

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Прилози истраживању

Ирина Деретић и
Александар Кандић
(приређивачи)

Издавач

Филозофски факултет, Универзитет у Београду,
Чика Љубина 18–20, Београд 11000, Србија
www.f.bg.ac.rs

За издавача

Проф. др Миомир Деспотовић,
декан Филозофског факултета

Уредници издања

Ирина Деретић
Александар Кандић

Рецензенти

проф. Маргарита Вениаминовна Силантјева
проф. Евгений Игоревич Аринин

Прво издање

Штампа

ЈП Службени гласник, Београд

Тираж

300

ISBN 978-86-6427-123-3

ИСТОРИЈА
СРПСКЕ
ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Прилози истраживању

Ирина Деретић и
Александар Кандић
(приређивачи)



Објављивање ове књиге помогло је
Министарство просвете, науке и технолошког развоја
Републике Србије у оквиру пројекта „Историја српске филозофије“
(свиденциони број 179064).

ПРЕДГОВОР

Зборници *Историја српске филозофије. Прилози истраживању* представљају главни резултат рада на пројекту „Историја српске филозофије“ (евиденциони број 179064) који од 2011. године подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. Пројекат, чији је носилац Филозофски факултет Универзитета у Београду, успешно се реализује у сарадњи са готово десет научно-истраживачких институција широм земље, укључујући и Аутономну Покрајину Косово и Метохија. Иако је првобитно планирано да пројекат траје само четири године, он се тренутно налази у десетој години постојања, а уз то је и проширен већим бројем млађих колега доктораната. Од нарочитог значаја јесте то што радове за *Историју српске филозофије. Прилози истраживању* не достављају само чланови пројекта, већ и други професори, сарадници, истраживачи, како из Србије, тако и из других земаља: Русије, Хрватске, Босне и Херцеговине, Црне Горе. На тај начин, пројекат полако, али сигурно, задобија међународни значај.

Аутори радова у зборницима *Историја српске филозофије. Прилози истраживању* бирали су теме у складу са властитим интересовањима, као и у договору са руководиоцем и осталим сарадницима пројекта. Премда је рад на истраживању српске филозофије још увек пионирског карактера, сарадници пројекта су дошли до сасвим нових открића, попут средње-вековних, српских преписа старословенске прераде расправе Теодора Раитуског. Ваља напоменути да су сарадници пројекта „Историја српске филозофије“ објавили и већи број чланака у истакнутим националним и међународним часописима, поглавља у монографијама, низ монографских научних студија, те остварили учешћа на више значајних међународних и националних научних скупова. Будући да су аутори ових публикација истакнути професори, универзитетски радници и интелектуалци запослени у научним институцијама широм земље (Београд, Косовска Митровица, Нови Сад, итд), омогућена је садржинска разноврсност публикованих текстова у којима се разматрају дела српских мислилаца из најразличитијих позиција и перспектива. За изванредан број радова у зборнику може се рећи да су интердисциплинарног карактера.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Предмет истраживања пројекта јесте историја српске филозофије, односно критичко и теоријско разматрање развоја филозофских идеја, институција, рукописа и часописа у српској култури, почевши од средњег века па до данас. Нит водиља у истраживању српске филозофске баштине јесте уверење да постоји континуитет и идентитет српске филозофије, који се формирао у плодном дијалогу са страним, углавном европским узорима, идејама и мислиоцима. Истражујући однос између српске и других филозофија настојимо да расветлимо у којој мери и на који начин су страни филозофски писци утицали на радове домаћих аутора у оном историјском периоду у којем су настајали. Тако ће се утврдити у којој мери су њихова дела само рецептивног карактера, а у којој имају и оригиналан печат. Српска филозофија се од почетка развијала под страним утицајима, прво византијске филозофије, а потом у модерно и савремено доба под утицајем западноевропских и руских водећих праваца у филозофији. О овим сложеним односима критички и систематски се расправљало у већем броју студија у сва четири тома зборника посвећених српској филозофији и њеној историји.

Српски филозофски писци не могу се издвојено посматрати од својих чланака, књига или превода. Исто тако је њихов рад неодвојив од њихове педагошке и политичке активности. Истраживање сарадника на пројекту стога је усмерено на критичко преиспитивање целине рада српских филозофа, где се у средишту налазе њихови филозофски текстови. Српска филозофија је интегрални део српске културе, те је нераскидиво повезана како са природним наукама, тако и са другим областима духовног стваралаштва као што су књижевност, теологија и уметности. Стога је значајно проучавање односа филозофије и других дисциплина, уочавањем њихових сличности и разлика, као и указивањем на то шта је у одређеним творевинама људског духа специфично филозофског карактера.

За српску филозофску мисао карактеристично је и то што она често, нарочито у прошлости, није излагана у облику филозофских студија и расправа, већ је артикулисана у другим, књижевним жанровима, као што су средњовековна житија светаца или у модерно доба писма, дијалози или шире схваћени есеји. Исто тако потребно је показати како су у српској академској заједници неговане основне филозофске дисциплине (метафизика, онтологија, логика, епистемологија, филозофија језика, филозофија природе, етика, естетика, филозофија психологије, политичка филозофија, филозофија права и друге). При томе је један од задатака био да се процене колики је допринос наших филозофа поменути дисциплинама.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

У периоду 2011–2019. сарадници пројекта „Историја српске филозофије” спровели су истраживања која нам пружају знатно дубљи, прегледнији увид у српску филозофију, најзначајније периоде у њеном развоју, писце и њихова дела, формирање и развој одређених филозофских дисциплина, као и њихов однос према наукама и другим областима стваралаштва. Показано је на који начин се артикулише однос српске филозофије према другим европским филозофијама, и то, како у погледу рецепције, тако и у погледу узајамних утицаја и сучељавања. Пошто је израда библиографија услов без ког озбиљно истраживање у хуманистичким наукама не може ни започети, неки од резултата овог пројекта јесу библиографије о српским филозофима и њиховим делима, о српској филозофској периодици, као и настави филозофије у југословенским земљама.

Филозофија је камен-темељац природних и хуманистичких наука, те стваралаштва уопште. Она спада у суштински моменат опште образованости, како светске, тако и националне културе. Ниједна национална култура не може се целовито и темељно изучити уколико се из тог истраживања изостави њена филозофска традиција. У том смислу је потреба за изучавањем српске филозофске баштине од изузетног значаја за наше саморазумевање. Постоји читав низ делимично или потпуно неистражених тема и области, неутврђених чињеница, полусачуваних или готово нечитких рукописа које тек треба истражити, критички размотрити и систематизовати. Најцеловитију студију под називом *Развитак филозофије у Срба* (1804–1944) објавио је Андрија Стојковић 1972. године. Ово значајно дело је, међутим, не посматра српску филозофију у целини од њених средњовековних почетака. Године 1978. Бранко Павловић је покренуо први пројекат о српској филозофији на Институту за филозофију Филозофског факултета у Београду, који, на жалост, није заживео.

Почетак српске филозофије везује се за преводе, коментаре и рецепцију византијске филозофије. У сва четири тома зборника налазе се текстови посвећени управо овим темама, а то су: формирање српске филозофске терминологије, рецепција старогрчке и модерне европске филозофије код српских писаца, однос филозофије и књижевности, као и однос филозофије и теолошке мисли у делима српских аутора. После губитка независне државе, српска филозофија се развијала под руским и немачким утицајима. Најзначајнији српски мислиоци XVIII века су Руђер Бошковић (1711–1787), Дубровчанин, српско-италијанског порекла, као и Доситеј Обрадовић (?–1811). Различити аспекти њихових дела били су предмет критичког разматрања у огледима публикованим у сва четири тома зборника. Српској филозофији XIX и XX века био је посвећен највећи број

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

радова сарадника на пројекту. Које су то филозофске идеје у књижевном тексту, како се у њему манифестују, те може ли се реконструисати филозофско становиште једног књижевника јесу питања којима су се бавили радови објављени у свим до сада публикованим томовима зборника. Предмет њиховог преиспитивања биле су, између осталог, филозофске идеје и рефлексије у књижевним делима Петра II Петровића Његоша (1813–1851), Лазе Костића (1841–1910) или Станислава Винавера (1891–1955), итд.

Сарадници пројекта бавили су се и српском, академском филозофијом у XIX и XX веку: хегелијанцем Димитријем Матићем (1821–1884), оригиналном концепцијом еволуције Божицара Кнежевића (1862–1905), а затим и једним од најзначајнијих српских филозофа Браниславом Петронијевићем (1875–1954). Када је реч о првој половини XX века, нарочита пажња посвећена је феноменолошком покрету у Србији: часопису *Philosophia* и рефлексијама Загорке Мићић (1903–1982). Такође, водеће идеје српске политичке филозофије, идеолошки сукоби на линији левица-десница биле су истражене. Делом једног од најутицајнијих српских филозофа, академика Михаила Марковића (1923–2010), бавило се више сарадника овог пројекта. Такође, истраживана су дела Ксеније Атанасијевић (1894–1981), Бранка Павловића (1934–1985), те рецепција античке филозофије у делима Анице Савић-Ребац (1892–1953). Спроведена истраживања показала су, између осталог, на који начин је српска филозофија интегрисана у европску и светску историју филозофије.

Рад на истраживању наше филозофске прошлости и критичком оцењивању садашњости није само од историјског значаја. Наши средњовековни писци су активно учествовали у конституисању византијске образовне парадигме. Српски научник и филозоф светског гласа, српско-италијанског порекла, Дубровчанин, Руђер Бошковић (1711–1787) снажно је утицао на развој западноевропске науке. Да је наша савремена филозофија такође постигла завидне резултате, чији значај превазилази националне оквире, понајбоље сведоче појаве изабраних дела наших најистакнутијих мислилаца, почевши од Бранислава Петронијевића (1875–1954), преко Михаила Марковића (1923–2010), Љубомира Тадића (1925–2013), Михаила Ђурића (1925–2011), Светозара Стојановића (1931–2010), Александра Крона (1937–2000).

Неопходно је да се укратко осврнемо и на садржину претходна три објављена тома *Историје српске филозофије. Прилози истраживању*, како би се стекао увид у то које су посебне теме, филозофи и њихова дела били предмет критичког преиспитивања наших аутора. У публикованим зборни-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

цима готово да нема краћих рада, већ у њима доминирају огледи и студије. Студије првог тома проучавају филозофске идеје у широком историјском раздобљу почевши од оснивања српске државе и почетака филозофије код Срба, све до филозофа и мислилаца двадесетог века. У овом тому, аутори су се, између осталог, бавили средњовековном српском логиком, онтолошким основама филозофије природе и савременом рецепцијом методолошких идеја Руђера Бошковића (1711–1787) којем су посвећена два прилога, идејама и правцима просветитељства у делима Доситеја Обрадовића (1744–1811), потом економским идејама Светозара Марковића (1846–1875) које су по први пут на системски начин истраживане, Слободана Јовановића (1869–1958) Владимира Дворниковића (1888–1956), Михаила Марковића (1923–2010). Теме проучавања су били: рано раздобље у филозофији Душана Недељковића (1899–1984) естетичка позиција Милана Ранковића (1932–2012), као и рецепција Спинозиног појма супстанције код Радмиле Шајковић (1924–2016). Две студије посвећене су Јустину Поповићу (1894–1979), од којих се у једној расправљало о односу Јустина Поповића, руских религијских филозофа и Канта.

Други том је подељен у следеће тематске целине: *Српска филозофија у XVIII, XIX и првој половини XX века*, *Српска филозофија и филозофска терминологија у словенском контексту*, *Српска филозофија од друге половине XIX века до данас* и *Библиографија српске филозофске периодике*. У њему је било речи о рецепцији дела Лазе Костића (1841–1910) у српској естетици, о научној метафизици Бранислава Петронијевића (1875–1954), затим о филозофским и књижевним аспектима мистичке еротологије Анице Савић-Ребац (1892–1953), те о доприносу Милоша Н. Ђурића (1892–1967) стварању српске филозофске терминологије. Публиковани су и радови о песнику-филозофу Бранку Миљковићу (1934–1961), естетичару Мирку Зуровцу (1941-) и недавно преминулом филозофу Милету Савићу (1957–2015). Аутори зборника проучавали су српске мислиоце од осамнаестог века па до данас. Други део књиге посвећен је, између осталог, српској филозофској терминологији у ширем, словенском контексту. Објављени су и прилози о Миливоју Јовановићу (1869–1942), Јустину Поповићу (1894–1979), у којем је по први пут публикована преписка између Григорија Флоровског и Јустина Поповића, о хетеро-онтолошком заснивању естетике Милана Дамњановића (1924–1994), као и о филозофском становишту Радивоја Керовића (1961-). У овом броју уведена је посебна рубрика посвећена библиографијама српске филозофске периодике или пак дела филозофских аутора, чији је аутор Добрило Аранитовић. У другом тому

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

публикована је библиографија часописа: *Архив за филозофију, педагогију и друштвене науке*, покренутог 1898. године, а који су уређивали Миливоје Јовановић и Стеван Окановић.

Трећи том, подељен у четири тематске целине: *О српској филозофији, књижевности и естетици, Српска филозофија од средњег века до XVIII и XIX века, Српска филозофија прве половине XX века до данас* и *Библиографија српске филозофске периодике*, захватио је широко историјско раздобље: студије о преводу збирке дела Дионисија Ареопагите Инока Исаије (XIV век), о Доситејевом (1744–1811) телесолошком доказу постојања Бога, о делу Петра II Петровића Његоша (1813–1851), Божидара Кнежевића (1862–1954), Светомира Ристића (1886–1971), Николе Милошевића (1929–2007), Светозара Стојановића (1931–2010), Јована Аранђеловића (1935-), Николе Грахека (1949–2003). Било је речи и о филозофији природних наука Симе Марковића (1888–1939), као и о заснивању филозофије смисла у делу Богдана Шешића (1909–1999). Теме којима се аутори прилога у претходна три тома баве укључују и улогу Естетичког друштва Србије у развоју естетике у српској филозофији, појам и лик филозофије Срба у Републици Српској, затим потребу утемељења филозофије медија у културном амбијенту Републике Србије, књижевно-историјско заснивање српске националне литературе, естетичку мисао босанскохерцеговачких Срба, као и филозофске аспекте косовског мита и предања.

Четврти том *Историје српске филозофије. Прилози истраживању* такође је подељен у четири тематске целине: *Српски мислиоци XIX и XX века, Српска филозофија у националном, европском и медијском контексту, Библиографије српских филозофа* и *Сећања*. И у овом тому прилога за проучавање српске филозофије садржани су тематски врло разнородни текстови почевши од оних који разматрају рефлексije најзначајнијих српских филозофа преко радова што се баве поетском и уопште уметничком артикулацијом филозофских идеја све до текстова који истражују однос филозофије и природно-научних дисциплина. Такође се расправило и о српској, религијској филозофији, о ауторима и темама из српске филозофије историје, политике као и о филозофији медија коју је код нас утемељила Дивна Вуксановић.

Немали број радова посвећен је најзначајнијим српским филозофима XIX и XX века. Акрибичан текст о Божидару Кнежевићу, аутора Бориса Милосављевића, представља предлог за неку будућу монографију о најоригиналнијом српском филозофу. Милосављевићев текст спаја Кнежевићев живот, политичка уверења са његовим најзначајнијим делима и њиховом критичком рецепцијом. Рад о Загорки Мицић (1903–1982), хрват-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ског филозофа Жељка Павића, показује да се њен филозофски допринос састоји у наглашавању етичких аспеката Хусерлове феноменологије. Феноменологија је утицала и на српску естетику, те Уна Поповић у системски промишљеном тексту открива разлоге зашто и на које начине је феноменологија утицала на формирање естетичких становишта српских филозофа. Три текста су посвећена значајним, савременим српским филозофима попут Гаје Петровића (1927–1993), Светозара Стојановића (1931–2010) и Николе Грахека (1949–2003). Критички разматрајући основне ставове Гаје Петровића (1927–1993), Мирко Аћимовић не узима у обзир само Петровићев уџбеник *Логике*, него и његове постхумне радове који се баве историјом логике. У студији о Светозару Стојановићу (1931–2010) Јовица Тркуља се залаже за критичко преиспитивање Стојановићеве теоријске и политичке еволуције. У тексту о одређењу бола у филозофији бола Николе Грахека (1949–2003), Мирослава Трајковски разликује појмове „болно осећање“ и „болност“, те испитује могућност да се Грахекова теза о болу као паралелном нервном механизму прецизира помоћу феноменолошке анализе свести коју даје Франц Brentano.

Илија Марић и Ирина Деретић своје радове посвећују српској рецепцији античке филозофије. Илија Марић проучава Недељковићеву (1899–1984) књигу о Хераклиту објављену 1924. за коју је А. Маркези превела све Ефежанинове аутентичне фрагменте. У рукопису другог издања, које до сада није објављено, Недељковић је унео низ промена и проширења. Поређењем објављене књиге и рукописа Марић открива Недељковићеву филозофску еволуцију од хераклитовца до дијалектичког материјалисте. У раду о Ксенији Атанасијевић (1894–1981), Ирина Деретић проучава њене радове о Епикуру, укључујући и француску књигу *L'atomisme d'Épicure* [*Епикуров атомизам*], настојећи да критички преиспита како веродостојност и актуелност интерпретације Епикура Ксеније Атанасијећ, тако и само Епикурово учење о миними и његову теорију о задовољству.

С правом полазећи од тога да је потребно “предузети редефинисање просвјетитељски и позитивистички схваћеног „рационалног” знања, наиме треба признати *епистемички* статус не само исказима науке (тј. научне рационалности) него и изразима религиозног искуства, умјетничког искуства, па дакако и изразима искуства „народног духа” – Богољуб Шијаковић истражује етички смисао српских народних пословица у тексту „Мудрост у контексту: пословице и филозофије“. Исто тако, изрази песничког искуства имају филозофски смисао и значај. У огледу *Загонетка и тајна: Лаза Костић и Бранко Миљковић око Хераклитове ватре*, Богољуб Шијаковић

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

тражи споне између два велика српска песника Лазе Костића (1841–1910) и Бранка Миљковића (1934–1961), при чему се обојица „окрећу“ Хераклитовој ватри, настојећи да одговоре на питање о томе да ли наука, филозофија, уметност и вера имају неко дубље јединство. Присутством филозофског у поезији бави се и Срђан Дамјановић у раду под називом *Филозофски песимизам у поезији Симе Пандуровића* (1883–1960), који, полазећи од промишљања Исидоре Секулић (1883–1960), Јована Скерлића (1877–1914) и Ксеније Атанасијевић (1894–1981) о Пандуровићевом поетском песимизму, тематизује разлику у типологији песимизма коју је уочио Јован Деретић (1934–2002).

Два текста разматрају светосавље и то из различитих перспектива. Миленко Бодин проучава светосавље као специфично српски духовни образац мишљења у ширем контексту источно-хришћанског наслеђа европског културног миљеа филозофије. Владимир Цветковић преиспитује религијску филозофију Јустина Поповића (1894–1979) и Николаја Велимировића (1883–1956) нарочито у контексту њихове критике европског хуманизма, рационализма и индивидуализма, користећи се идејама руске религијске ренесансе, а пре свих идејама Свечовека, односно Богочовека, целовитог сазнања и саборности.

Односом филозофије и природних наука баве се три текста у овом тому зборника. У тексту *Математичка феноменологија Михаила Петровића* (1868–1943), Горан Рујевић истражује основе разумевања математике у пројекту Петровићеве математичке феноменологије, из којег ће се показати да је веома близак логицизму, али да садржи и специфичне конвенционалистичке елементе. У раду *Филозофске идеје Косте Стојановића* (1867–1921), Александар Кандић разматра филозофске садржаје у његовим списима и Стојановићеву тезу о јединству наука и научних дисциплина, утемељену на метафизичком ставу о јединству стварности. Милош Миловановић истражује феноменологију Михаила Петровића (1868–1943) и његове спектре.

Неки радови зборника посвећени су разматрању односа филозофије историје и политике, као и политичког ангажмана. Јован Аранђеловић, полазећи од хегелијанске разлике између разума и ума, те Хегелове филозофије историје, формира властите погледе о томе како се треба односити према кризном времену у коме живимо. Стојан Шљука показује значај активног ангажмана интелектуалне елите у српским државотворним настојањима. Часлав Копривица проучава оне моменте који заузимају најистакнутије место у делима недавно преминулог српског филозофа Алек-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

сандра Никитовића (1967–2016). Богомир Ђукић истражује филозофију историје савременог српског филозофа Ристе Тубића (1933–2018) у контексту историје српске филозофије.

Иако у оваквом свету у ери владавине медијске културе питање слободе (имагинације) делује као пуко техничко-технолошко, Дивна Вуксановић, утемељивачица дисциплине *филозофија медија* у нашем академском систему, како је и напред наведено, покушала је да одговори на питање „да ли је савремена комуникациона технологија у стању да мења светове уметности и (медијске) културе (па тако и саму стварност), и ако јесте – на које то начине чини”, а Јован Буковала је, настојећи да у нашем истраживачком дискурсу нагласи значај *филозофије позоришта*, која спаја филозофију и театрологију, преиспитивао улогу филозофије у позоришту анализирајући капитална дела Хане Арент *Живот духа* и *Предавања о Кантовој политичкој филозофији*, захваљујући томе што је ауторка ослонац нашла управо у утемељивачима *филозофије позоришта* – филозофима: Платону, Августину, Гетеу, Хегелу и Ничеу, док се Доброслав Смиљанић, на примеру Коларчеве задужбине, бавио дисолуцијом и етичким императивом јединства људског знања.

У трећој целини *Библиографије српских филозофа*, наш реномирани библиограф Добрило Аранитовић представио нам је био-библиографију Драгана М. Јеремића (1925–1986), једног од најзначајнијих српских естетичара. Аранитовић је, у свом препознатљивом стилу, дао комплетан преглед целокупне грађе овог покојног редовног професора Филозофског факултета Универзитета у Београду на предметима Естетика и Социологија уметности, али и истакнутог књижевног критичара.

На жалост, у протеклих пар година смо остали без својих највећих филозофа. Стога је четврта целина, под називом *Сећања*, посвећена управо њима, јер су обележили наше време и српску филозофију уопште. Одласком професора Филозофског факултета, Универзитета у Београду професорке теорије сазнања Светлане Књазев Адамовић (1931–2016), класичне филолошкиње Љиљане Црепајац (1931–2018), логичара Косте Дошена (1954–2017), социолошкиње и антрополошкиње Загорке Голубовић (1930–2019), естетичара Александра Зистакиса (1961–2019), остао нам је немерљив губитак. Напустили су нас, такође, и професори овог факултета и универзитета који су свој рад посветили историји филозофије: Симо Елаковић (1940–2016), Слободан Жуњић (1949–2019) и Иван Вуковић (1970–2017).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Према томе, имајући у виду основне тематско-проблемске целине, као што су филозофски писци, филозофска дела и часописи писани на српском језику, однос српске и других филозофија, израда библиографија српске филозофске литературе, филозофски рукописи писани у српској варијанти старословенског језика или пак књиге српских филозофа писаних на страним језицима, филозофске дисциплине и њихова повезаност са наукама и другим областима људског стваралаштва, историја институција попут српских универзитета и Српског филозофског друштва, очекује се да ће сарадници пројекта и у наредним годинама наставити да публикују есеје и научне радове у истакнутим националним и међународним часописима, поглавља у монографијама, односно комплетне монографске студије у којима би се на аналитички и интердисциплинаран начин, кад год је то неопходно, бавили поменути областима српске филозофије. Резултати ових истраживања биће представљени и на релевантним међународним и националним научним скуповима. Главни циљ рада на пројекту и даље је публикавање обимних зборника радова динамиком коју допуштају финансијски услови, чиме би се истраживање српске филозофије институционализовало у трајној форми.

Овом приликом веома се захваљујемо Вишњи Кнежевић и Јовану Буковали на великој помоћи око рада на овом зборнику, укључујући архивске податке, али, пре свега, на њиховим саветима и лектури.

проф. др Ирина Деретић
руководилац пројекта
„Историја српске филозофије“ (179064)

др Александар Кандић
секретар пројекта
„Историја српске филозофије“ (179064)

I
СРПСКИ МИСЛИОЦИ
XIX И XX ВЕКА

ЗАГОНЕТКА И ТАЈНА: ЛАЗА КОСТИЋ И БРАНКО МИЉКОВИЋ ОКО ХЕРАКЛИТОВЕ ВАТРЕ

Богољуб Шијаковић
Православни богословски факултет
Универзитет у Београду

Душану Батаковићу (1957–2017)

εἰς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ
„Један ми је колико десет хиљада, ако је најбољи.”

Хераклит фр. 49

Апстракт: Хеленска култура, а посебно философија, садржи парадигме које су предодређујуће, обавезујуће и увијек важеће за цјелокупну европску културу.* Европска култура, а у њој на посебан начин и српска култура, као важан динамички мотив има потребу за сталним враћањем хеленској култури. Ријеч је заправо о продуктивној (ре)интерпретацији као начину стицања културне самосвијести и самосазнања. Цјелокупан космос и човјекова судбина у њему откривају се хеленском мишљењу као *загонетка* и као *тајна*. Оба та типа односа према стварности, какве у узорној форми налазимо већ код Хераклита, карактеришу људску мисао и стваралаштво до данас. Свијет као загонетка коју одгонетамо предмет је многих наука, а тајна која нам се открива и дарује основ је вјере и свих умјетности. Два

* Излагање на међународном научном скупу „Србија и Грчка у 19. и 20. веку – *Σερβία και Ελλάδα στον 19^ο και τον 20^ο αιώνα*” у организацији Српске академије наука и уметности, Београд, 15–16. децембар 2017. Енглеска верзија биће објављена у зборнику радова са тог скупа. Рад је настао у оквиру пројекта бр. 179078 и 179064 које финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

српска пјесника (нису једини) своју стваралачку самосвијест стичу око Хераклитове ватре. Лаза Костић (1841–1910) у својим научно-философским расправама окреће се Хераклиту да би одгонетнуо загонетку стварности. Бранко Миљковић (1934–1961) у својим мисаоно-поетским творевинама окреће се Хераклиту да би му његова ватра открила тајну ништавила и да би га Ефешаниново знаменовање упутило да је поезија херметична и да воли да скрива. Да ли загонетку и тајну повезује нека дубља логика? Да ли наука, философија, умјетност и вјера имају неко дубље јединство? Одговоре тражимо код Лазе и Бранка око Хераклитове ватре.

Кључне речи: Хераклит, Лаза Костић, Бранко Миљковић, загонетка, тајна, поезија.

1. Узорност и значај хеленске културе

Хеленска култура је за све европске народе формативна и још увијек детерминишућа парадигма њихове сопствене културе. Због тога, када се враћамо хеленским источницима, уједно се враћамо самима себи. Повратак Хеленима стално се понавља у културној историји европских народа. Европска култура, а у њој на посебан начин и српска култура, као важан динамички мотив посједује потребу сталног враћања хеленској култури. Ријеч је заправо о продуктивној (ре)интерпретацији хеленске културе као начину стицања културне самосвијести и самосазнања. Тако имамо ренесансни хуманизам, затим неохуманизам (Винкелман [Johann Joachim Winckelmann], Гете [Johann Wolfgang Goethe], Шилер [Johann Christoph Friedrich von Schiller], Хелдерлин [Johann Christian Friedrich Hölderlin], Ф. Шлегел [Karl Wilhelm Friedrich Schlegel], Хумболт [Wilhelm von Humboldt]) и трећи хуманизам Вернера Јегера (Werner Jaeger), који је био укоријењен у класичној и хришћанској антици. *Класицизам*, који је одликовала неисторичност, формирао нам је слику антике као ванвремени идеал. На то ослоњен, самозадовољни класичар доживљава хеленску културу као самодовољну. *Историзам* нас је, насупрот томе, сагледавајући све у перспективи безграничности и бесциљности историјског догађања, дистанцирао од тог идеала. Ни апсолутизација ни релативизација античких хеленских вриједности неће залуталом помоћи да се оријентише у свијету живота. Тим вриједностима треба допустити да учествују у динамици

живота. А данас? Јакоб Буркхарт (Jacob Burckhardt) говори да се никада нећемо ослободити антике све док поново не постанемо варвари.¹ Изгледа да је човјечанство данас на правом путу у варварство.

Међутим, постали смо хришћани! – Сусрет хеленске философије и хришћанске вјере нема само значење једног непоновљивог и обасјавајућег историјског догађаја него има трајно обавезујући смисао за европску културу јер је управо *то* сусретање произвело *ту* културу. Хришћанска „рецепција” хеленства разлог је нашег суштинског интересовања за хеленску културу, коју доживљавамо као „нашу” и још увијек мјеродавну. Притом, хришћанство није одбацило ни Сократа ни истину. Наиме, сама хришћанска вјера укључује у себе активност ума, напор да се трага за истином, да се разумије свијет и човјек у њему, да се прошири поље сазнања и да се прошири сам ум (данас до опасности ограничен на инструменталну рационалност). Сократовски питалачки ум и ерос трагања за истином, као утемељујући моменти научног и философског знања и пропитивања, ни пошто нису страни хришћанству. Уосталом, каква би била наша слика Сократа мимо Христа, који је својим страдањем и оном Сократовом дао у потоњој култури нови смисао?

О сусрету хришћанства и хеленства говори и велика идеја *логоса* (λόγος), којом су Хелени утемељили философску и научну рационалност. У *теоријској* философији *логички ум* је тај који прихвата постојање и важење само онога за шта се може *дати доказ* (λόγον δίδοναι). И не само да је логос у нашим сазнајним моћима (на то се ослања епистемологија) него је и у структури стварности (то хоће да покаже онтологија), па су тако онај ко сазнаје и оно што се сазнаје схваћени у јединству (већ код Хераклита). У *практичкој* философији *логосни ум* је тај који има способност *разликовања добра и зла*. И не само да је логос неко индивидуално својство (ζῶον λόγον ἔχον) благодарећи којем имамо морално чуло (на чему се заснива етика) него је то услов за изградњу полиса (што претпоставља политика), наиме услов заједнице засноване на моралним и правним нормама, о чему се узорно изјаснио Аристотел.² Хришћанство прихвата оба најважнија аспекта хеленске идеје логоса – теоријски и практички. Но Логос је Христос који је постао тијело (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, Јн 1:14). Хришћанство, наиме, доноси један нечувено нови и оплемењујући смисао: *логос љубави и жртве* за другога. Насупрот инструменталној рационалности као *логосу насиља*, који нам пријети повратком у варварство, чији је једини универзални језик сила.

¹ J. Burckhardt, *Historische Fragmente*, Aus dem Nachlass, Basel: Schwabe 1942.

² *Politica* I 2. 1252^b–1253^a.

2. Хеленство у српској култури

Хеленство као образовни и културни идеал одувјек је било парадигматичан услов настајања и постојања српске културе, било непосредним формативним утицајем, било посредовано хришћанском рецепцијом. Међу многим примјерима, превасходно књижевним, нека буду поменути Свети Сава (1174–1235), Константин Философ (1380?–1439?), Захарије Орфелин (1726–1785), Доситеј Обрадовић (1739–1811), Јован Стерија Поповић (1806–1856), Петар II Петровић Његош (1813–1851), Лаза Костић (1841–1910), Војислав Илић (1862–1894), Димитрије Митриновић (1887–1953), Миодраг Павловић (1928–2014), Борислав Пекић (1930–1992), Иван В. Лалић (1931–1996), Јован Христић (1933–2002), Бранко Миљковић (1934–1961). Списак великих српских хелениста који су значајно утицали на српску културу био би много дужи. Српска културна самосвијест и саморазумијевање садрже хеленство као свој гравитан елемент.

Читав космос и човјекова судбина у њему откривају се хеленском мишљењу као *загонетка* и као *тајна*. Оба та типа односа према стварности, какве у узорној форми налазимо већ код Хераклита, карактеришу људску мисао и стваралаштво до данас. Свијет као загонетка коју одгонетамо предмет је многих наука, а тајна која нам се открива и дарује основ је вјере и свих умјетности. Два српска пјесника (нису једини) своју стваралачку самосвијест стичу око Хераклитове ватре. *Лаза Костић* у својим научно-философским расправама окреће се Хераклиту да би одгонетнуо загонетку стварности. *Бранко Миљковић* у својим мисаоно-поетским творевинама окреће се Хераклиту да би му његова ватра открила тајну пјесништва.

3. Укрштај воли да се скрива: Лаза Костић и Хераклит пред загонетком стварности

Не само поезија Лазе Костића него и научни радови тог изванредно образованог правника, политичара и хапшеника, пјесника и књижевног критичара, философа и есејисте, професора и академика, новинара и преводиоца, глумца и боема – могу се посматрати као плодно уточиште

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

за хеленство.³ Овађе ћу свратити пажњу на два Лазина научна рада (он их потписује као „др.“, стављајући до знања да има научне претензије): „Основа лепоте у свету с особитим обзиром на српске народне песме” (1880)⁴ и „Основно начело: Критички увод у општу философију” (1884)⁵.

На самом почетку „Основе лепоте у свету” Лаза Костић изричито одређује свој задатак као трагање за основним законом свега постојећег, чега су се били подухватили већ рани хеленски философи (како их је протумачио Аристотел): „Од како је света и века, свакад су се мислиоци трудили, да докуче начин постанка и опстанка овога света, да пронађу и познају законе, што проузрокују, рађају, развијају и уништују све разне појаве. У тој борби, у тој најпоноснијој тежњи својој не ће човечији дух никад застати, докле год не наиђе на последњи и први закон, из кога је све постало, што је год у свету, докле год не открије последњу тајну створења.” (121:1) Тражену „основну црту првог закона свега живота и бића” (121:2) ухватили су већ Емпедокле, Анаксагора и Хераклит⁶:

„Ал’ најодлучније, најсилније и најјасније проповеда исто начело света, што га признаје Емпедокле и Анаксагора, најмлађи члан тог мудрачког тројства јелинског, Јераклит, кога су само опскуранти могли опскурним (тамним, нејасним) прогласити, ваљда за то, што им је његова смелост духовне очи засенила.

Од одломака, што нам остадоше од Јераклитове науке, вели тај мудрац у 30-ом:

³ То је детаљно испитао Мирон Флашар, „Хеленство Лазе Костића”, у: *Зборник историје књижевности*, Одељење литературе и језика књ. 6: Лаза Костић, Београд: САНУ 1968, 169–231 = *Изабрана дела Мирона Флашара*, III том: *Античко наслеђе у српској књижевности*, Београд: Филозофски факултет, САНУ, Нови Сад: Матица српска 2017, 519–576; в. такође Miodrag Radović, *Laza Kostić i svetska književnost*, Beograd: Delta Press 1983, 27–51: „Heleni”.

⁴ „Основа лепоте у свету с особитим обзиром на српске народне песме”, написао др. Лаза Костић, *Летопис Матице Српске* (Нови Сад 1880), књ. 121, 1–40; књ. 122, 1–40; књ. 123, 1–24; књ. 124, 1–44, и као сепарат – Нови Сад: Српска народна задружна штампарија 1880, 144 стр. – У тексту наводим број књиге и странице у *Летопису*.

⁵ „Основно начело. Критички увод у општу философију”, од др. Лазе Костића, *Летопис Матице Српске* (Нови Сад 1884), књ. 138, 1–39; књ. 139, 1–53, и као сепарат – У Новоме Саду: Српска штампарија дра Светозара Милетића 1884, 91 стр. – У тексту наводим број књиге и странице у *Летопису*.

⁶ О томе Синиша Јелушић, „Лаза Костић и предсократовци”, у: *Античке студије код Срба*, ур. М. Стојановић, Р. Самарџић, Београд: Балканолошки институт САНУ 1989, 207–218.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Διαφερόμενον γὰρ αἰεὶ ζυμφέρεται,

a у 37-ом: καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον, καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν, καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.

(А Јераклит вели, да је противно корисно, и да из разноликог најлепши склад постаје и да све произлази из борбе. Паришки издавалац Мулахије преводи последњи слог: et eo discordia nasci omnia statuit. Ал' у латинској речи discordia нема ни близу оног живота, оне киптаве свежине, оне праве јелинске драматичности, што провире из речи ἔρις, срдња, свађа, борба).⁷ (121:3–4)

Сада Лаза Костић уводи кључни термин своје интерпретације – ‘*укрштај*’, који овдје означава хармоничан и симетричан однос супротних сила као основни космички закон, но тај термин за Лазу има комплексно и свеобухватно значење, као методолошки укрштај дедукције и индукције⁸ и, много важније: као епистемолошки и стваралачки укрштај маште и разума, срца и ума, поезије и философије⁹. Начело укрштаја и симетрије Лаза дефинише овако:

„Реч у к р ш т а ј опомиње нас, да је време разложити, каква је то истина, што су је три јелинска мудраца назрели, познали и нагостили? Они су први познали, да је начело двојства, начело противности, управо пр е м о с т и, антитезе, начело, које се у физичком свету најочевидније појављује у паралелограму снага, а у органском животу у закону с и м е т р и ј е и у к р ш т а ј а. Све је то једно једино начело. То ће се најбоље видети, кад успоредимо оне појаве тога начела, што се на први поглед разилазе тако, да би човек рекао, да

⁷ Акценат у ријечи ἔρις одштампан је у оригиналу погрешно, као ἔρις.

⁸ О укрштају дедуктивне и индуктивне методе он каже: „Једина је узданица успеху, као у животу, тако и у науци, слога те две велике стране научне методе, управо у к р ш т а ј та два правца.” (121:5)

⁹ Упор. Аница Савић Ребац, „О једној песми Лазе Костића: Поводом четрдесете годишњице његове смрти”, *Универзитетски весник* III бр. 40–41 (26. децембар 1950) 5 = А. Савић Ребац, *Дух хеленства*, прир. М. Ломпар, И. Деретић, Београд: Службени гласник 2015, 720–724, 724: „Филозофски списи Лазе Костића стављају га већ сами по себи међу значајне представнике замисли о укрштању супротности сила: али његову пуну величину ствара тек укрштај и склад његове филозофске концепције са његовим песничким стварањем.”

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

нису ни у чему сродне. То је закон симетрије и закон премости и укрштаја.” (121:5–6)

„Симетрија је остварење начела ‘премости и укрштаја’, у две половине једне целине, или у две појаве, било у телу, било у слици, било у мисли, било у снази каквој, било у простору, или у времену.” (121:8)

Симетрија је „појава оног основног закона светскога, што га је Емпедокле познао у ‘раздвојеном јединству’ и у ‘уједињеном двојству’, Анаксагора у васеленској ‘противности’, а што га је Јераклит најјезгровитије исказао у речима: ‘да из разноликог најлепши склад, најлепша армонија постаје и да све бива борбом.’” (121:9)

„Симетрија збиља није ништа друго, него противност у складу, грчки: *ἀρμονία τῶν διαφερόντων*, једном речи: ‘раз-а-с-к-л-а-д.’” (121:9)

Даље Лаза Костић објашњава да ријеч *ἀρμονία* у прастара времена значи „процеп, ж љ е б, склоп” (121:9) и поентира: „Жљеб је најпростија, најпластичнија оствара начела укрштаја” (121:10). Хеленски народ је слутио а Хераклит исказао „да све бива склапањем расклопа и расклапањем склопа, или складом расклада и раскладом склада, једном речи: укрштајем” (121:10). Потом се укрштај универзализује, па се тематизују укрштај простора и времена, укрштај у појавама анорганске природе, посебно у кристалима, у органској природи (код биљака и животиња), а нарочито код човјека¹⁰.

Те идеје Лаза Костић развија и у „Основном начелу”, у спису који документује његово солидно познавање природних наука, нарочито физиологије, класичних аутора и нововјековних филозофа (на примјер, Лајбниц, Кант, Шопенхауер, Мил).¹¹ Погрешно је, сматра он, основно начело органског живота тражити у материји, јер се такво начело не би могло примијенити на духовни живот, него нам одговор на проблем може дати теорија покрета (таласања) у појавама свјетлости и топлоте:

¹⁰ На примјер: „Кости су у човека удешене не само најтачнијом симетријом, већ и потпуном армонијом. Свака се кост у другу ужљебљује” (123:1).

¹¹ Шире о томе Душан Недељковић, „Српски дијалектички панкализам у XIX веку” (1960), у: Зоран Глушчевић, прир., *Епоха романтизма*, Београд: Нолит 1966, 388–402; Siniša Jelušić, „Uvod u značenje filozofskih rasprava Laze Kostića”, *Књижевна историја XVIII* 69–70 (1985) 65–106.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

„Па кад се та теорија, теорија покрета, доказана математичком тачношћу скоро сваком физичком појавом од најпростијих покрета тела и молекула до појава електромагнетизма, кад се та теорија примени на решење питања живота, морамо строгим логичким путем доћи до уверења, да праузрок свих појава, како физичких тако и духовних, не може бити у каквој материји, но да га морамо тражити у каквом начелу премости што влада и материјом и покретом, старијем и пречем и од материје и од покрета. Ми налазимо то у начелу укрштаја” (138:12).

Укрштај, премост¹², хармонија, симетрија – све су то модалитети једног начела, а откриће тог начела Лаза види код раних хеленских философа: „Проглашавајући једну идеју премости, један закон односа, једно начело размере, као једину основу свих појава на свету, ја не помишљам ни часа као да сам ја нешто оригинално пронашао, као да је Бог мени тек открио тајну, како је створио овај свет и човека. Та је мисао стародревна и ми је налазимо чак у Питагоре” (138:13). Да би објаснио своје основно начело, Лаза предузима термилошка и појмовна прецизирања: „Симетрија је здружење, састав противности два дела” (138:20/21). „Симетрија је склоп укрштаја, непосредних ил’ посредних” (138:22). Притом он истиче да је симетрија *појава* а не идеја, а то је и хармонија: „Армонија је сасвим особита појава основног начела укрштаја, или, укрштај у одређеном, центрипеталном виду, склопљен крст” (138:35). „То нам доказује да армонија није ништа друго до изврнута, или боље склопљена симетрија; и обратно: симетрија је изврнута, или боље расклопљена армонија. (...) Армонија је синтеза симетрије. Симетрија је анализа армоније” (138:36). Основно начело има дакако универзални смисао:

„Но има један вид укрштајнога начела што влада светом почев од постанка кристала па кроза све органске појаве све до стројева највише умне радње и њених производа. То је симетрија” (138:14).

„Почевши од постанка неких кристала до најузвишенијих производа човечијег духа, до узоритих дела уметности и

¹² Лаза Костић ‘премост’ употребљава синонимно са ‘размера’, *ἀνὰ λόγον* (на примјер, 138:13).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

песништва, налазимо навек и свугде симетрију и армонију у плодној, благословеној задрузи” (138:37).

Симетрија, хармонија и укрштај чине човјека најсавршенијим организмом (139:1), а основно начело доводи нас пред питање „о унутрашњим границама познања човечијег ума” (139:9).

Лаза Костић настоји да *одгонетне загонетку коју је сам себи загонетнуо* (упор. 138:38). Он приступа Хераклиту мотивисан жељом да одгонетне природу ствари, основно начело свега постојећег, наиме начело укрштаја које су први разумјели стари Хелени – први је то учинио Емпедокле, а на најбољи начин Хераклит (139:13,17), изразивши га изреком *Διαφέρόμενον γὰρ αἰεὶ ζυμφέρεται* („Растављено навек се саставља”, преводи Лаза – 139:17). „После Ираклита све је свршено, свему је крај у старо доба. Он је у старини и вршак и закључак у историји наше основне мисли” (139:18). Тај повратак предсократовцима није усамљен нити необичан. Предузимали су га, из разлога сопственог мишљења, и Хегел, Ниче, Хајдегер. И Карл Попер, чије поље рада нипошто није метафизика већ логика, методологија и философија науке, сматра да треба да се вратимо предсократовцима, наиме „једноставној искреној рационалности” (*the simple straightforward rationality*) предсократоваца, која лежи у „једноставности” (*simplicity*) и „смјелости” (*boldness*) њихових питања која су првенствено космолошка и епистемолошка. Он, наиме, сматра да се философија мора вратити космологији и једној једноставној теорији сазнања.¹³

Био би то један интерпретативни изазов да се преиспита обрнути пут утицаја, наиме – како бисмо са становишта Лазе Костића могли тумачити Хераклитове афоризме о хармонији, логосу, ватри. И наравно, шта би код Хераклита биле загонетка и тајна. Веома образован, компетентан и са истраживачким жаром, Лаза је Хераклитове изреке читао на грчком, према тада мјеродавној збирци текстова философа прије Сократа у првом тому (*Poeseos philosophicae ceterorumque ante Socratem philosophorum quae supersunt*, 1860), фрагмената грчких философа (*Fragmenta philosophorum graecorum*), које је приредио њемачки класични филолог и неохелениста Фридрих

¹³ Karl R. Popper, „Back to the Presocratics”, *Proceedings of the Aristotelian Society* n. s. 59 (1958–59) 1–24; прештампано у ауторовим *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (1963), 4th edition (revised), London and Henley: Routledge and Kegan Paul 1972, 136–153: 136 (= *Претпоставке и побијања: Раст научног знања*, прев. Д. Лакићевић, Нови Сад 2002, 212–235: „Повратак предсократовцима”, 212).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Вилхелм Август Мулах (Friedrich Wilhelm August Mullach, 1807–1882)¹⁴, који је 96 Хераклитових фрагмената на грчком пропратио својим латинским преводом (стр. 315–329), према којем се Лаза односи критички.

Хераклитово схватање вјечне и увијек живе (*αἰζῶνον*) *ватре*, као једине космичке стихије изван настајања и пропадања (22 В 30, 31 и 90 Diels/Kranz), није у средишту пажње Лазе Костића јер он сматра да основно начело треба тражити не у материјалном већ у духовном – у *хармонији*. А хармонија је за Хераклита у јединству супротности: „Супротно се сједињује и из различитости најљепша хармонија и све борбом настаје” (*τὸ ἀντίζουον συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ’ ἔριν γίνεσθαι* – В 8 D/K).¹⁵ Ту мисао Хераклит у основи варира у неколико афоризама: „Свезе: цјелина и нецјелина, сложено и несложено, складно и нескладно, и из свега једно и из једног све” (*συλλάψεις· ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συναῖδον διαῖδον καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα* – В 10 D/K); „пут нагоре и надоље један је те исти” (*ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή* – В 60 D/K); „јер заједнички су почетак и свршетак на ободу круга” (*ξυὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρασ ἐπὶ κύκλου περιφερείας* – В 103 D/K). Но у овом нашем контексту посебно је значајан афоризам „*невидљива хармонија* јача је од *видљиве*” (*ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων* – В 54 D/K), наиме суштина ствари као њихов невидљиви бивствовни *склоп* надређена је свему *видљивом* у смислу фундаменталности. Хераклит је

¹⁴ *Fragmenta philosophorum graecorum*, collegit, recensuit, vertit, annotationibus et prolegomenis illustravit, indicibus instruxit Fr. Guil. Aug. Mullachius, in III voluminibus, I: *Poeseos philosophicae ceterorumque ante Socratem philosophorum quae supersunt*, II: *Pythagoreos, Sophistas, Cynicos et Chalcidii in Priorem Timaei platonici partem commentarios continens*, III: *Platonicos et Peripateticos continens*, Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot, I 1860, II 1867, III 1881 (прештампано Aalen: Scientia-Verlag 1968). То Мулахово главно дјело се, због своје потпуности и прегледности, дуго употребљавало. Први том о предсократовцима суспендован је тек 1903. године, када је изашло прво издање мјеродавне Дилсове (Hermann Diels, 1848–1922) збирке: Н. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, Berlin: Weidmann 1903 [за навођење Хераклита користим последње, шесто издање (I–III, 1951–1952), које је приредио Кранц (Walther Kranz, 1884–1960)]. Лаза Костић није користио тада тек изашло издање оксфордског класичара Бјавотера (Ingram Bywater, 1840–1914) *Heracliti Ephesii Reliquiae*, recensuit I. Bywater, Appendicis loco additae sunt Diogenis Laertii vita Heracliti, particulae Hippocratei de diaeta libri primi, epistolae Heracliteae cum indice duplici scriptorum et verborum, Oxonii: e typographeo Clarendoniano 1877 (прештампано Amsterdam 1969, London: Argonaut/Zeno 1970).

¹⁵ Упор. В 80 D/K: „Треба пак знати да је рат свеопшта појава, и да је правда борба, и да све настаје кроз борбу и по нужности” (*εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἕοντα ξυὸν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ’ ἔριν καὶ χρεῶν*).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

први експлицитно указао на то да је оно невидљиво предмет философије, што је потом такође прегнантно формулисао Анаксагора: „појавне ствари су гледање невидљивих ствари” ($\theta\psi\iota\varsigma\ \tau\omega\upsilon\upsilon\ \acute{\alpha}\delta\eta\lambda\omega\nu\ \tau\grave{\alpha}\ \phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ – 59 В 21а D/K); а и Херодот (II 33) говори о методолошком начелу да се путем видних ствари закључује о непознатим стварима ($\tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\mu\phi\alpha\nu\acute{\epsilon}\sigma\iota\ \tau\grave{\alpha}\ \mu\grave{\eta}\ \gamma\iota\gamma\nu\omega\sigma\kappa\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha\ \tau\epsilon\kappa\mu\alpha\iota\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$). Видљиво читава невидљиво и путем видљивог као прави предмет нашег разумијевања стварности открива се невидљиво (које се иначе скрива и зато је невидљиво). То нас одводи познатој Хераклитовој изреци да „природа” (суштинско устројство, склоп стварности) „воли да се скрива” ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \kappa\rho\acute{\upsilon}\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \phi\iota\lambda\acute{\epsilon}\iota$ – В 123 D/K). Темена структура стварности није скривена у смислу да је несазнатљива, устројство стварности „воли да се скрива” у смислу да га откривамо као *загонетку* коју треба одгонетнути. Загонетка омогућава одгонетање као откривање смисла. Загонетка свијета (*Welträtsel*) омогућава да смисао свијета (који не добијамо у зготовљеном стању) радом сазнавања и тумачења задобијамо одгонетајући га и да тако свијет разумијевамо. Услов за одгонетање загонетке стварности је *логос*, наиме смисленост (логосност) и стварности и нашег сазнања: „све се пак збива по том логосу” ($\gamma\iota\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu\ \gamma\grave{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\omicron\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \tau\acute{o}\nu\delta\epsilon$), „а логоса овога који постоји одувјек несвјесни бивају људи и прије но што чују и након што су чули о њему” ($\tau\omicron\upsilon\ \delta\acute{\epsilon}\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\delta\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\xi\acute{\upsilon}\nu\epsilon\tau\omicron\iota\ \gamma\iota\nu\omicron\nu\tau\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\acute{o}\sigma\theta\epsilon\nu\ \grave{\eta}\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma\ \tau\acute{o}\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ – В 1 D/K); но: „душа има логос који сам себе увећава” ($\psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \acute{\alpha}\upsilon\zeta\omega\nu$ – В 115 D/K). За Хераклита логос, дакле, означава и начело закономјерног устројства космоса (као такав, он је свеприсутан у појавној разноврсности) и способност душе којом се сазнаје логосно устројство ствари (као такав он је општеважећи за разумијевање ствари и одликује га самоувечавање). Према томе, то је она загонетно скривена хармонија која је као гарант смислености положена и у структуру стварности и у логику сазнања стварности, па је Лаза Костић заједно с Хераклитом одгонета као основно начело свега, и објективитета и субјективитета.

Свака загонетка има своју одгонетку. За Витгенштајна (Ludwig Wittgenstein) „свијет је цјелокупност чињеница а не ствари” (1.1: *Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.*), а „чињенице у логичком простору јесу свијет” (1.13: *Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt.*), па према томе не постоји загонетка без одгонетке: „За одговор који се не може изрећи не може се изрећи ни питање. *Та загонетка* не постоји.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Ако се неко питање уопште може поставити, онда се *може* на њега и одговорити.” (6.5: Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen. Das Rätsel gibt es nicht. Wenn sich eine Frage überhaupt stellen lässt, so kann sie auch beantwortet werden.)¹⁶ За разлику од мита, који даје апсолутне и неупитне одговоре о светој стварности почетака, загонетка инсистира на питању: загонетком онај ко зна поставља питање другоме, кога на тај начин стимулише да (са)зна, и тако загонетач испитује дораслост и достојност онога ко треба да одгонетне загонетку и коме одгонетање омогућава приступ кругу зналаца, посвећеника у мудрост.¹⁷ Знање загонетка похрањује и прикрива, користећи многозначност да право значење не би било лако доступно, па је тако попут Хераклитове „природе” која „воли да се скрива”, а открива се логосу у знамењима хармоније.

4. Поезија воли да се скрива: Бранко Миљковић и Хераклит пред тајном ватре

Бранко Миљковић, за кога је симболизација језика израз неосимболистичке поезике а симбол наговјештај тајне коју поезија, по природи херметична, скрива и открива, посветио је кратак есеј Лази Костићу, који „судбину наше модерне поезије и данас држи на својим плећима” и отуд и даље „живи од онога што му дугујемо”. То је прије свега „његова језичка неустрашивост, његово звучно пробијање зида између сна и стварности”: „његова снага је у томе што се смело напио на самом извору језика”.¹⁸ И Јован Христић је истакао да је Лаза „песник чудног језика и необичног стиха, ћудљив и фрагментаран, недоречен и у многоме тек делимично изражен”: „Лаза је хтео да речи звуче својим значењем и да значе својим зву-

¹⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London 1922.

¹⁷ Упор. André Jolles, *Einfache Formen*, Tübingen: Max Niemeyer 41968 (1930), 126–149: „Rätsel”.

¹⁸ Б. Миљковић, „Лаза Костић и ми” (1960), у: Бранко Миљковић, *Есеји и критике*, прир. С. Милосављевић Милић, Сабрана дела Бранка Миљковића, књига трећа, Ниш: Нишки културни центар 2018, 57–58.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ком”.¹⁹ Миљковић и Христић као да описују Хераклита. То се види у Лазиној оригиналној лексици, у његовој склоности ка етимологисању (која је експлицитна у његовим философским расправама: 124:1,13–32; посебно за ријеч *ἄρμονία* 121:9 и 138:26), но прије свега у његовом прожимању философије и поезије: „У опште сваки песник треба да има нешто и философије, као и сваки философ... што треба да је мало и песник” (139:40). Лази је стало да истакне и да сам практикује „укрштај појезије и философије”, „преплет разума и маште”, узајамност чувства и разума, мозга и срца, што он налази код свих а нарочито код старих Грка (139:40–41). Узор за све то је Хераклит: он се користи чудним језиком, симболима и етимологијама, полифонијом звука и полисемијом значења, његов философско-поетски стил налази израз у афоризму и апофтегми као мисаоној цјелини у фрагменту, његова мисао скрива и открива, она је и загонетка и тајна. Из тих разлога: *пјесници имају свог Хераклита*.²⁰

Увјерен, као и Лаза, да се код старих Грка може макар у наговјештају пронаћи све што данас знамо²¹, Миљковић је до свог Хераклита дошао као студент философије, слушајући предавања Милоша Ђурића и Богдана Шешића²² и читајући тада доступне му преводе Хераклитових

¹⁹ Јован Христић, „Скица о Лази Костићу”, *Летопис Матице српске* (нов. 1962) = Зоран Глушчевић, прир., *Епоха романтизма*, Београд: Нолит 1966, 365–387: 366 и 379.

²⁰ Видјети о томе у: Branko Aleksić, „Saobraćanje poezije i filozofije: Heraklit i moderna poezija”, *Filozofska istraživanja* god. 7, br. 23 (1987) 1211–1222 = „L’alliance poésie-philosophie: Héraclite et la poésie moderne”, *Synthesis Philosophica* 3 n. 6 (1988) 603–617 (Т. С. Елиот, Х. Л. Борхес, Милан Дединац, Марко Ристић, Рене Шар, Октавио Паз, Бранко Миљковић); претходно у серији текстова: Б. Алексић, „[Хераклит и модерна поезија (I)]: Хераклит као Миљковићев ‘мрачни песник’”, *Градина* XVI бр. 4 (1981) 61–79; „Хераклит и модерна поезија (II)”, *Градина* XVI бр. 5 (1981) 88–108; „Хераклит и модерна поезија (III)”, *Градина* XVI бр. 6–7 (1981) 127–143. – Борхесова пјесма „Хераклит” (1968) преведена је у часопису *Градац* бр. 6 (1975) 7; Шаров кратак есеј „Хераклит из Ефеза” (објављен као предговор у Yves Battistini, *Héraclite d’Éphèse*, traduction nouvelle et intégrale avec une introduction et des notes, Avant-propos de René Char, Paris: Cahiers d’art 1948) преведен је у часопису *Градина* XVI бр. 5 (1981) 109–110; упор. Y. Battistini, „René Char et l’aurore de la pensée grecque”, *Liberte* 10 (1968) 81–85; M. Séguin, „René Char poète héraclitéen”, *Bulletin de l’Association Guillaume Budé* 28 (1969) 327–341; В. Томашевић, „Šarovo pismo Heraklitu”, *Odjek* XLI бр. 19 (1–15. окт. 1988) 8–9.

²¹ Упор. Б. Миљковић, „Поезија и облик” (1957), у: Бранко Миљковић, *Есеји и критике*, 2018, 114–117: 116.

²² Упор. Богдан Шешић, „Филозофски смисао поезије Бранка Миљковића”, *Градина* XVI бр. 4 (1981) 7–27: 9. О Ђурићевој књизи *Из хеленских ризница: Студије и огледи* (Београд: Просвета 1959) Миљковић је писао у приказу „Есеји Милоша Ђурића: Из хеленских ризница” (1959) (Бранко Миљковић, *Есеји и критике*, 2018, 257–262).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

фрагмената²³. Присуство Хераклита у Миљковићевој поезији и поетици очигледно је и прожимајуће. Мада интенција пјесникова није да понуди своју интерпретацију Хераклита, могли бисмо Миљковићевим стиховима о ватри интерпретирати Хераклитово учење о ватри, а у пјесниковом схватању поезије као откривања недокучивог видјети Ефешаниново наговјештавање тајне.

На питање коју би ријеч задржао ако би морао свих осталих ријечи да се одрекне – Бранко Миљковић је одговорио: *ватра*. У пјесничкој збирци *Ватра и ништа* (1960)²⁴ ватра је хераклитовски схваћена као динамичка основа свега, биће свега, оно у чему је све садржано, на актуалан или потенцијалан начин. У пјесми „Похвала ватри” (1957):

„Ништа није изгубљено у ватри
само је сажето”.

Сажето – то значи да ватра све сажиче и сажима, баш као што Хераклит каже: „све ствари су размјена за ватру и ватра за све ствари, посве као роба за злато и злато за робу” (*πυρός τε ἀνταμοιβή τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὀκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός* – В 90 D/K). Све космичке стихије су „преобрати ватре” (*πυρὸς τροπαί* – В 31 D/K) и читав космос „увијек бијаше (*ἦν αἰεί*) и јесте (*ἔστιν*) и биће (*ἔσται*) увијек жива ватра (*πῦρ αἰεζῶν*)” (В 30 D/K). Ватра по свом бивственом рангу надилази не само све што постоји него и остале космичке стихије (ваздух, воду, земљу) које су обухваћене космичким процесом настајања и пропадања, док ватра као *вјечна* (*αἰώνιον*) и *увијек жива* (*αἰεζῶν*) посједује божанску пуноћу бивствовања. Стога у свему што постоји, па и у ономе што је уништено (преведено у ништа) – опстоји ватра („Похвала ватри”):

²³ У брошури Душана Недељковића *Хераклит* (Београд: Геца Кон 1924), осим ауторове студије „Философија Хераклитова” (стр. 39–86), објављен је и српски превод са грчког Хераклитових фрагмената „О природи”, који је сачинила А. Маркези, на име Францускиња *Adrienne Maurion Marquesi*, будућа Недељковићева супруга. Потом и ова два издања: *Heraklit, Svjedočanstva i fragmenti*, preveo i objasnio Niko Majnarić, Zagreb: Matica hrvatska 1951; *Heraklit, O prirodi*, preveo i objasnio Miroslav Marković, Beograd: Kultura 1954.

²⁴ Наводим према мјеродавном издању: Бранко Миљковић, *Песме I*, прир. М. Алексић, Сабрана дела Бранка Миљковића, књига прва, Ниш: Нишки културни центар 2015, 217–290: *Ватра и ништа*.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

„Узмите шаку свежег пепела
или било чега што је прошло
и видећете да је то још увек ватра
или да то може бити.”

„Речи имају своју природу коју песник мора да познаје”²⁵ и управо „у песми речи морају да постигну своју властиту реалност”²⁶, каже Миљковић. Пјесничку ријеч карактерише онтичка снага важења и зато пјеснички језик има стварносну моћ, која на посебан, животворан начин постоји у ријечи *ватра* („Свест о песми”):

„Реч ватра! ја сам рекао хвала што живим
тој речи чију поседујем моћ да је кажем.”

Пјесничка моћ казивања ријечи, која на божански начин ријечи претвара у ствари, вербалност претаче у реалност, јесте откривање тајне језика, која се налази у снази именована и у несводивој многозначности.²⁷ Управо „када речи одузмуће њену многозначност и право на смислене флукуације, она престане да ишта значи. Песма је или недокучива, или бесмислена и бесадржајна.”²⁸ Пјесничка ријеч мора да има значењско богатство, тајанственост и древност, „прецизне речи су увек оскудне и од њих се не прави поезија.”²⁹ Пјесников свијет је у нејасној слутњи³⁰:

„И јасност више нема шта да каже
Нечитак је свет”.

²⁵ Б. Миљковић, „Песник и реч” (1955), у: Бранко Миљковић, *Есеји и критике*, 2018, 105–109: 109.

²⁶ Б. Миљковић, „Поезија и онтологија” (1958), у: Бранко Миљковић, *Есеји и критике*, 2018, 17–18: 17.

²⁷ Упор. мој чланак „Парадигматичност и таутегоричност пјесништва” (1987), у: Б. Шијаковић, *Присутност трансценденције: Хеленство, Хришћанство, Филозофија историје*, Београд: Службени гласник, ПБФ 2013, 248–253.

²⁸ Б. Миљковић, „Песма и смрт” (1959), у: Бранко Миљковић, *прир. Р. Микић*, Десет векова српске књижевности књ. 91, Нови Сад: Издавачки центар Матице Српске 2016, 148–149: 149.

²⁹ Б. Миљковић, „Песник и реч”, у: Бранко Миљковић, *Есеји и критике*, 2018, 106, 108.

³⁰ Бранко Миљковић, *прир. Р. Микић*, 2016, 118: „Заједничка песма”.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

У есеју „Неразумљивост поезије” (1961) Миљковић хераклитовски закључује: „Поезија воли да се скрива, и она би то чинила чак и онда када би била, што је, наравно, немогуће, ослобођена језичке условљености.”³¹ Његов узорни Ефешанин је рекао „природа воли да се скрива” (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ – В 123 D/K), па зато суштину ствари наслућујемо прије но што је одгонетнемо. Поезија је наслућивање тајне, а пјесма је херметичка творевина: „Она зна тајну али је никада не каже.”³² Управо то је природа тајне: тајна остаје тајна и када се објави! То је карактер светог, мистеријског, поетског. Поетика настаје из профетике. Значења ријечи пјесништво претвара у знамења која наговјештавају тајну. Као што чини Хераклитов Аполон: „Господ чије је пророчиште оно у Делфима нити говори нити скрива него *знаменује*” (ὁ ἀναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει – В 93 D/K). Сврха постојања пророчишта и пјесништва је у богонадахнутом знаменовању (пјесници су за Платона они који су надахнути богом – ἐνθουσιάζοντες³³), чије значење одзвања кроз сва времена: „А Сибила, према Хераклиту, проговарајући богонадахнутим устима без осмјеха и без украса и без мазања досеже гласом кроз хиљаде година под дејством бога” (Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι καθ’ Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν – В 92 D/K).

Поетско наслућивање и затајивање парадоксално хоће да се унутар језика ослободи ограничења језика, да изриче неизрециво и да показује знамења. Као што је Витгенштајн у *Трактату* формулисао: „Постоји свакако оно неизрециво. Оно се *показује*, то је оно мистичко.” (6.522: Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies z e i g t sich, es ist das Mystische.) И мада је све о чему можемо говорити одређено логички уређеним језиком, треба знати да „о чему се не може говорити, о томе се мора ћутати” (7: Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.). У ћутању се завршавају и Миљковићева поезија и његов живот („Исто је певати и умирати.”³⁴). Његово радикално одрицање од сопствене поезије је поетски став: поезија извире из ћутања и увире у ћутање. Наравно, пјесник зна: „Мора се знати о чему се то ћути. Ћутање се мора рећи.”³⁵

³¹ Бранко Миљковић, *Есеји и критике*, 2018, 27–34: 32.

³² Б. Миљковић, „Херметичка песма”, у: Бранко Миљковић, *Есеји и критике*, 2018, 19–21: 19.

³³ Platon, *Apologia Sokratous* 22b/c.

³⁴ Бранко Миљковић, *Песме I*, 2015, 288 („Балада”).

³⁵ Б. Миљковић, „Песма и смрт”, у: Бранко Миљковић, прир. Р. Микић, 2016, 149.

5. Исход

Трагајући за основним начелом свега, Лаза Костић га – следејући Хераклита – налази у *хармонији*. Када свијет као загонетку одгонетамо у разним наукама да бисмо објаснили суштински склоп, темељну скривену структуру стварности (φύσις), онда радом тумачења и разумијевања откривамо смисао и саму претпоставку смислености (λόγος) стварности, сазнања и језичког формулисања. Хармонија нам омогућава да логосом у нама одгонетнемо смисленост (логосност) у свему постојећем, која воли да се скрива. Бранко Миљковић у ријечи *ватра* хераклитовски налази основну пјесничку ријеч у којој је све сажето и која пјеснику дарује моћ казивања ријечи, наиме пјесништва, које је суштински херметично. У поезији се наслађује тајна, која остаје тајна и када се објави. Тако та два српска пјесника око Хераклитове ватре откривају два приступа стварности и два типа смисла: одгонетање загонетке стварности у разним наукама и откривање тајне у умјетности и религиозности.

Загонетка и тајна сугеришу да нам је неопходно проширење појма рационалности, какво је већ садржано у идеји логоса. Логос је смисленост која обухвата све форме сазнања и искуства и не може да буде редукован на уску научну рационалност. У идеји логоса (која изражава комплексну рационалност садржану у језику, мишљењу и стварности) сублимисан је сусрет философско-научне рационалности (која садржи претпоставку иманентне логосности, то јест смислености цјелокупне творевине и њој комплементарне логосности људског сазнања, умјетничког стварања и моралног дјелања) и хришћанске вјере у трансцендентни логос љубави и жртве, сусрет који и данас нуди, преко граница утилитарног и инструменталног ума, могућност једне одговорне рационалности (логосности, словесности) спасоносно посвећене доброты и правди. Потребна нам је рационалност која неће бити само нулта, само један продужени инстинкт за самоодржањем, која неће бити заинтересована само за корисност него и за доброту, не само за законитост него и за праведност. Проблем је, наиме, то што данашња култура заборавља и Сократа и Христа. Заборавља да су истина и знање повезани са врлином (па имају етички аспект, а не само утилитарни) и да опстаје само она заједница у чијем темељу је положена светост. То не значи да цивилизација која наводно не заборавља Сократа (редукованог на научно знање) може да се оправда тиме што заборавља Христа (спасење као сврху знања).

Лаза Костић и Бранко Миљковић, напајајући се са хеленских извора и гријући се око Хераклитове ватре, могли би да нас опомену на ту

цјеловитост логоса и потребу да рехабилитујемо све аспекте логоса и одбијемо његову редуцију на *ratio* и такође да нам сугеришу да су наше научне теме на скупу „Србија и Грчка у XIX и XX веку: историја, политика, култура” одгонетање загонетки које се постављају пред наша истраживања, а да је српско-грчко пријатељство тајна коју као њени посвећеници морамо да објављујемо за будућа покољења.

Bogoljub Šidaković
Faculty Of Orthodox Theology
University of Belgrade

Riddle and Secret: Laza Kostić and Branko Miljković around Heraclitus' Fire

Abstract: Hellenic culture, and especially philosophy, contains paradigms that are predetermining, obligatory and always valid for the entire European culture. European culture, and in its special way Serbian culture, as an important dynamic motive has the need to constantly return to the Hellenic culture. It is actually about productive (re)interpretation as a way of acquiring cultural self-awareness and self-knowledge. The entire cosmos and man's destiny in it reveal to the Hellenic thinking as a riddle and a secret. Both these types of relationships to reality, which in the exemplary form are already found in Heraclitus, are characteristics of human thought and creativity up to date. The world as a riddle that we uncover is the subject of many sciences, and the secret that is revealed and given to us is the foundation of faith and all arts. Two Serbian poets (not the only ones) have their creative self-esteem acquired around Heraclitus' fire. Laza Kostić (1841–1910) in his scientific-philosophical treatises turned to Heraclitus to solve the riddle of reality. Branko Miljković (1934–1961) in his thoughtful poetic works turned to Heraclitus in order to reveal from his fire the secret of nothingness. Does a deeper logic connect a riddle and a secret? Do science, philosophy, art, and religion have a deeper unity? We ask for answers from Laza Kostić and Branko Miljković around Heraclitus' fire.

Keywords: Heraclitus, Laza Kostić, Branko Miljković, riddle, secret, poetry.

БОЖИДАР КНЕЖЕВИЋ ЖИВОТ И ДЕЛО

БОРИС МИЛОСАВЉЕВИЋ
Балканолошки институт
Српска академија наука и уметности

Апстракт: Божидар Кнежевић је својим *Мислима* и својом личношћу оставио велики утисак на савременике. Настао је мит о усамљеном филозофу и несхваћеном мислиоцу, интелектуалцу чије вредности и заслуге нису препознате и правилно вредноване. Кнежевићева биографија заснована на историјским изворима разликује се, наравно, од мита. Да би се дошло до тачних података о Кнежевићевом животу, треба разгнати читаве слојеве тумачења наслагане у последњих стотинак година. Његови *Принципи историје*, системско дело, чији је само један део објавио (два тома, од три или пет, како је било предвиђено), нису привлачили пажњу шире интелектуалне јавности. *Принципи историје* представљају потрагу за законима историјског развоја човечанства. Први том носи наслов *Закон реда у историји*, а други *Пропорција у историји*. За Кнежевића историјска наука као позитивна наука највиша је филозофија. Иако следи владајући сцијентизам свога времена, посебну пажњу посветио је питању религије. Схватање Кнежевића као моралисте повезано је са његовим промишљањем религије.

Кључне речи: Божидар Кнежевић, филозофски систем, историјска наука, мисли, религија.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Божидар Кнежевић је оставио неупоредиво већи утисак на савременике афоризмима објављеним под насловом *Мисли* (1902) него својим системским двотомним *Принципима историје* (1898, 1901)¹. У време владавин позитивних наука Кнежевић је и сам био следбеник Спенсера (Herbert Spencer), Дрејпера (John William Draper) и Бакла (Henry Thomas Buckle). Пажњу јавности тога времена заокупљала је тема историјских личности („великих личности”), о којој је Кнежевић, преводилац Карлајла (Thomas Carlyle), дао своје мишљење. Писао је и о религији, што је доводило у недоумицу, а неретко наводило и на странпутицу његове тумаче. На савременике је посебно велики утисак оставила Кнежевићева личност, његов став према животу и околини која „виши дух” гуши својом осредњошћу и свакодневицом. Анегдоте о филозофу, налик причама о античким мудрацима, до педесетих година су могле да се прочитају у штампи (у *Републици* нпр).

Божа Кнежевић није учествовао у изградњи мита о себи, смишљено негујући филозофску позу. Иако је „некада чиста филозофија била јако у моди” (*Време*, 28 март 1929, 2) писци тешко разумљивих филозофских текстова постајали су познати тек када би се прочули као књижевници (Абердар),² књижевни критичари (Љубомир Недић), научници или политичари. Настанку мита највише су, у ствари, допринеле његове *Мисли* и Јован Скерлић (1902, 1953). Успомена на Кнежевића потом је одржавана мемоарским анегдотама његових пријатеља (Милорад Миле Павловић Крпа и Захарије Зарија Р. Поповић), сарадника из школе (Никола Зега) и бивших ученика (Владимир Вујић нпр.), од којих је један узео личност и дело Боже Кнежевића за тему своје академске беседе (Милош Тривунац). Пошто је Кнежевић својим животом оставио тако велики утисак, пажњу ћемо посветити његовој биографији колико и делима. На то нас посебно обавезује непоузданост постојећих биографија и непоузданост приказа Кнежевићевог времена у тим биографијама. Пошто су погрешне представе услед дуге употребе постале уврежене предрасуде, указиваћемо на историјске околности потребне за разумевање тадашње Србије. Пошто је Кнежевић живео у једном од преломних тренутака историје Србије (1903) значајна је и реконструкција његових политичких гледишта. Тумачење филозофских мисли у контексту политичких околности и политичких гледишта аутора филозофског текста даје многе одговоре на филозофска

¹ Рад је написан у оквиру пројекта бр. 177011 Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

² Књижевни псеудоним Милана Кујунџића.

питања, која иначе остају нејасна. Реконструкција Кнежевићевог живота на основу историјских извора, пре свега архивске грађе, даје, као и обично, другачију слику од оне уобичајене. Иако та слика може бити страна свима који су се навикли на мит о Божи Кнежевићу, није мање занимљива. Читање његових дневничких записа из рукописне заоставштине није само изненађујуће, већ открива једног новог Божидача Кнежевића, који слуги и осећа своју епоху и умом и чулима.

Биографија

Кнежевићеву прерану смрт (18. фебруара / 3. марта 1905) „оплакала је сва српска и југословенска штампа” (Кнежевић М. 2002, 92). Сваки интелектуалац „сматрао је за дужност да ода последњу пошту великом филозофу” (Павловић, НБ Р465/XXXII (32), 9, „Сан о Божи Кнежевићу”, 44–45). Веома емотивно написани некролози пуни су прекора упућених времену и друштву. Наглашавало се да „карактеран, поштен, поносит” и због тога „особењак” Кнежевић није „умео лактовима гурати кроз овај груби свет... јер тешко злато тоне на дно, а лака плева плива на површини” (С[ветислав Ст.] С[имић] 1905, 1).³ Оплакивала се судбина гимназијског професора „о кога би се извесно грабио сваки универзитет” у свету. У часопису *Дело* (1905, 431) жали се „јединствен човек у Србији, који је тако много вредео и урадио, а на све то био ничим ненаграђен”. У трагичној судбини мислиоца и неправди нанесеној несхваћеном филозофу савременици су осећали неправду нанесену себи самима (Скерлић 1902, 1016–1027). Многи су, у ствари, били подстакнути и да „имплицитно и живе своју властиту запостављеност у виду протестног тона против средине која није разумела Божу Кнежевића, па, ето, ни њих” (Грубачић 1962, 11).

Скерлић је у *Српском књижевном гласнику* (1905) оставио познату суморну слику: „На дан деветнаестог фебруара ове године, сниска и тамна Маркова црква у Београду била је пуна ђака, професора и књижевника. Поглед је лутао од гроба једног краља и краљице до четири детета која су у тамном црном оделу стајала крај једног мртвачког сандука. Ветар је на-

³ С правом се може претпоставити да иза иницијала С. С. стоји име Светислава Симића, гимназијског професора, народног посланика, дипломате (конзул и посланик), зашљног за основање *Српског књижевног гласника*.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

пољу силно дувао, дрвена врата су се тресла, у порти је дрвеће шкрипало, а попови су промукло и нескладно читали опело над мртвим телом Божидача Кнежевића” (Скерлић 1905, 398).⁴ Након опела Кнежевићев пријатељ Миле Павловић Крпа одржао је у цркви посмртно слово у којем је изнео „не само његов мученички живот него и основне идеје схватања историје, збивања у свету, а исто тако и његова схватања историјских закона, истине, науке, вере и Бога” (Павловић, НБС Р465/XXXII, 32, 9, 44–45, Грубачић 1962, 24). Милорад Митровић изговорио је епитаф:

„Дозволи ми, филозофе,
Да ти приђем мрк и плачан,
Искрене су сузе моје,
А бол ми је бесконачан,
Ја знам добро да све пада,
Да све гине с овим веком,
Дозволи ми да плачем сада –
Над истином и човеком”⁵

После погребња састали су се Богдан Поповић, Павле Поповић, Стеван Сремац и Миле Павловић Крпа због договора о прикупљању и објављивању Кнежевићевих рукописа и расправа (Павловић, НБС Р465/XXXII, 32, 9, 44–45). Иако Павловић закључује да „од свега тога није било ништа”, поједине Кнежевићеве расправе и мисли из рукописне заоставштине објављене су у *Годишњици Николе Чупића* (1907, 1911).

⁴ Мисли се на гробове краља Александра и краљице Драге Обреновић у старој Цркви Св. Марка на Ташмајдану, где је било старо београдско гробље. У *Политици* (19. 2. 1905, 3) објављено је да је стан Кнежевића (из којег полази погреб) у Косовској 38. Објављено је и неколико Кнежевићевих мисли. Иако је стан био близу Цркве Св. Марка и гробља, спровод је ишао преко Теразија (Павловић, НБ Р465/XXXII, 9, „Сан о Божи Кнежевићу”, 44–45). Гроб Божидача Кнежевића налазио се на београдском Новом гробљу, парцела 47, гроб број 373. У чланку у *Времени* потписаном са М. М. (*Време*, 28. март 1940, 11) обавештава се да је на заузимање Симе Пандуровића, који се посветио чувању успомена умрлих песника и књижевника, Београдска општина одредила бесплатну гробницу у првим парцелама гробља. Кнежевић је пренесен у парцелу 24, у породичну гробницу бр. 25, 4. реда. Изгледа да је у време Милана Недића поклоњена гробница (Грубачић, 26). Према евиденцији Новог гробља, гробница Кнежевића је ослобођена плаћања закупа на основу указа председника републике из 1995. године.

⁵ Постоје и друге варијанте овог епитафа. Овде је варијанта коју је забележио Миле Павловић Крпа (НБС Р465/XXXII, 9, „Сан о Божи Кнежевићу”, 44–45).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Кнежевићева смрт пробудила је позне симпатије код шире публике „као што то код нас редовно бива” (Скерлић 1905, 398). У опреци према слици смрти филозофа, Скерлић даје слику београдског друштва: „Онај симпатични београдски свет који живи од скандала и који се духовно храни и облагорођава честитим ’вечерњим листовима’ заинтересовао се за чо- века за кога се вели да је писао дебеле књиге, о чијем особењачком животу круже анегдоте, и који је у правој линији био унук кнеза Иве од Семберије” (Скерлић 1905, 398). У часопису *Дело* (1905, 431) оплакује се „унук кнеза Иве од Семберије, човек у пуном смислу речи”, а у *Политици* се пореде судбине „племенитог унука достојног свога племенитог деде”, који је исто тако „племенит и болећив, али исто тако несрећан као и славни и по добротинству и пожртвовању дед његов” (С. С. 1905, 2).⁶ Пажњу јавности и београдског друштва морало је привући име потомка кнеза Иве од Семберије. Треба имати у виду читалачку публику, миље и менталитет тадашњег „београдског света” чији дух и интересовања Скерлић зна и осећа. За разлику од међуратне, а поготово социјалистичке Југославије, у тадашњој Србији сви су се познавали. Свима су била добро позната историјска породична имена. У доба монархије нису се цениле само заслуге појединаца, већ и породица. У највишем друштву, одмах после краља, били су и други потомци „благородних господара, кнезова и војвода”.⁷ Пажњу београдског света морало је да привуче име потомка „племенитог и болећивог” кнеза од Семберије и то „у правој линији”, који је, при томе, имао нечег блиског нежнијем сензибилитету почетка XX века, пошто га није прославило оружје, већ један *beau geste*.

Вук Караџић (1969, 13) је кнеза Ива видео још 1802. године у Јадру: „био је од старине обор-кнез од Бијељинског кадилука, који се зове Семберија (у Зворничкој најији на лијевом бријегу Дрине)”. Пре Мишарске битке (1806), Кулин-капетан, капетан Старе Островице,⁸ Мехмед-бег Куленовић, „похарао” је село Добрић у Јадру. Семберијски оборкнез Иван Кнежевић, прави заштитник „сиротиње раје”, погодио се са Кулин-капетаном да од њега купи (за 8 000 рушпија на вересију по К. Ненадовићу) заробљене сељаци (да би их потом ослободио). Немамо довољно података да бисмо могли да закључимо како је све текло и како се завршило.⁹

⁶ И Св. Симић је, као и Кнежевић, такође унук једног оборкнеза (син је окружног начелника).

⁷ О сложенијем слојевању друштва краљевине Србије и Југославије више вид. у: Мило- сављевић 2014.

⁸ У Капетанији Старој Островици налази се Кулен-Вакуф (Креševljaković 1991, 173).

⁹ Сведочанства о догађају и описи се, наравно, разликују.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Трговина робљем била је легалан и уносан посао, којим се нису бавили само становници османског царства. У то време борави у једном турском логору и прота Матеја Ненадовић, под изговором вођења преговора, а у ствари, због одуговлачења турске офанзиве, где су га, међутим, задржали као таоца, док Срби не ослободе четири раније заробљена беге. Тада га обилази кнез Иван и доноси му посну храну: „Бејаше Петров пост, а неки кнез Иван испреко Дрине доноси ми рибе дринске, и он ме разговара, али уздише, или је лукав или врло жалостив; то ми није мило, готово би волио да ми не долази с његовим уздисањем” (Ненадовић 1893, 188). У Кнежевићевим *Мислима*, осим „уздаха” („Мисао је уздах духа... што дубљи дух то дубљи уздах”) има и нечег управо „жалостивог”, као да се у Божине афоризме преточила сва болећивост босанске душе кнеза Ива.

Након пораза на Чегру (1809) оборкнез Иван Кнежевић повлачи се са српском војском из Семберије и настањује у Шапцу, где га Карађорђе поставља за старешину избеглих прекодринаца (Милићевић 1888, 255). Из сачуваних *Протокола шабачког магистрата* може се видети да „господар кнез Иван прекодрински” (1810) моли да се из затвора пусте осуђени разбојници, да је имао дугове, и да су му дуговали (ПРШМ 2010, 666, 670; 709, 718; 825).¹⁰ Ђорђе, момак (бећар, телохранитељ) господара Јакова Ненадовића, тужио га је суду због дуга од 73 гроша, због чега „кнез умоли се” да остави кубуре („пушке мале”) и сат у залог, док у року од 25 дана не измири дуг (1810). Сачуван је и званични извештај о дуговањима Божицара Кнежевића из 1895. године (Ристић 1962, 88). Као да је Божа осим славног имена кнеза Ива наследио и „славне” дугове којих се нису могли решити ни сто година након задуживања због откупа робља, напуштања баштине, кнежине и све имовине у Семберији (после неуспеле офанзиве 1809), као и откупа самог кнеза Ива од разбојника, конкретно хајдук Станка (према Караџићу, 1969, 13 [1819]), иначе чувеног романтичног јунака из истоименог романа Јанка Веселиновића).¹¹ Ратне 1813. године у Карађорђевој *Деловодном протоколу* забележено је наређење кнезу Ивану да буде „у послушанију” шабачком команданту, војводи „Г[осподару] Луки Лазаревићу” (ДП 1848, 1607).¹² После 1813. године живи у емиграцији у Срему. Вук пише да је тада кнез Иво био сиромашнији него „ико у његовој

¹⁰ Уместо броја странице *Протокола Шабачког магистрата*, овде уносимо редне бројеве из Протокола (који се некада разликују од редних бројева у *Регистру Шабачког магистрата*).

¹¹ Божа Кнежевић и Јанко Веселиновић су рођени и умрли исте године (1862–1905).

¹² Уместо броја странице, уписан је редни број Карађорђевог *Деловодног протокола*.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

кнежини” некада: „поћерала [га зла] срећа, као многе поштене и знамените људе на овоме свијету”. Вук је у судбини кнеза Ива видео своју судбу, као што су многи жалећи судбину Боже Кнежевића сажаљевали саме себе. Након сређивања прилика у Србији, кнез Иво се вратио у Шабац, где га књаз Милош због његових заслуга поставља за члана шабачког окружног суда. Потом је живео у двору шабачког владике Максима, где је и умро 1840. године (Милићевић 1888, 255).¹³ У време смрти Боже Кнежевића, у *Политици* се подсећа на Карацићеву биографију кнеза Ива (где су подаци до 1816/9) и закључује да кнезу Иви и Божи „загорчаше живот сувременаци њихови” и „обојица проживеше и завршише живот свој у беди”.

Племенито дело кнеза Ивана Кнежевића овековечено је у Вишњићевој песми „Кнез Иван Кнежевић”, спеву „Семберац, или врлост и надежда Бошњака” Симе Милутиновића Сарајлије, Нушићевој драми *Кнез Иво од Семберије*. Нушића је, према сведочењу Кнежевићеве кћерке, познанство са „господином Богом”, како су га и кафански пријатељи ословљавали, и подстакло да напише драму *Кнез Иво од Семберије* (Кнежевић М. 2002, 89).¹⁴ У истоименој опери Исидора Бајића, премијерно изведеној у Народном позоришту у Београду 1911. године, ликови су били: кнез Иво (баритон), Кулин-бег (тенор), мајка кнеза Ива (мецосопран), турски гласник (баритон), мујезин (тенор), свештеник (бас), као и (статисти) слуга кнеза Ива, робина Станка, народ, робље, јаничари...

Божидар Кнежевић, „племенити унук достојан свога племенитог деде” (С. С. 1905: 2), рођен је 7/19. марта 1862. године на Убу, „богатој паланци, пребогате Тамнаве”, где се његов отац, Стеван Кнежевић, трговац, преселио из Шапца (из пословних или политичких разлога).¹⁵ Стеван Кнежевић је са Милком Кнежевић (родом исто из Шапца, Богдановић 1933: 345) имао још једног старијег сина, шабачког протојереја и председника

¹³ Кнеза Ивана нема на списку шабачких пореских обвезника из 1835. године, извесно зато што је живео у владичанском двору, који је био ослобођен плаћања пореза. Кнез Иван Кнежевић сахрањен је 1840. године на старом шабачком гробљу, где је сада парк у којем му је подигнут споменик 1937. године. Његова жена се звала Марија. У Протоколима Шабачког магистрата спомиње се и брат Лазар Кнежевић. У Народном музеју у Београду чува се портрет кнеза Ивана Кнежевића који је урадио Георгије Бакаловић 1838. године.

¹⁴ Завршетак Нушићеве драме, односно завршну поруку с правом проблематизује Душан Николајевић (1936, 109).

¹⁵ Немамо поуздане податке. Скерлићев отац је из политичких разлога, као карђорђевићевац, након убиства кнеза Михаила, емигрирао чак у Русију.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Духовног суда, Радована Кнежевића, чији је син, братанац Божидара Кнежевића, пешадијски бригадни генерал Стеван Р. Кнежевић (1882–1944, ВА, 741/881). Генерал Кнежевић (говорио је француски, немачки и чешки језик) више пута је рањаван у ратовима (1914. године је три пута рањен у два дана и доживотно му је остало зрно у врату, *Време*, 19. децембар 1930, 5). Био је члан Београдског соколског друштва и, у међуратном периоду, први потпредседник Југословенског лакоатлетског савеза.¹⁶ У Првом светском рату био је у заробљеништву код Арнаута и Бугара (1915–1918), а у Другом светском рату у немачком заробљеништву у Оснабрику, где је остао после рата у емиграцији (Бјелајац, 2004, 181).

Лука Лазаревић, директор у више гимназија и бивши министар просвете у влади генерала Димитрија Цинцар-Марковића,¹⁷ записао је да „цела Србија није дала толико радника на филозофији колико сам ваљевски округ” (Алимпције Васиљевић, Милан Кујунџић [пореклом], Божа Кнежевић, Бранислав Петронијевић, владика Николај Велимировић). Шаливо је додао да није мислио да је природа намерно само један крај Србије одредила за „лиферовање филозофа”. Син Кнежевићевог лекара, др Аврама Винавера, Станислав Винавер, у Кнежевићу, међутим, види изразитог „сина [шабачког] завичаја”, доводећи у везу дух трговачке шпекулације шабачке чаршије са метафизичким спекулацијама: „Дух шпекулације може да упропасти један крај, али може, ако се оваплоти не зарад материјалне користи него зарад других циљева, у неком сину завичаја да створи Божу Кнежевића, једини спекулативни ум већих размера који је Србија уопште имала” (Винавер 1935, 5). За Кнежевића се, међутим, може рећи и да је Београђанин, јер је у Београду стекао образовање, често боравио и живео (из Београда је и Кнежевићева жена). Другови су га у детињству, ипак, звали „Семберац”, по реклу (рукопис Светозара Поповића у: Богдановић 1933, 234).

¹⁶ Божидар Кнежевић се касније, према сећањима његове кћерке, одрекао свог дела наследства (очевине) у Шапцу у корист старијег брата (Кнежевић М. 2002, 80). Кнежевићева кћерка говори о свом стрицу, Радовану Кнежевићу, као протојереју и председнику Духовног суда. У *Државним календарима* Краљевине Србије Радован Кнежевић се наводи као шабачки свештеник. Не може се видети чин, нити да је био председник Духовног суда, што је можда могао постати у години своје смрти, због чега није наведен у шематизму. У Војном архиву, у персоналном картону бригадног генерала Стевана Р. Кнежевића, међутим, пише да му је отац Радован Кнежевић протојереј и председник Духовног суда (ВА, 741/881). Миле Павловић Крпа спомиње разговоре са протојерејем Радованом Кнежевићем.

¹⁷ Министар просвете и црквених послова Лука И. Лазаревић праунук је оборкнеза Ранка Лазаревића (убијен у Шапцу 1800), стрица војводе Луке Лазаревића.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Данас се често у биографијама испушта из вида да ни у XIX веку нису сви били пореклом из места у којима су се родили. Људи разних професија и сталежа кретали су се због службе из места у место, свештеници, официрски кор, управни и судски чиновници и пословни људи. Крајем XIX века веће вароши у Србији, осим цркве, владичанског двора и црквених конака, имале су зграде у центру места налик београдским (углавном у духу бечке архитектуре, еклектичких схватања, класицизма и романтизма), окружно или среско начелство, официрски дом, суд, железничку станицу, зграду гимназије, болницу, касарну, двореове или конаке владајућих династија. Монарх и његова влада улепшавају Србију у духу очувања, конзервативном духу.¹⁸ У Србији XIX века провинцијске вароши и паланке, као и сам Уб, нису биле само увећана села. Услед селидбе се није морало излазити из свога друштвеног круга, па често ни из круга пријатеља. Осим тога, иако је у другој половини XIX века процес централизације Србије већ далеко одмакао, још увек су се многи држали унутрашњости, где су имали поседе (винограде или целе економије). Неки су их одржали и до Другог светског рата. На Убу су једно време живеле познате београдске породице, које су живеле и у Шапцу. Кнежевићева кћерка, на пример, бележи да је Кнежевићева мајка жалила што се Божа Кнежевић није оженио Полом – Полексијом („најбогатија девојка на Убу”, М. Кнежевић: 2002, 79), из породице шабачких, односно убских, тј. београдских Богатинчевића.¹⁹

¹⁸ Том времену је у сваком смислу непојмљива социјалистичка будућност са применом лекорбизијевских пројеката. Незамислив је био нпр. један Нови Београд, чију изградњу из угла предатног рентијера који не оспорава функционалност новоградњи, упечатљиво осликава Борислав Пекић: „Близаначки једнолике, пуне као камени амбари, једва су давале знаке живота, а њихове преподневним сунцем упаљене мувље очи жалосно су ме сећале на колумбаријуме с тињајућим кандилима” (*Ходочашће Арсенија Његована*). Берк (Edmund Burke) оставио је веома упечатљиву мисао: „To make us love our country, our country ought to be lovely”.

¹⁹ Полексија Богатинчевић је Карађорђева праунука. Кћерка је Теодора Богатинчевића, који се са породицом из Шапца преселио на Уб, а унука барјактара шабачког команданта војводе Луке Лазаревића, Теодора Бојанића, који се у Русији оженио Карађорђевоом кћерком Саром (1816), удовицом војводе Николе Кара-Марковића. Полексијин брат, бвш. коњички капетан Михаило Богатинчевић, био је народни посланик и председник општине Уб, а његова жена, кћерка капетана Милана Даниловића из Уба, била је праунука војводе Антонија Богићевића, и тако рођака краља Милана Обреновића. Полексија Богатинчевић се удала за Михаила Викторовића, сина Виктора Гроздовског из Варшаве (политички емигрант), који је на Убу отворио апотеку (1885), а касније, као дворски апотекар, имао велику кућу и апотеку поред хотела „Москва” на Теразијама (СБР). Сви ови подаци много говоре о приликама на Убу и у Србији у време Кнежевићевог детињства и младости.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Божидар Кнежевић је рано остао без оца: „Туговао је отац много за својим оцем. Силно је желео да му је он жив, па ма како да би био стар и немоћан. Он би му увек био уз њега у његовој соби за рад, заједнички би пушили и разговарали” (Кнежевић М. 2002, 89).²⁰ Након преране смрти отац страда свака породица, од краљевске до наполичарске. Марксистички аутори волели су, међутим, да од Кнежевићевог детињства, о којем готово да нема никаквих конкретних података, направе социјални роман у духу свога времена, духу обавезне школске литературе: „не само његов отац, који ће годину дана по његовом рођењу умрети, и не само његов очух са њиховим Убом, него су и сви безбројни очуси, код којих је он у Београду ђаком као слушче послуживао да би најзад 1884. историју и филозофију на Великој школи завршио, заједно са својим Београдом претежно још увек били заостала, саможива, ситничава и лукава византијско-турска паланка, какав је био тад мање или више цео крајње заостали Балкан са својим касабанама, паланкама, пандурима и чиновништвом” (Недељковић 1962, 255–6). Иако ова Недељковићева маштовита прича, наравно, нема везе са стварним сачуваним подацима, представља најчешће испричану причу и налази се у основи свих Кнежевићевих уобичајених биографија.²¹ Сиромашак из провинције мучи се учећи уз рад: „притиснут материјалним тешкоћама [мора] послуживати и поучавати богаташку децу” (Грубачић 1962, 12).²² После силног злоупотребања по србијанским паланкама (самом гнезду „филозофије паланке”, наравно), пострадава од „тада веома раширене сиромашке болести, туберкулозе” (Недељковић 1962, 258; Грубачић 1962, 12), за шта су криви, наравно, социјално-економске прилике („дунгла зеленешке малограђанштине”) и држава, у Кнежевићевом случају оличена у „господину министру” просвете („господин” је у време социјализма била нека врста увреде): „одлука’ о казни [смањење једне месечне плате] господина министра Маринковића [Павла] која, сабрана са свим сличним и истим у истој средини, водила је преко исте сиротиње грудоболној смрти као и Спинозу стаклени прах са тоцила” (Недељковић 1962, 259). У Кнежевини и Краљевини Србији, према пропагандној слици коју

²⁰ „Успомене о родитељима” треба читати заједно са писмом Милке Кнежевић Кости Грубачићу (1962, 18–19).

²¹ Произвољно су писани и тумачени биографски подаци о Атанасију Стојковићу, Димитрију Матићу и др.

²² Грубачић у марксистичком коду тумачи Кнежевића у својој монографији. Осим архивске грађе којом се користи, ипак треба указати да уочава очигледне противречности и произвољности у тумачењима Кнежевића, које измичу већини марксистичких истраживача. У књизи, међутим, има доста грешака. Милорад Миле Павловић Крпа тако је понекад Милош Павловић, министар Павле Маринковић је Павле Маријановић и др.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

је ширила аустроугарска државна пропаганда, а до савршенства довела комунистичка пропаганда (преточена потом у историографију), владала је „свеопшта заосталост [подразумева се ’примитивизам једне патријархално–религиозне атмосфере’]” из које се тек „почело извлачити ... претварањем натуралне у робноновчану привреду” (Грубачић, 1962, 27, 171). Како указује Слободан Јовановић, аустроугарска пропаганда је континуирано радила на приказивању Србије као једне културно заостале земље, у којој су спорије него у другим балканским државама нестајали трагови вековног робовања под Турцима, са људима полудивље природе, што се најбоље видело по закрвљености политичких странака. Према аустроугарској штампи, Србија је у свету била позната једино по периодичним убијањима владара и дворским скандалима: „Та тако мала и назадна земља имала је огромне амбиције. Хтела је да припоји све Србе који су живели ван њених граница и да изврши српско уједињење” (Јовановић, „Један прилог”, *СД* 11, 560; Милосављевић 2013, 209–211).²³ Као што видимо, ту су сви елементи приче присутни (мала држава, мали народ, турски азијски менталитет, потпуни неред, потреба за напретком, коју ће запад, у овом случају Аустроугарска пружити).²⁴ Прича о Србији и Србима аустроугарске државне пропаганде, усвојена и дорађена, постала је марксистичка прича, а она је, мало умивена, исто што и данашња прича о тзв. модернизацији и европеизацији. Пропагандна прича постала је, дакле, феномен дугог трајања. Мање више исте, а подједнако неистините приче понављају се у биографијама других личности (уп. Милосављевић 2015, 107, fn. 12). Реч је о некритичком понављању клишеа и преношењу непроверених прича, а не о научном истраживању. То се може показати и на досадашњим Кнежевићевим биографијама. Мит о злом очуху је непоуздан, као и туберкулоза (сушица, тј. јектика [од латинског *hestica*] није била сиромашка болест). Судећи по успоменама чланова Кнежевићеве породице (кћерке и пашенога), Кнежевић није умро од туберкулозе (његове болести и документи о њима посебна су тема, спомињу се „нарушено

²³ О Јовановићевим раним анализама рада аустроугарске државне пропаганде вид. више у: Милосављевић, 2011, 637–661.

²⁴ Нпр. Доситејево име користи аустроугарска ратна пропаганда за време Првог светског рата, када окупираном становништву објашњава како су сва просвета и напредак Србима стигли из Аустрије. Када се читају нпр. путописи, као да се траже само они елементи који ће да потврде ставове ове пропаганде, а други извештаји из путописа се и не примећују. Треба водити рачуна и ко пише путописе, да ли их пише по задатку, из ког државног или верског угла. Пажљивије херменеутичко читање путописа даје истинитију слику о Србији од оне која им се, као по шаблону, најчешће преко селекције података и читавање приписује.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

здравље”, реуматизам и општа слабост 1887, Ристић, 1962, 82; АС, МПс–П, XIV, р 211/1887), већ од запаљења плућне марамице (дијагноза др Демостена Николајевића, интернисте, дворског лекара последњих Обреновића) и вероватно укупног стреса након смрти још једног детета.²⁵ У лекарском уверењу из 1901. године (потписали приватни лекар др Аврам Винавер, отац Станислава Винавера и школски лекар др Р. Ђукић), у којем се закључује да је Кнежевићу ради опоравка потребна „најмање једна година дана одсуства од дужности”, не спомиње се туберкулоза (Ристић 1962, 91). Кнежевићев друг из гимназије, Светозар Поповић, не памти „слушче” злих „очуха” (Недељковић 1962, 255–6), већ се сећа да је Кнежевић у Београду живео у кући удовице, мајке свог „блиског друга”, Тодора Петковића, будућег министра привреде (Богдановић 1933, 345; Споменница 1939, 456).²⁶ Кнежевић није завршио „историју и филозофију” (Недељковић 1962, 255–6), већ Историјско-филолошки одсек Филозофског факултета Велике школе. Никола Зега (1863–1940) у својој успомени о Кнежевићу не тврди да је био његов „присни млађи колега и друг” (Недељковић, 1962, 258). Нема смисла истицати њихову генерацијску разлику („млађи колега”) кад су, у ствари, били вршњаци (1862/3). Нису били ни „присни другови”, већ је Зега био деловођа школе у којој је Кнежевић био директор. Кнежевићева удовица је тврдила да Зегина брошура о Кнежевићу „кипти неистинама” (Лукић 1935, 7), што, наравно, не мора бити сасвим тачно. Иза Кнежевића, за кога се писало да никада није ногом крочио ни до Земуна, остала је бележница под насловом „Украј мора”, дневник о боравку у Абацији (Abazzia), отменом аустроугарском одмаралишту и лечилишту (Опатија), где описује и излете на Лошињ. Из Србије до Абације обично се путовало преко Земуна, а куда је још Кнежевић путовао, не можемо са сигурношћу тврдити. Осим честих путовања по Србији, вероватно службених (укључујући и новоослобођене крајеве 1878) у својству школског надзорника (*III*, 1892, 609), на основу његових бележака можемо закључити да је био у Загребу, Сиску, Истри, на Цресу... Још Скерлић (1953, 419) пише, а други понављају, да је Кнежевић „сам научио

²⁵ Према запису кћерке Милке и жене Марије, Божидар Кнежевић је пре смрти узео животно осигурање (на 20 000 динара), које осигуравајућа кућа не би одобрила да је био тешко болестан од туберкулозе. Кнежевићев пријатељ и пашеног З. Поповић (1933, 361–362) његову болест и смрт доводи у везу са болешћу и смрћу једанаестог детета.

²⁶ Давање кондиција (подучавање) често у кућама рођака (Слободана Јовановића је подучавао брат од тетке Владимир Јовановић, песник, а Брана Петронијевић је у Ваљеву подучавао брата од тетке), помагање у пословима који се нису давали служавкама, као што је било доношење воде са најближих чесама (Чукур-чесма и сл.), пре увођења водовода, или носање беба, засебна је тема, о којој има доста школских успомена (вид. Споменница 1939).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

језике”. Вероватно је реч о стилском уобличавању реченице, јер Скерлићу, ђаку и професору исте гимназије у којој је ђак и професор био Кнежевић, одлично је морало бити познато колико се полагало на учење немачког у Првој београдској гимназији, као и да су се немачки (заступљенији у Београду него енглески данас), руски и француски учили на Великој школи, и то од професора који су били, што се данас посебно цени, „native speakers” (Немац, Рус и Француз). Уосталом, Кнежевић је био професор савремених и класичних језика (француског, немачког и латинског) и историје (Поповић 1937а, 161). Приредио је и један српско-француски речник.²⁷ Само је енглески језик, научио сам, преводeћи, у чему није био усамљен у то време, а ни касније.²⁸ Прича се како је Бранислав Перонијевић осујетио Кнежевићев долазак на катедру филозофије на Великој школи (К. Грубачић 1962, 127),²⁹ док се, у ствари, Кнежевић „на наваљивање пријатеља” (С. С. 1905, 2) претпоследњег дана (9/21. марта 1897) пријавио на конкурс („отворени стечај”) за Општу историју (нови век),³⁰ односно за „катедру историје новог доба на Великој школи”, и то искључиво „као

²⁷ Михаило Шљивић је (1894) написао рецензију *Српско-француског речника* Божицара Кнежевића у којој је закључио да су потребне допуне и исправке (Марић 2001, 16).

²⁸ Према Милету Павловићу Крпи, Божицар Кнежевић је као студент Велике школе читао Баклову (Henry Thomas Buckle) *Историју цивилизације* (History of Civilization in England, 2 vols, John W. Parker & Son, London 1857–61) у преводу Чедомиља Мијатовића (Хенри Тома Бокл, *Историја цивилизације у Енглеској*, с енглеског превео Чедомиљ Мијатовић, Део први, Дело је ово награђено из књижевног фонда Илије Коларца, Државна књигопечатња, Београд 1871): „Допала му се садржина књиге од које беше одштампана само прва свеска”. Кнежевић се пожалио професору Светомиру Николајевићу да је прочита само прву свеску јер остатак није преведен: „у једном тренутку запита професора:

- Како би ја то дело прочитао.
- Николајевић се на те речи насмејао.
- Врло просто: на енглеском.
- Али за то треба знати енглески језик, г. професоре, а ја га не знам.
- Ништа лакше: седните и научите.

Божи је то било доста. Две или три године иза тога Божа је поднео Чупићевој задужбини, у којој је, чини ми се, био члан и Светомир Николајевић превод свих пет свезака Беклова дела и понудио за штампање”. („О Божи Кнежевићу”, НБ, Р 465/XIV). Превод је објављен у издању Коларчеве задужбине.

²⁹ До данас се преноси ова неистинита прича.

³⁰ Расписан је конкурс за „упражњене професорске катедре” на Филозофском факултету (СН, 21. фебруар / 5. март 1897, 3), за Општу историју (стари век), где је примљен Никола Вулић и Општу историју (нови век), где је изабран за ванредног професора историје др Драгољуб Павловић, и на Правном факултету за Државно право, где је примљен Слободан Јовановић.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

редован професор”, што се види из његовог пријаве (Ристић, 1962, 88). У писму министру, односно пријави, као „једини основ на коме диже своје тражење те катедре”, једини разлог „права на то” доставља рукопис на оцењивање, претпостављамо првобитну варијанту прве књиге *Принципа историје*, објављену наредне, 1898. године. Бранислав Петронијевић је у време отварања овог конкурса био студент у иностранству. Имао је велике проблеме јер је изгубио стипендију кад се сазнало да је напустио студије медицине (у Бечу) и уписао се на Филозофски факултет (у Лајпцигу). У време писања и објављивања тзв. реферата (реч је о приказу, а не о неком званичном реферату), Кнежевићевих *Принципа историје*, годину дана након конкурса, када већ други кандидат, др Драгољуб Павловић, увелико предаје предмет за који је Кнежевић конкурисао (марта 1897), Петронијевић је привремени средњошколски учитељ језика (1898). Прича се како је Кнежевић премештан из школе у школу по унутрашњости, док је, у ствари, „по потреби службе” био предавач и професор само у Ужицу (у Крагујевцу је био повремено и веома кратко, око 2 месеца). У Чачку је постављен за директора, а у Ниш, Шабац, Чачак (други пут) и Београд, премештан је „по молби” (Министарство му је, дакле, предусретљиво излазило у сусрет (*ПГ*, 31. октобар 1889, 570; Ристић, 1962, 89). Кнежевић, иначе, никада није отпуштан из службе, иако се и таква тврђења, поред других нетачних и измаштаних прича, могу наћи (Грубачић 1962, 27). Стално се понавља прича о запарложеним паланкама и ускогрудој средини док су, у ствари, међу Кнежевићевим колегама у гимназијама у Србији били Љубомир Стојановић, Коста Стојановић,³¹ Стеван Сремац, Миле Павловић Крпа, Јаша Продановић, Гргур Јакшић, Добра Ружић и многи други, који су као и остали чиновници тадашње Србије мењали места службе, уобичајено, не по казни, о чему сведоче биографије Кнежевићевих савременика. Било је, наравно, и премештаја по казни, као и отпуштања из политичких разлога. Јаша Продановић нпр. сведочи да је због опозиционог рада и критике слободног зидарства у једном тексту објављеном у *Делу* очекивао да ће га министар Андра Ђорђевић отпустити, али је на крају био кажњен „само” премештајем из (Прве) београдске гимназије у Пиротску вишу гимназију (Споменица 1939, 315).

Сваки догађај и свака биографија, може да се исприча на више различитих начина, што је веома упечатљиво показао Богдан Поповић (2001, 337–348) у тексту под насловом „Истина и непристрасност” посвећеном

³¹ Коста Стојановић је изгледа гарантовао за Кнежевићеву позајмицу код Нишке задруге, Нишке акционе штедионице и Српско-јеврејске задруге, па је осуђен да солидарно са Кнежевићем плати тражене износе (Ристић, 1962, 88).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

објективности тумачења. Када се укрсте заоставштина и друга архивска грађа са поузданијим мемоарским записима чланова Кнежевићеве породице и блиских пријатеља, добија се другачија слика Божидача Кнежевића и његовог времена од уобичајене. Кнежевић није лик из социјалног романа какве су волели марксистички аутори (Недељковић 1962, 69), већ пре нпр. Давид Коперфилд, дете из добре куће које страда (због несретних породичних околности), изузимајући, наравно, рад у фабрици. Можда Кнежевић, у ствари, највише личи на филозофске природе из Платонове *Државе*, „племенита рода и добро васпитане, које је погодила неприлика [...], па су по својој природи остали верни филозофији, јер [...] није било оних који би их могли искварити” због „такозваних добара: богатства и сличних потреба” (Plato, *Resp.* 496 b-c).

Иако је рано остао без оца, и због тога извесно „осиротео”,³² Кнежевић није био препуштен себи и својој судбини. Уписан је у најбољу школу у Кнежевини Србији, Београдску гимназију, „Велику гимназију”, која се налазила у Капетан Мишином здању (данас Ректорат Универзитета у Београду), заједно са Великом школом.³³ У то време није господин био само професор, него и ђак, поготово старијих разреда гимназије: „бити ђак... значило је много” (Споменица 1939, 203). Лик из романа *Порушени идеали* Светолика Ранковића (који је, кад и Кнежевић, био ђак у Првој београдској гимназији, али је потом прешао у Богословију) након уписа понавља: „Ђак београдске гимназије... Боже, је ли ово истина или сан! [...] Плашљива зебња наилази му на душу, али је он одмах одгони својом чаробном реченицом: ’Љубомир Васић, ученик Велике гимназије’”. Нема скоро ниједног државника, политичара, професора или научника Србије у XIX и почетком XX века који није завршио (Прву) београдску гимназију.³⁴

³² Сам Кнежевић подразумева ове дистинкције (кад нпр. пише о Џорџу Канингу (George Canning) да је „осиротевши рано дуговао за образовање” једном богатом рођаку, банкарџи, које су потпуно непознате марксистичким ауторима. Није исто бити рођен у пролетаријату и бити из осиромашене куће.

³³ „Велика гимназија” је Гимназија београдска, односно Београдска гимназија (у то време једина пуна гимназија), Прва београдска гимназија, Гимназија краља Александра Обреновића, а потом Прва београдска гимназија, односно Прва мушка реална гимназија у Београду (данас Прва београдска гимназија).

³⁴ Изузетак чине нека велика и позната имена, војвода Радомир Путник и Никола Пашић, који су похађали Крагујевачку гимназију и Јанко Веселиновић, Кнежевићев пријатељ (завршио Шабачку гимназију). Према једном сведочанству и Кнежевић је прво био у Шабачкој гимназији, одакле је прешао у (Прву) београдску гимназију. Архива Прве београдске гимназије за овај период уништена је у рату.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

У генерацији са Кнежевићем школовали су се и матурирали Михаило Шљивић (рано преминули професор логике и историје филозофије на Великој школи), др Милован Ђ. Миловановић (професор Државног права на Великој школи пре Слободана Јовановића, министар, председник Министарског савета, дипломата), др Милорад Гођевац (лекар, организатор четничке акције у Македонији). У годину дана млађој генерацији били су Богдан Поповић (иначе унук уставобранитељског министра и председника владе), Љуба Давидовић (гимназијски професор у унутрашњости, председник Демократске странке и председник владе) и Петар А. Типа, професор математике (први муж будуће Кнежевићеве жене), а у наредним Светислав Ст. Симић (оснивач *Српског књижевног гласника*, гимназијски професор, дипломата, краљевски посланик у Софији, шеф Пропаганде Министарства иностраних дела), др Војислав Вељковић (краљев секретар, министар и министарски син, унук и брат), др Михаило Петровић Алас и Павле Поповић (последња двојца су нераздвојни другови од раног детињства, Споменица 1939, 95), Слободан Јовановић, Павле Маринковић (син министра, брат министра и министар просвете у време када је Кнежевић кажњен умањењем једне месечне плате), др Никола Вулић и др Бранислав Петронијевић (обојица критички анализирају Кнежевићеве *Принципе историје*), Јаша Продановић, Јован Јовановић (Пижон), Јован Скерлић и други (Споменица 1939, 456 и даље). Не треба посебно напомињати да су се сви који су у то време били у школи, познавали, барем из виђења. Гимназија је била строга, а Министарство просвете и црквених послова старало се да избор професора буде што бољи. Неретко је мање од половине уписаних ђака завршавалао школовање и успешно полагао матурски испит (Споменица 1939, 308). Чувени директор Ђура Козарац говорио је: „Мало ђака, али добрих ђака!“ (Споменица 1939, 308). Божидар Кнежевић је био у старијим разредима гимназије у време српско-турских ратова и Берлинског конгреса.

Након успешно завршене гимназије, Кнежевић се уписао на Историјско-филолошки одсек Филозофског факултета Велике школе (1880).³⁵ Филозофске предмете – логику, естетику, педагогику, психологију и историју филозофије предавао је (1880–1882) Милан Кујунџић (Абердар), који је након завршене Велике школе, студирао у Бечу, Паризу и Оксфорду. За краљевског посланика у Риму постављен је 1882. године. Општу историју на Великој школи предавао је као хонорарни професор Стојан Бошко-

³⁵ Списак предмета предаваних у Великој школи вид. у Баралић 1967, 67–69.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

вић (један од идеолога либералне странке, поред Владимира Јовановића и Алимпија Васиљевића), филологију Ђуро Даничић [Ђорђе Поповић] и Јован Бошковић, француски језик са француском литературом Шарл Арен (Charles Arènes), немачки језик Херман Резнер (Hermann Resner), а руски Платон Кулаковски (Платон Андреевич Кулаковский), руски слависта.

Већ на првој години студија Кнежевић је по својој молби запослен као практикант у Државној штампарији са годишњом платом од 750 динара (19/31. јуна 1881). Наредног месеца (1/13. јула 1881) постављен је за практиканта у Министарству просвете и црквених послова, а следеће (1882) године, по наређењу министра, одређен је за старешину практиканата – преписивача (Поповић 1937а, 159; Ристић 1962, 81). Студије је завршио 1884. године.

Према сведочењу Кнежевићевог дугогодишњег блиског пријатеља и колеге (М. Кнежевић: 2002, 89), Милорада Милета Павловића Крпе (НБС, Р 465, 3), дошло је, међутим, до неспоразума између Кнежевића и начелника (2. кл.) Одељења за просветне послове (другог човека Министарства према тадашњој систематизацији), потпредседника Главног просветног савета и редовног члана Српског ученог друштва, Јосифа Пецића (либерал, кум Владимира Јовановића, ДК 1884, 34), а реч је била о фризури која је прикладна, односно неприкладна за чиновника Министарства (Грубачић 1962, 23). Кнежевић није променио фризуру, наставио је да носи „јакo разбарушену и коврцаву црвенкасто-жуту косу”, није отпуштен из државне службе, али је упућен за предавача француског језика у Ужице, које се једно време сматрало чиновничким Сибиром (што је свакако претерано).³⁶ Кнежевић је у молби тражио да му одреде Шабац или Ваљево (Ристић, 1962, 82).

Неуредна фризура је, у ствари, била само кап која је прелила чашу. Министар просвете и црквених послова, Стојан Новаковић, већ је казнио Божидара Кнежевића, шефа практиканата – преписивача, одузимањем десетодневне плате (март 1883) јер и после више опомена „немарљиво ради све службене послове који су му поверени”. Кнежевић „по више дана за држава неписане акте и друге акте обичних послова; не пази да сваки практикант чисто, тачно и беспогрешно преписује оно што му се на

³⁶ Не треба погрешно замишљати средину у коју је дошао. У то време у Ужичкој реалки предају Љуба Стојановић и Добра Ружић (будући министар, сенатор, државни саветник, таст Милоша Црњанског), док је чиновник највишег ранга, ужички окружни начелник, из породице традиционално блиске Обреновићима, отац краљице Драге, Панта Луњевица (ДК 1884, 45).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

преписивање даде [...] ствари не држи у своме реду и квари их, распарује акта и закључава их у орман [...] а и не долази уредно у канцеларију и изилази из канцеларије пре времена и без питања” (Ристић, 1962, 81–82). Стојана Новаковића научни рад није ометао у савесном обављању чиновничких и државних дужности, па није имао разумевања за Кнежевићеву „филозофску” одсутност и немарност. Да је Кнежевић оставио добар утисак, сигурно би добио стипендију за студије у иностранству. Скерлић чак жали што одлични студенти из Србије не желе да наставе школовање у иностранству и не конкуришу за стипендије. Кнежевићев друг из гимназије, Светозар Поповић, жали „што Божа, као одличан ђак, није послан са другим питомцима у Париз. Сматра да је то у сваком случају „требало учинити с обзиром на заслуге његовога претка, кнеза Ива од Семберије” (Богдановић, 1933, 348).

Нехајног двадесетдогодишњег Кнежевића треба замислити у свом времену, времену обнове краљевине, изградње пруга, естетике свакодневног живота, *fin de siècle*. На београдској железничкој станици (још у изградњи), приликом куповине карата, упознаје једну младу даму. Путујући заједно у исто место, „зближили су се и не растајући се ни тренутка, изнели су до танчина своје животе” (Кнежевић М. 2002, 79). Кнежевић је шест недеља каснио на посао у Ужичкој гимназији, због чега је Министарство просвете и црквених послова, сумњајући да је заиста болестан („не зна се да ли је здрав или не”, Ристић, 1962, 82) тражило обавештења од ваљевског начелства. Пронађен је у Такову код брата, свештеника Радована Кнежевића. Срески лекар Тамнавског среза прегледао је Кнежевића и изнео мишљење да се опоравио и да може да се врати на дужност (Ристић, 1962, 82).

Кнежевићева кћерка сведочи да су њени родитељи у Ужицу водили необичан живот: „Њима апсолутно нико није требао, никога нису желели. Ужичанима није требало да у први мрак сеју брашно од капије до стана лепе учитељице да би се уверили да јој он долази и ноћу. Долазак малог Ненада на свет доказао им је крајњу индиферентност његових родитеља према њима” (Кнежевић М. 2002, 79).³⁷ Не треба мислити да је реч о некој пози којом се пропагира слободна љубав и феминистичка идеологија

³⁷ Будућа Кнежевићева жена ускоро је отишла у Београд да би повела бракоразводну парницу са дотадашњим мужем, Петром А. Типом, предавачем и потом професором математике у Првој београдској гимназији. Петар А. Типа је заслужан за обраду архиве Прве београдске гимназије и објављивање података из ње (1901). Значај њеног сређивања и објављивања постао је још већи након Првог светског рата у којем је добар део архиве уништен.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

(решавање „женског питања”, како се у то време најчешће говорило). Кнежевићу једноставно није било стало до мишљења околине, колега и комшилука, локалног јавног мњења.

Кнежевићев став и држање савременици су разумевали као охолост и гордост (Кнежевић М. 2002, 83; Грубачић 1962, 23). У причљивој балканској средини превише је ћутао. Лука Лазаревић (1933, 2) записује да су у „намрштенику и ћуталици другови његови на послу гледали човека који је под теретом посла постао мрзовољан”, а Драгомир С. Поповић (1937, 160) бележи (1937) да се „сви наставници из тога доба слажу у томе да је Кнежевић био филозоф ’у правом смислу речи’, окупиран вечито својим мислима, без смисла и воље за свакодневне ситне бриге и потребе стварног живота”. Никола Зега (1934, 2) мисли да Кнежевић „није био уображен”, већ да је само „имао у себи неку урођену отменост”.³⁸ Кнежевић извесно није био „гур-гур”, лакташ и аривиста, што је круг око *Српског књижевног гласника* препознао и ценио. Иако често у својим мислима и одсутан, био је центалменски учтив (Лукић 1935, 7). Сасвим је, међутим, легитимно питање колико је сам Кнежевић допринео неспоразуму са околином, онемогућавању самог себе у одласку на студије у иностранство и проузроковању недаћа за које су социјалистички и марксистички аутори сасвим неправедно окривљивали државу и економске односе „старог режима”. Сам је доносио одлуке, које није хтео да мења, нити да слуша савете (Лукић 1935, 7). Кнежевић, рекло би се, сасвим искрено закључује: „Више од $\frac{9}{10}$ свих зала у животу човека долазе од његових сопствених погрешака” (Кнежевић 2002а, 209/5).³⁹

Кнежевићева жена, Марија Кнежевић (1867–1942), кћерка београдског лекара, у очевој кући је „навикла на лак, удобан живот, а будући да је била и најмлађа ... расла је слободно и безбрижно”. Тридесет година након Кнежевићеве смрти (1935), говорећи о шеснаест година брака које је провела са Божом Кнежевићем, срећним је сматрала само почетак и последње године (Лукић 1935, 7). Родила је укупно једанаесторо деце (Кнежевић, М. 2002, 77), од којих је деветоро умрло (троје после смрти Божицара Кнежевића), што је била непојмљива трагедија. Кнежевићева кћерка у

³⁸ Разумевању Кнежевићевог сензибилитета може да допринесе и сведочење његове кћерке (Кнежевић М. 2002, 87) да је „особито ценио и радовао се да се позна” са хрватским књижевником Љубом пл. Бабићем (Ksaver Šandor Gjalski), дописним чланом СКА (од 1905).

³⁹ Уместо броја странице наводи се број под којим је објављена одговарајућа Кнежевићева мисао.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

једном писму (1960) допуњује запис који је оставила у Народној библиотеци: „Када сам писала о њиховом животу, ја сам у истини имала нервне грознице и болно осећање да сам из дубоког бунара вадила мутну воду” (Грубачић 1962, 18).⁴⁰ Кнежевић је пожелео да оде у иностранство због свог рада, али након лошег утиска који је оставио на претпостављене и са породицом у којој се сваке године рађало дете, то свакако није било изводљиво. Државни стипендисти били су нежењени, а многи су цео живот провели као „бело монаштво” престоничке интелигенције (Богдан и Павле Поповић, Слободан Јовановић, Михаило Петровић Алас, Брана Петронијевић).

Кнежевић је годину дана након доласка у Ужице отишао у Српско-бугарски рат (2/14. новембар – 16/28. новембар 1885). Према једном сведочењу тада је, спавајући на снегу, добио „катар на плућима” (бронхитис). Да је ратно искуство оставило дубок утисак на њега, сведочи мисао да је „једна од најлепших страна рата та што он најлепше испољава оно што маса, светина има лепога: она је најлепша у рату и само је рат подстицај за масу да ствара оно лепо и велико што може створити” (Кнежевић 2002а, 770). После Ужица (1884–1888), Кнежевић предаје (професорски испит положио је 1889) у Нишкој гимназији и (претписом министра од 1/13. јануара) хонорарно у Нишкој учитељској школи (*ПГ*, 28. фебруар / 12. март 1890, 1). Августа 1893. године краљевим указом именован је за директора Чачанске гимназије (*СН*, 17/29. август 1893). Насупрот успоменама управника Етнографског музеја у Београду, Николе Зега, некадашњег деловође Чачанске гимназије,⁴¹ на основу којих се стиче утисак о Кнежевићевој потпуној незаинтересованости за школу чији је директор био, Драгомир Поповић, професор исте гимназије, указује, на основу архивске грађе, да је Кнежевић

⁴⁰ У време Кнежевићеве смрти живо је било петоро деце, од којих је троје умрло рано, Бисенија, ученица Учитељске школе (1892–1911), Даница, ученица гимназије (1902–1915) и Драгољуб Ђура Кнежевић, студент финансијских наука у Бриселу (1897–1927). Остало је само двоје деце, Данило Кнежевић (тридесетих година живео је у Солуну) и Милка Кнежевић (умрла 1968). На Кнежевића, који се, судећи по једном афоризму, скоро па помирио са судбином („Као што од многобројне рођене деце мало остане живе, тако од многе живе деце мало постану људи”, Кнежевић 2002а, 22), изузетно је тешко поднео смрт једанаестог детета, што је изгледа водило и његовој скорашњој смрти, проузрокованој нелеченим назебом који је прешао у запаљење плућне марамице, што је утврдио др Демостен Николајевић (Кнежевић М. 2002, 90).

⁴¹ Зега, између осталог, пише да је упознао Кнежевића 1894. године, што одговара чињеницама, али наводи да је Кнежевић постао директор 1898. године, што може бити и штампарска грешка.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

„веома енергично и смишљено водио акцију око отварања седмог разреда у Чачку” (Поповић 1937б: 8). На његов подстицај и по његовим упутствима општина је слала више молби Министарству просвете да би на крају отишла и делегација са елаборатом који је Кнежевић саставио. Иако је Министарство имало негативну оцену зграде од свог изасланика, професора минералогije на Великој школи, Саве Урошевића (будући академик и ректор, зет Николе Христића, председника владе), најзад је попустило. Седми разред Чачанске гимназије отворен је већ у августу 1894. године (Поповић 1937б, 8). Кнежевић је имао „разумевања и за оно што би се могло назвати живот школе”, о чему сведочи његов „Годишњи извештај за 1893/4. годину (од 30. јуна / 12. јула 1894)”, у којем је „навео све недостатке и невоље са којима се борила гимназија”. Кнежевић, у ствари, изгледа није мислио да је нужно да се бави административним пословима, које је препустио деловођи (секретару) школе, Николи Зеги. Отварање виших разреда гимназије је важно питање и око тога се ангажовао. Време је проводио у канцеларији, где је био доступан ако је нешто хитно и неизводљиво без њега. За то време могао је да преводи и пише. Из Чачка је (4/17. септембра 1894) премештен за професора у Крагујевац, али већ 9/21. новембра 1894. године потврђен је за професора Чачанске гимназије, где остаје до 1/13. септембра 1899. године, када је „по молби” премештен из чачанске Гимназије господара Јована Обреновића у шабачку Гимназију господара Јеврема Обреновића (*СН*, 3/15. септембар 1899), а указом од 24. јула / 6. августа 1902. године у Гимназију краља Александра I (Обреновића) у Београду (*СН*, 28. август/10. септембар 1902).⁴² Од 1904. године Кнежевић је „на служби у Државној штампарији”, где обавља дужност помоћника уредника службеног гласника, *Српских новина*. Именован је и за члана Управног одбора Државне класне лутрије (*ДК* 1905, 61, 126).⁴³

Насупрот причама о Кнежевићевој недружељубивости, изгледа да се у одређеним периодима интензивно дружио, породично и у кафанама. Према сведочењу Кнежевићеве кћерке, када су дошли у Чачак, „узели су добар стан, напунили лепим новим намештајем. Здружили су се са својим колегама и отворили кућу, излазили су на заједничке вечере и седељке

⁴² Гимназија краља Александра Обреновића је Београдска гимназија, односно Прва београдска гимназија (Прва мушка реална гимназија у Београду).

⁴³ У Државној штампарији уредник *Српских новина* био је Миленко Марковић, а шеф коректора Јанко Веселиновић. Председник УО Државне класне лутрије био је др Михаило Петровић, а чланови осим Кнежевића, Марко Трифковић, Љубомир Јовановић, Коста Стојановић, Милисав Миловановић и Михаило М. Аврамовић.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

до дубоко у ноћ” (Кнежевић М. 2002, 80). Иако су у кући увек имали добре служавке („девојке”), које је Кнежевић проналазио преко учитеља или средског начелника, дакле полиције (Кнежевић М. 2002, 82), а у Београду сам унајмљивао на Великој пијаци (данашњи Студентски трг), са толиким школским и породичним обавезама, научним и преводилачким радом којем је био посвећен, није у свим периодима живота било изводљиво и редовно дружење. На основу сведочанстава Кнежевићевог пашенога, Зарије (Захарије) Р. Поповића, вишег чиновника (статистичар 1. кл, ДК 1896, 32) Министарства просвете и црквених послова (Поповић 1933, 358–362),⁴⁴ рукописне заоставштине блиског пријатеља и колеге Милета Павловића и успомена Кнежевићеве кћерке (2002, 89), може се закључити да се редовно виђао са књижевницима Стеваном Сремцем, Радојем Домановићем, Браниславом Нушићем, Јанком Веселиновићем, Симом Матавуљем, Милорадом Митровићем. Углавном су се дружили у кафанама, где се у то време одвијао добар део друштвеног живота (у Београду у „Такову” на Теразијама и у „Орачу”). Са Домановићима су се једно време дружили и породично у Београду, до неког неспоразума. У Чачку се Кнежевић виђао са Јашом Продановићем, у то време професором српског језика, историје српске књижевности и филозофске пропедеутике. Кнежевићева кћерка је забележила његово мишљење о Продановићу: „Седне ли Јаша на министарску фотелу, никад се више са ње дићи неће” (Кнежевић М. 2002, 83). Иако се нису добро слагали, Кнежевић је, међутим, касније, сарађивао са новинама које је Продановић уређивао (*Одјек*).

Насупрот Скерлићевој оцени (у карактеристичном стилу, са пуно патоса, ефектних „етикета мисли”, и неретко непоузданим подацима) о несретном учењаку који нема ни књига, Кнежевићева кћерка је записала да су књиге поручиване из иностранства, из Швајцарске и Немачке: „То није био мали број књига. То су били томови дебелих, тешких, укоричених свеака. Под каквим је условима те скупе књиге отац набављао, не зна се, само после дужег времена те су књиге негде одлазиле да се никад више у кућу не врате” (Кнежевић М. 2002, 81). Кнежевићева удовица, Марија, сећала се да је „њему било главно да купи књиге које је зажелио. Оне су му биле све и свја” (Лукић 1935, 7).

⁴⁴ Статистичар је звање једнако звању секретара (различитог ранга, класе). Име Зарије Р. Поповића се увек наводи са средњим словом, вероватно зато што је постојао истоимени Зарија Поповић, такође чиновник.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Божидара Кнежевића тешко је погодила изненадна смрт старијег брата, протојереја и председника Духовног суда, Радована Кнежевића (1854–1899). Преузео је старање о његовој породици и због тога тражио и добио премештај у Шабац: „Одјурио је тамо отац као без душе” (Кнежевић М. 2002, 83). Према успоменама Милке Кнежевић, испоставило се да постоје дуговања у уплатама пензије, па је ову финансијску обавезу Божидар Кнежевић преузео на себе. Братанице је удао уз помоћ својих пријатеља (Велимира Вукићевића, професора зоологије, ботанике и земљописа, касније председника владе, и других), а братанца Стевана Р. Кнежевића уписао је у Војну академију (33. класа), у коју се тада уписивао „цвет омладине” (како наглашава Александар Белић, председник СКА и САНУ, *Споменица*: 344). Кнежевићева жена је, међутим, са децом отишла из Шапца у Београд: „Отац је био дубоко потресен и затражио је дуже одсуство. Школски лекари, видећи га у дубокој депресији, очајног, измученог, а здравог, на предлог др [Аврама] Винавера [отац Станислава Винавера], који је седео [становео] преко пута нас и био очевидац свега, усвоје да му се да највеће могуће одсуство” (Кнежевић М. 2002, 84).⁴⁵ Кнежевић је 1902. године дошао у Београд, где му је већ живела породица. Прво су становали на Палилули, а потом у Косовској улици бр. 38. Купио је жени велики виноград на Бановом брду (1 367 м²) и луксузне комаде намештаја („два фина шифоњера – последњи крик моде онда”). Можемо претпоставити да су пријатељи захваљујући којима је Кнежевић постао професор Гимназије краља Александра (Прве београдске гимназије) и потом помоћник уредника *Српских новина* (службени гласник) из круга *Српског књижевног гласника*.

У протеклих сто десет година наслагани су читави слојеви тумачења па је данас Кнежевићев стварни лик магловитији од оног познатог цртежа који је криомице урадио деловођа Чачанске гимназије, Никола Зега (1934, 4), учитељ слободног цртања и лепог писања (познатији као етнолог и управник Етнографског музеја).⁴⁶ Високог, витког и отменог Кнежевића, правог „представника нордијске расе” (Богдановић 1933, 347), који вероватно није хтео да се слика док није био спреман за сликање, игром ненаклоњене судбине наредне генерације могу да дочарају само на основу једне неспретно нацртане скице. Не треба тражити неке посебне филозофске разлоге у томе што нису сачуване Кнежевићеве фотографије, као да је имао

⁴⁵ Према објашњењу Кнежевићеве кћерке зато је написана као дијагноза неурастенија.

⁴⁶ Никола Зега је Цинцар Пречанин, из (Банатског) Новог Села, пореклом из Влахоклисуре.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

наводну филозофску, особењачку, платиновску, готово иконоборачку одбојност према сликању. Кнежевић, уосталом, није одбио да прими сликара Пашка Вучетића, који му је дошао у кућу да наслика његов портрет. Према једној марксистичкој историји српске филозофије која обилује непоуз-даним подацима, професорски колегијум Чачанске гимназије посебно је замолио сликара да портретише Кнежевића. У ствари, према сведочењу самог аутора Кнежевићевог крокија, једног дана дошао је краљевски српски дворски фотограф из Београда (Lazar Letzter) са препоруком Министарства просвете да може да слика гимназијалце по унутрашњости. Када је завршио сликање ђака са разредним старешинама, замолио је да слика цео колегијум гимназије. Директор Кнежевић није био расположен за фотографисање. Према успоменама аутора овог цртежа, рекао је да се никад није сликао и да се неће сликати ни сада (можда је управо писао или преводио) (Зега: 1934, 4). Тада је деловођа одлучио да га кришом нацрта. Никола Зега, будући управник Етнографског музеја, студирао је сликарство код Стеве Тодоровића и у Минхену. Нејасно је, међутим, како је кришом цртао Кнежевића „како преводи Беклову историју” или „пише *Мисли*”,⁴⁷ као портрет *en face*. Кнежевића кћерка, Милка Кнежевић, у својим успоменама запажа да су очи погрешно (разроко, у ствари, зрикаво) нацртане (М. Кнежевић: 2002, 93). Миле Павловић Крпа је у белешкама записао да се у *Споменици Чачанске гимназије* налази и репродукција слике Боже Кнежевића коју је урадио Никола Зега: „Но мало налик” („О Божи Кнежевићу”, НБС, Р 465/XIV).

Политичка гледишта

На основу архивске грађе (Ристић 1962), Кнежевићевих ставова изнесених у *Мислима*, сведочанстава чланова породице, као и круга пријатеља који су га подржавали и са којима се дружио, могуће је реконструирати и његова политичка уверења. Кнежевић је преводио и конзервативне (Карлајл 1903) и социјалистичке ауторе (Штерн 1903).⁴⁸ У *Одјеку* је обја-

⁴⁷ У време када је Кнежевић био директор Чачанске гимназије (1893–1894), „Беклова историја” је већ одавно била преведена и објављена (1891), а *Мисли* (1902) је саставио и објавио тек после *Принципа историје* (1898, 1901).

⁴⁸ Јакоб Штерн (Jacob Stern) је рабин који је постао атеиста и социјалиста.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

вио низ чланака о политичарима XIX века, где у тексту о вођи конзервативаца, маркизу Солзберију (Robert A. T. Gascoyne-Cecil, 3rd Marquess of Salisbury), показује (код нас данас тако ретко) познавање енглеског политичког система, као и прецизне хијерархије у систему наслеђивања старешинства у породицама енглеске аристократије (Кнежевић 1902с), а у чланку посвећеном вођи либерала, Гледстону (William Ewart Gladstone), познавање политичких гледишта и најважнијих обрта и догађаја у његовом животу. Судећи према рукописној заоставштини, имао је јасно и живо политичко мишљење и интересовање за национална питања. Кнежевић је обилазио југ Краљевине Србије, вероватно у функцији школског надзорника (Ниш, Владичин хан, Пољаницу и Лесковац), где је бележио етнографске и етнолингвистичке специфичности тамошњег народа и његовог говора (Кнежевић 2002b, 1–53).

Дружио се са књижевницима конзервативних схватања (у позитивном смислу, очувања наслеђа и неприхватања социјалистичког, тј. комунистичког радикализма), Стеваном Сремцем и Браниславом Нушићем, и са радикалским књижевницима, Јанком Веселиновићем и Радојем Домановићем. Кнежевићева жена и кћерка сведоче да је био наклоњен радикалима (Лукић 1935, 7), због чега је, изгледа, и смењен са места директора Чачанске гимназије (1894). Кнежевић је био оптужен да присуствује и председава тајним зборовима радикала и штити радикалске наставнике, што је он у одговору на писмо министра просвете и црквених послова, Андре Ђорђевића порекао. Поднео је и тужбу против чачанског грађанина који га је пријавио (Ристић, 1962, 85–87).

Из Кнежевићевих бележака под насловом „Моје екскурсије 1896. год.” можемо видети да је у возу на релацији Београд–Ниш (судећи према сапутницима очигледно у првој класи) имао веома дуг и отворен разговор са генералом Јованом Бели-Марковићем, Баба-Дудићем, бившим намесником краљевског достојанства: „Његови политички назори; причање његово о интервјуисању страних дописника код њега, о правом циљу [„правој цели”] његова пута у Беч, о његову виђењу с краљем Миланом и шта су један другом казали (Краљ М. би радо дошао у Србију, ако би му Краљ допустио итд), о његовој економији [мисли на Бели-Марковићева имања; Бели-Марковићев је био и познати дворац у Врњачкој Бањи] итд.” (Кнежевић 2002b, 40).

У узаврелој атмосфери у време краљеве женидбе (1900), Кнежевић је због опозиционарења, политичког протеста или демонстрације личне нетрпељивости кажњен губитком дела плате (уплаћен је у Пензиони фонд

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

за удовице и децу умрлих чиновника). Кнежевић није, као остали чланови „чиновничких корпорација” дошао на састанак са надлежним министром (Ристић 1962, 90; Недељковић 1962, 258), Павлом Маринковићем, кога је као млађег ђака, извесно памтио још из Прве београдске гимназије. Кнежевићево образложење неизвршавања „чиновничке дужности” (због које је био ослобођен држања трећег часа) директору, Министарству и Маринковићу било је савршено јасно: „у путу [на састанак са министром] понова ме је снашла тако јака зубобоља од које патим да сам морао да свратим код др Луке Панића да ми ублажи бол” (Ристић 1962, 90).

У провинцији се јаче осећала политичка борба, а могло се боље него у Беогаду видети да су радикали укореењени у народу. Треба имати у виду да код радикала нису били само народни трибуни, шампиони сељачке демагогије (у ствари, велике сеоске газде), већ да су у њиховим круговима били и истакнути научници и књижевници, као и многи пореклом из старијих друштвених редова. Кнежевић није егалитариста (Кнежевић 2002а, 124), нити је заљубљеник у Француску револуцију као многи из његове генерације, а није ни следбеник Светозара Марковића. Његово разумевање за сиротињу („Сиротиња је најдубља бора на челу историје” [прецртана мисао] Кнежевић 2002а, 126, уп. Кнежевић 1931, 730), пре је схватање обавеза бриге о сиротињи (као кнез Иво кад откупљује робље) и социјалним проблемима (нпр. у духу Карлајловог [Thomas Carlyle] хришћанског конзервативног социјализма који усваја Дизраели [Benjamin Disraeli, 1st Earl of Beaconsfield], вођа конзервативне странке) него заступање револуционарних уверења. Кнежевић познаје Србију свога времена и, за разлику од марксиста, који су сва зла лепили за „стари” режим и економске услове, правећи од Кнежевића на силу марксисту и дијаматовца, не измишља ни сирото радништво, а камоли пролетаријат тамо где га готово није ни било: „Сиротиње има двојакe а) права сиротиња, која нема све оно што човеку треба и б) лажна сиротиња која нема све оно што други имају. [...] У Србији има готово само друге” (Кнежевић 2002а, 236 [прецртана мисао]).

Кнежевић је био мишљења да је „аристократија лице једног народа” и да „историја и судба једног народа не зависи од тога каква му је маса, јер је она свуд једнака, него од тога какве су му више класе, да ли су оне доиста комбиноване из виших, свеснијих, хуманијих људи, или од обичног, блатавог, сировог човека” (Кнежевић 2002а, 117). Највише је ценио енглеску културу, књижевност и интелигенцију (образоване друштвене редове): „Говорио би: ’Енглеску не чини великом маса њена, јер маса је маса

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

– само с неком разликом – свуда готово иста; него је чини великом њена интелигенција – кајмак њен. А у нас се готово и не види кајмак, јер се помешао са сурутком и изгубио се” (Поповић 1933, 360). Дакле, Кнежевић није мислио да интелигенција у Србији ништа не ваља, већ само да се прва интелигенција измешала са „сурутком”. Све то је далеко од марксизма. Марксистичка идеја да се друштво дијалектички обрне наопачке, да они са дна дођу горе, сасвим је далеко од Кнежевића, потпуно супротна његовим схватањима.

Можемо закључити да је Кнежевић заступао идеју мешовите владе, спој монархије, аристократије и демократије. Иако није детаљније образложио систем који предлаже, може се рећи да је по сензибилитету био најближи заступницима енглеског система. Сматрао је да најбољи треба да владају: „Најправилнији и најприроднији устав за један зрео народ био би кад би народ од својих најчаснијих, најплеменитијих, најискуснијих и најинтелигентнијих синова, бирао одређени број људи, праву аристократију, која би [из]међу себе бирала све више чиновнике у земљи и која би за одређено време (7–10 година) вршла све јаве послове и бриге, а народ би без бриге био остављен своје послу. То би било право помирење монархије, аристократије и демократије, у чему и мора бити савршенство устава” (Кнежевић 2002а, 330). Кнежевић не објашњава на који начин да се изабере најбољи, који би потом између себе изабрали све више чиновнике, што је суштина уставног проблема за остварење уређења које је замислио. Његова замисао подсећа на одређене Платонове идеје из *Закона*, али је Кнежевић, преводилац виговца Маколија (Thomas Babington Macaulay), био убеђен заступник деветнаестовековног либерализма: „Само у слободи учи се човек да му је потребна слобода, да воли и поштује слободу; само се у слободи учи човек слободи, као што се само на ваздуху може дисати” (Кнежевић 2002а, 66; Маколеј 1912). Ово је аргумент који је често понављао Владимир Јовановић, идеолог либерализма, насупрот тврђењу да народ треба да сазри за политичке слободе, што је био аргумент кнеза Михаила, конзервативне опције и напредњака, чији је прави оснивач био краљ Милан. Иако нису сређена и систематизована, Кнежевићева политичка становишта сагласна су, у ствари, са његовом филозофском оријентацијом. Либералним интелектуалцима најчешће је узор била викторијанска Енглеска. Парламентарни систем заступали су и радикали, али поједностављену варијанту. Укинули су горњи дом, који је постојао према претходном уставу (из 1901), и насупрот слову устава (1888/1903) тумачили да монарх уопште не треба да се меша у државне послове. У сваком случају, заслужни

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

су за увођење парламентарног система у Србији (1888, 1903). Кнежевић се није ангажовао у страначкој борби, вероватно зато што му није одговарало цело радикалско друштво. Према успоменама Кнежевићеве жене, Марије Кнежевић, „налазио је да једино програм бивше радикалне странке може да му конвенира. Али то само док су радикали дошли на власт. Тада је видео да је њихов програм једно, а оно што раде друго” (Лукић 1935, 7). Можемо рећи да су Кнежевићева схватања о социјалној одговорности власти блиска карлајловском конзервативном социјализму. Конзервативна странка у Енглеској, странка великог земљишног поседа, била је заслужна за усвајање радничког законодавства којим се штитило индустријско радништво. Енглеска либерална странка заступала је интересе велике индустрије и задуго се слабо освртала на тадашњу незаштићеност радништва.

Принципи историје

За разлику од *Мисли* Божидара Кнежевића и анегдота о његовом животу, филозофско-историјска дела која је написао нису била позната широј јавности. Рукопис (претпостављамо) прве књиге *Принципа историје* приложио је уз своју пријаву на конкурс за професора историје на Великој школи (1897), тврдећи у пријави да се у рукопису налази разлог његовог полагања права на место редовног професора на Катедри историје новог века. Иако Кнежевић није био изабран, први том *Принципа историје (Ред у историји)* објављен је наредне године (1898), захваљујући министру просвете и црквених послова, Андри Ђорђевићу, који је определио средства из Фонда Димитрија С. Николића Беље за штампање, као и Љубомиру Недићу, професору филозофије на Великој школи, који је дао позитивну оцену Кнежевићевог дела, како у позиву на претплату наводе Зарија Р. Поповић, статистичар, и Јован Миодраговић, референт Министарства просвете: „Ово је дело, према оцени др Љубомира Недића, министар просвете помогао из новог фонда Димитрија С. Николића-Беље. Књига ће бити готова до краја маја месеца” (*Дело* 4/16. јануар 1898, 349).⁴⁹ У захвалници на почетку књиге, Кнежевић, међутим, не спомиње Љубомира Недића, већ захваљује министру и пријатељима, укључујући и Милета Павловића Крпу, који је „водио” коректуру књиге.

⁴⁹ Кнежевићев кратки предговор првог тома је из јула 1898 године.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

У позиву на претплату даје се кратко и језгровито објашњење значаја књиге и побуда да буде написана и објављена, што је, у основи, претпостављамо, саставио сам Кнежевић. Наводи се да се историја обично представља само као списак имена људи и места и регистар светских догађаја „без унутрашње везе, без узрочности”, односно „без научне основице”. Наводи се и мотивација аутора да напише ово дело: „Сматрајући историју као једну нераздвојну целину, писац се одлучио да ово дело напише”. Преводи Баклових и Дреперових дела са енглеског⁵⁰ „одвише су недовољни за ширење овако важних, озбиљних и научних историјских погледа”, што је „нагнало писца да попуни ову празнину”. У кратком предговору Кнежевић говори да је „историја још пуна мрака и магловитих испаравања људске крви и људског зноја, просипаних по земљи хиљадама година у борби за живот, и борби за истину и правду”. Милош Тривунац, германиста, који је своју академску беседу (након избора за правог члана СКА) посветио Божи Кнежевићу (2. септембар 1940), чији је био ученик, а потом и млађи колега у Првој београдској гимназији, закључује да је Кнежевић „сматрао научну историју као једину и праву филозофију”.⁵¹ Овде под научном историјом не треба подразумевати критичку историографију, већ научно, позитивистички, утемељену историју која трага за законима историје. Својим делом Кнежевић жели да помогне осветљавању „мрачне области каква је историја” како би помогао да се осветли и прокрчи далеки човеков пут кроз историју „да би њим сигурније и свесније ишао крајњем смеру своје – правди и истини”. Према Кнежевићу, човечанство ће поста-

⁵⁰ Џон Уилим Дрепер [John William Draper], *Историја умног развића Јевроне* 1 (прев. Мито [Димитрије – Мита] Ракић са лондонског издања [1864], објављено прво у *Вили* 1868), Српско учено друштво, Београд 1871, [*History of the Intellectual Development of Europe* (Harper and Brothers, New York 1862) Bell and Daldy, London 1864]; Хенри Тома Бокл [Henry Thomas Buckle], *Историја цивилизације у Енглеској* [*History of Civilization in England*, 2 vols, John W. Parker & Son, London 1857–61], с енглеског превео Чедомиљ Мијатовић, Део први, Дело је ово награђено из књижевног фонда Илије Коларца, Државна књигопечатња, Београд 1871, Хенри Томас Бекл [Henry Thomas Buckle], *Историја цивилизације у Енглеској*, 1–5, прев. Б. Кнежевић, Коларчева задужбина, Београд 1891, [*History of Civilization in England*, 2 vols, John W. Parker & Son, London 1857–61]. Алимпие Васиљевић узима за основу своје теорије историје учење Дрејпера и Бакла (Бекл, Бокл, Бокл).

⁵¹ Милош Тривунац је након Велике школе, као државни питомац у Минхену, докторирао (*magna cum laude*) из француске филологије (и енглеске и немачке филологије као споредне групе). Редован члан СКА постао је 1939. године. За време рата обављао је дужност министра просвете. Стрелан је 1944. године. Његово излагање о Кнежевићу није посебно штампано.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ти на „врхунцу развика своје историје: фамилијарни савез слободних и чистих људи” (Кнежевић, 2002а, 277). Правда, истина и слобода су либерална начела, која непрестано понавља Владимир Јовановић, водећи идеолог либерализма у Србији. Владимир Јовановић је наглашавао посебност слободе као вредности веома другачије од једнакости и доследно се залагао за слободу појединца и друштвене групе, те због тога заступао интегрални парламентаризам, насупрот радикализму и револуционарним методама. Либерали нису одвајали филозофију, науку и политику. Либерална начела Кнежевић поставља као циљ човечанства и жели да, утемелујући историју као позитивну науку (по узору на природне науке), осветли пут према овим идеалима. Кнежевић следи спенсеровски позитивизам, који друштвене науке покушава да објасни по аналогiji са оним природним, као и Дрејперов и Баклов пројекат историје, који је Кнежевић превео на српски (Бекл 1891). Први закон којим почиње прву књигу *Принципа историје* закон је реда: „Један од основних закона који су исти за целу природу и за све ствари људске јесте закон реда. Једним истим редом иду ствари у целој спољној природи и у процесу индивидуалног и друштвеног живота људског, у процесу материје и у процесу душе и духа” (Кнежевић 1898, 1). Кнежевић оригиналности претпоставља научност. Подразумева ослањање на достигнућа претходника на начин природних наука. Кнежевић поставља аксиоме (пре хипотезе), мисли, које су наведене као наслови поглавља, из којих ступњевито изводи своја наредна становишта. За разумевање Кнежевићевог филозофског система, бољим од сажимања и обрађања ионако јасних хипотеза које се налазе у насловима поглавља оба тома *Принципа историје*, показује се проблемски приступ, преко критичке анализе коју су оставили његови савременици.

Бранислав Петронијевић је објавио веома детаљну анализу *Принципа историје у Делу* (1898). У својој приступној академској беседи Никола Вулић, који је дошао на Велику школу у време када Кнежевић није био изабран, полемиче касније са Кнежевићевим схватањима и у опреци према њима износи своје гледиште о питању да ли је историја наука (као што су природне науке) и да ли постоје историјски закони налик законима у природи. Ксенија Атанасијевић (иначе врло непоуздана у погледу података) више је промишљала у слободним асоцијацијама него што је тумачила ставове Божидара Кнежевића. И код Владимира Вујића (Кнежевићев ђак као и филозоф Светомир Ристић) има више надоградњи него тумачења Божидара Кнежевића. Посебно је непоуздана и произвољна марксистичка интерпретација (Милош Савковић, Душан Недељковић, Драган Јере-

мић, Андрија Стојковић), као и оних који се на њу без провере ослањају. Цела прича о паланци коју је Скерлић претерано наглашавао да би истакао своја политичка уверења и постигао што бољи стилски ефекат прихвата се здраво за готово и даље некритички понавља. Треба имати у виду да Скерлић, претпостављајући стил чињеницама, није увек сасвим ни мислио оно што је писао. Не треба испуштати из вида да су из социјализма настали супротстављени левичарски и десничарски политички табори међуратног типа (десничар Вл. Вујић нпр. хвали Скерлићеву слику Кнежевића). Има у тим текстовима и лежерности и необавезности, која извесно проистиче из уверења да је Кнежевић „наш човек”, „наш философ” па интуитивне оцене претпостављају читању и тумачењу самог Кнежевићевог текста. Слободно се може рећи да су једине аргументоване, проблемске и полемичке примедбе основним тезама *Принципа историје* Божидара Кнежевића написали Бранислав Петронијевић и Никола Вулић. Скерлић је дао похвалну књижевну оцену *Мисли*, а Богдан Поповић и Слободан Јовановић су истакли значај Кнежевића као моралисте (Јовановић 1991а, 715; Поповић 2001, 163).

Принципи историје (Петронијевићева критика)

У критичкој анализи прве књиге Кнежевићевих *Принципа историје* (Ред у историји) објављеној у часопису *Дело* (1898), Бранислав Петронијевић наглашава да је „општа тенденција ове књиге да да основе једнога целога система филозофије и историје”. Пошто је прва књига Кнежевићевих *Принципа* само први део целокупног дела, а Кнежевић није изнео цео програм, тј. систем, Петронијевић (1898, 491) закључује да је „остало само да нагађамо шта ће у идућим свескама доћи”. Према сведочењу Кнежевићеве кћерке, Кнежевићев план био је да се цео систем изложи у пет књига и да, преко појма пропорције, буде изведен математички (Кнежевић М. 2002, 80). Према часопису *Дело*, Јован Миодраговић и Зарија Р. Поповић су тврдили да је план да се објаве три књиге (*Дело* 4/16. јануар 1898, 349). Математичко извођење асоцира на Петронијевићеве математичке поставке, дискретну геометрију и конструкцију његовог капиталног дела објављеног на немачком језику под насловом *Принципи метафизике* (*Principien der Metaphysik*, 1904, 1912), који звучи слично као и наслов Кнежевићевог дела. Наравно, поставке су сасвим другачије.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Поистовећујући апстрактно и дијалектичко мишљење, Петронијевић тврди да Кнежевић није био апстрактан мислилац: „Њему је оскудевао дијалектички таленат, који је неопходно потребан да би се ушло у дубока места” (Петронијевић 1905, 1). Може се, међутим, поставити питање оправданости ове оцене, односно питање различитог схватања дијалектике. У вези са Петронијевићевим мишљењем да Кнежевић, који је писао вишетомни систем, није „системски мислилац”, треба имати у виду Петронијевићево схватање система и уверење да је његов систем једини истинити систем. Петронијевић наглашава да Кнежевић није био „стручан филозоф”. Одмах, међутим, додаје да није мислио на студирање филозофије као струке, већ замера Кнежевићу што се није „читањем и студијом великих филозофа логички школовао”. И овде би требало бити обазрив. Кнежевић је читао филозофску литературу, али избор очито није био по Петронијевићевом укусу. Треба имати у виду сцијентистички дух филозофије тога времена, Петронијевићеве анахронизме, као и разлике у схватању филозофских тема тадашњег и данашњег времена. Петронијевић (1898, 491) је био мишљења да у „основама својим пишчев систем нема ничега оригиналног” јер се цела Кнежевићева историјска доктрина заснива на „двема идејама: [Спенсеровом] материјализму и [Дарвиновом] еволуционизму”. Петронијевић (1898, 499) указује да Кнежевићева књига има циљ исти као и Спенсерови *Први принципи* (Herbert Spencer, *First Principles*), излагање различитих страна принципа еволуције: „Многи примери које је писац у својој књизи као потврду својим законима навео налазе се и у Спенсеровом делу”.⁵² Питање оригиналности научног рада посебно је разматрано у претходном периоду, шездесетих година XIX века, за време полемике вођене између два професора филозофије, Милана Кујунџића и Алимпија Васиљевића, као и у време оснивања Српске краљевске академије, у чему је кључну улогу одиграо тадашњи министар просвете и црквених послова, Милан Кујунџић. Посебно је питање који степен оригиналности је стварно потребан, а да не дође до хипертрофије оригиналности, као што је случај са системима који су по сваку цену оригинални, какав је и сам Петронијевићев систем, а и систем Томе Живановића.

⁵² И Д. Стојановић (1940, 4) указује на Спенсеров утицај на Кнежевића: „Спенсер је учењем о непознатом као основи васионе с једне стране и општој еволуцији као првом закону природе с друге, покушао везати два света у један. Он је дао научно залеђе вери у прогрес, која је главна карактеристика научнога духа деветнаестог века”. Стојановић је пренаглашено истицао утицај Карлајла на Кнежевића, дајући тако одличан повод марксистима за оправдану критику.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Петронијевић (1898, 502) указује да је крајњи циљ пута човечанства, према Кнежевићевом процесу генерализације и пропорционализације, да с постепеним нестанком народа, настане само једна једина раса. Тада ће човечанство бити на „врхунцу развитка своје историје: фамилијарни савез слободних и чистих људи” (Кнежевић, 2002а, 277).⁵³ Петронијевић се пита шта следи после тога: „Тада ће човек опет постати оно што је био у почетку: природан човек. Али ред нестајања требало би, по писцу, да је обрнути ред постајања: шта је непосредо претходило хармоничној целини човечанства? Нације. Човечанство треба дакле опет да се распадне у нације, оне у племена, племена да се врате у расе, расе напослетку да се изгубе у једној хомогеној раси. Историја човечанства по принципу пишчевом морала би се још једном одиграти само у обрнутом реду. Јел’ те да је ово немогуће и писац ће рећи да он тако није мислио. Могуће, али то је конзеквенција његових основних принципа, а принципе требао је писац да доведе у везу са оним што излаже” (Петронијевић 1898, 502). У вези са теоријом бола Петронијевић (1898, 504) је мишљења да је Кнежевић погрешно разумео филозофа религије Едуарда фон Хартмана (Karl Robert Eduard von Hartmann), „чији се утицај на писцу опажа”. Може се рећи да је код Петронијевића све пренаглашено, па и неопходна критика, која је у то време добила замаха у српској науци и књижевности.

У вези са еволуционизмом и дарвинизмом треба истаћи да Кнежевић, судећи према једном афоризму, не прихвата тезу са којом се најчешће поистовећује дарвинизам, тезу о настанку човека од мајмуна: „Човек се није могао развити из мајмуна као што се и геније не развија из обичног човека, као што се ни жељезница није развила из воловских кола. Све животиње са човеком заједно полазе од једне исте тачке и разлика је међу њима та што све животиње на том путу застају на разним тачкама, само је човек отишао најдаље” (Кнежевић 2002а, 98).

Кнежевићево становиште да права истина постоји само у целини (историје, човечанства), а не и у деловима (што је део мањи, мање је истине у њему), Петронијевић (1898, 501) оштро критикује: „То тврдити значи тврдити нешто што је немогуће. Јер или постоји апсолутна разлика између истине и заблуде, онда истине има и у целини и у деловима, пошто је целина само скуп делова”. Петронијевић (1898, 506) указује и на „неколико добрих примера” у Кнежевићевим *Принципима*. Ови примери су издвојене

⁵³ Противречност братског човечанства и схватања да се маса руководи инстинктом Ђорђе Тасић (1938, 22) сматра борбом између Кнежевића метафизичара и моралисте и Кнежевића социјалног филозофа и еволуционисте, у којој је превагнуо први.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Кнежевићеве мисли, управо језгро његових афоризама објављених касније у *Мислима*: „народ пропада онда кад нестане његових обичаја јер су у обичајима најбитније карактерне одлике сваког народа” (управо ту мисао касније критикује Н. Вулић); „Све што постоји и постаје што има разлога да постаје” (Кнежевић 1898, 256; Петронијевић, 1898, 504).

Принципи историје (Вулићева критика)

Према Кнежевићу време је „највиши критеријум сазнања, последњи узрок свега бивања”. Због појма времена и човечанства које се сазнаје у историји (времену), Кнежевић поистовећује филозофију и историју: „И пошто је време највиши критеријум сазнања, то је историја, као наука о времену, највиша филозофија” (Кнежевић 1901, 384; 1903а 206, 300). Проблемска питања историјске науке Кнежевића су заинтересовала током студија, када је почео да преводи Баклову (транскрибовано као Бекл и Бокл у XIX веку) *Историју цивилизације у Енглеској* (Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England*). Прва реченица превода упућује на важну посебност историје у поређењу са другим друштвеним и природним наукама: „Од свих великих грана људског знања о историји се увек највише писало и она је увек била најпопуларнија” (Бекл 1891, 1). С друге стране, „најчувенији историци очевидно су ниже способности од најуспешнијих радника на природним наукама, пошто се историји није одао нико који би се у погледу ума могао поредити с Кеплером [Johannes Kepler], Њутном [Isaac Newton] и многим другим” (Бекл 1891, 4). Међутим, тешкоће које стоје пред „философом историком” много су веће него у случају „испитивача природе”, „јер, док су с једне стране његова посматрања приступнија оним узроцима заблуде који потичу из предрасуде и страсти, дотле с друге стране он не може употребљавати велико физичко помоћно средство експеримент, којим често можемо упростити и најзаплетеније проблеме у спољном свету”. Ово су тачна запажања, али Баклове амбиције далеко превазилазе проблемско постављање питања сазнавања у историјској науци, јер намерава да утврди „начела која управљају карактером и судбом народа” (Бекл 1891, 3). Упућује на Конта (Auguste Comte), за кога тврди да је „учинио више него ико други да се уздигне историја” (Бекл 1891, 3). Када се узме у обзир да су ове теме заокупљале Кнежевића док је студирао,

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

разумљиво је да је желео да историјски развитак изведе у системском делу у којем би утврдио историјске законе.

Иако га не помиње именом, Кнежевићево схватање историјских закона критикује (десетак година млађи) Никола Вулић у својој академској беседи одржаној после Првог светског рата, 1921. године, што не потврђује само релевантност и дуготрајност Кнежевићеве мисли, већ и висок ниво разматрања важних питања о историјској методи и науци њиховог времена. Иако не спомиње име у беседи, разуме се да је реч о Кнежевићу. Пре тога, Вулић, први председник Историјског друштва (основаног 1920) одржао је у оквиру седнице Друштва предавање под насловом „Филозофија историје у нас (Михаило Вујић, Божидар Кнежевић, Драгољуб Павловић)” (*ИП*, 1 новембар 1920, 311).

Вулић поставља питање „да ли је историји крајњи задатак да открива историјске законе или не” (Вулић, 1922, 50–51), што је у основи питање да ли је историја наука или није. Вулић се држи основног Ранкеовог (Leopold von Ranke) постулата: „[историја] има да исприча што верније прошлост. Њен је циљ реконструкција живота извесног народа (или дела народа) у извесно доба” (Вулић, 1922, 59). Вулић се осврће директно на Кнежевићеве принципе када наглашава да има закона који су нетачни и не стоје ни у каквој вези са историјом: „Први народи [...] стварали су само материјалне културе: све су античке цивилизације више или мање материјалне, чулне... Те нетачности и празне фразе називају се ’закони реда’ у историји. А за доказ да у историји постоји ’закон пропорције’ дају се овакви примери: ’Један народ не пропада кад изгуби државу и законе, литературу и науку, али пропадне кад пропадне фамилија, кад изгуби свој језик, обичаје, религију, јер све што је раније има све више вредности и значаја, и све раније све је ненакнадније” (Вулић, 1922, 56–7). Сматра да је немогуће доказати постојање историјског закона „по ком један историјски догађај мора следовати другом једном историјском догађају, неминовно, стално, у одређено време” (Вулић 1922, 57). Погрешна је оцена да је Вулић „нарочито бесан кад се Кнежевићеве мисли поклапају са материјалистичким схватањем историје [синоним за марксистичко схватање историје]” (Грубачић 1962, 142). Вулићу је подједнако неприхватљива материјалистичка као и Хегелова идеалистичка замишљао пута човечанства. Мишљења је да нема општих историјских закона. Закључује да у историји нема законитости као што је нема ни у природи: „историја неће бити никад у стању да пронађе сталне законе по којима се

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

човечанство развија, или по којима се креће историјски живот, као што, изгледа ни природне науке неће то моћи учинити за развитак природе и природних феномена” (Вулић 1922, 66). Вулић, у ствари, сматра да је историја наука као и друге науке: „у том погледу не постоји никаква разлика између историка и природњака: и један и други гледају да утврде чињенице што тачније. Акрибија је један од услова успеха у науци уопште” (Вулић 1922, 66). Историју пореди са геологијом и зоологијом: „геологија и зоологија [су] ваљда највећим делом дескриптивне науке. Обично констатовање, енумерација, статистика, механичка мерења заузимају у њима знатно место” (Вулић 1922, 59). Иако се у овим наукама могу наћи сличности са методама у историјској науци, та сличност је недовољна да би се могла поистоветити са базичним природним, поготово експерименталним наукама. Осим тога, непосредно посматрање разликује се од реконструкције нечега из прошлости, па појам времена ипак одваја историјску науку од наука које закључују на основу опажања у садашњости. Кнежевић (НБС, Р 484, 74) наглашава да „природне науке изучавају морати, баве се појавама које морају да бивају, моралне [друштвене] и сазнајне науке изучавају требати, филозофска историја има да намири то двоје. Гвозденост природних наука и слабост људске природе да намири нужност и слободу, природу и човека”. За разлику од Кнежевића, који разматра питања филозофије историје (као и најшире схваћена системска питања историјског метода, Радојчић 1929, 69),⁵⁴ Вулић, у ствари, наглашава питања из теорије тумачења и филозофије историографије. Вулић с правом инсистира на поштовању правила истраживања прошлости. Стало му је до поузданости у реконструкцији прошлог. С правом је видео опасност од уношења произвољности у најпопуларнију науку, историју. У прилог оправданости његовог страха од непоузданости може да послужи и само Кнежевићево схватање „египатске теологије”. У Кнежевићевом тексту објављеном у *Годишњици Николе Чупића* (1907) под насловом „Источни народи уопште” Кнежевић тврди да је јеврејска религија развијена под утицајем египатске и да је монотеизам и бесмртност душе „изнео Мојсије из мистерија Изиде” (Кнежевић 1907, 75). Кнежевић египатски утицај види чак и у одлукама великих хришћанских сабора: „целим основном хришћанске теологије носе египатски утисак, основ им је египатска теологија” (Кнежевић 1907, 77).

⁵⁴ Никола Радојчић упућује и на „савесну студију” Михаила Вујића под насловом „Историја као наука” из 1877. године (Вујић 2003).

Велика личност или оруђе свога времена

На тему „великих личности”, која је заокупљала тадашње интелектуалце, Петронијевић замера Кнежевићу наводну несталност гледишта: „Тако исто писац је неодређен и у питању о мотору агенсу историје, о великим личностима. На стр. 180 стоји: ’велики духови нису оруђа свога времена и свога народа, нису израз садашњости, већ су оруђа историје човечанства’. На стр. 276 стоји: ’дух људски најплодније мисли, кад је он само одушка и израз свог времена и његових потреба: по томе и геније само (!) се онда јавља кад је време згодно и зрело, да га прими и разуме’. Стр. 58 ’геније није творац идеја: он само формулише идеје које у форми тавних представа и слутњи леже у души народа” (Петронијевић, 1898, 504).⁵⁵ Петронијевићу би се могло одговорити да Кнежевићеви ставови нису противречни, јер дијалектички могу да буду превазиђени, и то не неком рђавом дијалектиком. Кнежевић је превео са енглеског на српски Карлајлова предавања под насловом *О Херојима, хероизму и обожавању хероја у историји* (1903).⁵⁶ У предговору је истакао да је Карлајлово гледиште „сасвим супротно историјско-философским појмовима Х. Т. Бекла” (Кнежевић 1903b, IX). Међутим, наглашавајући „моћ времена и потребе у историји, [Карлајл] уједно нехотице тврди и то, да и хероји, као и све друго у историји, долазе само онда кад им је време и потреба за њих” (Кнежевић 1903b, XIII), што значи да су они само изрази свог времена, „одушке болова који притискују њихова друштва, народе и времена, гласна реч, коју милиуни људских душа изговарају кроз њих” (Кнежевић 1903b, XIII). Велики дух је оруђе историје човечанства и јавља се када се стекну услови да се јави и тада формулише идеје које су у форми представа и слутњи у души народа. Петронијевићев приказ Кнежевићевог превода Карлајлове књиге у *Делу* (1904) почиње указивањем на неопходну везу између великих људи и масе, али не у смислу „велике масе простих људи”, већ као „групе виших редова” (Петронијевић 1998a, 137). Слободан Јовановић у *Гласнику* (1904)

⁵⁵ Петронијевић о великим личностима пише у *Основама емпиријске психологије* (1910, 1923, 1925, 1926), где наглашава да је „велики карактер обично спојен са знатним талентом, нарочито са талентом памћења и једним или два од талената интелигенције” (Петронијевић 1998, 316).

⁵⁶ Слободан Јовановић (1990b, 656) позитивно оцењује превод: „задругин преводилац г. Божа Кнежевић учинио све што је од њега зависило да тог најнеобузданијег и најсамовољнијег међу енглеским писцима колико толико укроти” (мисли на стил писања).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

приказује исту књигу, даје детаљан, дубок и целовит увид у Карлајлову мисао и указује да Карлајал подразумева да су велике личности усклађене са духом свога времена: „Свако се друштво даје водити људима који се одликују способностима и својствима које оно највише цени” (Јовановић 1990b, 665). Никола Вулић (1922, 58) указује на међузависност великих историјских личности и времена у којем живе, а мишљења је и да разумевању велике историјске личности може приступити само научник велике проницљивости, историчар обдарен суптилним психолошким апаратом: „Душа Цезарева није била проста као што је душа каквог крпача. Велики људи имају психу далеко развијенију и далеко компликованију него обични смртни” (Вулић 1922, 61).

Мисли

Филозофски и моралистички афоризми Божидара Кнежевића под насловом *Мисли* оставили су веома јак утисак на савременике. Објављени су прво у наставцима у *Српском књижевном гласнику*, где их је Јован Скерлић пропратио веома похвалним приказом, а затим и као засебна књига (1902).⁵⁷ У *Мислима* има филозофско-историјских размишљања, филозофије религије, моралистичких оцена и друштвене критике, али и „много личнога, свога, готово аутобиографског”. Скерлић (1953, 419), који је познавао Кнежевића, бележи да су *Мисли* „непосредан и дубок израз његове природе, приказ трагичне драме његова срца и ума; то су, како је сам говорио, уздаси, болни крици једнога вишега духа, једне уморне и разочаране душе”. *Мисли* су убрзо постале „омиљена књига”. Кнежевићев ђак у Првој

⁵⁷ Скерлић погрешно наводи да су Кнежевићеве мисли објављене у *Српском књижевном гласнику* 1901. године, док су, у ствари, објављене 1902. Такође, Кнежевић није у Чачку био само 1893/4. године. Због брзине писања и књижевног стила, Скерлић неретко прави овакве грешке. У првом издању *Мисли* (Државна штампарија 1902), Кнежевић је објавио 491 тематски неповезану мисао. И друго издање имало је исти број мисли (*Мисли*, Издавачка књижара Лазара Марковића, Београд 1914). У трећем издању (Г. Кон, 1925) допуњене су мислима из Кнежевићеве заоставштине (укупно 636, односно 145 нових афоризама). Четврто издање (прир. П. Лебл-Албала) објављено је са предговором Ксеније Атанасијевић (*СКГ*, Београд 1931). Изгледа да су Кнежевићеве мисли „дорађиване” у издањима после његове смрти. Овде се користимо мислима из првог издања *Мисли* и Кнежевићеве рукописне заоставштине (2002).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

београдској гимназији, професор филозофије, Владимир Вујић (1925, 418) сведочи: „обележаване су, преписиване, читане много пута као драга, лична књига [...] Оне су биле добро дошле у доба младости многим, у доба када се ствара мисао, општа мисао о људима, свету, друштву и Богу; када се отварају шири хоризонти и младић осећа више проблеме живота. Онда је њима аристократски, широко мислени, отмени Кнежевић био драга лектира”. Вујићеве речи могу да посведоче ђачки састави у којима се помињао Божа Кнежевић. На пример, међу ученицима који су 1909. године добили награде за састав на тему „О читању” (из Фонда Милорада Медаковића, војводе и књижевника), налазе се Паулина Лебл, ученица женске гимназије, која је писала о *Мислима* Боже Кнежевића (касније приређује Кнежевићеве *Мисли*, Кнежевић 1931) и Слободан Јовановић, ученик Друге београдске гимназије (имењак Слободана Јовановића), касније дипломата у Лос Анђелесу, који истиче да му је Кнежевић један од најдражих аутора (*III*, 1. јануар 1909, 6, 11, 14). У мислима „аристократског, широко мисленог, отменог Кнежевића” могли су млади да нађу упориште против доминантног социјалистичког егалитаризма. Иако и сам социјалиста, и толико утицајни Скерлић био је, у ствари, противник осредњости. У школи и на студијама заслужено се оцењују бољи ђаци, односно студенти. Природно се поставља питање зашто онда најбољи ђаци, када заврше школе и докажу карактер у служби држави, не би били у власти (како се, уосталом, традиционално и мислило), већ на власт долазе они које бира већина састављена од безбројних анонимних лоших ђака. Тако, бољи као мањина, морају да трпе тиранију већине. Насупрот поједностављеном и површном схватању општег бирачког права, либерали су говорили о томе да гласове не треба само бројати (опште бирачко право артикулисано у доњем дому), већ и мерити (посебан начин именовања и бирања у горњи дом на основу квалификација или *ex officio*). Иако је у *Политичком речнику* дао предност једнодомном законодавном телу, водећи либерални идеолог Владимир Јовановић, касније се залаже за дводомни систем са горњим домом, састављеним од интелигенције и независним од круне. Према либералима, народом треба да руководи интелигенција, да влада уз пристанак народа (а не да се интелигенција покорава тренутној већини). Анализирајући Кнежевићеве *Принципе историје*, Петронијевић (1905, 1) је нагласио да „и по самом склопу своје, то дело више личи на скуп фрагментарних у кратке реченице кондензираних готових мисли него на систематско извођење једне мисли из друге и на детаљно образовање сваке од њих” (Петронијевић 1905, 1). Ова оцена поткрепљује сведочанство да је идеја о објављивању *Мисли*

потекла од Петронијевића. Кнежевићева кћерка сведочи да се Кнежевић жалио Петронијевићу да се његове књиге мало читају: „Петронијевић одговори да те ствари врло мали број људи код нас може разумети, али да би проширио круг читалаца, то му он препоручује да извади из *Принципа* [*Закон реда...*] и *Пропорције* све своје мисли и опажања и да их посебно одштапа. Тако су се појавиле *Мисли* очеве, које су наишле на широк одјек” (Кнежевић М. 2002, 93). Након Кнежевићеве смрти Петронијевић (1905, 1) високо оцењује Кнежевића: „Мислилац је уопште врло ретка појава у нас. Пре Божидача Кнежевића то су били једино још Доситије Обрадовић, Милан Кујунџић и Љубомир Неђић”. Када истиче вредност Кнежевићевих афоризама, који нису системски изведени, Петронијевић (1905, 1) упућује на Ничеове (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844–1900) фрагменте: „треба се само сетити Ничеа, који је, иако само афористичан мислилац, ипак велики мислилац, иако није Платон”. Не треба, наравно, мислити, да Петронијевић упућује на идејну сличност између Кнежевића и Ничеа, иако се, поред разлика, могу наћи и неке везе јер и Кнежевића „занима пре свега живот” (Жуњић, 2014, 205).⁵⁸ У Кнежевићевим *Мислима* није реч о морализму како се он данас разумева (треба видети шта су под појмом „моралиста” могли подразумевати Слободан Јовановић и Богдан Поповић, што је засебна тема, Милосављевић, 2014), већ и израз његовог времена, времена које је осећао.

О духу епохе у којој је Кнежевић живео много је писано, али не и код нас. Покушајмо да у јединствену слику спојимо индустрију и железницу (купее прве класе обложене пурпурним плишом), колонијално богатство, веру у вечни мир, науку и позитивне чињенице, монархијско уређење и опозиционарење републиканским уверењима и социјалистичким идеалима, сецесију, стаклене павиљоне, концертне и оперске дворане, *Belle Époque*, са свом есетиком, гардеробом какву је носио и Кнежевић (епоха пре лансирања радничке моде), с високим оковратницима, краватама, официрским мундирима од најфинијег штофа, златним еполетама и акселбендерима, коњичким сабљама, и калпацима са белим пером, које је оставило такав утисак на Црњанског („Ја сам то перо, затим, годинама носио забодено у моју луду главу.”).

С друге стране, све се креће према рату и револуцији. Нихилизам, Nietzsche („Gott ist tot”), „Бесы”, Mahler, Neurasthenia... Der Zauberberg...

⁵⁸ Жуњић (2014, 205) је мишљења да је Кнежевићев прави претходник у историји идеја Урош Миланковић.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

И цела Србија ће стићи до „ништа”, залеђених албанских планина и маларичних приморских мочвара: „Огромна поља, читаве пустаре: Ја, Ја, Ја! Уморно, панично, кошмарско, од рођења до смрти, у сваком часу све шире пустаре: Ја, Ја! (Р. Петровић, *Дан шест*). Нећемо погрешити ако у Кнежевићевим *Мислима*, осим „уздаха и болних крика једне уморне и разочаране душе” (Скерлић 1953, 419), видимо и израз трагичне драме једне уморне и разочаране епохе. Ова „болест на смрт” осећа се у слабости живаца, треперењу срца и плућним болестима које се лече у швајцарским Алпима или медитеранским лечилиштима и одмаралиштима, већ према препоруци лекара. Из Србије болесници одлазе на Алпе и на Медитеран, где им, међутим, брзо постаје досадно, како бележи Батут. Кнежевићев „чаробни брег” је Абација (Abbazia), монденско летовалиште и лечилиште на јадранском мору (Опатија), где се одмарају и лече Хабзбурзи, бечки свет преко Österreichischer Touristenclub – Sektion Abbazia, Чехов пише, Малер komponuje. Кнежевић се одмара на благом сунцу, страхује од лошег сна, мучнина и „дрхтања срца”, обилази околна места, виђа познате из београдског друштва, дружи са гостима из Немачке, Пеште, „славно руча” бродет, пршуту, бранцина, ораду, зубатац, пије малвазију. Кнежевићеве белешке су негде између писама Љубе Ненадовића и путописа Црњанског, а јеловник достојан Лазе Костића. Монте Мађоре, Ловрано, Црес, Фјуме, Лусин-Пикола, вила „Анђелина” (Villa Angiolina), вила „Акација”, читаоница хотела „Стефани” (Kronprinzessin Stephanie), кафана „Кварнеро” (Quarnero), санаторијуми, барка Galante, фијакери и омнибуси: „И данас је освануо ведар сунчан дан. Само ветар мало подухњује, и таласићи су мало јачи но јуче. Хоће да има бора и мраз, али ће да буде липо време, вели Феличе, кога сад видех углађена и обријана, јер је недеља. Нигде не видим ни једног галеба, а већ сам сат и више крај мора. Куд су се дели, и шта им то значи? Хтедох у цркву, али не могах ући – пуна је света...” (Кнежевић 2002b, 62).

Завршетак Кнежевићеве прве књиге *Принципа* могао би се тумачити нихилистички: „Све је ништа, све је постало из ништа и све ће се вратити у ништа” (Кнежевић 1898, 302). Кнежевић, међутим, одмах допуњује своју мисао: „то ништа јесте нешто, јер је један део од нечега, један мали део од великог нешто”. Према Кнежевићу све што је раније заузима све више простора и времена, оно постоји пре свега, у свим је временима и остаје после свега: „То најраније, пошто је савршена истина... то најраније јесте и може бити само Бог” (Кнежевић 1901, 383).

Кнежевићева религиозност

Кнежевићева религиозност одувек је збуњивала тумаче. Борислав Лоренц (1939, 13) упућује на Кнежевићеве ставове који повезују филозофију и религију („што је виша филозофија утолико више у њој има религије и поезије”), док Милош Тривунац (1940, 7) истиче да је претеривање тврдити да је Кнежевићева главна преокупација била религија „као код Паскала”. Бранислав Петронијевић је оценио (1905, 1) Кнежевића као дубоко религиозног мислиоца: „Он сматра религију за матер свега људског духовног живота, за почетак и свршетак културног живота човечијег”. Петронијевић истиче Кнежевићево дубоко уверење у Божју егзистенцију (Кнежевић 1902а, 252; Петронијевић, 1905, 1). Осим што се бавио онтолошким доказом и метафизиком (што није религија али већини тако звучи), Петронијевић је (као и Никола Тесла, Михаило Петровић Алас, Ђура Даничић и др.), пореклом из свештеничког staleжа (син богослова, братанац свештеника и унук познатог убског архијерејског намесника протојереја Петронија Јеремића, док му је теча био још познатији ваљевски протојереј Радојица Жујовић, такође дугогодишњи убски архијерејски намесник, дакле, парохијски свештеник породице Божидача Кнежевића),⁵⁹ па би се могло очекивати да зна шта су вера и религија, као и да може да оцени Кнежевићеву религиозност, што, међутим, није случај.

Из Кнежевићеве заоставштине објављена је у *Годишњици Николе Чукића* и „Религија у историји” (1911), где се наглашава да је хришћанска религија „најидеалнија од свих ранијих” јер сматра да је „Бог чист дух” (Кнежевић 1911, 33). Као и скоро сви филозофи и интелектуалци у Србији друге половине XIX века (што не треба мешати са целом интелигенцијом, свештенством, официрским кором, целим чиновништвом и др.), Кнежевић усваја протестантску интерпретацију историје хришћанства и из ње даље развијено схватање идеалног хришћанства као апстрактне идеје, коју поистовећује са целином човечанства. „[Реформација је] ослобађајући народе политички, дала силан подстицај развиту” и „почела напајати хришћане чистом, изворном свежином хришћанства” доносећи „толике благодати западним народима” (Кнежевић 1907, 83). Хришћанство је, наиме, „изнело велику истину да су сви људи једнаки и једног порекла и по томе да сви имају једнака права и дужности и тиме оборило старе

⁵⁹ Бранислав Петронијевић је током школовања у Ваљевској гимназији живео код тече, протојереја Радојице Жујовића, „дајући кондиције” (подучавајући) свом брату од тетке.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

заблуде и неправде” (Кнежевић 1907, 88). Према Кнежевићу (1907, 88) хришћанство је „истинито зато што је обухватило цело човечанство, не искључујући ни један део његов, а највећа и најдубља истина само је у човечанству”. Гледано из теолошког угла, може се закључити да је Кнежевић најближи деизму. Иако му је брат свештеник и редовно одлази у цркву (са ђацима), што је тада била обавеза средњошколских професора (али одлази у цркву и када не мора, у иностранству, у Абацији), и воли црквенословенско појање, Кнежевићева религиозност није била исто што и хришћанска вера, како је ми данас схватамо и како су је међу Кнежевићевим савременицима разумевали нпр. Николај Велимировић и Јустин Поповић, или Кнежевићев пашеног, Зарија Р. Поповић, чија религиозност очито иритира марксистичке интерпретаторе (Грубачића нпр.). У Кнежевићевим текстовима реч је о хуманистичком деизму, очишћеном од свих партикуларности вере. Таква религиозност схваћена као учење које допире емоцијама до масе, не мора бити страна социјалисти Скерлићу, који је противник цркве, нити Скелићевом зету и чувару његовог наслеђа, Владимиру Ђоровићу.⁶⁰ Није морала бити страна ни Андри Ђорђевићу, министру просвете, који је обезбедио средства за штампање Кнежевићевих *Принципа историје*, иначе познатом слободном зидару. Није сасвим страна ни марксистима, с обзиром на то да је у марксизму задржано много верскога, као што није страна ни нехришћанском схватању вере у време успона европских национализма уочи Другог светског рата. Не треба, наравно, помислити да је Кнежевић масон, зато што му је штампање дела омогућио један познат и утицајан масон и што је међу пријатељима имао и масоне (као што нису масони ни многи други за које се то данас сасвим произвољно тврди). У то време, почетком XX века, слободно зидарство није била нека мистерија и добро је било познато ко је од истакнутих личности био у чланству, а ко није. Кнежевић је лично упознао министра Андру Ђорђевића када је са пашеногом, Заријом Р. Поповићем, вишим чиновником Министарства просвете, отишао у кућну посету да му захвали на обезбеђивању средстава из Задужбине пок. Димитрија Николића Беље за штампање *Принципа историје*. Према Поповићу, Ђорђевић је оставио изузетно повољан утисак на Кнежевића. Кнежевић није био ни масон, нити марксиста пре марксиста, нити прави десничарски мислилац. Право је питање, међутим, шта је толико утицало да савременици Кнежевића доживе као религиозног мислиоца. Да би се

⁶⁰ Владимир Ђоровић се договарао за штампање Кнежевићевих мисли (ауторска права) са његовом удовицом, са којом је разговарао и о штампању Кнежевићевих сабраних дела (Лукић, 1935, 7).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

то схватило, потребно је дубље сагледати његово време и духовну климу у којој се образовао и провео живот.

Велики успон природних наука, њихова успешна практична примена у свакодневном животу, протестантски или секуларни дух западних универзитета на којима су студирали стипендисти из Србије и јачање социјализма, сцијентизма и дарвинизма веома је ослабило веру у интелигенцији. Иако се то у спољним манифестацијама још не види јасно (учи се веронаука и одлази у цркву), вера у науку и рационално решење свих проблема замењује веру у Бога. Овај процес има дугу предисторију. Одавно је *Лествица* Јована Лествичника већ замењена стоичким требником паганског императора Марка Аурелија (форма Кнежевићевих афоризама подсећа на стоичке мисли, чему, извесно, делом доприноси и своју популарност).

Треба имати у виду и каква је историја предавана у (Првој) београдској гимназији у којој се и Кнежевић школовао. Говорећи о уџбенику Милоша Зечевића (Кнежевићев професор), Слободан Јовановић оцењује да је због своје пријемчивости („књига за народ”), осим васпитног, имао и политички значај: „само су *Народни учитељ* [распопа] Васе Пелагића и Змајева *Певанија* имали шири круг читалаца него Зечевићева историја” (Јовановић 1990а, 75). Према Зечевићу, цела историја била је борба краља и народа: „Краљеви су имали неблагодарну улогу интриганата у мелодрами; народ је био гоњена врлина, која на крају крајева ипак долази до признања и награде. Феудална и апсолутна монархија биле су фазе народног гоњења; либерална буржоаска демократија, која је изашла из француске револуције, била је апотеоза народа” (Јовановић 1990а, 76). Гимназијалци су стицали уверење да је Француска револуција најважнији историјски догађај, „важнији чак и од хришћанства”, и гледали на краљеве као на „злотворе народа и противнике друштвеног напретка”. Јован М. Јовановић сведочи о Зечевићевим предавањима: „Једно његово излагање о освајању Бастиље довело је читав разред до великога узбуђења. Зажмурио би, па онако крупан, уздигнутом руком на којој су добовали његови меснати прсти, говорио је као да има визију народних маса које прилазе познатом политичком затвору, Бастиљи у Паризу... Изгледало је да се чује лупа добоша и труба и урикање маса уз Марсељезу” (Споменица 1939, 322). По завршетку Прве београдске гимназије из ње је излазио младић који је „по политичким уверењима био републиканац и стога противник краља Милана. Материјализам, филолошки национализам и републиканизам били су код њега помешани једно с другим на сасвим особен начин”

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

(Јовановић 1990а, 76). Допуњена француским језиком, ово је, у ствари, парадигма београдског интелектуалца XX века, на коју је сасвим складно могао да се надовеже социјализам, а код појединаца и комунизам (који је из практичних разлога назван социјализмом). Само по себи се подразумева да је тип интелектуалца који је излазио из гимназије тип атеисте, тј. агностика (како је у Београду било отменије рећи), или најдаље деиста („има нечег”), пун разумевања за „младићке несташлаке“ (социјализам и комунизам). Слободан Јовановић (Споменица 1939, 311) сведочи да су се речи „ћелија” и „организам” у гимназији изговарале „готово са страхопоштовањем као да у њима лежи решење свих тајни света и живота” и да је међу његовим друговима само један имао „бар нешто мало религиозности, као што је само он имао у политици бар унеколико аристократске погледе” (Јовановић 1991а, 273). Парадоксално, реч је о Павлу Маринковићу, који је као министар просвете казнио Кнежевића, „религиозног мислиоца” (Петронијевић 1905, 1), који је, судећи по *Мислима*, имао политичку веру само у „праву аристократију”.

Да је атеизација интелигенције у Србији била вишедеценијски процес, упечатљиво сведоче речи Милана Кујунџића из необјављене расправе „Материјализам (психологичне штудије)”, записане у јесен 1865. године: „Сећам се још пре четири године кад први пут психологију у Лицеју слушасмо како ни једног од нас не беше који не би са спрдњом о души говорио. [...] Материјализам са свом конзеквенцијом својом тако је већ у нас гостољубиво примљен да се многи чисто стиди да изусту да му није сасвим по ћуди, баш као да ту ни поговора нема. И што који већма љубљаше напредак науке и слободу човечанства тим више мишљаше да је дужан држати се најгрубљих материјалиста” (Кујунџић 1865 АС, МК, 119). У наредном периоду, са успостављањем „републике опортуниста” (због изјављене победе монархиста), антицрквена духовна клима у Паризу могла је, српским државним стипендистима у „граду светлости”, Паризлијама, само да послужи као коначна потврда научне истинитости материјалистичких и антирелигиозних схватања, засноване на идеологији Француске револуције, вечним и неупитним просветитељским истинама, које су омогућиле свеопшти напредак човечанства управо захваљујући победи над религијом и монархијом. Чак и конзервативне странке тога времена морају да се називају напредним, прогресивним странкама. Иако је реч о духу епохе, не може појам духа епохе или духа времена све да објасни. Управо на онима који нису „пливали низводно”, у духу времена, који су

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

имали критички став према општем схватању у интелекцији, без обзира на недоумице у које су упадали, или противречности у којима су се кретали, данас се заустављамо и тумачимо њихово мишљење. Дух епохе не може бити ни оправдање за све. При томе, не треба мислити да су сви и у животу примењивали оно што су теоријски разматрали. Ретки су били они који у својој принципијелности нису хтели ни да присуствују црквеним службама (углавном социјалисти, као Скерлић). Код других је, ипак, све било помешано. Осим тога, под интелекцијом се у Србији није подразумевао само круг професора Велике школе и престоничких и паланачких гимназија, већ и свештенички staleж, чиновништво (нпр. Зарија Р. Поповић) и официрски кор, дакле, сви образовани, где је питање религиозности, наравно, стајало другачије него код већине ученика завршних разреда (Прве) београдске гимназије.

Када се све узме у обзир, разумљиво је да је Божидар Кнежевић морао на савременике (наравно, пре свега, из реда цивилне интелекције) да остави утисак религиозног мислиоца. Чак је и Бранислав Петронијевић остављао такав утисак. Да Кнежевић буде доживљен као религиозан човек и религиозни мислилац довољно је било што је имао „дубоко уверење о егзистенцији Божијој” (Петронијевић, 1905, 1) и што су се у његовим текстовима често могле прочитати речи „религија” и „хришћанство”, без обзира на значење које им је придавао. Зато је Милошу Зечевићу, Кнежевићевом гимназијском професору историје и председнику комисије пред којом је положио професорски испит с одличном оценом (1889), Кнежевићево излагање морало „много да мирише на тамјан” (Поповић 1933, 361). Код Кнежевића нема ни посебног одушевљења падом Бастиље (Кнежевић 1904е, 70), па овом „највећем историјском догађају” у свом *Историјском календару* посвећује мање пажње него (на истој страни) првом крсташком краљу Јерусалима. Према сведочењу Зарије Р. Поповића (1933, 362), пред саму смрт Кнежевић је стално понављао: „Велики си, Боже! Велики си, велики!...” (вероватно из *Откровења*: „Велики и чудны дела Твои, Господи Боже!”).⁶¹ Своје сведочанство завршава загонетном реченицом: „И умро је овај философ с вером у Бога, како је и постао верујући у Бога” (Поповић, 1933, 362). Вероватно никада нећемо моћи поуздано да утврдимо значење поруке „како је и постао верујући”.

⁶¹ „А последњих дана, када је и Божа осетио да му се смрт приближује, једино се обраћао Богу, дижући грозничав поглед и понављајући: „Велики Боже!... Боже мој!... Велики си, Боже!... Велики си, велики!...” (Поповић, 1933, 362).

Интелектуалац у свом времену

Скерлић препознаје у Божи Кнежевићу судбину интелектуалца свог времена.⁶² Ако узмемо у обзир време и схватања, могуће је наслутити у чему је био проблем интелектуалца тог времена. Иако је социјализам све више јачао у јавном мњењу, а са социјализмом егалитаризам, и даље су се подразумевали древни идеали. Ови стари друштвени принципи, често су нерелевантни, али су примењивани. Према Кнежевићу интелигенција, „више класе” (он не размишља у категоријама марксистичких класа, већ традиционалних, Кнежевић 2002а, 117), односно најбољи треба да владају, аристократија, која је „лице једног народа”. Подразумевало се нпр. да најбољи ђаци, доказани у служби држави (где се, као и у школи, процењује и карактер), с временом треба да дођу на чело државе. Јован Ристић, историчар и државник, који је чак два пута био на највишем државном и политичком положају као намесник сувереног, владарског достојанства, од основне школе био је најбољи ђак у разреду, „први превасходни”. Још нико не мисли да заиста обрће друштво наопачке. Ни Скерлићев радикални социјализам није у пуном смислу егалитаризам, већ елитистички противан социјалистичком култу осредњости, што збуњује марксистичке постреволуционарне интерпретаторе (нпр. Грубачића 1962, 111). Неправдом се сматрало да један Божидар Кнежевић, који је и по личним способностима, те културном ненаметљивошћу и самодисциплином, и по наслеђу, требало да добије више место од оног које је имао у образовном систему, није од државе примећен, препознат и уважен: „И један уман и мисаон човек остаде тако и на даље где је. Остаде као велика риба у малој води. Остаде један онакав дубок мислилац, тако жељан потребне тишине – да и даље живи у вреви и жагору школске авлије: остаје један слободан дух – да и даље између часова дежуре по дужности међу децом по дворишту, да их несташне тужака г. разредном старешини и да иде на рапорт директору!... Да поправља ђачке задатке; да извештава тудоре и родитеље ђачке о неуспеху њихових ’бистрих’ узданица; да присуствује оним страшно досадним и стога ваљда и бестрага дугачким седницама професорског савета, и да га они педагози (обећававши, наравно, ’да ће бити кратки’) даве беседама као вечност дугим”. И на крају се наводи сам врхунац ужаса професорског пос-

⁶² После Божидара Кнежевића, прерано, као и он, умрли су редом, Јанко Веселиновић, неколико месеци касније (1905), Стеван Сремац (1906), Радоје Домановић (1908), Светислав Симић (1911), а 1914. године и Скерлић.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ла: „остаде јадник да недељом води – као квочка пилиће – ђаке у цркву, а на његово право место, одлазе и запремају га они што ’многа обећавају’” (С[ветислав] С[имић] 1905, 2;⁶³ уп. Атанасијевић 1931, VII–VIII). Мислило се да су се сви огрешили о Кнежевића, а посебно „они који пропустише да га пошљу у Париз” (Богдановић, 1933, 348). После Кнежевићеве смрти дошао је ађутант краља Петра да изјави саучешће и понуди помоћ породици (Кнежевић М, 2002).

Скерлић (као и његови другови), који је можда највише заслужан за Кнежевићеву популарност, много се жали на своје време. У духу епохе, њему пред очима лебди, гледано из данашње перспективе, наиван идеализам, према којем мери своје време, не узимајући у обзир реалне животне околности. Као да је подразумевао да ће се све добро из тадашњег друштва (које оштро критикује) сачувати и на то природно, уз исправку очигледних неправди, надоградити социјалистички принципи, који ће побољшати, хуманизовати и еманциповати друштво. Није увиђао, као ни толики други, неопходност напора и рада на очувању и неговању онога што је добро. Остварење социјалистичких идеала (у свим покушајима) увек је било (између осталог) усталичење владавине осредњости, које су се толико гнущали интелектуалци Скерлићевог и Кнежевићевог времена.

* * *

Божидар Кнежевић је покушао да изведе целовит филозофски систем. Следбеници Спенсера (Spencerism), за кога се тада говорило да је „Аристотел XIX века” и „epoch-maker”, веровали су у сводивост друштвених наука на оне природне. Петронијевић је с правом оценио да Кнежевић следи Спенсеров материјализам и Дарвинов еволуциоинизам. По схватањима Кнежевић је, у ствари, ближи старијој генерацији, којој су припадали либерали Владимир Јовановић и Алимпије Васиљевић (либерализам и позитивизам) него Петронијевићевој генерацији, иако одмах упада у очи сличност назива њихових капиталних системских дела, *Принципи историје*, односно *Принципи метафизике*. У ствари, наслови су блиски Спенсеровом наслову *Први принципи*, на шта Петронијевић и упућује у својој критици Кнежевићевог првог тома *Принципа историје*. Кнежевић,

⁶³ Осим иницијала и познавање рада у гимназији упућује на Светислава Ст. Симића.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

међутим, нема порив да, као Петронијевић, по сваку цену изведе оригиналан систем (као неки претеран и погрешно схваћен Кујунџићев аманет оригиналности). Кнежевић следи спенсеровски сцијентизам, али не плива само „низводно”.

Пошто се све одвија у времену, историја је за Кнежевића права филозофија, наука чије законе жели да докаже (*Закон реда у историји, Пропорција у историји*). С друге стране, историју не види као науку засновану на историјским изворима, већ историјским законима (што Вулић с правом проблематизује). Повезивање филозофије и историографије са позитивним наукама данас нема онај значај који је имало у Кнежевићево време. Не треба, међутим, потцењивати велики рад уложен у покушај да се докуче општи закони који би лежали у основи пута човечанства. Иако је несумњива наивност таквог тражења научних закона, не треба заборављати да и ми данас живимо сцијентистичком свету.

Мисли спојене са митом о Божи Кнежевићу имале су посебну привлачност и „прилепчивост”. Не само у *Мислима*, већ и у његовој судбини, многи интелектуалци препознавали су своје мисли и своју судбину. Иако у *Мислима* има различитих, неретко противречних становишта, као и ставова који нису посебна новина, оне су на савременике деловале, захваљујући форми у којој су изложене и књижевном изразу, пре свега емоцијом. У њима „виши дух” даје одушка свом незадовољству због притиска средине и безбројних брига свакодневног живота.

У политичком погледу, Кнежевић је теоријски близак либералима, а практично, радикалима. И једни и други су заступали вијекторизански, вестминстерски парламентарни систем (у основи данашњи парламентаризам). Кнежевићу је блиска замисао мешовите владе, синтезе монархије, аристократије и демократије, као и „владавине најбољих”.

Петронијевић (1905, 1) Кнежевића сматра једним од четири најзначајнија мислиоца, поред Доситеја Обрадовића, Милана Кујунџића и Љубомира Недића, а Димитрије Митриновић (1908, 79) оцењује да Кнежевић „са својом филозофијом историје, дубокоумном синтезом спинозизма са теоријом еволуције и научничким схваћањем историје” припада реду мислалаца какви су Руђер Бошковић и Бранислав Петронијевић. Ове високе оцене нису безразложне. Ако се упореде Кујунџић, Недић и Петронијевић, на основу њихових текстова (и оставштине без које се не може разумети Кујунџић), може се закључити да, без обзира на различита филозофска становишта и правце, имају нешто заједничко што би се могло назвати филозофским талентом. Осећај за обухватање целине, аналитичност

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

и способност синтетичког мишљења. Можемо претпоставити да је највише због тог заиста „несумњивог талента мислиоца” Петронијевић (1905, 1), „рођени метафизичар”, с правом високо оценио Кнежевића.

Извори и литература:

1. Необјављена архивска грађа

- АС, МПс–П = Архив Србије, Министарство просвете и црквених послова, Просветно одељење
АС, МК = Архив Србије, Фонд Милана Кујунџића Абердара
НБС, Р 484 = Народна библиотека Србије, Рукописно одељење, Рукописи Божидара Кнежевића, Списи о историји, Афоризми о историји
НБС, Р 465 = Рукописи Милорада Павловића Крпе
ВА, 741/881 = Војни архив Персонални картон пешадијског бригадног генерала Стевана Р. Кнежевића

2. Објављена рукописна заоставштина Божидара Кнежевића и друга архивска грађа

- Кнежевић 1907 = Кнежевић, Божидар, „Источни народи уопште”, *Годишњица Николе Чупића* 26 (1907), 40–117.
Кнежевић 1911 = Кнежевић, Божидар, „Религија у историји (нештампани рад)”, *Годишњица Николе Чупића* 28 (1911), 21–38.
Кнежевић 1911 = Кнежевић, Божидар, „Мисли” (145 мисли из заоставштине), *Годишњица Николе Чупића* 28 (1911), 271–292.
Кнежевић 2002а = Кнежевић, Божидар, *Мисли* [НБС, Р 483], пр. А. Вранеш, Уб 2002.
Кнежевић 2002б = Кнежевић, Божидар, *Бележница (1896–1897)* [НБС, Р 688, пр. А. Вранеш, Уб, 2002.
Ристић 1962 = Ристић Радомир, „Прилози за биографију Божидара Кнежевића”, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 28, 1–2 (1962), 80–92.
ПРШМ 2010 = *Протокол и регистар Шабачког магистрата од 1808. до 1812. године*, приредио Радомир Ј. Поповић, Историјски институт, Београд 2010.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ДП 1848 = *Деловодни протокол Кара-Ђорђа Петровића*, Друштво српске словесности, Београд 1848.

3. Књиге и текстови Божидача Кнежевића

Кнежевић 1898 = Кнежевић, Божо, *Принципи историје I, Ред у историји*, Краљевско-српска државна штампарија, Београд 1898.

Кнежевић 1899 = Кнежевић, Божидац, „Сразмера у историји” [поглавље из *Принципа Историје*], *ПГ* (1899), 376–381; 444–450.

Кнежевић 1901 = Кнежевић, Божидац, *Принципи историје II, Пропорција у историји*, Краљевско-српска државна штампарија, Београд 1901.

Кнежевић 1902a = Кнежевић, Божидац, „Мисли”, *СКГ*, 1902.

Кнежевић 1902b = Кнежевић, Божидац, *Мисли*, Београд 1902.

Кнежевић 1902c = Кнежевић, Божидац, „Роберт Солсбери”, *Одјек* (23. октобар 1902), 2–3.

Кнежевић 1902d = Кнежевић, Божидац, „Луј Блан”, *Одјек* (26. октобар 1902), 1–2.

Кнежевић 1902e = Кнежевић, Божидац, „Џемс Монрое”, *Одјек* (29. октобар 1902), 2–3.

Кнежевић 1902f = Кнежевић, Божидац, „Камил Кавур”, *Одјек* (5. новембар 1902), 2–3.

Кнежевић 1902g = Кнежевић, Божидац, „Виљем Гледстон” (*Одјек*, 9. новембар 1902), 3.

Кнежевић 1902h = Кнежевић, Божидац, „Џорџ Канинг”, *Одјек* (27. новембар 1902), 2–3.

Кнежевић 1903a = Кнежевић, Божидац, „Процес историје човечанства и њен однос према другим наукама”, *ПГ* 2, 3, 4, 5 (1903), 193–206; 300–314; 424–435; 563–572.

Кнежевић 1903b = Кнежевић, Божидац, „Предговор”, Карлајл, Тома, *О Херојима, хероизму и обожавању хероја у историји*, СКГ, Београд 1903, I–XV.

Кнежевић 1904a = Кнежевић, Божидац, „Закон реда у историји”, *СКГ* 9 (1904), 190–204, 265–277, 354–366, 438–450, 514–528, 608–616.

Кнежевић 1904b = Кнежевић, Божидац, *Закон реда у историји*, Одштампао из *Српског књижевног гласника* Тома Јовановић, књиџар, шт. Св. Николића, Београд 1904.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Кнежевић 1904с = Кнежевић, Божидар, „Закон пропорције у историји”, *СКГ* 12, (1904), 1080–1092, 1151–1162, 1257–1269; *СКГ* 13 (1904), 54–60, 205–213, 347–350, 433–445.
- Кнежевић 1904d = Кнежевић, Божидар, *Историјски календар*, Београд 1904.
- Кнежевић 1904е = Кнежевић, Божидар, *Историјски догађаји*, друго издање, Београд.
- Кнежевић 1911 = Кнежевић, Божидар, „Мисли” (145 мисли из заоставштине), *Годишњица Николе Чупића* 28 (1911), 271–292.
- Кнежевић 1914 = Кнежевић, Божидар, *Мисли*, Друго допуњено издање, Л. Марковић, Београд 1914.
- Кнежевић 1920 = Кнежевић, Божидар, *Закон реда у историји*, предг. Владимир Вујић, Г. Кон, Београд 1920.
- Кнежевић 1925 = Кнежевић, Божидар, *Мисли*, 3. доп. издање, Г. Кон, Београд 1925.
- Кнежевић 1931 = Кнежевић, Божидар, *Мисли*, прир. П. Лебл-Албала, предг. Ксенија Атанасијевић, *СКГ*, Београд 1931.
- Кнежевић 1972 = Кнежевић, Божидар, *Човек и историја* [*Закон реда у историји* (1920), *Закон пропорције у историји*, *Мисли* (1902)], предг. Драган Јеремић, Српска књижевност у сто књига 42, Матица српска, СКГ, Нови Сад, Београд 1972.
- Кнежевић 1980 = Božidar Knežević, *History, the Anatomy of Time: The Final Phase of Sunlight*, Translated by George Vid Tomashevich, Sherwood A. Wakeman, Preface by Prof. W. Warren Wagar, Philosophical Library, New York 1980

4. Преводи Божидара Кнежевића са енглеског, руског, немачког и француског језика

- Бекл 1891 = Бекл, Х. Т., [Henry Thomas Buckle], *Историја цивилизације у Инглеској*, Издање Коларчеве задужбине, Београд 1891.
- Карјејев 1902 = Карјејев, Н., [Николай Иванович Кареев], „О предавању историје у средњој школи”, *ПГ* (1902), 566–576, 647–680; 32–42, 163–171, 293–302, 436–449.
- Карјејев 1903 = Карјејев, Н., [Николай Иванович Кареев], „Увод у историју Старог века”, *ПГ* (1903), 499–516, 603–628.
- Карлајл 1903 = Карлајл, Тома [Thomas Carlyle], *О Херојима, хероизму и обожавању хероја у историји*, СКЗ, Београд 1903.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Штерн 1903 = Штерн, Јакоб [Jacob Stern], *О социјализму: о његовом бићу и о његовој могућности*, Социјалистичка библиотека, Књижара Драгише Лапчевића, Београд 1903.

Гиро 1904 = Гиро, Пол [Paul Guiraud], „Еволуција рада у старој Грчкој”, *ПГ* (1904), 149–170.

Маколеј 1912 = Маколеј, Т. Б [Thomas Babington Macaulay], *Огледи* [„Милтон”, „Бекон”], (прев. са В. Савићем), СКЗ, Београд 1912.

5. Превод на енглески језик дела Божидара Кнежевића

Кнежевић 1980 = *History, the Anatomy of Time: The Final Phase of Sunlight* by Božidar Knežević, Translated by George Vid Tomashevich, Sherwood A. Wakeman, Preface by Prof. W. Warren Wagar, Philosophical Library, New York 1980.

6. Мемоарска грађа

Зега 1934 = Зега, Никола, *Успомена на Божу Кнежевића*, Прештампано из часописа *Живот и рад*, Штамп. „Млада Србија”, Београд 1934.

Кнежевић М, 2002 = Кнежевић, Милка, „Живот мојих родитеља” [НБС, Р 485], у: Божидар Кнежевић, *Бележница (1896–1897)*, пр. А. Вранеш, Уб, 2002, 77–94.

Лукић 1935 = Лукић, А., „Живот Божидара Кнежевића протекао је тихо и без пријатеља. Супруга Б. Кнежевића прича нам о успомени на овог нашег заслужног човека, *Правда* (3. новембар 1935), 7.

Н. С. 1943 = Н. С., „Успомене на последње дане живота Боже Кнежевића”, *Српски народ* 8 (27. фебруар 1943), 14.

Павловић 1953 = П[авловић], М[илорад] (Миле) Крпа, „Оцена Боже Кнежевића”, *Република* (13. октобар 1953), 3.

Павловић 1955 = П[авловић], М[илорад] (Миле) Крпа, „Божа Кнежевић и чачански трговац”, *Република* (11. октобар 1955), 6.

Поповић 1932 = Поповић, Зарија Р., „Из живота Боже Кнежевића. Кћерино крштење”, *Венац* 18 (1932), 133–135.

Поповић 1933 = Поповић, Зарија Р., „Божа Кнежевић у анегдотама”, *Венац* 18 (1933), 358–362.

Споменица 1939 = *Споменица о стогодишњици Прве мушке гимназије у Београду 1839–1939*, шт. Д. Грегорић, Београд 1939.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

7. Периодика (гласила, часописи и листови)

ДК = Државни календар (са шематизмом)

БОН = Београдске општинске новине

СН = Српске новине

ПГ = Просветни гласник

Глас СКА = Глас Српске краљевске академије

СКГ = Српски књижевни гласник

Дело

Политика

Правда

8. Литература о Божидару Кнежевићу

Атанасијевић 1931 = Атанасијевић Ксенија, „Божидар Кнежевић”, у: *Мисли*, прир. П. Лебл-Албала, предг. Ксенија Атанасијевић, *СКГ*, Београд 1931, III–XXXVI.

Богдановић 1933 = Богдановић, Милица, „Божидар Кнежевић”, *Мисао*, 42 (1933), 245–382.

Вујић 1925 = Вујић, Владимир, „О Божидару Кнежевићу (1862–1905)”, *СКГ* 16 (1925), 417–424.

Вулић 1922 = Вулић, Никола, „Историја као наука”, *Глас СКА* (1922), 49–66.

Грубачић 1962 = Grubačić, Kosta (1962): *Božidar Knežević, monografija o znamenitom srpskom filozofu istorije*. Sarajevo: Veselin Masleša

Дело 1905 = Аноним, „Читуља, Божа Кнежевић”, *Дело* 34 (1905), 431–432.

Жуњић 2014 = Жуњић, Слободан, *Историја српске филозофије*, ЗУНС, Београд 2014.

Јеремић 1997 = Јеремић, Драган, *Филозофија у Срба*, Плато, Београд 1997.

Ј 1898 = Ј..., „Божа Кнежевић, *Принципи историје*”, *ПГ* 19 (1898), 596–599.

Лазаревић 1933 = Лазаревић, Лука, „Божа Кнежевић”, *Правда* (16. септембар 1933), 2.

Лоренц 1938 = Лоренц, Борислав, „Наука и религија”, *Правда* (6, 7, 8, 9. јануар 1938), 13.

Мићуновић 1983 = Мићуновић, Драгољуб, „Филозофија историје Божидара Кнежевића”, *Савременик* XXIX, LVII (март 1983), 162–188.

Недељковић 1962 = Недељковић Душан, „Философ Божидар Кнежевић”, *ЛМС* 138/390 (октобар 1962), 255–271.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Николајевић 1936 = Николајевић, Душан, „Ка новим духовним видицима”, *БОН*, 1 фебруар 1936, 108–110.
- Петронијевић 1898 = Петронијевић, Бранислав, „Принципи историје, књига прва. Ред у историји. Написао Божа Кнежевић” *Дело* 19 (1898), 491–506.
- Петронијевић 1905 = Петронијевић, Бранислав, *Политика* (20. фебруар 1905), 1.
- Петронијевић 1998а = Петронијевић, Бранислав, „О херојима” [*Дело* 1904], *Списи из практичне филозофије, Сабрана дела* 7, ЗУНС, Београд 1998, 137–152.
- Поповић 1937а = Поповић Драгомир, „Историја Чачанске гимназије” у: *Споменица Чачанске реалне гимназије 1837–1937*, Изд. Заједнице дома и школе Чачанске гимназије, Чачак 1938.
- Поповић 1937б = Поповић Д., „Божа Кнежевић као директор чачанске гимназије”, *Политика* (14. октобар 1937), 8.
- Радојчић 1929 = Радојчић Никола, „Историографија (српска)” у: *Народна енциклопедија* (Ст. Станојевић), 4, Библиографски завод, Загреб 1929, 69.
- Савковић 1930 = Савковић, Милош, „Божа Кнежевић и модерна уметност”, *Мисао* 34 (1930), 319–328.
- Скерлић 1902 = Скерлић, Јован, „Мисли од Боже Кнежевића”, *СКГ* 6 (1902), 116–127.
- Скерлић 1905 = Скерлић, Јован, „Божа Кнежевић”, *СКГ* 14 (1905), 398–400.
- Скерлић 1953, *Историја нове српске књижевности*, Треће издање, Рад, Београд 1953.
- С. С. 1905 = С. С. [Светислав Ст. Симић],⁶⁴ *Политика* (18. фебруар 1905), 2.
- Тасић 1938 = Тасић, Ђорђе, „Божа Кнежевић са гледишта социологије”, *Политика* (23–26. април 1938), 22.
- Тривунац 1940 = Тривунац, Милош, „Божа Кнежевић, човек и мислилац” (приступна беседа за правога члана СКА, део, није цела објављена), *Општинске новине*, 1. фебруар 1940, 154.
- Thomashevich 1980 = Thomashevich, George Vid, „Božidar Knežević: a Yugoslav Philosopher of History”, *History, the Anatomy of Time: The Final Phase of Sunlight by Božidar Knežević, Translated by George Vid Tomashevich, Sherwood A. Wakeman, Preface by Prof. W. Warren Wagar, Philosophical Library, New York* 1980, 1–31.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

9. Остала литература

- Баралић 1967 = Баралић, Драгољуб Т., *Зборник закона и уредаба о Лицеју, Великој школи и Универзитету у Београду*, Научна књига, Београд 1967.
- Вујић 2003 = Вујић, Михаило, „Историја као наука” у: *Философски радови*, Плато, Београд 2003.
- Винавер 1935 = Винавер, Станислав, *Шабац и његова традиција*, Библиотека Народног универзитета Шабачке народне књижнице и читаонице, Шабац 1935.
- Јовановић 1990а = Јовановић, Слободан, *Влада Милана Обреновића, Сабрана дела 5*, БИГЗ, Југославијапублик, СКЗ, (даље: СД) Београд 1990.
- Јовановић 1990б = Јовановић, Слободан, „Тома Карлајл” [СКГ 1904] у: *Политичке и правне расправе*, СД 2, 655–672.
- Јовановић 1991 = Јовановић, Слободан, СД 11.
- Караџић 1969 = Караџић, Вук, *Историјски списи 1*, пр. Р. Самарџић, Сабрана дела Вука Караџића, 15, Просвета, Београд 1969.
- Марић 2001 = Марић, Илија, „Философско припремање Михаила Шљивића” у: Михаило Шљивић, *Историја философије*, пр. И. Марић, Плато, Београд 2001, 6–44.
- Милићевић 1888 = Милићевић, Ђ. Милан, *Поменик знаменитих људи у српског народа новијега доба*, 17 књига Чупићеве задужбине, Београд 1888.
- Милосављевић 2014 = Милосављевић, Борис, „Богдан Поповић. Културни образац, књижевно васпитање и друштвена критика (теорија скоројевића)”, *Књижевна историја* 153 (2014), 427–467.
- Милосављевић 2015 = Milosavljević, Boris, „Dimitrije Matić. Navodni prelaz sa hegelovstva na naturalizam”, *Theoria* (1/2015), 103–151.
- Милосављевић 2013 = Милосављевић, Борис, „Национални карактер, културни и политички образац”, *Национални интерес* (3/2013), 191–217.
- Митриновић 1908 = Митриновић, Димитрије, „Дубровачки филозоф”, *Срђ*, 31. јануар 1908, 79–85.
- Ненадовић 1893 = Ненадовић, Матеја, *Мемоари*, СКЗ Београд 1893.
- Поповић 2001 = Поповић, Богдан, *Листићи и други чланци*, Сабрана дела 6, ЗУНС, Београд 2001.
- СБР = *Српски биографски речник*, 1–6, Матица српска, Нови Сад 2004–2014.

Spencer 1888 = Spencer, Herbert, *First Principles*, D. Appleton and Company, New York 1888.

Стојимировић-Јовановић 2008 = Стојимировић-Јовановић, Милан, *Силу-ете старог Београда*, Просвета, Београд 2008.

Boris Milosavljević
Institute for Balkan Studies
Serbian Academy of Sciences and Arts

Božidar Knežević.
Life and work

Abstract: Božidar Knežević (1862–1905) was a Serbian philosopher of history. His philosophico-historical system is presented in his two-volume *Principles of History (Law of Order [succession] in History*, 1898; and *Proportion in History*, 1901). Knežević was a proponent of Spencerism, the philosophy of the then most popular philosopher, Herbert Spencer. For Knežević, history, as a positive science, is actually the real philosophy, and the true goal of history is the brotherhood of humankind: “it remains for scientific history to bind man to man; history is to bind all peoples and all times, to bring them closer to one another and to reconcile them”. He saw global history as an evolutionary ascent to moral and intellectual unification of humankind. Knežević’s book of aphorisms (on morality, history, religion etc.) *The Thoughts* (1902) was very popular. He translated writings of Henry Thomas Buckle, Thomas Carlyle and Thomas Babington Macaulay into Serbian. He translated from French, German and Russian as well. Abridged versions of his writings and selected aphorisms are published in English (*History, the Anatomy of Time: The Final Phase of Sunlight*, translated by George Vid Tomashevich, Sherwood A. Wakeman, Philosophical Library, New York, 1980).

Keywords: Božidar Knežević, philosophico-historical system, history, thoughts, moralism.

ФИЛОЗОФСКЕ ИДЕЈЕ КОСТЕ СТОЈАНОВИЋА

АЛЕКСАНДАР КАНДИЋ

Институт за филозофију
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

Апстракт: У раду се разматрају филозофски садржаји у списима Косте Стојановића (1867–1921), нашег истакнутог математичара, филозофа, социолога, економисте, политичара. Понајвише ће бити речи о Стојановићевој тези о јединству наука и научних дисциплина, утемељеној на метафизичком ставу о јединству стварности, као и из тога изведеној теорији аналогије између природних и друштвених процеса, на чему се темеље Стојановићеви економски, политички и историјски увиди. Основно начело Стојановић препознаје у законима механике и термодинамике, па ће тако пивоталну улогу у његовим списима играти појмови ентропије и енергије, будући да, према нашем мислиоцу, све појаве имају исти основ, и настају услед преображаја енергије из једног у други облик. Може се закључити да су Стојановићеви увиди веома важни како за савремену филозофију, тако и за друге повезане научне дисциплине.

Кључне речи: синтетичка филозофија, јединство наука, физичке и социјалне појаве, аналогија, енергија.

1. Увод

Да синтетички филозофски погледи, дубоко утемељени у античкој традицији и сродни ренесансним истраживачким парадигмама, које подразумевају интегративни, мултидисциплинарни приступ решавању филозофских и научних проблема, имају присталице и следбенике чак и у бурним историјским временима „брдовитог Балкана”, дугорочно рас-тргнутог између традиционалистички оријентисаног Истока и модернизуюћег Запада, са којег са све већом жестином допиру идеје прагматизма, усмерености наука и научних дисциплина, па и картезијанском филозофијом подстакнута „деструкција” синтетичке мисли уопште, показује нам лик и дело српског научника Косте Стојановића (рођен 2. октобра 1867. у Алексинцу, преминуо 3. јануара 1921. у Београду)¹. Иако је Стојановић, као широко образован мислилац, био веома добро упознат са тадашњим тенденцијама у европској, односно светској филозофији и науци, остварујући сарадњу са величинама попут Бранислава Петронијевића, Михаила Петровића Аласа и Милутина Миланковића, он током читавог свог научног рада остаје доследан тезама о методском јединству посебних наука, о аналогiji између природних и друштвених процеса, те о ентропији као повезујућем принципу путем којег се могу објаснити и предвидети најразличитије појаве, те се на тај начин, у ствари, супротставља „трендовима” који доминирају филозофском и научном мисли XIX и XX века. При свему томе, Стојановић је водио динамичан живот, мењајући примарне области интересовања и константно проширујући своја сазнања. Диплому професора математике стекао је 1889. на Великој школи у Београду, не би ли, након неколико година рада у нишкој гимназији, отпутовао у Париз, где је имао прилику да прати предавања из математике, астрономије, механике, физике, код најпознатијих имена европске науке, ту пре свега имамо у виду математичара Поенкареа. Након поновног боравка у Србији, одлучује се на одлазак у Лајпциг (1897. године) како би стекао титулу доктора математичких наука, међутим, веома брзо, враћа се у Београд, изражавајући, с једне стране, разочарање универзитетским животом и „занатском науком”, а с друге, одушевљење

¹ Овај текст настао је у оквиру рада на пројекту 179064 (*Историја српске филозофије*), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

филозофијом наспрам математике, будући да у филозофији проналази слободу мисли и чистоту духовног израза². Иако не престајући да се бави математиком, својим првим позивом, Коста Стојановић од тада пише продорне и плодне расправе које садрже филозофске идеје, „флертују” са филозофијом и, у крајњем случају, понекад представљају и чисту филозофију.

И поред тога, од 1903. године, Стојановић постаје хонорарни наставник математике на Високој школи, а након њеног претварања у Универзитет, и ванредни професор примењене математике на Филозофском факултету. Тај период вероватно представља и једини у његовом животу у којем публикује углавном уско усмерена истраживања из области математике, што, како примећује А. Петровић, заправо не одговара његовом научноистраживачком сензибилитету³. Паралелно са радом на Универзитету, на којем се задржава до 1906. године кад га смењује данас много познатији Милутин Миланковић, Коста Стојановић се укључује у политички живот Србије, а такође ради и на свом оригиналном математичком, односно термодинамичком моделу економских процеса, чиме задобија поверење тадашњих друштвенополитичких структура. Главни резултати његових истраживања из области економије објављени су у делу „Основи теорије економских вредности” 1910. године. Последњих петнаестак година живота, Стојановић је претежно ангажован у политици, а у више наврата био је и министар финансија, односно народне привреде. Његово интересовање за примену математичких и термодинамичких модела у анализи историјских процеса, навело га је да се дубље упусти у разматрање српског националног питања, а на том путу, супротстављао се Николи Пашићу и концепцији „Велике Србије”, залажући се за француско-руски савез као основни стуб српске спољне политике, те идеју југословенства, која је, према Стојановићевом схватању, једина могла да донесе мир и стабилност на подручју западног Балкана, а да притом очува доминацију српске политике и Београда у новонасталој заједници. Стојановић је ратне године провео селећи се са српском владом, од Крфа, преко Рима и Нице, све док се по окончању Великог рата није вратио у Београд. Иако је идеја југословенске државе са коју се залагао

² Писмо упућено из Лајпцига 9. фебруара 1897. Види: Заоставштина Косте Стојановића, Архив града Београда.

³ Петровић, А.: *Аналогија и ентропија. Филозофија природе и хармоније Лазе Костића и Косте Стојановића*, стр. 245.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

угледала светлост дана 1918. године, у облику Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, Коста Стојановић провео је веома мали део живота у новонасталој држави, будући да је изненада преминуо већ 1921. године, када је био на позицији министра финансија у влади Миленка Веснића. Ваља истаћи да се Стојановић, поред свега тога, бавио и песничтвом, нарочито пред крај живота, што га чини и научником-уметником, дакле, једном изузетно свестраном личности.

Имајући све ово у виду, може се рећи да је Коста Стојановић један од најзапостављенијих, најмање схваћених српских мислалаца и стваралаца. И поред тога што су владајуће политичке струје тог времена, као и наши утицајни филозофи, научници и математичари, увелико препознали практичне димензије његових истраживања, Стојановићеви списи имали су веома мало одјека у научној заједници, а ретке критике које су се појавиле, као што је она Крсте Цицварића из 1912. године, биле су углавном површне и негативно интониране. Ниједно његово дело није доживело друго издање, а делови вероватно најинтересантнијег списка под насловом „Тумачење физичких и социјалних појава” прештампани су први пут тек 1995. године, тј. пуне 74 године након ауторове смрти. Нешто раније, 1988. године, одбрањена је докторска дисертација на Београдском универзитету, под насловом „Економска мисао Косте Стојановића”, чији је аутор Радмило Пешић. Према томе, веома брзо након смрти, Коста Стојановић пао је у готово потпуни заборав... Томе су свакако допринели разноврсност и свеобухватност његове мисли, те оригиналност његових идеја, које нимало није лако реконструисати и темељно разумети. Циљ овог текста јесте да, у основним цртама, представи лик и дело Косте Стојановића, нарочито његове филозофске, па и научне идеје, и на тај начин скрене пажњу домаће научне јавности на овог значајног аутора, подстичући тиме будућа истраживања. Понајвише ће бити речи о Стојановићевој тези о јединству наука и научних дисциплина, утемељеној на метафизичком ставу о јединству стварности, као и из тога изведеној теорији аналогije између природних и друштвених појава, на чему се темеље Стојановићеви политички и историјски увиди. Следећи ову парадигму, Стојановић се – желео он то или не – приклања синтетичком карактеру античке мисли, а нарочито Платоновој филозофији.

2. Методско јединство наука

Без обзира на то што Стојановић своје филозофске идеје не излаже систематично и таксативно, попут филозофских писаца, већ нам оне искрсавају приликом пажљивог ишчитавања његових тематски разноврсних списа, за које се може рећи да су интердисциплинарног карактера, могућно је реконструисати Стојановићево филозофско становиште и препознати значајне сличности, или пак разлике, у односу на друге правце мишљења у филозофији и науци. Стојановић се не позива често на ауторе који су директно утицали на њега, међутим, у његовим промишљањима препознаје се зрелост, конзистентност и егзактност какву може поседовати искључиво начитан, широко образован мислилац који веома добро познаје материју о којој пише, и који је темељно упознат са најзначајнијим делима из области узете у разматрање. Дискусију о Стојановићевом схватању науке и научног истраживања започећемо наводећи неколико „пивоталних” места из дела под насловом *Расправе и чланци из науке и филозофије*, постхумно објављеног 1922. године, а у којем су сакупљени многобројни Стојановићеви радови настали у раздобљу од преко двадесет година научноистраживачког рада:

Нема у природи ни статике, ни динамике; нема геометријских истина остварених на количинама без икаквих физичких особина; нема сила онаквих какве ми замишљамо; нема ни оног континуитета ни протежности материје, нити постоје онакви елементи материје, на какве ми материју умом разлажемо. Има нечега, што нико не спорити не може, има свршених чинова, које појавама називамо, у којима је оличено материјално кретање... Сваки појав без разлике, прост као и компликованији, мора у узроцима својим бити оличење поменутих основних принципа. Број основних принципа мора бити што је могуће мањи и ми ћемо гледати да исти сведемо на један једини...⁴

⁴ Стојановић, К.: *Расправе и чланци из науке и филозофије*, стр. 101.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Овај став употпуњен је наредним, с којим се сусрећемо у првом делу текста „Елементи математичке феноменологије”, такође штампаног у склопу поменутих *Расправа*:

За научно експликовање појава за нас није нужно знати: шта је у суштини материја, кретање, живот или психа, већ како се одређују комплекси, како се промене дешавају и односи налазе између појава што су у каузалној вези, у којима се манифестују обичне физичке појаве, виталне, психичке или социјалне (моралне).⁵

Неколико страница касније, Стојановић експлицитно тврди:

Оно, што привидно упућује на веровање у разноликост појава и отуд на потребу разних закона за разне појаве, долази само од неједнакости квалитативне међу параметрима, којима се у разним областима појаве одређују... Главно је питање математичке феноменологије да аналогијама међу процесима укаже на идентичне основе по којима се појаве збивају и на могућност примене механике на ма каква тумачења.⁶

Стојановић, према томе, нимало није склон картезијанској мисаоној парадигми, која је у основи дуалистичка, те подразумева строгу поделу супстанције на телесну (*res extensa*) и духовну (*res cogitans*), па ни механицистичким или позитивистичким схватањима науке која су у мањој или већој мери инспирисана Декартовом филозофијом. Развој модерне европске и западне науке заснован је на континуираној и непрекидној „производњи” посебних научних дисциплина, све ужег и ужег предмета бављења, чиме се спроводи „распарчавање”, тј. диверсификација целине стварности на мноштво слабије повезаних домена и аспеката, а научници и истраживачи у оквиру институција у којим су ангажовани едукују на такав начин да комуникација између њих постаје све тежа па и готово немогућа, будући да посебне науке и дисциплине којима се баве поседују посебна начела и принципе, као и специфичне симболичке системе изражавања. И античка

⁵ *Ibid.*, стр. 260.

⁶ *Ibid.*, стр. 268–9.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

мисао, попут модерне, познаје поделу наука: она је скицирана и утемељена у Платоновој филозофији, а први пут систематично и строго изведена код Аристотела, који је предложио трипартитну поделу наука на теоријске, практичне и појетичке, на основу поделе делатности људског интелекта⁷. Међутим, за разлику од картезијански организоване научне „машинерије”, антички, па и средњовековни мислиоци, задржавали су, на различите начине, појам јединства науке и научних дисциплина, сматрајући да се све оне – и природне, и духовне, односно друштвене – могу подвести под једно универзално и јединствено начело, које може бити математичког, метафизичког или теолошког карактера, на тај начин следећи синтетички приступ проучавању егзистенције. И сам Аристотел, који, за разлику од свог учитеља Платона, знатно оштрије раздваја теоријске од практичних наука, у централним одељцима *Никомахове етике* појам праведности објашњава управо путем математичке пропорције⁸.

Такво прожимање теоријског и практичног, својствено интелектуалном наслеђу антике, на којем, заправо, почива и западни свет, у пуној мери присутно је и развијено у Стојановићевој филозофској мисли. Стојановић, свакако, прихвата и инкорпорира резултате посебних наука, али, не да би, у картезијанско-позитивистичком духу, потенцирао њихову међусобну несамерљивост и немогућност свођења на једну заједничку основу, већ да би, насупрот томе, служећи се принципом аналогije, покушао да установи јединствено начело путем којег би била обухваћена постојећа, па и досегнута нова сазнања о наизглед посве различитим областима стварности, што су, бар на први поглед, природа и људско друштво. Но, уколико су примену Стојановићевих теоријско-синтетичких увида, као ненаданог следбеника античке парадигме, увелико препознале и цениле тадашње политичке структуре, као што смо већ истакли у уводном одељку текста, и то за разлику од научне јавности, у којој Стојановићеве идеје нису наишле на најбољу рецепцију, и уколико у виду имамо тенденцију ка инструментализацији науке која у модерно доба науку неретко ставља у службу друштвенополитичких интереса, што у извесној мери потврђује и Стојановићев пример подсећајући нас на Платонове филозофе-владаре, који морају темељно познавати и филозофију, и матема-

⁷ Аристотел: *Топика*, 144b–45a. За расправу о Аристотеловом схватању рационалности и њеној улози у Аристотеловој теорији политичке улоге жена, види: Деретић, И.: „Why Does A Woman’s Deliberative Faculty Have No Authority? Aristotle on the Political Role of Women”, стр. 902–916.

⁸ Аристотел: *Никомахова етика*, 1131a-b.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

тику, историју, астрономију, тј. прегршт научних дисциплина, поставља се питање – из којих онда разлога савремено друштво негује и охрабрује управо картезијанску парадигму „распарчавања” стварности, иако се она, заправо, у пракси не показује плодотворнијом и прагматичнијом од оне античке? Сам Стојановић приписивао је овакве утицаје немачкој култури, сматрајући је жртвом „ексклузивне специјализације, која мора пропасти услед атрофије моралне и материјалне преразвијености. ... Грамзивост за богаћењем и експлоатацијом у Немаца је развила методе за организацију научног рада, што нема везе за способношћу открића. ... Они су, по оцени свога Гетеа ‘спремни за детаље, а бедни за целину’,”⁹ Но, према нашем мишљењу, такво тумачење поседује претерано критички, негативан смисао. За разлику од античког доба, у којем је бављење науком најчешће било привилегија елитних друштвених слојева, понекад искључиво свештенства, модерно људско друштво, у којем информација убрзано постаје основна јединица вредности, настоји да што више људи укључи у научноистраживачки процес, а да би у томе успело, неопходно је да изврши поделу рада, налик оној у Платоновој *Држави*, спроводећи поменуту диверсификацију научних дисциплина, чему служе Декартове и друге сродне метафизичке хипотезе. Попут радника у такозваним боксовима, савремени научници истражују један сегмент, један делић стварности, за који су испојили највеће интересовање. Међутим, погрешно би било веровати да је овакав систем организације научног истраживања превасходно смишљен да елиминише традиционалну, античку научну парадигму, а истини за вољу, већина твораца модерне науке били су и велики познаваоци и поштоваоци античке филозофије, затим теологије, езотерије, алхемије, попут Њутна, Бекона, Бојла, па и самог Декарта. Штавише, аутори попут Косте Стојановића упустили су се, сасвим самостално и несметано, у дубока, свеобухватна истраживања, и тиме заслужили одговорне, значајне позиције у државној управи, јер управо се њихова синтетичка мисао показала неопходном да обједини многобројне и значајне резултате до којих су дошли уско усмерени истраживачи, те да их преточи у, за државу, стратешки корисна сазнања. Такви подухвати захтевају велику посвећеност и велика одрицања, па стога и не могу бити друштвена, тј. академска, школска обавеза, већ искључиво воља појединца.

Занимљиво је приметити да Декарт, у својем најранијем, незавршеном филозофском спису „Практична и јасна правила руковођења духом

⁹ Стојановић, К.: *Слом и васкрс Србије*, стр. 11–12.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

у истраживању истине” (скраћено: „Правила”), на основу којег је касније начињена „Реч о методи”, заступа методолошко становиште у великој мери подстакнуто питагорејско-платонском филозофијом природе, које, на себи својствен начин, деле и наши мислиоци као што су Коста Стојановић и Лаза Костић. У *Правилима*, Декарт пише: „Разматрајући ствар пажљивије, може се ипак уочити да се све оно и само оно, у чему се ред и мера испитују, односи се на математику, без обзира на то да ли се таква мера тражи у бројевима, фигурама, звездама, звуцима или ма којим другим предметима; а из тога следи да треба да постоји извесна општа наука, која ће објашњавати све што се може истраживати о реду и мери без обзира на специфичност садржаја; ова наука се назива узајмљеним именом универзалне математике, јер носи у себи све оно због чега су друге науке назване деловима математике”.¹⁰ За Декарта, према томе, природни феномени могу бити објашњени путем математичких релација и пропорција, и за нас, као сазнајне субјекте, ирелевантно је и изван когнитивног домашаја шта су то звезде по себи, звук по себи, или ствари по себи. Чулни квалитети ствари и њихова разноврсност објашњиви су, и сводљиви на један комплексни систем пропорција, где притом различити домени физичке стварности бивају подведени под јединствен принцип математичког карактера. Међутим, овде и престаје свака сличност са Стојановићевим методолошким приступом. За разлику од Стојановића, који налик Платону – у чијим списима наилазимо и на концепцију „душе света” структурисане на основу пропорција питагорејске музичке лествице, као начела духовног и телесног¹¹ – настоји да утемељи универзални принцип према којем се управљају и природне и духовне појаве, дакле, и оне „виталне, психичке или социјалне (моралне)”, Декарт у својим потоњим списима, а нарочито у *Медитацијама*, развија дуалистичку теорију супстанције, успостављајући оштру дистинкцију између мислећег субјекта с једне стране, и чулног, телесног света с друге стране. На овај начин, целина стварности неоправдано је подељена и „исцепкана”, а људски дух отргнут од природе, иако је, очевидно, њен интегрални део. Психичке појаве, бар према картезијанској парадигми, остају изван домашаја природнонаучног објашњења. На супрот томе, Коста Стојановић, руководећи се принципом аналогије, чије емпиричко утемељење лежи, између осталог, у закону одржања енергије, тј.

¹⁰ Декарт, Р.: „Практична и јасна правила руковођења духом у истраживању истине”, у: Декарт, Р.: *Расправа о методи*, стр. 65.

¹¹ Платон: *Тимај*, 33с–37с.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

првом закону термодинамике, као и у увиду да су и људи, попут свих других физичких објеката, саздани од атома и молекула, сматра да се фундаментални закони природе с успехом могу применити у сврси објашњења и предвиђања социјално-психичких појава.

Имајући у виду то да Стојановић сматра да за научно објашњење није неопходно знати шта су појаве по себи, тј. шта су оне суштински, већ да предмет научног сазнања јесу релације међу појавама, односно структура као чиста структура апстрахована од променљивих чулних квалитета, његово становиште могло би се, у складу према термилошким одредбама савремене филозофије науке, окарактерисати или као антиреалистичко, или као структурално реалистичко, будући да није сасвим јасно има ли, за Стојановића, структура као главни предмет научног истраживања објективно постојање, или је, можда, и она само један од помоћних концепата путем којих човек осмишљава сопствено искуство. Цитирана тврдња да нема „геометријских истина остварених на количинама без икаквих физичких особина”, могла би га приближити антиреалистичком табору. Стојановићева мисао је, и поред тога, изузетно блиска Платоновој, и то превасходно теорији формулисаног у дијалозима *Држава* и *Тимај*, премда је сасвим могућно да Стојановић никада није изучавао ниједан Платонов спис, већ да је до платоничарских увида доспео сопственим, независним путем.

3. Тумачење физичких и социјалних појава

Најзначајније Стојановићево дело јесте *Тумачење физичких и социјалних појава*, објављено 1910. године, а будући да је изразито интердисциплинарног карактера, у њему су сублимирана, синтетисана и примењена дотадашња ауторова сазнања из области филозофије, математике, механике, термодинамике, социологије, економије, и других области којим се, у сврси разумевања целине стварности, Стојановић бавио. Представљање овог обимног дела, од преко 280 страница, представља тежак и готово немогућ задатак, но, ми ћемо овде покушати да реконструиремо и изложимо основне елементе Стојановићеве теорије физичких и социјалних процеса, који се, према његовом уверењу, управљају према истоветним принципима.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Пре свега, према Стојановићу, сваки процес – било природни, било друштвени – представља резултат преображаја енергија, што је, у основи, један од централних увида термодинамике изражен у оквиру првог закона о одржању енергије који Стојановић усваја, и чију апликативност, на аргументован и поткрепљен начин, проширује на целину стварности. Наш мислилац пише:

У свакој појави, и процесима физичким, хемијским, постанку облика органских, и институција социјалних ваља тражити манифестацију основног закона о одржању енергије.¹²

Овим путем, успостављена је потпуна симетрија између узрока и последице, и формирана слика света према којој све врсте појава, заправо, проистичу једна из друге, а сваки моменат представља „инверзију” претходног и будућег. Као што смо већ видели, у тој слици света нема места епистемичком реализму: нема никаквог смисла говорити о материји по себи, атомима и молекулима по себи, и уопште, појавама по себи, јер то су само помоћни концепти путем којих људска бића представљају различите видове – или појавне облике – једне те исте енергије, која се према законима термодинамике константно и непрекидно преображава. Привидна разлика између појава не потиче, дакле, од њихових разноврсних суштина, већ од различитих просторно-временских распореда јединица енергије које ступају у међусобне односе и човеку се показују као различити материјални квалитети. Штавише, могло би се рећи да је и сам концепт енергије редувантан, а да предмет науке јесу чисти односи и релације међу појавама, тј. аналогije између појава (што је увидео и Декарт), јер појаве су, заправо, одређене једна другом и егзистирају у непрекидном енергетском току.

Но, иако су Стојановићева разматрања веома апстрактна, изведена у платоничарском духу, он и даље настоји да се задржи у појмовном оквиру термодинамике, механике, социологије, односно утемељене филозофије природе. На тај начин, ентропија, као научни концепт који би требало да разјасни механизам дистрибуције, тј. расподеле енергије у физичким системима, за Стојановића постаје један од централних концепата путем којег се могу објаснити не само физички већ и социјални, па и психички процеси („моралне појаве”). За Клаузијуса, као једног од утемељи-

¹² Стојановић, К.: *Тумачење физичких и социјалних појава*, стр. 255.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

вача термодинамике, ентропија представља меру уређености система, у погледу његове ефикасности да користи топлотну енергију и претвара је у механички рад. Према другом закону термодинамике, топлота не може у целости да се преведе у механички рад. Систем ниске ентропије јесте добро уређен систем који доступне изворе енергије користи са високим степеном ефикасности, такав систем је хетероген и динамичан, а поседује одговарајући распоред елемената који омогућује проток и апсорпцију енергије. С друге стране, систем високе ентропије је неуређен, и није у стању да расположиву енергију (што у физичком смислу може бити топлота, а у социјалном, према Стојановићу, нпр. капитал) ефикасно претвара у користан механички, или било какав други рад. Такав би био „еквистријални” систем у којем су елементи хомогени, изједначени, и у којем не постоје одговарајуће динамичке разлике путем којих би се извршила трансмисија енергије. Према Клаузијусу, наш универзум постепено тежи управо стању еквистријума, или тзв. топлотне смрти. Коста Стојановић пак држећи се принципа аналогije, поменуто стање еквистријума препознаје у комунистичком друштвеном уређењу, које поништавајући социјалне разлике доводи до умртвљења друштва и његове „топлотне смрти”¹³. Занимљиво је да и Платон, неколико хиљада година раније, слојевиту, хијерархијску структуру свог идеалног друштвеног уређења описану у дијалогу *Држава* изводи на основу низа синтетички повезаних природно-филозофских, математичких, астрономских и историјских увида, а деградацију савршене државе објашњава извесним променама у структури људског организма, тј. људске расе која, услед тога, није више у стању да следи идеалан космички поредак на којем је утемељена Платонова држава (односно, није више у стању да ефикасно користи расположиву енергију)¹⁴. Да ли су процеси о којим говоре Клаузијус, Стојановић, и Платон, једносмерни, или, можда, циклични? Постоји ли начин да се из „топлотне смрти” универзума зачне нов универзум тако што би се непроменљива количина укупне енергије изнова диверсификовала, или пак начин да се биолошки организми, баш као и социјални системи, самостално реструктурирају тако да непрекидно снижавају унутрашњу ентропију и тиме повећавају енергетску ефикасност (другим речима, да се регенеришу и продужавају опстанак)? Стоја-

¹³ Стојановић, К.: „Комунизам (1. и 2. део)”, у: *Мисао*, књ. 4, св. 5 и св. 6, стр. 1793.

¹⁴ За расправу о концепту ентропије у Платоновој *Држави*, види: Potari, D.: „Why the Warrior-King needs to be a Philosopher: The Concept of Entropy in Plato’s Republic”, стр. 31–43.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

новићеве и друге тематски сродне расправе покрећу низ фундаменталних, веома провокативних питања.

Следећи и критички преиспитујући становишта научника као што су А. Конт, Х. Спенсер, Х. Т. Бекл, М. Вебер, и други¹⁵, Коста Стојановић запажа да „од дана када су егзактне науке скинуте са пиједестала тачности и свргнуте у домен хипотеза и конвенција; када су стари односи који су сматрани за законе, обележени као извесна апроксимација статистичких релација између узрока и дејства, науке су социјалне доведене у вечни контакт са физичким наукама”.¹⁶ Међутим, иако су истраживања утицајних социолога XIX века приближила и довела у знатно чвршћу везу методологију друштвених и природних наука, према Стојановићевом мишљењу, та веза није довољно чврста и утемељена, док су Контови и Спенсерови покушаји да статистичке, односно биолошке законитости примене у анализи друштвених структура и процеса, неадекватни и недовољни. Потребно је, дакле, потпуно превазилажење картезијанске парадигме, потребно је укидање дистинкције између духовног и телесног, субјективног и објективног, што би требало да нас доведе до открића јединственог начела путем којег се могу експликовати – па и предвидети – како друштвена, тако и природна збивања. С једне стране, картезијански дуализам би могао да људски дух спасе нужности, односно деловања природних закона, измештајући га у извесну „трансцендентну сферу слободе”, но, схваћен на такав начин, Декартов модел постаје експанаторно неплодан и, у научном смислу, сасвим несадржајан (његов значај је пре свега у могућном психолошком, терапеутском дејству на читаоца Декартових списа). Иако се за људски дух може тврдити да је слободан и независан од свега телесног, емпиричка је чињеница да он интерагује са телесним светом, а онда кад интерагује са телесним светом – тад мора и да се повинује фундаменталним законима природе. Људи, као телесни, биолошки организми, начињени су од мноштва ситних елемената, молекула, хемијских једињења за које је већ утврђено да се понашају према одређеним законитостима, па је онда смислено трагати за аналогним законитостима и на нивоу људске заједнице:

Друштво узето као физичка средина, где људи играју улогу атома и молекула, игра као и држава улогу извесних тела неједнаких особина, где се разноликост културна идентификује са разликама агрегатних стања, представља за нас онда

¹⁵ Стојановић, К.: *Тумачење физичких и социјалних појава*, стр. 74 и даље.

¹⁶ *Ibid.*, стр. 74.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

извесну количину енергије зависне од количине и квалитета људи у тој средини.¹⁷

Све ово Стојановића упућује на становиште социјалног детерминизма. Као главни кандидат за титулу јединственог, универзалног начела, Стојановићу се намећу закони термодинамике, премда он, као што смо видели, прихвата променљивост природних закона, будући да они нису објективно постојећи ентитети, већ само наши помоћни концепти путем којих настојимо да објаснимо појаве и њихове међусобне односе. У таквој слици света, међутим, нема места случајности и случају: оно што људи сматрају случајем, само је последица деловања неког у том моменту непознатог узрока. У осмој глави *Тумачења физичких и социјалних појава*, Стојановић детаљније расправља о појмовима случаја и вероватноће, те о њиховој улози у објашњењу и предвиђању социјалних процеса. Наводећи пример бацања коцке чије су странице обележене бројевима од 1 до 6¹⁸, Стојановић запажа да, са становишта теорије вероватноће, можемо поуздано тврдити да је шанса да падне један број тачно 1 према 6. С друге стране, уколико бисмо проблем предвиђања броја сматрали као проблем механике, тад бисмо водили рачуна о низу физичких параметара и узрока, као што су облик коцке и материјал од којег је направљена, гравитација, брзина и правац у којем је бачена, итд. Уколико бисмо познавали закон промене, без обзира на то да ли је реч о природним или друштвеним процесима, могли бисмо, ако не са потпуном, онда бар са знатно већом извесношћу предвиђати будуће догађаје. У случајевима у којим је закон непознат, или у којима се број узрока појаве чини веома великим, прибегавамо рачуну вероватноће, као и статистичкој индукцији. Картезијанска подела стварности на телесну и духовну, путем које се сфера људског духа ослобађа окова нужности, умногоне је допринела да модерни социолози и психолози ескивирају примену резултата модерних природних наука у сврси објашњења социјалних појава, усвајајући једино методолошку строгост „природњака”. Према картезијанској парадигми, социјални процеси би се могли управљати посебним законитостима, или тих законитости уопште не би ни било. Паралелно са Декартовом филозофијом, велики утицај на модерну науку остварила су и разматрања Џ. С. Мила, који је метод индукције устоличио као легитиман научни метод, па је тако статистичка индукција пронашла примену не само

¹⁷ Стојановић, К.: *Основи теорије економских вредности*, стр. 15.

¹⁸ Стојановић, К.: *Тумачење физичких и социјалних појава*, стр. 78–9.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

у друштвеним наукама, где се убеђеним „картезијанцима” намеће као готово једини метод истраживања, већ и у појединим природним наукама. Коста Стојановић, међутим, не следи овај правац мишљења. Он, руководећи се принципом аналогije, сматра да су закони механике и термодинамике универзално важећи, и да се социјални процеси, као један аспект или посебан случај природних процеса, могу објаснити и предвидети путем ових закона. Уместо да уз примену статистичке индукције и теорије вероватноће од појединачних случајева доспе до општих законитости, Стојановић успоставља принцип одржања енергије као априорни закон који претходи сваком искуству. „Тенденција је науке, да бар хипотетичким каузалитетом, кад се прави не зна између појава, избаци упоређивање резултата на основу рачуна вероватноће...”¹⁹, пише Стојановић.

У складу с тим, наш мислилац се, по питању проблема постојања слободне воље, одлучује за одређени облик компатибилизма: док појединци јесу свесни и слободни, а њихови поступци готово непредвидиви, веће друштвене заједнице не испољавају овакве ефекте свесности, па се њихови покрети могу предвидети према законима термодинамике који импликују ритмичке промене:

Кретање је једног човека у друштву по све неодређено готово случајно, ... кретање породица такође је неправилно, али правилније од првог... Ако са породица пређемо на већи комплекс друштвени, или на живот друштва у већим периодима, ... онда би се кретање друштвено обележило правилнијим курбама...²⁰

Ова мисао поткрепљена је тврдњом изнесеном на претходној страници:

Посматрање појава, без обзира на њихове узроке, ма у ком домену физичком или социјалном, готово увек доводи до открића манифестација ритмичних. Фазе кроз које пролазе промене, нпр. метеоролошке, друштвене, економске, и др. имају свој минимум и максимум, са краћом и дужом периодом.²¹

¹⁹ *Ibid.*, стр. 86.

²⁰ *Ibid.*, стр. 85.

²¹ *Ibid.*, стр. 84.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Дакле, на основу образложене аналогије, Стојановић чиниоце друштвеног система посматра као чиниоце једног сложеног термодинамичког процеса, додељујући им особине као што су интензитет, брзина, температура, итд. Капитал се, на тај начин, може посматрати као „топлота” која има потенцијал да се претвори у рад. Када једно друштво достигне највиши степен развоја, оно поседује структуру и уређење које омогућује максималну искористљивост одређеног облика енергије, међутим, стање које са становишта изолованог друштвеног система представља најнижу могућу ентропију, са становишта природе као целине, врло лако може представљати највишу могућу ентропију: развијено, уређено друштво постаје статично, хомогено, самозадовољно, оно није радо да се реструктурира у сврси рецепције другачијих облика енергије. Тад наступају револуције, или природне катастрофе, које, опет са становишта целине стварности, уопште нису „катастрофе”, већ корисни механизми путем којих се одређени „затворен” систем реструктурира, и прилагођава нужним, тј. непрекидним природним променама. Нови друштвени системи усвајају аналогну структуру, понављајући истоветне успехе, али и грешке. У томе се, према Стојановићу, огледа ритмичност социјалних и природних процеса.

Хипотетички, социјалним процесима може се управљати помоћу идеја, и на тај начин утицати на ритам и фазе промена (другим речима, продужити живот једног друштва). „Идеје су ствар по себи нематеријална и нејасна, као силе, али су промене произведене идејама чулно схватљиве, мерљиве и материјалног дејствовања, и по особинама промена изазваних идејама проучавамо природу самих идеја. ... Идеја као сила има своју јачину, правац, и нападну тачку”²², одлучно тврди Стојановић. Идеје, према томе, имају улогу покретача друштвених процеса, па уколико у једном друштву не делују нове идеје, нагло се повећава ентропија, наступа „топлотна смрт” друштва и његово неминовно умирање. При том, ваља приметити да, иако свака идеја може бити генератор друштвене динамике, то не значи да она аутоматски доприноси бољитку и опстанку друштва. Најпродуктивније идеје јесу управо оне које хармонизују социјалне процесе са природним, константно одржавајући ентропију ниском, али ипак не допуштајући да ентропија достигне свој максимум. Разуме се, и сам Платон увидео је да такво идеално друштво – чак и да

²² *Ibid.*, стр. 226.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

се успостави – не може опстајати вечно. Јер уколико се држимо Стојановићевог термилошког оквира, да би друштво било „идеално”, „савршено”, оно мора бити хетерогено, слојевито, и динамично, а то значи да мора допустити слободан проток идеја, као друштвених јединица енергије. Неке од тих идеја потицаће од умних људи, и биће усмерене на то да хармонизују човека и природу, да човека учине незаменљивим делом целине природе, а неке ће идеје пак бити подстакнуте пуким материјалистичким, хедонистичким или „доколичарским” циљевима. Са становишта целине стварности, све идеје поседују равноправну шансу да се остваре. На тај начин, сваки друштвени и природни систем срља ка термодинамичком краху, односно преображају, егзистирајући у цикличном кретању. Чини се, заправо, да је несметана и потпуна контрола идеја могућна искључиво на нивоу индивидуе, у виду самоконтроле. Једино чиме човек суверено влада јесу његове сопствене мисли и осећања.

Напослетку, осврнимо се укратко на конкретне апликације Стојановићевог научног модела – за који смо приметили да, у извесној мери, наликује Платоновом²³ – у анализи историјских и друштвенополитичких процеса. Пре свега, улогу успешног државника и политичара, Стојановић види као „неутралну”: „Само оне личности које се несвесно прилагоде догађајима, не водећи никаква рачуна: нити о ономе што се око њих догађа, нити се упињу да предвиде и спрече оно што ће доћи, имали су и имаће успеха као шефови странака ... Људи са одређеним погледима, са критичким умом, са јаким моралним особинама од силног утицаја могу бити за давање импулса покретима, али покрети доцније никада такве људе не узимају за шефове, јер они нису пријатни ни најближој околини а даље их, као што су гомиле, нити могу да схвате, нити њима да се одушеве”.²⁴ Државник је, према томе, симбол, јавна личност у којој народна маса идентификује деловање невидљивих сила које управљају друштвеним процесима. Али, сагласно Стојановићевом схватању слободне воље, државник у ствари ништа не контролише (јер то не би могао, све и да хоће) – он само рефлектује спонтани ток друштвеног, односно природног процеса. С друге стране, ангажовани чиниоци друштва, према

²³ Сасвим независно од Косте Стојановића, у тексту „The Physics of Social Processes” (*Skepsis Journal*, Vol. 22/2, стр. 204–224), разматрао сам могућност примене Платонове теорије о структури космоса изложене у дијалогу *Тимај* у анализи друштвених структура и процеса.

²⁴ Стојановић, К.: *Op. Cit.*, стр. 177–78.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Стојановићу, нису превише експонирани и видљиви, они су ту да „суфлирају” јавним личностима које уживају наклоност широких народних маса, а чини се да ни такви ангажовани појединци немају велику слободу избора. Њихов задатак је да предоче и изврше оно што је неминовно, тј., да „породе” идеју за чије остварење су се створили „термодинамички” услови. Неделовањем могу само одложити неминовно. Дванаеста и тринаеста глава *Тумачења физичких и социјалних појава* садрже већи број историјских података анализираних у духу Стојановићевог става о закону одржања енергије као основном начелу свих природних и друштвених појава, према којем се друштвени чиниоци, односно различите културе и цивилизације посматрају у виду физичких сила које имају одређени интензитет, правац и смер деловања. Историјским кретањима, према томе, влада један ритам, па ће тако старогрчка култура, коју Стојановић високо цени, на европском тлу бити прекинута најездама варвара, али ће се елементи те исте старогрчке културе појавити у ренесансној и модерној западној култури, разуме се, не у свом изворном, аутентичном облику, већ њему аналогном. Старогрчко наслеђе очувала је управо Византија, и пренела га другим културама: „Култура је Византије имала утицаја не само на формирање држава балканских, она је импулсирала европски ренесанс, утопила турску инвазију, која је све форме државне администрације византијске сачувала...”²⁵. У спису *Слом и васкрс Србије*, који је настао при крају Првог светског рата, Коста Стојановић бави се друштвенополитичким темама свога доба, и успешно предвиђа нов велик ратни сукоб који ће потећи са европског тла: „И страшни јазови међу народима Европе неће покушати да се уравнију, већ ће их време прокопати и довешће их пред стварне, нерешене и несвршене проблеме овог рата, са усавршенијим средствима науке будућности за конфликт и истребљење људства. Народи ће се опет сударити...”²⁶. Уз све то, може се закључити да Стојановићева подршка идеји југословенства, а супротстављање замисли „Велике Србије”, што смо већ поменули у уводном одељку текста, представља још једну прагматичну политичку одлуку, која, имајући у виду Стојановићево теоријско становиште, не представља плод личних жеља и очекивања, већ резултат темељне и успешно изведене анализе европских, односно светских историјских процеса.

²⁵ *Ibid.*, стр. 196.

²⁶ Стојановић, К.: *Слом и васкрс Србије*, стр. 9.

4. Завршна разматрања

Дело Косте Стојановића, иако математичара по формалном образовању, мора бити обухваћено сваким системским истраживањем српске филозофије, и то у истом оном обиму у којем су обухваћена дела наших далеко чувенијих филозофа. Као синтетички мислилац, Стојановић на луцидан и оригиналан начин интегрише многобројна сазнања из области математике, филозофије, социологије, механике, термодинамике. Са становишта академске заједнице, а нарочито савремене академске заједнице која тежи диверсификацији и „упосебљавању” истраживачких области, Стојановићев научни подухват може деловати крајње преамбициозно, готово неоствариво. Међутим, као што смо навели у уводном, биографском делу овог текста, признање је Стојановићу стигло и од истакнутих појединаца, наших научника светског угледа, попут Милутина Миланковића, и – што је можда још важније – од самих државних структура, које су увелико препознале квалитет Стојановићевих истраживања, додељујући му одговорна министарска места у предратној, ратној и послератној влади, на тај начин инкорпорирајући и институционализујући остварене резултате. Стојановићева синтетичка мисао, према томе, није у ни каквој колизији са резултатима посебних наука, па ни увидима модерне европске и светске филозофије: она их, у ствари, трансцендира, настојећи да разоткрије њихов заједнички основ, на тај начин помирујући неке од наизглед супротстављених перспектива. Јаз који је модерној филозофији и науци наметнуло картезијанско дуалистичко, „распарчано” виђење света и светских процеса, може се, према Стојановићевом мишљењу, превазићи уколико се примени принцип аналогije и њему корелативни закони термодинамике. Уместо да физичке и социјалне појаве третира као сасвим асиметричне, несамерљиве, наш мислилац успоставља делотворан систем аналогije, разоткривајући структуралну и функционалну симетрију између разноврсних емпиричких појава. Док се из одређеног, уско усмереног угла посматрања, различити скупови појава показују као несамерљиви, тј. уређени путем драстично различитих принципа и законитости, Стојановић нам показује да са становишта „целине стварности” све појаве имају исту основу, и да се могу сматрати преображајима енергије (што је, бар кад су питању физичке појаве, већ изражено првим законом термодинамике). Оно што је ново и оригинално код Стојановића јесте проширење овог темељног принципа на тумачење социјалних појава.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Ако се имају у виду Стојановићева разматрања, за која смо приметили да имају сличности са Платоновим, и – у ширем смислу – античким, старогрчким погледом на свет, може се закључити да је ту реч о једној посебној, изузетно захтевној и свеобухватној интелектуалној парадигми. Баш као и Платон, Коста Стојановић трага за темељима појавног, феноменалног света, проналазећи их у оквирима математике и филозофије природе, притом никада не испуштајући из вида човека и људску перспективу, односно сферу психичког. Физичке и социјалне, тј. психичке појаве јесу неодојиве, те њихово разумевање изискује интегративни, мултидисциплинарни приступ путем којег би били обједињени резултати многобројних посебних научних дисциплина. Ниједна појава не може постојати сама за себе, и не може се изучавати сасвим одвојено од неке друге. Стварност је, према Стојановићевом схватању, један сложени систем релација, аналогична између различитих облика енергије, па што више аналогична запазимо, то ће и наше разумевање ствари бити потпуније, а предвиђања тачнија и прецизнија. Тек измештањем из наше свакодневне, ограничене перспективе можемо сагледати „целину стварности”, укврштајући готово безгранични број праваца посматрања, и тиме боље упознати сопствено стање, па и побољшати квалитет живота. Стојановић је дао велики допринос овом научном моделу, а многобројни експериментални и теоријски подаци до којих су дошле како природне тако и друштвене науке током XX века могу представљати одлучујући подстрек будућим истраживачима да са још више жара и интересовања наставе Стојановићевим путем.

Библиографија

- Аристотел: *Никомахова етика*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 2003.
- Аристотел: *Топика*, Култура, Београд, 1965.
- Декарт, Р.: „Практична и јасна правила руковођења духом у истраживању истине”, у: Декарт, Р.: *Расправа о методи*, ПЖМ, Милосављевић, Ваљево, Београд, 1999, стр. 55–118.
- Деретић, И.: „Why Does A Woman’s Deliberative Faculty Have No Authority? Aristotle on the Political Role of Women”, у: *Филозофија и друштво*, бр. 4/2015, стр. 902–916.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Кандић, А.: „The Physics of Social Processes”, у: *Skepsis Journal*, Vol. 22/2, стр. 204–224.
- Костић, Л.: *Основно начело*, Култура, Београд, 1961.
- Миланковић, М.: „Реч на сахрани Косте Стојановића”, Архив САНУ, заоставштина академика Милутина Миланковића, рег. бр. 10.131.
- Петровић, А.: *Аналогија и ентропија. Филозофија природе и хармоније Лазе Костића и Косте Стојановића*, Матица Српска, Нови Сад, 2005.
- Петровић, А.: „Лаза Костић и Коста Стојановић”, у: *Флогистон*, бр. 10, стр. 101–126.
- Петровић, А.: „Коста Стојановић”, у: Сарић, М. (ур.): *Живот и дело српских научника*, Српска академија наука и уметности, Београд, 2001, стр. 71–120.
- Петровић, М.: *Елементи математичке феноменологије*, Српска краљевска академија, Београд, 1911.
- Пешић, Р.: „Економска мисао Косте Стојановића”, докторска дисертација, Економски факултет, Београд, 1988.
- Платон: *Држава*, БИГЗ, Београд, 1993.
- Платон: *Тимај*, Младост, Београд, 1981.
- Rotari, D.: „Why the Warrior-King needs to be a Philosopher: The Concept of Entropy in Plato’s Republic”, у: *Proceedings of the International Conference on Plato, Platonism and the Moderns (Ancient Olympia, Greece, July 2010)*, Olympic Center for Philosophy and Culture, Athens, 2012, стр. 31–43.
- Стојановић, К.: „Комунизам (1. и 2. део)”, у: *Мисао*, књ. 4, св. 5 и св. 6, Београд, 1920, 1704–1720, 1785–1805.
- Стојановић, К.: *Основи теорије економских вредности*, Српска краљевска Академија, Београд, 1910.
- Стојановић, К.: *Расправе и чланци из науке и филозофије*, Напредак, Београд, 1922.
- Стојановић, К.: *Слом и васкрс Србије*, Радио-телевизија Србије, Београд, 2012.
- Стојановић, К.: *Тумачење физичких и социјалних појава*, Доситије Обрадовић, Београд, 1910.
- Трифуновић, Д.: „Коста Стојановић, претходник и савременик математичке феноменологије Михаила Петровића”, у: *Дијалектика*, бр. 3–4, стр. 209–226.
- Цицварић, К.: „Коста Стојановић као филозоф и социолог”, у: Цицварић, К.: *Критички есеји*, С. С. Дебељевић, Београд, 1912, стр. 5–41.

Aleksandar Kandić
Institute for Philosophy
Faculty of Philosophy
University of Belgrade

The Philosophical Ideas of Kosta Stojanović

Abstract: The paper discusses the philosophical aspects of Kosta Stojanović's (1867–1921) writings, our distinguished mathematician, philosopher, sociologist, economist, politician. Stojanović's thesis of the unity of sciences and scientific disciplines, based on the metaphysical view of the unity of reality, as well as the theory of analogy between natural and social processes which is derived from this view, on which Stojanović's economic, political and historical insights are based, will be discussed in greatest extent. Stojanović established the basic principles of reality within the laws of mechanics and thermodynamics, and thus, the notions of entropy and energy played the pivotal role in his writings, being that – according to our thinker – all phenomena have the same basis, and are generated by the transformation of energy from one form to another. One can conclude that Stojanović's insights are of great importance both for contemporary philosophy, as well as for other correlated scientific disciplines.

Keywords: synthetic philosophy, unity of sciences, physical and social phenomena, analogy, energy.

МАТЕМАТИЧКА ФЕНОМЕНОЛОГИЈА МИХАИЛА ПЕТРОВИЋА

ГОРАН РУЈЕВИЋ
Филозофски факултет
Универзитет у Новом Саду

Апстракт: Циљ овог рада је да размотри основе разумевања математике у пројекту математичке феноменологије Михаила Петровића. Математичка феноменологија се углавном разматра у погледу њених доприноса формирању једне јединствене природне науке. Овом приликом анализираћемо главне појмове математичке феноменологије као што су факат, пресликавање и аналогија, али с обзиром на њихове математичке импликације. Након тога, упоредићемо подлежећа Петровићева разумевања математике и њених темеља спрам типичних начина заснивања математике – логицизма, формализма и интуиционизма. Показаће се да је Петровићев пројекат веома близак логицизму, али да садржи и специфичне конвенционалистичке елементе.

Кључне речи: аналогија, конвенционализам, логицизам, математика, Михаило Петровић, феноменологија.

Увод

Комплексни научно-филозофски пројекат математичке феноменологије Михаила Петровића на једноставан начин се идентификује са конкретним задатком којим је Петровић артикулисао вид мисаоне делатности у оквирима математичке феноменологије, прецизније – са успостављањем аналогија међу диспаратним феноменима. Ова идентификација, иако оправдана, па чак и ваљана, не може се сматрати исцрпном. Успостављање аналогија је појединачан поступак унутар математичке феноменологије, и то типичан поступак који се може сматрати њеном општом методом, али није по себи разлог њеног бивања и не открива у потпуности Петровићеву општу идеју математичке феноменологије, идеју која се темељи на једном општем теоријском ставу и која подразумева многобројне значајне импликације. Ова тврдња не треба да се схвати као тривијална глорификација без конкретних последица, већ ми њоме радије желимо да истакнемо један битан аспект Петровићевог пројекта о којем није било пуно речи, а по којем он непосредно учествује у тадашњим најактуалнијим теоријским дискусијама.

Ако почнемо од апстрактног поступка проналажења аналогија међу диспаратним појавама, као изванредан закључак се намеће идеја да је општи задатак математичке феноменологије уједињење наука. Наиме, диспаратност појава утемељена је или објективно, у природи предмета који стоји иза те појаве, или субјективно, у природи нашег начина сагледавања тог предмета; за коју год интерпретацију да се одлучимо, свака ће резултирати закључком да диспаратне појаве припадају различитим областима систематизованог знања, то јест диспаратним наукама. Проналажење аналогија, стога, није само проналажење сличности међу појединачним појавама, већ проналажење општих повезаности међу различитим наукама (опет, без обзира на то да ли се та повезаност тумачи обједињујућом природом предмета или обједињујућим поступком сазнавања). Ова оправдана инференција сврстава Михаила Петровића у круг научника који су, поред свог непосредног рада, уједно заузимали и општи став према својој делатности, те тако допринели успону једне нове области филозофије – филозофији науке. У погледу математичке феноменологије, Петровићев допринос овој области може се препознати у виду његовог прилога могућности јединственог система науке, штавише, система јединствене науке. Утврђивање

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

аналогije која постоји између појава, као што је, на пример: „мењање јачине мирисних еманација у цвету биљака у току дана и ноћи и плица и осека”¹ није просто партикуларно констатовање сличности, већ директно доприноси успостављању (још једног) вида везе између наука којима те појаве номинално припадају, у овом случају између ботанике и физичке метеорологије.

Овај аспект значаја Петровићевог пројекта математичке феноменологије се најчешће и препознаје и истиче као суштински, те се математичка феноменологија тумачи као методолошки мост којим се у нашој спознаји истински обједињују они научни конструкти који се иницијално постављају као разуджени. Нагласак се ставља на диспаратне појаве и делатност њиховог повезивања, али не треба превиђати чињеницу да у читавом процесу повезивања као засебна компонента улази и сама математичка феноменологија као посредник. Повезивање диспаратних појава не одвија се путем баналног свођења, већ посредно – путем аналогije. Пошто се под аналогijом сматра сличност међу *односима*, евидентно је да пројекат математичке феноменологије превасходно мора да оправда по којој основи је дозвољено стављати конкретне природне појаве у однос са апстрактним математичким ентитетима, који ће тек касније посредовати у успостављању везе између конкретних појава.

Истичући тај параметар математичке феноменологије ми пак нисмо рекли ништа ново. Сличност Петровићевог пројекта са идејом универзалне математике евидентна је и тешко ју је превидети. Душан Недељковић чак је посведочио да је сам Петровић тврдио „...да би без Декарта и класичне механике некако осећао да у својој математичкој феноменологији губи чврсто тле под ногама”.² Усталом, мора се признати да би у традицији савремене западне науке, која увек, уз минималне варијације, полази од претпоставке математизованог објективног света, самом Петровићу било јако тешко, готово немогуће, да установи један тако детаљан пројекат, а да у њему није инкорпорирана управо та претпоставка. Наиме, Михаило Петровић је своју идеју математичке феноменологије испоставио кроз неколико радова, полемика и књига – док се у неким више бавио идејним

¹ Петровић, М., *Феноменолошко пресликавање*, у: Петровић, М., *Математичка феноменологија*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1998, стр. 30.

² Недељковић, Д., *Етапе и перспективе природне филозофије Михаила Петровића*, у: *Михаило Петровић, човек, филозоф, математичар*, Завод за издавање уџбеника Социјалистичке Републике Србије, Београд, 1968, стр. 62.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

образлагањем самог пројекта (као што је случај у *Феноменолошком преликавању*), у књизи *Елементи математичке феноменологије*, Петровић је положио детаљне и конкретне формално-математичке основе своје замисли. Према његовим речима: „Ови проблеми: дескрипција појава и њихових механизма на поменути начин, истраживање релација између једних и других и предвиђање појединости које у појави повлаче са собом дате појединости механизма, саставни су делови једнога генералног проблема: *математичке експликације заједничких појединости диспаратних појава свих врста и свију конкретних природа као нужних последица сличности механизма*. То би био основни проблем *математичке феноменологије*, чији ће елементи бити предмет овога дела”.³

Наша теза са којом почињемо испитивање Петровићевог пројекта није само, дакле, та да је он математички утемељен, јер да није, не би ни могао да буде изграђен у овом облику у ком га имамо пред собом. Оно што нас конкретно интересује јесте *на који начин* је то математичко утемељење извршено, те какве се импликације о *филозофији математике* Михаила Петровића могу поуздано извући.

У ту сврху, наше испитивање мора да покрије неколико тачака. Прво, неопходно је да укратко анализирамо конкретан садржај Петровићеве математичке феноменологије тако што ћемо размотрити неколико оперативних појмова, поготово с обзиром на њихову математичку функцију у целом пројекту. Друго, поћи ћемо од претпоставке да је целина често више него прост збир делова, те је неопходно да размотримо општи карактер математичке феноменологије, где ћемо покушати да проникнемо у то како ју је сам Петровић поимао, и контрастирати то спрам онога како су други схватили његов пројекат. Треће, са тако анализираним структуром математичке феноменологије, размотрићемо механизам њеног дејства – пошто је наше разматрање усмерено на утврђивање специфичности поимања саме математике, средиште пажње у овој тачки биће идеја применљивости и примењене математике. На самом крају очекујемо да ће нам ове појединачне анализе пружити довољно компонената за формирање целовите слике о томе како је математичар Михаило Петровић разумевао природу саме математике, те контекстуализовати то разумевање у општем математичком дискурсу оног времена.

³ Петровић, М., *Елементи математичке феноменологије*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1998, стр. 15.

Појмови математичке феноменологије

Јединствено артикулисане појмовне основе математичке феноменологије Михаило Петровић је изнео у књизи *Феноменолошко пресликавање*, објављеној 1933. године. У овом делу, Петровић прво разматра оно што он назива „пресликавањем факата”, потом истражује могућност предвиђања факата на основу тих пресликавања, те испитује идеју инверзног пресликавања. На самом почетку, Петровић дословно полази од фактицитета – почетни конституенти његовог теоријског поља разматрања су факти, које одређује као „све што по људском схватању постоји, или бива, или што се може замислити да постоји или да бива”⁴, чиме се јасно и недвосмислено успоставља улога субјекта сазнања у изградњи читавог пројекта. Сам факт, међутим, није проста тврдња постојања, већ је садржајно одређивање нечега као постојећег; стога се факт састоји од извесне појединости коју носе конкретна или апстрактна бића. Факт, дакле, није конститутивни елемент света као што је то случај код Витгенштајна, већ је конститутивни елемент људског захватања света. Две су значајне ситнице које се овом приликом морају уочити: прво, Петровић је изрекао да све што по људском схватању постоји јесте факт, а не да је факт само оно што по људском схватању постоји; друго, субјективност ових делатности ниједном није наведена као одређујући фактор – схватање и замишљање јесу субјективне делатности, али нити су то једине субјективне делатности (на помиње се, на пример, уображавање и измишљање), нити можемо знати да су једино субјективне. Факт је овде битно успостављен као епистемолошка категорија, равноправно утемељена у субјекту спознаје (онога који замишља или схвата), али и у објективности онога што се спознаје (биће које је подмет појединачностима које субјект спознаје). Нема готово никакве сумње да је овде реч о научном знању и формирању научних факата, јер и поимање и замишљање остављају отворену могућност за верификацију утолико што су усмерени на оно објективно: или на оно постојеће, чиме се конституишу реалне чињенице о ономе што јесте или или што је било, или на оно што бива, то јест на оно што још није, али тек треба да буде, и то на основу нечега већ постојећег, што, другим речима, значи да је предвидиво. Овакво тумачење подржава и Ернест Стипанић, који каже да: „Петровићева феноменологија базира се имплиците на принципу јединства материјалног света, јер

⁴ Петровић, М., *Феноменолошко пресликавање*, стр. 11.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

се, у крајњој линији, само тако може објаснити егзистенција аналошког језгра диспаратних појава односно феноменолошког типа факата”.⁵

Факти нису примитивни елементи Петровићевог учења, јер сваки факт се састоји из две компоненте: извесне појединости и конкретног или апстрактног бића које ту појединост носи. Помоћу ове структуре фактицитет се може исказати, а на основу врсте те структуре то исказивање може да има научну употребу. Наиме, појединости могу бити независне од специфичне природе носиоца на ком се налазе, или могу са њим бити суштински повезане. Независне појединости су, према Петровићу, оне које припадају бићима у сваком случају и без обзира на конкретну ситуацију: „Такве би нпр. биле појединости које се односе на математичка бића, на број, величину, ред; или оне што се везују за синтактичке појмове, за појмове формалне логике”.⁶ Њима насупротив стоје појединости нераскидиво и инваријантно повезане са бићем на којем се јављају; оне на тај начин обзнањују унутрашњу природу тог бића, износе је у појавност; али и више од тога, ове појединости омогућавају поуздано повезивање са носиоцима (јер су по дефиницији непроменљиве), те омогућавају предвиђање факата у оним случајевима када они још нису непосредно дати. Петровић такве појединости назива феноменолошким, бића која их носе јесу феноменолошка бића, а факти који су од њих конституисани јесу феноменолошки факти. Извесно је да Петровић овде не употребљава реч „феноменолошки” у типичном значењу. „Феноменолошко” овде не успоставља везу са филозофском феноменолошком традицијом, нити је превасходно повезано са појединачним појавама као таквима. „Феноменолошко” овде има суштински позитиван карактер, дословно оно „што даје могућност за позитивне логичке дедукције”,⁷ што допушта да конкретан садржај природе постане појаван и употребљив, при чему се под употребом разумева предвиђање будућих појава или опојављивање оних садржаја који су до тада били затомљени. У том погледу је занимљиво запазити да су суштинске појединости увек феноменолошке, док међу независним појединостима имамо оне које су пуке формалне природе, које по себи не доприносе испуњењу никаквог садржаја, и које стога нису феноменолошке. Међутим, математичке појединости на математичким бићима, иако независне у смислу да

⁵ Стипанић, Е., *Михаило Петровић, математичар и феноменолог*, у: *Михаило Петровић, човек, филозоф, математичар*, стр. 91.

⁶ Петровић, М., *Феноменолошко прсликавање*, стр 11.

⁷ *Исто*, стр. 11.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

равноправно припадају сваком бићу без обзира на његову конкретну природу, у том припадању износе стабилне односе, те омогућавају садржајна предвиђања и сазнавања математичких факата. Речју, за Петровића су математички факти, појединости и бића увек феноменолошки. Будући да су притом и универзални, јасно је због чега је Михаило Петровић имао намеру да испита постоји ли још појединости такве врсте; њихов значај за систем науке је изузетан, јер где год постоје заједничке појединости, ту постоји могућност директног познавања факата, и то на општи начин, како и доликује научном знању. А заједничке појединости не морају да буду ограничене само на сличне факте у којима учествују иста бића, већ су неупоредиво кориснија уколико се уоче међу потпуно диспаратним фактима, услед чега Петровић и циља на оне појединости које припадају бићима независно од њихове конкретне природе.

Феноменолошко пресликавање је прва и основна феноменолошка делатност која се може вршити када у оквиру неких скупова постоје заједничке појединости. Према Петровићевим речима: „Пресликавање се тада састоји у томе да се сваки карактеристични саставак и његова улога у првом скупу смене својим хомологама у другоме, на који се први скуп пресликава”.⁸ Из перспективе науке математике, сама аналитичка геометрија утемељена је на могућности пресликавања карактеристичних елемената из подручја геометрије у подручје алгебре. Пресликавање је, сматрао је Петровић, инстинктивна делатност човека и јавља се не само у науци него и у уметности. Међутим, заједничке појединости нису увек непосредно дате, те пресликавање не може бити оправдано. Али то што заједничке појединости нису очигледне не значи да не постоје – у најмању руку увек су заједничке математичке појединости математичких факата. Ствар је, дакле, просто у заузимању специфичног гледишта са ког ће се у скупу диспаратних факата као аналошке основице уочити једно језгро сличности. „У језгро сличности улази само оно што се, кад буде апстраховано ослободивши га свога спољног руха, различног од једног факта до другог, покаже као истоветно за све те факте. Језгро, дакле, своди *сличност*, ма колико ова била површна или овлашна, на *истоветност*.”⁹ Многобројне истоветности које се уочавају међу диспаратним фактима темељ су оним обрасцима у савременим наукама које називамо научним аналогијама, међу којима су најсавршеније и најплодоносније управо математичке аналогије. У сис-

⁸ Исто, стр. 22.

⁹ Исто, стр. 34.

тему научног знања, аналогije имају двојаку улогу: прво, као моћна средства предикције, омогућавају лакше, ефикасније и богатије предвиђање будућих факата, друго, као ефикасне водиље, омогућавају произношење и уочавање већ постојећих факата који раније нису били примећени, било зато што су били прикривени или напросто научна пажња није била управљена у њиховом смеру.

Општи смисао математичке феноменологије

Пројекат математичке феноменологије најчешће се приказује као Петровићев захват у област филозофије науке уз тенденцију да се успостави јединственост савремене науке. У ту сврху се скоро без изузетка наводи Петровићево упућивање на Џона Стјуарта Мила: „Велики проблем истраживања Природе могуће је сажети у ова два основна питања (Стјуарт Мил): *Које су претпоставке, у најмањем могућем броју, које би, кад се прихватате, имале за резултат ред Природе такав какав постоји? Који су то општи искази, најмање бројни, из којих се могу извести све правилности које постоје у природи?* Одговору, идеалном циљу коме асимптотски стреми филозофија природе, приближавамо се сваки пут кад успемо да сведемо неку групу феномена на исти процес, на исти *тип механизма*.¹⁰ Несумњиво је да је Петровић сматрао да је математичка феноменологија, а у њој посебно математичке аналогije, управо прави начин да се што више приближимо остварењу тог идеала.¹¹ Оно на шта ипак желимо да скренемо пажњу јесте да не ваља допустити да се један тако комплексан пројекат као што је математичка феноменологија тумачи преко само једног аспекта, па макар тај аспект био најзначајнији и по сведочанству самог аутора.

Услед те комплексности и обимности, сасвим је разумљиво што су оцене опште природе Петровићевог дела код различитих аутора у највећој мери усаглашене, али уз постојање бројних ситних разилажења. На пример, већ поменути Душан Недељковић је у тексту *Етапе и перспективе природне филозофије Михаила Петровића* према Петровићевом пројекту заузео веома оштар став: „Из овога се види да тиме што је природни

¹⁰ Петровић, М., *Аналогije као основа једне опште феноменологије*, у: Петровић, М., *Математичка феноменологија*, стр. 349.

¹¹ Петровић, М., *Елементи математичке феноменологије*, стр. 555.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

процес уопште схватио само као механички, Петровић је повео своју нову аналошку и моделску математичку феноменолошку типологију једностраним путевима механицизма односно формалне логике...¹² Недељковић је Петровићу замерао ограниченост онога што је он видео као експлицитно механистичку доктрину, те је констатовао да се Петровић тек накнадно окренуо исправном путу решавања проблема дијалектичким путем. Унутар ове оштре критике пак интересантно је истаћи да је Душан Недељковић сасвим исправно приметио да значајну компоненту математичке феноменологије представљају логички и формални елементи, нешто што ће за наше разматрање бити значајно касније.

Нешто блажи став према природи Петровићевог поступка износи Андрија Стојковић, који, ипак, тврди: „*Ултрамеханицистички* карактер Петровићеве математичке феноменологије и њен позитивизам не могу се спорити: он све облике постојања своди на најниже, механичке појаве.”¹³ Индикативно је и то да Стојковић на једном месту Михаила Петровића назива „наш философ науке”,¹⁴ те тврди како је он „успео конципирати једну јединствену философију природе применом јединствених (иако једностраних – механистичких) принципа којима је видна дијалектика самих ствари”.¹⁵ Управо такво инсистирање на једном аспекту Петровићеве филозофије доводи нас у незгодну позицију да можда занемаримо остале. Срећом, код Стојковића се могу пронаћи и тврдње у којима се афирмише и други аспект овог пројекта, када каже да је: „Петровићева математичка феноменологија далеко превазилазила ниво опште математичке теорије тог доба примењене на проблеме природе.”¹⁶ Такође је значајно приметити да је Стојковић изврсно уочио сличности између Петровићевог пројекта и универзалне математичке схематике света за којом су трагали Декарт и Лајбниц.

Можда је најумеренији у проценама Петровићевог рада био Драган Јеремић. Он је Петровићеву филозофију просто називао позитивистичком, што је тврдња против које се нема шта приговорити. Јеремић је више од других аутора истицао математичке компоненте Петровићеве филозофије, анализирајући како Петровић антиципира и разматра устројство матема-

¹² Недељковић, Д., *Етапе и перспективе природне филозофије Михаила Петровића*, стр. 65.

¹³ Стојковић, А., *Развитак филозофије у Срба 1804–1944*, Слово љубве, Београд, 1972, стр. 246.

¹⁴ *Исто*, стр. 437.

¹⁵ *Исто*, стр. 442.

¹⁶ *Исто*, стр. 245.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

тике будућности, те уједно пружа и афирмацију тих антиципација у токовима савремене математичке теорије.¹⁷ И Драган Јеремић је несумњиво уочио сродност између Декарта и Петровића: „Том својом визијом Петровић, у ствари, наставља сан многих математичара и филозофа од Декарта и Лајбница или чак од Питагоре о једној *mathesis universalis*, која би на најезакт-нији начин повезала сва знања о свету у јединствену науку.”¹⁸

Не улазећи овом приликом у разматрање тога да ли је Петровићев пројекат више позитивистичан или механистичан, желимо још једном да поновимо идеју изнету у уводу овог текста, а то је да је математичка феноменологија без икакве сумње доктрина значајна за савремену филозофију науке као и за филозофију природе, али да без анализирања њених самих математичких основа и претпоставки, велики и значајан део Петровићевог учења бива превећен. И сам Михаило Петровић је тврдио да се овим његовим пројектом успоставља једна нова област филозофије природе; то, међутим, не чини тај пројекат ништа мање математичним, и наша је намера у следећем делу овог текста да анализирамо конкретно поимање математике у математичкој феноменологији.

Појам математике

Историјски период Петровићевог математичког образовања и делања у погледу филозофије математике био је веома значајан и узбудљив. Од краја XIX века, па све до средине XX, једна нова струја размишљања о математици била је актуелна, и она се врло јасно разликовала од начина мишљења о науци математике заступљеном у свим епохама које су претходиле. „Стара” филозофија математике је у средишту свог интересовања имала питање онтолошког статуса математике и њених ентитета. Истинитост и извесност математичког знања у тим оквирима нису значајније довођени у питање, већ су представљали исходиште математичких разматрања, а сама математика се готово неизоставно постављала као епистемолошки узор за остале системе знања. Теме „старије” филозофије математике полазиле су од извесне математичке науке као датости и разматрале су проблеме који су се превасходно тикали доследног начина интерпретирања математике. Да ли математички

¹⁷ Јеремић, Д., *О филозофији код Срба*, Плато, Београд, 1997, стр. 83 и 86.

¹⁸ *Исто*, стр. 81.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ентитети заиста постоје – да ли се заузима платонички став о независној регији математичких бића, где је наука математике заправо знање о тој регији, или се пак заузима Аристотелово становиште по којем опште форме постоје, али не унутар неке засебне регије, већ у самим стварима физичког света? Каква је природа математичког сазнања? Да ли се математичке истине напросто знају, било као највише истине које су нам усађене у ум или као истине које су толико опште и нужне да не постоји начин да се човек сазнавајући оријентише у свету, а да му се те математичке истине не покажу као јасне и разветне истине света? Или се пак математика учи као и било која друга наука, кроз константно понављање и увежбавање, где јој је једина предност у томе што је толико первазивна у свету који нас окружује да је сам процес усвајања тих истина за нас готово неприметан? Питања „старије” филозофије математике распростирала су се и на друге домене мисли, на пример, у виду питагорејске мистике броја, или се сама наука математике користила као пробни камен за било коју епистемологију.

Ствари су се знатно промениле са појављивањем значајног Фрегеовог дела *Основе аритметике* из 1884. године. Филозофско разматрање математичких наука сада добија значајан заокрет. Питање о онтолошком смислу математике губи средишњу позицију (премда се не може рећи да у потпуности нестаје). Сада се у питање доводи управо она одлика математике која се раније узимала као несумњива – у питање се доводи извесност математичког знања; наравно, то се не чини тако да би се та извесност понишала, већ тиме што се поставља актуално питање како утемељити саму математику тако да извесност и нужност њеног знања буду утврђени, а не претпостављени. Овај заокрет је толико темељан да се тај нови образац мишљења назива „новијом” филозофијом математике, премда ваља приметити да су термини „старија” и „новија” само релативни термини, те да важе само за условна описивања. О овој „новијој” филозофији математике, Звонимир Шикић имао је да каже следеће: „Новија филозофија математике доводи у питање сигурност апстрактне математике. Рјешавајући овај проблем она и не долази до питања примјенљивости. Њен је задатак да објасни сигурност чисте математике, дакле, ону сигурност која је у старијој филозофији математике саморазумљива. Новија филозофија математике чак је толико заокупљена тим задатком да нити не разматра основни проблем старије филозофије математике: могућност примјене не математике”.¹⁹

¹⁹ Шикић, З., *Новија филозофија математике*, у: *Новија филозофија математике*, НОЛИТ, Београд, 1987, стр. 16.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Будући да је Михаило Петровић своје идеје математичке феноменологије развијао управо у време када су развијане многе различите доктрине „новије” филозофије математике, упутно је испитати како се његов рад самерава са њима. У традицији „новије” филозофије математике истичу се три општа правца размишљања: логицизам, формализам и интуиционизам или конструктивизам.²⁰ Теза логицизма је прва настала и она се може пронаћи у већ поменутом Фрегеовом делу *Основи аритметике*. Поред Фрегеа, проминентни заступници ове тезе били су Берtrand Расел и Алфред Вајтхед. Суштина логицистичког учења јесте у томе да се сматра да је читава математичка наука утемељена у логици, и то не само у смислу да се математичка спознаја користи логичком процедуром нужног закључивања, већ у томе што је читава математика сводива на логику, те као таква представља само једну специфичну област логике, а своју истинитост и ваљаност црпи из евидентне ваљаности логике. Рудолф Карнап ову логицистичку тезу прецизира раздвајајући је на два дела: „1. Појмови математике изводљиви су из логичких појмова експлицитним дефиницијама. 2. Теореме математике изводљиви су из логичких аксиома чисто логичким дедукцијама.”²¹ Као основни механизам успостављања овако супстанцијалне везе између логике и математике послужила је теорија скупова, на чијем пољу су у то време начињени значајни помаци, те која је омогућавала да се готово све математичке операције искажу помоћу логичких оператера. Ова сличност се, међутим, показала и као велики проблем, будући да су границе и парадокси такве теорије скупова нужно постајали и границе и парадокси логицистичког гледишта.

Слична, но ипак другачија позиција од логицизма јесте формализам, где се под тим именом најчешће мисли на формализам Давида Хилберта. Формалистичка теза у потпуности се суздржава од било каквог почетног тумачења система математике, па чак и тумачења кроз апстрактну теорију скупова. Уместо тога, математика се посматра као строго формализован систем, скуп добро формираних тврдњи једног формалног језика, које су и саме тако устројене да се свака ваљана тврдња може извести помоћу претпостављених аксиоматских тврдњи и претпостављених поступака за манипулисање и трансформацију исказа. Присталице формализма сматрају да је систем математике један коначан аксиоматски систем у којем је могуће формално доказати сваку тврдњу. Само значење тих тврдњи за формалисту

²⁰ Исто, стр. 16.

²¹ Карнап, Р., *Логичистичко заснивање математике*, у: *Новија филозофија математике*, стр. 36.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

није значајно – формални систем се увек може посматрати као систем задатих елемената за које важе задата правила. Математика тиме постаје једна строга и добро уређена језичка игра.

У нешто већој разлици спрам логицистичке и формалистичке тезе стоји интуиционистичка позиција, која се понекад назива и конструктивистичком. Интуиционистичко заснивање математике своје главне идеје црпи из Кантовог учења – за интуиционисте (као што бејашу Брауер и Хејтинг), математичке истине и ентитети производ су делатности људског духа. Интуиционисти не признају могућност постојања математичких ентитета изван делатности људског интелекта и интуиције; због тога, они се неће у својим математичким анализама користити теоријом доказа онако како би то радили формалисти, већ би инсистирали на томе да се сваки предложени математички ентитет, свака предложена теза мора моћи конструисати у свести – отуд и алтернативни назив за интуиционизам: конструктивизам. Тај захтев за конструисањем има једну веома интересантну последицу: наиме, пошто сваки поступак конструкције мора да има коначан број корака (у супротном, конструкција никада не би могла бити актуално довршена), сам интуиционизам мора да одустане од неколико корисних поступака само зато што су подразумевали употребу бесконачног броја корака.

Већ је на почетку јасно да математичку феноменологију Михаила Петровића нећемо моћи ексклузивно ситуирати ни у једну од наведених струја „новије” филозофије математике. Размотрићемо, стога, неколико специфичних места из *Феноменолошког прсликавања* и *Елемената математичке феноменологије* из којих се могу прочитати централна Петровићева схватања о самој математици, те та места упоредити са различитим позицијама „новије” филозофије математике.

С обзиром на сам појам феноменалности, већ смо установили да Михаил Петровић сматра да математички факти имају феноменолошки карактер утолико што омогућавају позитивне логичке дедукције, без обзира на то што математичке појединачности не припадају математичким бићима онако како друге феноменолошке појединости припадају феноменолошким бићима. Петровић је на овај начин успоставио значајну разлику између математичких факата и факата синтаксе и формалне логике, за које он сматра да не испуњавају услов могућности сазнавања новог садржаја. Конкретно, Петровић каже: „Тако се нпр. све појединости што се односе на број, величину, ред имају сматрати феноменолошким појединостима у

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

горњем смислу; математичка бића као феноменолошка бића, а математички факти као феноменолошки факти. То, међутим, није случај са синтактичким или формално-логичким појединостима, бићима и фактима. Ови, истина, задовољавају основну погодбу независности од конкретне природе ствари, али се односе само на голу форму, апстрахујући ову од садржаја без икакве везе са овим, и стога не садрже у себи ништа што би омогућило предвиђање факата у томе садржају. Неоспорно је да и те форме могу унеколико допринети предвиђању, али саме по себи, онакве какве су, оне то не могу чинити ао се не доведу у интимну везу са нечим што зависи од самог садржаја и што задире у саму суштину факата.”²² Из наведеног одломка можемо установити неколико значајних параметара. Прво, пројекат математичке феноменологије не може се посматрати као пројекат апстрактне математике; карактеристика феноменолошког је за Петровића уско повезана са могућношћу предвиђања конкретног садржаја. То не значи да је математичка феноменологија подручје искључиво примењене математике, али применљивост мора остати као могућност такве математике. Друго, искључивање чисто формалних система из подручја феноменологије снажно нам индикује да Михаило Петровић није могао да стоји на становишту формалистичког заснивања математике, док за логицистичко становиште још немамо довољно података. Треће, реферисање на математичка бића значајан је аргумент у прилог реалистичном поимању математике, те у питање доводи одрживост интуиционистичке тезе за Петровића, али ни по тој тачки тренутно нисмо у стању да понудимо коначан одговор.

Као даљи прилог овој проблематизацији можемо навести Петровићев став да је делатност пресликавања неопходна за саму математичку науку (нпр. аналитичка геометрија заснована је на пресликавању), при чему пресликавања математичких елемената спадају како под конвенционална пресликавања, тако и једним делом под она природна, мада и у тим случајевима могу имати конвенционалну компоненту: „Такво [природно] би било и узајамно пресликавање бројева и геометријских елемената једних на друге, са конвенционалношћу која произилази од избора координатног система, јединица мера и знакова;”²³ Опет, природно пресликавање се таквим назива јер је узајамност између елемената пресликавања стварна, али у смислу да је инваријантна током времена. У том погледу лако је увидети да би и интуиционистичке математичке конструкције за Петровића могле бити

²² Петровић, М., *Феноменолошко пресликавање*, стр. 11–12.

²³ *Исто*, стр. 26.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

стварне. Када томе додамо тврдњу да апстрактни факти нису ништа мање факти него што су они конкретни,²⁴ увиђамо да је неопходно сакупити још специфичности пре него што донесемо коначну одлуку о Петровићевом реализму/фикционализму у математици.

Као што смо већ поменули када смо говорили о математичким аналогијама, оне доприносе математичкој феноменологији тиме што могу да послуже као конкретне водиље за уочавање факата на које научна пажња пре тога није била усмерена,²⁵ али и у системском смислу, јер помоћу математичких аналогија може да се редукује број претпоставки и исказа унутар једне науке, чиме се она све више приближава идеалу јединствене и једноставне науке. Ово редукционистичко својство математичких аналогија утемељено је у самој природи математичког апарата којим се оне изражавају: „У математици и њеним применама, где је свођење на прототипове извршено до савршенства, број прототипова је несумњиво ограничен јер се сваки прототип изражава ограниченим бројем ознака (цифара, писмена, операцијских знакова, речи и др.). Штавише, многи ће се прототипови поступно стапати у један генералнији, чији ће они бити специјални случајеви, као његове математичке нијансе.”²⁶ Нешто раније, Петровић је на сличан начин приметио: „...математика ту има то преимућство што се у њој са коначним бројем ознака може изражавати безброј факата бесконачним понављањем тих ознака по одређеноме закону (правилности). [...] Конвенционалним ознакама и обрасцима, којима располаже математички инструменат, могућно је не само изражавати чак и континуалне нијансе у фактима и тачно студирати сваку фазу у тим нијансама већ и предвиђати факте једне из других, и то до мере недоступне ма коме другоме начину изражавања.”²⁷ Из наведеног се јасно осликава да је за Петровића чиста математика имала незаменљиву улогу универзалног средства, али ипак би било погрешно сматрати да је он домете математике сужавао на домете коначне обједињујуће методе.

Сада смо се коначно појмовно приближили месту извора математике како га је разумевао Михаило Петровић. То место се пак налази готово на самом почетку *Феноменолошког пресликавања*, где Петровић казује: „Феноменолошке улоге, обележене у посматраном типу факата, допуштају позитивне дедукције које доводе до предвиђања нових појединости. Таква

²⁴ Исто, стр. 36.

²⁵ Петровић, М., *Елементи математичке феноменологије*, стр. 557.

²⁶ Петровић, М., *Феноменолошко пресликавање*, стр. 112.

²⁷ Исто, стр. 28.

предвиђања донекле врши обична логика, али у мноштву случајева она захтевају математички апарат који у томе иде много даље. Па пошто се појединости са којима се при томе ради не односе искључиво на обичне математичке појединости: број, величину, ред, то се указује потреба да математичке методе обухвате, поред таквих појединости, још и све остале које се могу потпуно апстраховати и издвојити од својих специфичних конкретних носилаца и проучавати сами за себе, у своме најопштијем облику, као што се то чини са чисто математичким појединостима... Тиме би се отворила једна пространа научна област, област *Математике у проширеном смислу* која би имала обухватити све проблеме поменуте врсте. Уосталом, и модерна математика се све више развија и шири баш у правцу и у смислу тога *да поред броја, величине и реда, обухвати и друге опште појединости у свету факата, независне од конкретне природе њихових носилаца*.²⁸ Чиста математика се, дакле, не добија апстракцијом, али апстраховање јесте начин којим се чиста математика примењује, а самим тим и проширује поље свог важења.

Са читавом претходећом појмовном анализом, напослетку можемо да се упустимо у конкретно разматрање Петровићевог схватања математике, које се може пронаћи у двадесетпетом одељку *Феноменолошког пресликавања*. Одредба математике коју ту затичемо гласи: „Математика је уопште схваћена као наука о бројевима, величинама и поретку међу објектима и састоји се у томе да се једни бројеви, једне величине и један поредак одреде помоћу других, полазећи од познатих односа међу њима”.²⁹ Ову математику у ужем смислу, дакле чисту математику, Петровић прецизира тако што каже да: „Таква математика није ништа друго до најчистија људска логика, интуицијом развијена до најсуптилнијих појединости што се односе на број, величину и поредак”.³⁰ С таквом тврђом, али и идејама које су јој претходиле, Михаило Петровић се несумњиво најближе сврстао логицистичком становишту, али ипак је нужно истаћи да његова позиција пре одговара строгом рационализму Декарта него логичким дедукцијама Фрегеа и Расела. Иако је Петровић на самом почетку оградио своју математичку феноменологију од чисто формалне логике, то се не сме тумачити као знак да се оградио од сваке могуће логике. Суптилна, али супстанцијална разлика између позиција логицизма и формализма веома се лако да исказати Петровићевим речником – док формализам успоставља прецизан систем

²⁸ Исто, стр. 18.

²⁹ Исто, стр. 118.

³⁰ Исто, стр. 119.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

у потпуности одвојен од било какве конкретне природе, који би можда могао, али коначно и не би морао бити испуњен било каквим садржајем, дотле логицизам полази од једног конкретног и објективног устројства – устројства логике уколико она важи за свако наше мишљење. Овим је уједно и повучена паралела између универзалне логичности ваљаног мишљења и Петровићевог схватања факта, јер се оба концепта показују кроз објективно важење једне субјективне делатности. Другим речима, логичност мисли и поредак у природи је фактицитет од ког се полази.

Моменат разилажења Петровићевог поимања математике и логицистичке доктрине „новије” филозофије математике лако се дао препознати. У питању је неопходност применљивости математике коју Петровић не само што претпоставља већ на којој изграђује читав пројекат математичке феноменологије. Разлог применљивости математике на разне факте није никаква случајна нити циљана усаглашеност између потпуно диспаратних регија бића. Математика је применљива утолико што је добро и прецизно уређена, те је у стању да изрази поредак који постоји у фактима, и то на најопштији могући начин. Математика је применљива зато што *може* да исказе сваку правилност. Међутим, пука чињеница могућности не диктира нужно и начин на који ће се то исказивање вршити. Видели смо да је Петровић у неколико наврата истицао елементе партикуларне конвенционалности математичког израза. Сматрамо да та специфичност није нимало случајна, те да заправо одсликава други аспект Петровићевог одступања од логицистичке тезе.

Занимљиво је приметити да је у одељку у ком је пружио одредбу математике, Михаило Петровић цитирао Анрија Поенкареа. Петровић је, заправо, једно време био управо његов ученик. Поенкаре је у историји филозофије математике познат по једном веома специфичном ставу који се назива *конвенционализам*, доктрини која истовремено тематизује питања и проблеме како „старе” тако и „новије” филозофије математике, притом не потпадајући у потпуности ни под једну од те две традиције. Поенкареов конвенционализам се углавном повезује са геометријом, но сасвим је јасно на који начин се он може екстраполирати да важи као начин заснивања читаве математике. Суштину овог учења Филип Франк исказује на следећи начин: „...можемо рећи да су такве логичке структуре као што је геометрија истините саме по себи, независно од тога шта се дешава у свету и независно од значења њихових термина. Значење њихових термина је ирелевантно. Могли бисмо рећи да је геометрија оруђе које смо изградил да бисмо се бавили крутим телима. Ако законима геометрије дамо

физичко тумачење, они су физички закони управо налик ма којим другим физичким законима”.³¹ Сасвим је очигледно да Петровићев пројекат одговара овим идејама, те нема сумње да је на конституисање идеје математичке феноменологије утицао Анри Поенкаре. С обзиром на то, напосредом смо у стању да коначно идентификујемо и прецизирамо положај Петровићевог учења у ширим оквирима филозофије математике: његова позиција би се, наиме, најбоље могла описати као практични логицизам.

Закључак

На самом крају ове анализе, сматрамо да је сасвим оправдано још једном потврдити тезу о комплексности пројекта математичке феноменологије Михаила Петровића. Но, овде ваља подсетити да комплексност по себи не треба да се сматра квалитетом – безразложна усложњеност чак је нешто чега се треба клонити. Комплексност Петровићевог учења, међутим, огледа се у многобројним везама које то учење може да успостави са својом теоријском околином. Математичка феноменологија је изворно математичка идеја, развијена у оквиру проблематике природне науке, постављена спрам филозофско-научног циља, а у својим импликацијама сеже од непосредне методологије, па до доприноса општој историји идеја.

Суочени са таквом сложеношћу предмета, намерно смо се определили за испитивање једног уског али темељног аспекта математичке феноменологије – њене математичке утемељености. И у том поступку нужно је било селекционисати појмове и теме које ће се обрадити, те такође и одабрати специфично становиште са којег ће многи од наведених појмова бити протумачени.

Резултати до којих смо дошли само су додатно и у позитивном смислу потврдили ову тезу комплексности. Не само што смо успели одржати почетну хипотезу да је у Петровићевој математичкој феноменологији могуће разлучити подлежећу идеју о утемељености математике већ се то утемељење показало како стоји у директном дијалогу са тадашњим најрецентнијим филозофско-математичким достигнућима. Сада је потврђено да су и наши филозофи учествовали у конституисању једне изразито значајне филозофске области, и евидентно је да Петровићев допринос „новијој”

³¹ Франк, Ф., *Филозофија науке*, Клуб НТ, Београд, 2005, стр. 95.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

филозофији математике можда није био звучан као што је био Раселов или Хилбертов, али је зато свакако био оригиналан и аутономан.

С обзиром на целину пројекта математичке феноменологије, остаје отвореним питање какве се још импликације и постигнућа крију у том лавиринту међусобно повезаних теорија, методологија и доктрина. Прецизније одређење односа између математичке феноменологије и идеје *mathesis universalis* још увек није испостављено. Ваљало би такође испитати како се елементи математичке феноменологије носе са проблематиком и савременим специфичностима теорије скупова. Какве последице по математичку феноменологију могу имати Геделове теореме непотпуности, и, конверзно, какве последице на Геделове теореме може имати математичка феноменологија? А са свим овим отвореним питањима ми још нисмо изашли из уске области филозофије математике. Са оптимизмом очекујемо да ће опус Михаила Петровића и убудуће бити плодно тло испитивања и анализирања. На тај начин његово дело постаје правим спомеником, не само за нашу филозофску прошлост већ и за нашу филозофску будућност.

Литература

- Јеремић, Д., *О филозофији код Срба*, Плато, Београд, 1997.
- Карнап, Р., *Логицистичко заснивање математике*, у: *Новија филозофија математике*, НОЛИТ, Београд, 1987.
- Недељковић, Д., *Етапе и перспективе природне филозофије Михаила Петровића*, у: *Михаило Петровић, човек, филозоф, математичар*, Завод за издавање уџбеника Социјалистичке Републике Србије, Београд, 1968.
- Петровић, М., *Аналогије као основа једне опште феноменологије*, у: Петровић, М., *Математичка феноменологија*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1998.
- Петровић, М., *Елементи математичке феноменологије*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1998.
- Петровић, М., *Феноменолошко пресликавање*, у: Петровић, М., *Математичка феноменологија*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1998.
- Стипанић, Е., *Михаило Петровић, математичар и феноменолог*, у: *Михаило Петровић, човек, филозоф, математичар*, Завод за издавање уџбеника Социјалистичке Републике Србије, Београд, 1968.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Стојковић, А., *Развитак философије у Срба 1804–1944*, Слово љубве, Београд, 1972.

Франк, Ф., *Философија науке*, Клуб НТ, Београд, 2005.

Шикић, З., *Новија филозофија математике, у: Новија филозофија математике*, НОЛИТ, Београд, 1987.

Goran Rujević
Faculty of Philosophy
University of Novi Sad

Mihailo Petrović's Mathematical Phenomenology

Abstract: The aim of this paper is to examine the basis of understanding of mathematics in Mihailo Petrović's project of mathematical phenomenology. Mathematical phenomenology is usually considered with regard to its contributions towards a unified natural science. On this occasion, we will analyze the main notions of fact, copying and analogy in their various mathematical implications. After that, we will compare Petrović's underlying understanding of mathematics with some typical methods of mathematical founding – namely logicism, formalism and intuitionism. Finally, it will be shown that Petrović's project is very similar to the positions of logicism, but with additional conventionalist elements.

Keywords: analogy, conventionalism, logicism, mathematics, Mihailo Petrović, phenomenology.

ЗНАЧАЈ ПЕТРОВИЋЕВИХ СПЕКТАРА У ЗАСНИВАЊУ МАТЕМАТИКЕ

Милош Миловановић
Математички институт
Српска академија наука и уметности

Апстракт: Феноменологију Михаила Петровића и његове спектре повезује намера да се иницирају дисциплине које би математици и њеним применама значиле суштински подстицај. Но, док је феноменологија од свог настанка привлачила пажњу јавности и била предмет истраживања, за спектре се то не може рећи – премда је Петровић недвојбено изражавао наду да ће се управо на тој теорији засновати ефикасна и универзална метода. Математички спектри притом оцртавају два принципа од значаја у последњој деценији његовог живота: линеаризацију података приликом рачунске обраде и поступак „геделизације” који кодира језик помоћу природних бројева [1]. Губи се из вида, међутим, да Петровићев код није представљен природним него реалним бројевима који у том погледу сажимају целокупан предмет математичке анализе. Тако схваћена, математика одговара спектралном поступку чинећи јединство са својим применама у физици, хемији и другим областима. Категорички скелет те методе је појам континуума, чиме се указује на сродност са интуицизмом Брауера код којег је то основна структура свести [2]. По Брауеровом назору, она је установљена интуицијом времена – што наговештава његову важност у заснивању математике. Од значаја је размотрити Петровићеву теорију из тог угла, чиме би се указала веза са математичком феноменологијом која времену такође придаје нарочито место [3].

Кључне речи: реални и p -адски бројеви, континуум, интуиционизам, време, математичка феноменологија.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Спектрална метода се састоји у расипању непознатих у нумерички спектар као што анализатор при спектралној анализи расипа сноп зракова у светлосни спектар. Непознате се у нумеричком спектру налазе као спектралне пруге и линије на начин на који се одређују непознати елементи у некој супстанци. Главна карактеристика пругастог спектра игра улогу која одговара снопу светлости који испушта анализирана супстанца, док спектрална генератриса одговара призми којом се анализа изводи.

Када су првобитне непознате цели бројеви, анализу њиховог комплекса непосредно врши спектрална генератриса – оне су расуте у спектру као што су то спектрални индекси карактеристични за елементе измешане у усијаном телу. Када непознате нису цели бројеви, треба их подвргнути претходној припреми пре него то се унесу у спектралну генератрису као што се подвргава одређеној модификацији светао сноп који емитује анализирану супстанцу пре но што се пропусти кроз дисперзивну призму (нпр. тако што се на пут светлости која се анализира ставља стаклени балон са одређеним парам). Овде би се та припрема састојала у некој трансмутацији сагласној са низом непознатих.

Аналогија се наставља још много даље кад се запази да се дисперзија пругастог спектра, мења са карактеристиком спектралног ритма који онај ко рачуна може по вољи модификовати. На сличан начин се дисперзија светлосног спектра мења са условима експеримента који се модификују за исту супстанцу подвргнуту анализи (мењајући температуру, притисак, густину итд.). Равномерна дисперзија нумеричких спектра налази свој аналогон у маси случајева које пружа спектрална анализа у хемији (такав је, на пример, случај извесних делова спектра сумпора произведеног помоћу обложене цеви); исто важи и за равномерно растућу дисперзију (на пример у случају обичног спектра сумпора код којег растојања између максимума равномерно расту у смеру љубичасте боје).

Промене дисперзије нумеричких спектра нису специфичне за извесан низ са којим се спектар доводи у везу. Када се мењају елементи који утичу на карактеристику ритма, модификује се дисперзија спектра било ког низа, и то у истом смеру. Исто тако, промена температуре или притиска модификује дисперзију спектра неке светлости у истом смислу за различите зраке подвргнуте анализи.

Постоје притом трансмутације које извесну функцију претварају у вредност која не зависи од полазне и која на производ не оставља никакав траг, а та трансмутација се може састојати и у свођењу сваке функције на нулу. Спектар који би одговарао таквој трансмутацији може бити и кон-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

тинуиран тј. спектар који чине само нуле, мада ће друга, трансмутација произвести дисконтинуиран спектар са линијама. Та чињеница има свој аналогон у спектралној анализи када водоник, угљеников оксид или сумпори-сани водоник горе у кисеонику - спектар пламена при анализи помоћу призме нема ниједну линију, мада је у другим околностима спектар истих гасова ди-сконтинуиран.

Такве аналогиије као и велики број других које постоје између математичких и светлосних спектра оправдавају назив који смо дали изложеном поступку [4].

1. Увод

Целокупна филозофија математике у основи се дели на два става – платонизам и питагорејство. Оба стављају нагласак на аритметику, али се притом битно разилазе у њеном поимању. За идеалистичку филозофију Платона, бројеви представљају идеје које су савршене, вечне, безвремене и чију бледу сенку чине природне појаве. Свет идеја условљава творца који материју обликује сапет тим појмовима који оцртавају границу његове слободе. Модерна наука заузима то становиште, уз ретке изузетке који се сматрају зачецима постмодерних схватања [5].

По Питагорином назору, пак, бројеви су ствари, што би значило да аритметика представља грану математичке физике. Он с тим у вези нарочити значај придаје музици, а потом и астрономији и геометрији чији је статус подударан са оним који заступа теорија релативности [6].¹ И не само да је то становиште подржано савременом физиком, већ присуствује и у математици, чиме се дилема између платонистичког и питагорејског става одражава на питање њеног заснивања. Први од њих би одговарао Хилбертовом формализму, а други интуиционизму Браувера.

За разлику од Хилбертовог програма који математику своди на формални језик, интуиционизам је сматра изградњом све сложенијих структура, чиме се време испоставља основом свести. Браувер с тим у вези уводи појам временског континуума који је категорички скелет те методе,

¹ Услед постојања тога становишта може се рећи да геометрија увире у физику; у јединствено гледање на природу, из кога је некад, пре више од две хиљаде година, геометрија потекла.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

подразумевајући притом динамички индентитет налик Јунговој психологији где природни бројеви носе жиг времена [7]. Они означавају скале континуума који се у том погледу развија и чији израз представљају свеколике структуре математике.

Увидети однос који поједине структуре утапа у континуум ипак је нетривијалан задатак од суштинског значаја за интуиционистичко заснивање. С правом тврдимо да је Петровићева теорија математичких спектара њему посвећена. Посреди је без сумње питагорејски став, што се види из навода на почетку овог рада који излаже ауторов назор о јединству математичке методе и њених примена – заснивајући је у аналогији са физиком, или пак физичком хемијом. Штавише, Михаило Петровић на то и непосредно указује тврдећи како његова теорија даје прави смисао филозофији Питагоре [8].²

2. Математички спектри

Појам спектра присуствује у исконском смислу који се јавља још код Њутна, означавајући слику добијену разлагањем светлости [9]. Његова разрада у хармонији и музици употпунила му је значење доводећи га у везу са диференцијалним једначинама и теоријом оператора, што важи и за математичке спектре Михаила Петровића који се могу излагати на тај начин. Он то, међутим, не чини управо због инсистирања на физикалности математике која је питагорејцима била, али модерним схватањима није баш тако очигледна. С тим у вези, и музичка хармонија се често разматра у појмовима идеализма који је своди на пуку апстракцију, чему се с правом противе сами музиколози [10].³

² Констатујући овакву узајамност између појава и бројних спектара, немогућно је отети се од размишљања о мистичним слутњама старих филозофа који су у свему што постоји или се дешава налазили бројеве и привиђали игру бројева. За Питагорину се име нарочито везује тежња за изражавањем ствари и факата бројевима и једна фамозна његова формула гласи „ствари (бића) су бројеви”. Док је Платон стављао бројеве као атрибуте поред ствари које се могу чулно опажати, питагорејци су тврдили да су бројеви саме ствари.

Узајамност између факата и бројних спектара даје прави и тачан смисао таквим неодређеним мистичним рефлексијама.

³ Музиком је време организовано и кондензовано у један скоро опипљив концентрат. Но посматрана са те тачке гледишта, музика је безмало више у домену теоријске физике

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Михаило Петровић се музиком бавио безмало професионално водећи свирачко друштво *Суз*, основано 1896. године, на чије се састанке није могло лако ући и о којима се много причало. Естетски дојам суштински скопчан са етичким начелом чинио је бескомпромисни основ његове личности, од којег није одступао ни за јоту [11].⁴ Петровићево схватање естетике било је према томе делатно, али и сазнајно будући да математички спектри у целини представљају теорију музике – уколико се појми као математичка метода.

Спектрална метода је оцењена као врло оштроуман начин аритметизације разноврсних проблема, чак и по цену великог броја операција практично неизводљивих у доба када рачунари још нису били развијени [12]. Према мишљењу Душана Адамовића, Петровићеви спектри антиципирају два методолошка принципа примењивана у математици периода који почиње у последњој деценији његовог живота: *први од њих је линеаризација података приликом рачунске обраде, а други поступак „геделизације” којим се сви симболи, формуле, теореме и докази извесне теорије изражавају природним бројевима* [13].⁵ Оно што Адамовић, међутим, по свој прилици намер-

него естетике. И можда је због тога мало ко пропуштао да уочи шансу коју музика пружа; али се мало ко њоме стварно користио.

⁴ Ја га нисам видео како се гласно смеје. Само сам запамтио његов отмени смех уснама и очима. Тако сам видео да се смеју неки угледни сеоски домаћини на које би Петровић врло лично да је навучао гуњ. Испод његове привидне питомости, пробијала се бескомпромисна чврстина. Испод једноставности, на изглед, искуством у држању откривала се врло сложена природа. Испод научничког мира, крио се страсни немир једног интелектуалца који уме да поштује туђе назоре, али који не одступа од својих уверења. А умео је да буде и жесток. И сасвим сам разумео када је са жестином реаговао на помен једног познатог публицисте који је у Солуну, Првог светског рата, довео у сумњу његов, Петровићев, патриотизам због неких сплетака око бившег престолонаследника Ђорђа. Мишићи су му на лицу заиграли и изговорио је тешку реч, пуну презира и неопозиву, против оних који су у стању за љубав рачунице и каријере да прљају људе. Кажем, ту моралну побуну сам разумео и чинило ми се да Петровић може само тако да реагује. Али ми се, другом приликом, учинило мало необично када се повела реч о једном опет угледном човеку који је зажеleo да дође на вечеру „сузоваца” и некако успео да буде позван. Понесен неконтролисаним расположењем, у једном тренутку док су Микини прсти дрхтали по виолинској жици, тај човек је дохватио са стола чашу и треснуо њоме о велико кафанско огледало. Причајући о томе, Петровић није могао, ни после неколико година, да савлада жестину: „И са њим је тада било свршено! Први и последњи пут! Никада више неће моћи да крочи тамо где ми седимо! Ми уживамо. А кад уживамо, не ломимо намештај.”

Дакле, не само онда када му је озлеђено етичко него и кад му је неко новредио естетско осећање он је кидао заувек с таквим човеком и није могло бити ни говора о помирењу.

⁵ Овај други поступак примењиван у доказу Геделових теорема од есенцијалне је важности за савремене погледе на заснивање и суштину математике.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

но превиђа тиче се чињенице да та метода математику не представља природним већ реалним бројевима. Ни појам линеаризације с тим у вези није посве адекватан будући да његово значење обично подразумева коначан низ података, док су у овом случају посредни пребројиви низови цифара.

Према томе, математика је за Петровића континуум и ни мање ни више од тога. Он то становиште образлаже нашироко тврдећи како *никаква класа функција која има већу моћ од континуума не може бити предмет математичке анализе, а још мање инструмент њене примене* [8].⁶ Петровић се дакле чврсто држи питагорејског става о јединству математике са применама, чиме се приближава Брауверовом схватању да је основ математике временски континуум који превазилази језик представљајући чин стварања. Браувер под тим превасходно подразумева формализам Хилбертовог програма који је у својој суштини дискретан, те ниуколико није кадар исцрпсти стваралачку моћ континуума [5].

3. Спектрална метода

Уобичајени поступци одређивања аналитичке функције дискретним условима захтевају бесконачно много података као што су коефицијенти редова који одговарају функцији, њене вредности итд. Показује се, међутим, да је функција потпуно одређена у некој области само једним податком са њом на погодан начин скопчаним, уз допунске услове који су квалитативне природе. Тако је она дефинисана без икакве двосмислености у околини тачке $x = 0$ условом да коефицијенти њеног развоја у степени ред буду цели бројеви познатог знака и вредношћу коју узима

⁶ То стога што се у рачунањима ради само са функцијама од којих је свака одређена небројивим низом елемената. А за такве функције Веровим испитивањима је јасно ограничена реална функционална област која је довољна за све потребе математичке анализе и изван које свака генерализација изгледа да ће заувек остати бесплодна и узалудна. С друге стране, свака функција такве врсте може се сматрати као да одговара једној тачки функционалног простора у коме би једна класа или једна категорија функција представљала једно функционално поље. Штавише, према општој теорији скупова, функционални простор може се свести на елемент релане праве ограничен тачкама 0 и 1. То значи да се функције могу нумерисати помоћу децималних разломака што се налазе између 0 и 1. По таквим се нумерама разликује једна функција од друге исте класе. Свака од њих је спектар функције на коју се односи.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

за погодно изабрану независну променљиву. У случају када су сви коефицијенти позитивни цели бројеви мањи од 10 и када је $f(0.1) = \frac{1}{3}$, функција мора бити $f(x) = \frac{3x}{1-x}$, [14].

Уколико је, дакле, $f(x) = A_0 + A_1x + \dots$ аналитичка функција чији су коефицијенти једноцифрени, она је одређена вредношћу $S = f(10^{-1}) = A_0.A_1\dots$, која се добија ређањем ових цифара. На тај начин добијен број S се назива њеним *спектром јединичног ритма*, а функција $F(x) = f(10^{-1}x)$ таква да важи $S = F(1)$ *генератрисом спектра*. У случају да се коефицијенти развоја састоје од више цифара, ритам спектра треба ускладити са одговарајућим бројем места за представљање сваког од њих, која се називају *спектралне пруге*. Ритам може бити *равномеран* – када сваком од коефицијената одговарају пруге исте ширине – или пак *неравномеран* – када то није случај – а који може бити *равномерно* или *неравномерно убрзан*. Употреба кинематичких појмова за опис спектралног ритма наговештава да цифарска места позиционог система означавају време, баш као што је случај у временском континууму Браувера који се развија скалирањем.

Уколико коефицијенти нису целобројни, треба применити трансмутацију Δ коју функција f допушта – такву да се развој $\Delta|f| = B_0 + B_1x + \dots$ састоји од целих бројева. Функције које у некој области допуштају извесну трансмутацију чије је дејство обострано једнозначно чине спектралну класу. Она је, према томе, одређена обликом са њом сагласне трансмутације Δ , као што је класа површи одређена метричким тензором ds^2 [4]. Ова опаска указује на суптилну везу између математичких спектра и теорије релативности која се исказује језиком диференцијалне геометрије. Спектрални поступак се састоји у израчунавању свих коефицијената истовремено помоћу децимала извесног броја [15] – баш као што је у релативистичкој космологији време интегрисано у геометријску структуру теорије.

Спектрална метода се примењује на све проблеме између чијих се непознатих и извесног степеног реда са целим коефицијентима може успоставити кореспонденција. Благодаревћи произвољности те кореспонденције, на такве проблеме се налази у свим гранама рачуна од аритметике, алгебре и теорије вероватноће до разних проблема инфинитезималног рачуна и теорије функција [16]. Ефикасност методе илуструјемо примером из алгебре који се тиче факторизације у прстену полинома са целобројним коефицијентима. Како се ради о коначним низовима коефицијената, у овом случају је примерено користити тзв. *целобројне спектре*, који се добијају ређањем цифара лево од децималне тачке.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Нека су дати полиноми $P_1(x) = 46x^2 - 54x + 18$ и $P_2(x) = 26x^2 + 21x - 23$. Њима додељујемо целобројне спектре равномерног ритма 4 који је одређен у складу са коефицијентима полинома. Они гласе $S_1 = P_1(10^4) = 45|9946|0048$ и $S_2 = P_2(10^4) = 26|0020|9977$. Спектар производа $P = P_1 \bullet P_2$ у истом ритму – такав да важи $S = P(10^4)$ - добија се множењем појединачних спектра $S = S_1 \bullet S_2 = 1195|9561|9056|2249|8896$. Том спектру одговара полином $P(x) = 1196x^4 - 438x^3 - 944x^2 + 2250x - 1104$. Метода је такође применљива на растављање полинома, као и за одређивање највећег заједничког делиоца и најмањег заједничког садржаоца сводећи те проблеме алгебре на чисту аритметику. Поступак најпре подразумева изналажење одговарајућег ритма који је кадар представити спектрима како поставку проблема, тако и његово решење [17].

Употреба целобројних спектра, као и записивање негативних коефицијената у спектру, откривају везу те теорије са p -адском аритметиком. При том су p -адски бројеви и установљени у аналогiji са развојем аналитичких функција, који их представља степенима нерастављивог елемента. На исти начин, прстен p -адских целих чине степени редови облика $C_0 + C_1p + \dots$, где је p елемент који сматрамо нерастављивим. Будући да се развијају у смеру налево од децималне тачке, они су неупоредиво погоднији за израчунавања здесна налево [18]. У том погледу, теорија математичких спектра се знатно адекватније исказује у појмовима p -адике, премда на то нико – укључујући и Михаила Петровића – није обратио пажњу. Штавише, математички спектри представљају изврсну методологију за увођење p -адских бројева у настави нумеричке математике, имајући на уму да их актуелни систем школства не заступа чак ни у високом образовању.

4. Развојни пут спектра

Одјек Петровићевих спектра у научној јавности није био завидан. Иако су расправе и монографије о математичким спектрима објављене на светском језику, интересовање није постојало. Поједини математичари, међу којима су били Окањ, Борел, Поја, Бул, Фер и Фројдентал, писали су приказе у реферативним часописима. Прикази су били углавном коректни и делимично уздржани, а један од њих се сматра негативним – потекао од Ђерђа Поје – због ауторове тврдње да у књизи није нашао ниједан

результат који би тек спектрална метода учинила доступним [19].⁷ То је гледиште напоскон усвојио и Михаило Петровић који је, према сведочењу Драгослава Митриновића, био разочаран својом теоријом сматрајући да се спектри могу користити само уколико је неки алгоритам или резултат унапред познат. Митриновић томе додаје да су бесплодност теорије показали својим радовима малобројни београдски математичари који су јој се одали и да му није познато да се математичким спектрима ико бавио у иностранству [20].⁸

Тај суд, изречен дефинитивно, није међутим сасвим на месту. Математичким спектрима су се, осим Михаила Петровића, занимали Константин Павлович Орлов, Боривоје Михаиловић, Франтишек Пецка и Макс Арије Вотуло – што говори да су већину чинили странци. Орлов је наиме био Рус, Пецка Чех, а Вотуло Индонежанин. То што је Београд и поред свега

⁷ Како потенцијални редови имају моћ континуума, могућно је сваком потенцијалном реду придружити један децималан број, и сваки проблем који се односи на потенцијални ред схватити као проблем који се односи на одговарајући децималан број. Писац себи поставља задатак да ову кореспонденцију „ефектуира” и да разне проблеме о потенцијалним редовима преведе у оне са децималним бројевима. Децимални број придружен потенцијалном реду назива се „спектар”. Уколико су коефицијенти M_0, M_1, M_2, \dots потенцијалног реда

$$f(x) = M_0 + M_1x + M_2x^2 + \dots$$

цели бројеви, спектар се добија ако се бројеви M_0, M_1, M_2, \dots пишу један за другим. Ако бројеви M_0, M_1, M_2, \dots нису негативни и мањи су од 10, број $f(10^{-1})$ даје један спектар. Број $f(10^{-2})$ могао би се назвати „спектрална пруга” у којој се тамне и светле пруге (тј. цифра 0 и коефицијенти од $f(x)$) међусобно измењују. „Спектрална метода” састоји се у томе да се различити проблеми сведу на проучавање спектара, што је наравно могућно урадити помоћу најразноврснијих трансформација, а у свим случајевима се приближно постиже. Без доказа су наведени резултати разних новијих радова из теорије функција о потенцијалним редовима са целим и рационалним коефицијентима (Хурвиц, Борел, Фату, Поја итд.). Цитирано је и четврто Хибертово саопштење о интегралним једначинама, пошто је ту такође употребљен израз „спектар”.

Нове резултате које би тек спектрална метода учинила приступачним референт није нашао у овој књизи.

⁸ И том приликом Петровић ми је рекао да је разочаран својим спектрима. То ми је изјавио и раније више пута. Први пут сам од њега чуо да нема смисла да се неко бави његовим спектрима у време када му је К. Орлов саопштио да припрема дисертацију из те области. Добро се сећам да је Петровић рекао да је саветовао Орлову да се не бави спектрима и додао ми је да спектри могу да се користе онда кадаје неки алгоритам или резултат познат. Уосталом, бесплодност теорије спектара показали су својим радовима малобројни београдски математичари који су се одали овој теорији. Није ми познато да се ма ко бавио спектрима у иностранству.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

остао у целом свету једини центар те теорије говори о космополитизму ње и њеног оснивача, а између осталог и његове престонице. Ни изјаву Душана Адамовића да су „широки и плодни” *токови математике заобили и иза себе оставили спектре пре по што су они успели да задобију прави облик и стекну пуну делотворност* не сматрамо коначном и неопозивом [1].⁹ Ипак, остаје његова тврдња да у радовима Петровићевих следбеника преовлађују третирање појединачних проблема и техничке преокупације, најчешће уз коришћење само коначних спектара, при чему је главна пажња посвећена алгоритамској економичности израчунавања. Иако је по том питању добијен већи број занимљивих резултата, целокупна проблематика је умногоме изгубила значај неслућеним развојем дигиталних рачунара. Унеколико парадоксално звучи чињеница да је развој рачунарства, који је био неопходан предуслов свеобухватној примени теорије, уједно довео и до њеног сузбијања.

У предговору Петровићевој књизи која је објављена 1919. године, Емил Борел напомиње да су децимални записи најприсутпачнији облик бесконачности и за схватање и за баратање њоме [16]. Сходно томе, ако је могуће свести математичку анализу на проучавање извесних децимала – тиме се у најмању руку добија начин излагања или рачунски поступак, који би били драгоцени. На самом почетку Бореловог излагања, спектрални поступак се оправдава праксом мерења, што је веома далековида опаска која сеже до сржи децималног система. Самеравање величина Еуклидовим алгоритмом, наиме, задаје верижни развој чији сваки члан, у складу са Лоховом теоремом, настоји скоро сигурно одредити децималу по децималу броја [2]. Математички спектри дакле, осим методолошке, без сумње задржавају и фундаментално-теоретску вредност која се тиче њене филозофије и онтолошког заснивања. То постаје нарочито врућа тема по слому Хилбертовог програма, што се у основним цртама збило за Петровићевог живота. Немогућност да се математика формално заснује отворила је врата питагорејским схватањима, међу којима је интуиционизам свакако на првом месту, а чији потенцијал разраде поседује спектрална метода. Најављујући залазак и коначан пад формализма, Грегори Чејтин сматра да питање како би убудуће требало радити математику изискује барем наредни нараштај математичара [21]. Када ће он и како

⁹ Оно што овој Петровићевој замисли и настојањима, његовим и његових следбеника, ипак даје одређену, не баш малу, вредност – инспиративну, документарну и историјску – поред већег броја више или мање успешних и инвентивно добијених партикуларних резултата, чини то што они садрже својеврсну (истина, у рудиментарном облику) антиципацију неких важних подручја данашње математичке теорије и њених примена.

наступити, зависи пре свега од наше смелости да преиспитамо темељна начела властитог постојања.

5. Спектри и феноменологија Михаила Петровића

У оквирима извесне класе, спектар функције варира не само са њом већ и са трансмутацијом која успоставља везу између дате функције и спектра. То наликује уобичајеним поступцима шифровања и дешифровања, при чему је функцији додељена улога чистог текста, улогу кључа игра трансмутација примењена у образовању спектра, а улогу криптограма сам спектар. Свака функција коју је могуће приказати аналитички може се тако шифровати неким реалним бројем, што се своди на нумерисање функција у класи. Како пребројиви скуп функција које припадају различитим класама има највише моћ континуума, можемо им образовати заједнички спектар. Тако се свака појава – било какве да су јој природа, врста и сложеност – коју је могуће изразити пребројивим скупом једначина, на исти начин шифрује у складу са спектралном методом [4].

Виспреношћу тог закључка, Михаило Петровић превазилази сопствене увиде, отварајући пут разматрању своје теорије из сасвим другог угла – није, пак, реч о шифровању већ управо о дешифровању природних појава. Ако, наиме, усвојимо Брауверово становиште да је време основна интуиција свести, онда је очигледно посредно њено разоткривање које свеколике структуре математике сматра изразом временског континуума. То би одговарало појму *аналогског језгра* – или *феноменолошког типа фактата*, илито *феноменолошког пресликавања* – чија примена на математичке структуре још није дала последњу реч. Петровићева феноменологија се прећутно заснива на принципу општег јединства *јер је само тако појмљиво постојање аналогског језгра у диспаратним појавама* [12].¹⁰ Језик теорије категорија то назива *категоричким скелетом*, па је према томе континуум категоријски скелет спектралне методе.

¹⁰ Он недвосмислено истиче да математичке аналогије „нису случајности, већ да имају своје подлоге у и дубљег разлога у егзистенцији нечег заједничког у самој суштини појава и њихових механизма”. Отуда истоветност математичких релација за квалитативно различите процесе.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Покушавајући да са становишта самог аутора сажме феноменолошку доктрину, Душан Недељковић истиче како *он елиминира материјалистичке појмове гравитације, афинитета, виталне силе итд., посматрајући само елементе аналогичности који сачињавају законе слојевите стварности* [22].¹¹ Према његовом сведочењу, Петровић се углавном сложио са тим приказом, приметивши ипак да га је зачудило кад је видео да је прешао преко механичких основа његове феноменологије. Недељковић му је притом одговорио да то не би била јака страна већ пре ограниченост концепције у којој би се, као у квантној механици, могао наћи и другачији пут тумачења од оног који пружа класична [23].¹²

Математичка феноменологија Михаила Петровића је већ од првог издања 1921. године стала у ред врхунских дела природне филозофије и епистемологије, која су најчешће управо са механистичких позиција чинила напоре и отварала путеве да се механицизам превазиђе [24]. У основи његових истраживања остале су конкретне супротности *које су позивале на нова и даља продубљивања, те свестранија и целовитија сагледавања и овладавања природним појавама* [23].¹³ Основним разлогом што она заиста није имала непосредних следбеника Недељковић сматра то што у конкретним анализама показује управо супротно од стриктног механицизма који би у почетном и основном усмерењу хтела доказати.

Развијајући своје увиде, Петровић доспева до метафора и алегорија у постхумно објављеном делу које садржи тестаменталне мисли и погледе

¹¹ Проникнути у оно што је аналогно и заједничко у диспаратним феноменима (физичким, хемијским, биолошким, економским, друштвеним итд.), разликовати у њему аналошке групе, одредити у овим групама типичне схеме и формуле, који су само делови више целине и који, компликујући се извесним социјалним карактеристикама и параметрима, могли би математички објаснити свеколико мноштво ствари – то је задатак који је Петровић поставио према се оснивајући своју математичку феноменологију – ту занимљиву доктрину која замењује посебне природне законе општим схемама које се према њима односе као целина према деловима које поставља.

¹² Увек и са млађим колегама присан и духовит, одговорио ми је да би без Декарта и класичне механике некако осећао да у својој математичкој феноменологији губи чврсто тле под ногама. Рекао сам му да је то свакако тачно, али је тачно и да је сама његова феноменологија један од моћних оригиналних и донекле изграђених путева да се не само то већ и сама феноменологија превазиђе, на шта је он слегао раменима и сумњајући, али и одобравајући допуштао са: „Можда”... „Има и тога”.

¹³ ...од математичких и физичких до друштвених и психичких у нераздвојној целини њихове узајамне дијалектичке повезаности и условљености, у којој би постало јасно да је у целокупном природном „току развоја” свако кретање у својој суштини и заметку самокретање које после низа квалитативних скокова у данашњем развоју друштва и човека остварава и скоковит прелаз из света нужности у свет слободе.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

аутора [25]. Насупрот каузалном детерминизму његове феноменологије, ова књига се већ првим одељцима посве изричито отвара обичном животу, поезији и науци, указујући обиљем конкретних примера на природну употребу аналошког изражавања. На тај начин, математичка феноменологија бива уткана у бурни развој свеопштег стваралаштва, који је суштинско обележје револуције у науци XX века [23].¹⁴

Он је заправо на томе ради о још од своје књиге о феноменолошком пресликавању из 1933. године, у којој нарочито избегава математички језик у потрази за аналошким методом кадром да обухвати и расветли револуцију у науци од лорда Келвина до Ајнштајна. То дело принципно отклања механицизам феноменологије, ограничавајући га само на механичке појаве [26].¹⁵ Оно представља покушај филозофске систематизације методолошког преокрета који је наступио, што се сматра *новом митологијом науке* [23].¹⁶ Петровић примећује да механистичка

¹⁴ Тако, пошавши овог пута од метафора и алегорија из живота и књижевности и набрајајући их на стотине и хиљаде, Петровић укључује своју аналошку природну филозофију у бурни развитак самог стваралачког аналошког пресликавања, предвиђања и моделовања уопште, којим је између осталог окарактерисан револуционарни преокрет делатног дијалектичког развитака методологије природних, техничких, друштвених и филозофских наука, као и мишљења уопште у живој пракси и уметности.

И као што се овде сасвим природно окрећу леђа једностраности сваког математизма јер, иако истиче изванредан значај „механистичког пресликавања” које се „остварава помоћу механичких модела” на пољу физичких наука, Петровић усваја да на разним ступњевима развитака света „владају закони сасвим друкчије врсте” и да је погрешно сводити на механичке оне који то нису, као што су биолошке, физиолошке, друштвене, економске, естетичке итд., пишући: „То се сводило на извештачено механистичко објашњење свега и свачега, натегнуто, неприродно и лишено сваке логичке основице, осим неке овлашне и недовољне сличности. Довољно је подсетити на поменута некадашња ијатрихемичарска објашњења физиолошких појава законима механичке равнотеже и кретања.”

¹⁵ Још Декарт је казао да треба тежити томе да се природне појаве представе и објасне „per figuras et per movement”. То је и дало повода ономе што Мах назива „механистичком митологијом”, која је покушала да све што се дешава у свету материјалних факата сведе не појаве равнотеже и кретања материјалних сила.

Међутим, модерне физичке концепције као што су нпр. оне у таласној механици Де Броја и Хајзенберга, показују да је то немогућно чак и за мноштво појава материјалне природе. То ће утолико пре бити случај и за пространи свет имподеробилних појава, где се могућност или немогућност тога не може ни доказивати.

¹⁶ У последњој глави под насловом „Митологија факата”, Петровић разматра развитак свеколиког људског сазнања као „митског пресликавања” које почиње ступњем древне верске антропоморфне митологије, наставља ступњем развитака механистичког пресликавања рационалне и небеске механике као „механистичке митологије” која је у Лапласово доба, како Петровић критички вели, „била узела маха и била у моди и тамо где јој

митологија тиме прераста у прозаичну митологију факата сводећи се на пуку геометрију [26].¹⁷ Постулиравши линеарно време које је израз картезијанског начела, он невољно примећује како нова митологија примењена на тај модел било какву феноменологију чини беспредметном. Управо стога и остаје до крајности скептичан према теорији релативности, упитан неће ли се време поново успети на истакнуто место које му је одувек припадало [3].¹⁸

Реч је о алгоријама, метафорама и афоризмима које времену придају нарочиту важност, објављеним у Петровићевом чланку из 1931. године. Он их међутим све оставља по страни руководећи се доследним картезијанством, чије преимућство никада није доводио у питање. Управо стога изван његовог домета остају пре свега широка пространства квантне физике недокучива картезијанском начелу. Но баш је њено заснивање у појмовима функционалне анализе довело до операторске формулације комплексних система који се одређују оператором својственог времена скопчаним са неповратним и иновативним збивањима [27]. У том погледу, та теорија је ослободила време из окова линеарности, раскривајући му исконски значај који наговештавају Петровићеве спектри. Покушај да се Брауверов интуиционизам искаже у појмовима временског оператора уродио је плодом [2] – па према томе математичке спектре с правом сматрамо њеном методом.

нимало није било места”, и која се на данашњем ступњу математичким феноменолошким пресликавањем превазилази у „феноменолошку митологију” или, како Петровић вели: „Антропоморфистичка митологија уступа место прво оној коју је Мах назвао механистичком митологијом, која све што се може пресликава на свет појава равнотеже и кретања, а ова затим феноменолошкој митологији која све своди на комбинације апстрактних типова, улога и манифестација њихове сарадње и која ће, несумњиво, у своје време обухватити целокупан свет фактора приступачан људскоме сазнању и људској изражљивости.”

¹⁷ Та су питања створила једну врсту научне митологије факата која се из основе разликује од свих досадашњих митологија, у којој нестаје свих и механистичких и феноменолошких ентитета чијом би се закулисном игром стварали материјални факти, и у којој су ти ентитети смењени чисто геометријским ентитетима у четвородимензионалном простору.

¹⁸ Међутим није потпуно сигурно да ће се нова слика одржати и да се Хронос неће опет успети на место које су му одредиле људска машта и позитивна наука. Јер може лако испаста да такве слике не произилазе од саме суштине ствари, већ од начина како се посматра и мери време. Изразита и духовита слика енглеског релативисте Едингтона употребљена у другој прилици, то врло лепо илуструје: „Открили смо чудне отиске стопала на обали онога што се не зна. Да бисмо себи објаснили откуда ти отисци, конструисали смо теорије све оштроумније и дубље једне од других. На послетку смо успели реконструисати створа који је оставио те отиске, и нашли смо да је тај створ нико други до ми сами!”

6. Закључак

Феноменологију Михаила Петровића и његове спектре повезује намера да се иницирају дисциплине које би математици и њеним применама значиле суштински подстицај. Но док је феноменологија од свог настанка привлачила пажњу јавности и била предмет истраживања, за спектре се то не може рећи – премда је Петровић недвојбено изражавао наду да ће се управо на тој теорији засновати ефикасна и универзална метода [1]. То би по свој прилици и био случај да је имао спремности на тежак подвиг њеног утемељења, који би захтевао значајан искорак у поимању научне заснованости. Исход тог подухвата може се сматрати општом цртом доба у којем је живео и стварао - доба које је било кадро навестити постмодерна стремљења, али не и одредити им закључни облик.

Захвалница. Рад је подржало Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије кроз пројекте OI 174014 и III 044006.

Библиографија

- [1] D. Adamović. Matematički spektri Mihaila Petrovića. In: D. Adamović and D. Trifunović (eds.), *Sabrana dela Mihaila Petrovića, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd*, 1998, vol. 5, pp. 239–248.
- [2] M. Milovanović. Dynamical identity of the Brower continuum. In: V. Plić and M. Stanković (eds.), *The Fifth National Conference on Information Theory and Complex Systems – TINKOS 2017*, Belgrade, November 9–10, 2017, Mathematical Institute SASA, Belgrade, 2018, pp. 9–10.
- [3] M. Petrović. Vreme u alegorijama, metaforama i aforizmima. *Letopis Matice srpske*, Novi Sad, 1927, 313, 185–192.
- [4] M. Petrovitch. *Leçon sur les spectres mathématiques*. Gauthier-Villars, Paris, 1928.
- [5] V. Tasić. Matematika i koreni postmodernog mišljenja. Svetovi, Novi Sad, 2002. *Mathematics and the Roots of Postmodern Thought*. Oxford University Press, New York, 2001.
- [6] M. Radojčić. O stanovištima u geometriji. In: T. Andjelić (ed.), *Prvi kongres matematičara i fizičara FNRJ*, Bled, 8–12. XI 1949, Naučna knjiga, Beograd, 1950, pp. 37–48.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- [7] M.-L. von Franz. *Number and Time: Reflections Leading toward a Unification of Depth Psychology and Physics*. Northwestern University Press, Evanston, 1974.
- [8] M. Petrović. Brojni spektri pojava. *Srpska kraljevska akademija, Glas, CXVII, Prvi razred*, 58, 1927, 45–66.
- [9] J. Mawhin. Spectra in mathematics and physics: from the dispersion of light to nonlinear eigenvalues. *Ulmer Seminar*, 2011, 15, 133–146.
- [10] D. Gostuski. *Vreme umetnosti: prilog zasnivanju jedne opste nauke o oblicima*. Prosveta, Beograd, 1968.
- [11] M. Đoković. Fragmenti sećanja na Mihaila Petrovića. In: D. S. Mitrinović (ed.), *Mihailo Petrović: čovek, filozof, matematičar*, Zavod za udžbenike, Beograd, 1968, pp. 39–43.
- [12] E. Stipanić. Mihailo Petrović, matematičar i fenomenolog. In: D. S. Mitrinović (ed.), *Mihailo Petrović: čovek, filozof, matematičar*, Zavod za udžbenike, Beograd, 1968, pp. 87–92.
- [13] D. Adamović. Moderne matematičke discipline, posebno teorija skupova, u radovima Mihaila Petrovića. *Dijalektika*, 1968, 2, 95–103.
- [14] M. Petrovitch. Determination spectrale de fonction. *Comptes rendus des seances de l'Académie des Science*, 1918, 22, 774–776.
- [15] M. Petrovitch. Notice sur les travaux scientifiques des M. Michel Petrovitch. Gauthier-Villars, Paris, 1922.
- [16] M. Petrovitch. *Les spectres numeriques*. Gauthier-Villars, Paris, 1919.
- [17] K. Orlov. Aritmetičke i analitičke primene matematičkih spektara. Filozofski fakultet, Beograd, 1935.
- [18] A. Rich. Leftist numbers. *The College Mathematics Journal*, 2008, 39(5), 330–336.
- [19] G. Poiya. M. Petrovitch, Les spectres numériques. Paris 1919. *Jahrbuch über die Fortschritte der Mathematik*, 1919 – 1920, 47, 320–321.
- [20] D. S. Mitrinović. Mihailo Petrović i Stirling-ovi brojevi. In: D. S. Mitrinović (ed.), *Mihailo Petrović: čovek, filozof, matematičar*, Zavod za udžbenike, Beograd, 1968, pp. 113–116.
- [21] G. Chaitin. Randomness in arithmetic and the decline and fall of reductionism in pure mathematics. *Chaos, Solitons and Fractals*, 1995, 5(2), 143–159.
- [22] D. Nedeljković. *Apercu de la philosophie contemporaine en Yougoslavie. Imperie de l'Etat*, Paris, 1934.

- [23] D. Nedeljković. Etape i perspektive prirodne filozofije Mihaila Petrovića. In: D. S. Mitrinović (ed.), *Mihailo Petrović: čovek, filozof, matematičar*, Zavod za udzbenike, Beograd, 1968, pp. 61–86.
- [24] M. Petrovitch. Mecanismes communs aux phenomenes disparates. F. Alcan, Paris, 1921.
- [25] M. Petrović. Metafore i alegorije. Srpska književna zadruga, Beograd, 1967.
- [26] M. Petrović. Fenomenološko preslikavanje. Srpska kraljevska akademija, Beograd, 1933.
- [27] I. Prigogine. From Being to Becoming: Time and Complexity in Physical Science. W.H. Freeman & Co., New York, 1980.

МИЛОШ МИЛОВАНОВИЋ
Mathematical Institute,
Serbian Academy of Sciences and Arts

The Significance of Petrovich's Spectra for the Foundations of Mathematics

Abstract. Phenomenology of Michael Petrovich and his spectra are combined by a common tendency to initiate disciplines that should constitute a substantial stimulus to mathematics and its application. But whilst phenomenology has attracted the public attention since its publication and has been the subject of research, it cannot be said for spectra - although Petrovich was expressing the strong hope an efficient and universal method to be based upon this theory. The mathematical spectra anticipate two principles which were significant during the last decades of his life: linearization of the data in computer processing and procedure of „godelization” that is coding mathematical language by natural numbers [1]. It has been out of sight however that Petrovich's code is not represented by the natural, but the real numbers summarizing in that respect the entire subject of mathematical analysis. So conceived, mathematics corresponds to the spectral method being unified with applications in physics, chemistry and other domains. The categorical skeleton of the method is the concept of the continuum, which discloses a relationship to intuitionism that considers it

to be the fundament of consciousness. According to Brouwer, consciousness is established by an intuition of time which indicates its significance for the foundation of mathematics [2]. It is important to consider Petrovich's theory from that viewpoint, which should elucidate a relation to the mathematical phenomenology, which also attributes time a special significance [3].

Keywords: real and p -adic numbers, continuum, intuitionism, time, mathematical phenomenology.

РИСТО РАДУЛОВИЋ: ЈЕДАН ПОГЛЕД НА ПОЛИТИЧКУ ФИЛОСОФИЈУ БОСАНСКОХЕРЦЕГОВАЧКИХ СРБА НА ПОЧЕТКУ XX ВИЈЕКА

СТОЈАН ШЉУКА

Филозофски факултет
Универзитет у Источном Сарајеву

Апстракт: У се овом раду аутор враћа у једно вријеме када су се ломили интереси великих сила на територији данашње Босне и Херцеговине и анализира политичко дјеловање српског корпуса на основу активног рада публицисте Риста Радуловића. Аутор наглашава активну улогу интелектуалне елите српског бића у борби за пуну националну слободу и државотворност Јужних Словена. Почетак XX вијека је донио на ове просторе многе недоумице типа: *којем се приклонити царству*. Из ове кратке анализе се види пожртвовано учешће водећих интелектуалаца у покушају рјешавања кључних политичких питања национално плуралне Босне и Херцеговине.

Кључне ријечи: Ристо Радуловић, философија политике, слобода, асимилација, анексија, духовност, традиција, национализам, заједница.

Питање политичке философије босанскохерцеговачких Срба у XX вијеку у данашње вријеме је интересантно из најмање два разлога: први је да видимо како се српски интелектуални круг односио према захтјевној политичкој ситуацији у вријеме преламања двају вијекова и двају царстава, те ства-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

рања заједничке државе Јужних Словена, а други је да се види какав је однос политичке, а тиме и националне, позиције српског народа с почетка XX вијека и његовог краја кад долази до распада те јужнословенске државе. Трећи разлог би, више историографски и типично школски, могао бити праћење континуитета интересовања дијела српске научне елите за тај egzистенцијални проблем једног од конститутивних народа Босне и Херцеговине.

Као подлога за ову тему користиће нам изабрани радови¹ Ристе Радуловића², које је приредио Драгомир Гајевић. Ристо Радуловић звани Ринда, познати и утицајни босанскохерцеговачки публициста, спада у ред врских идеолога тадашњег српског корпуса и објективан критичар друштвеног стања на прелому вијекова, који је покушао да, погледом визионара, сагледа недоумице босанскохерцеговачке политичке стварности у вријеме аустроугарске окупације. Основно усмјерење Радуловићеве политичке философије је критика духовне германизације јужнословенских народа која се на разне начине вршила за вријеме аустроугарске владавине у БиХ од 1878. до 1918. године.

Илустрације ради, напомињемо да је у том периоду демографска слика значајно промијењена будући да се из БиХ иселило око 150.000 старосједјелаца, а у њу се доселило око 200.000 људи из других земаља Аустроугарске монархије.³ Како су ти дошљаци обављали најважније послове у администрацији, војсци, привреди, просвјети и култури БиХ, те пошто су били најоданији поданици Монархије, опасност од асимилације је објективно постојала. Интелектуални представници сва три конститутивна народа у Босни и Херцеговини су, својим политичким и културолошким дјеловањем, стално вршили притисак на актуелну власт како би се чуо слободарски глас народа. Набројаћемо само неке: Петар Кочић, Сафвет-бег Башагић, фра Грго Мартић, Владимир Ђоровић, Саво Скарић Зембиљ, Јефто Дедијер, Никола Стојановић, Ђорђе Пејановић, Владислав Скарић, Јован Скерлић, Васо Пелагић, Иван Франо Јукић, Осман Хаџић,

¹ Радуловић, Ристо, *Изабрани радови (избор и предговор Драгомир Гајевић)*, Веселин Маслеша, Сарајево 1988.

² Ристо Радуловић Ринда рођен је 21. септембра 1880. у Мостару, а умро је у заробљеништву у арадском концентрационом логору 20. фебруара 1915. године („Ристове кости пренесене су у Мостар и свечано сахрањене, 19. фебруара 1922. у породичну гробницу – горе уврх града, на Бјелушинама, недалеко од оне старе школе под кошћелам, на другој страни планинске бујице.” – Слијепчевић, Перо, *Ристо Радуловић – Једно поглавље српске борбе у БиХ*, СКЗ, Београд 1940, стр. LI)

³ Види: Гајевић, Драгомир, *Ристо Радуловић – идеолог и критичар босанскохерцеговачког друштва*, у Радуловић, Ристо: *Изабрани радови*, Веселин Маслеша, Сарајево 1988, стр. 10.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Алибег Фирдус, Душан Васиљевић, Мурат Сарић, Атанасије Шола, Васиљ Грђић, Осман Ђикић... и личност којом ћемо се овдје највише бавити – Ристо Радуловић.

Као критички посматрач савремене босанскохерцеговачке стварности, Ристо Радуловић је знао да је тешко покренути јужнословенску заједницу народа ка слободном формирању друштва јер су скоро сви видови живота на овим просторима били противрјечни, због вјерских и националних раскола, с једне стране, и вишевјековне туђинске власти, с друге стране. Истине ради, треба рећи да Радуловић није био нарочито вољен од овдашњег живља, првенствено због тога што је „био сувише истинољубив да би ласкао било коме, па и народу из кога је потекао”.⁴ Он је критички посматрао готово сваки вид живота у земљи и окривљивао за лошу политичку ситуацију све вјерске и политичке заједнице, а не само стране окупаторе. Био је велики родољуб и зато је његова критика била оштра према свакоме ко не доприноси развоју политичке заједнице, био је забринут за судбину свих народа у БиХ, а посебно за судбину српског народа, која је била, због познатих стратешких тежњи аустроугарске политике, најугроженија. Радуловић није био усамљен у конфронтацијама са аустроугарском државном идејом, напротив. Он је, у суштини, радикализовао идеје својих сународника и слободоумне политичке ставове суграђана других националности. У вријеме док је похађао основну школу у Мостару, *под кошћелам*, гдје је била и српска црквеношколска општина, *огњиште дуге аутономашке борбе*⁵, док је слушао своје прве концерте, гледао прве позоришне представе и слушао предавања већ чувених мостарских књижевника, борба за аутономију се заоштравала. Срби нису могли да издају политичке новине (па су зато своје политичке идеје износили у књижевним часописима), забрањивано им је давање српског назива јавним установама, затваране су им вође, прогањани учитељи, натуране владике (што је довело до бојкота црквених обреда) и све је то изгледало као *прави рат у миру*.⁶ И поред велике жудње за *слободом златном*, српски народ у Босни и Херцеговини је током XIX вијека, а нарочито послје устаничке 1875. године, губио огромну енергију у ослободилачким биткама и политичким борбама. Таман

⁴ Исто, стр. 15. Погледати и: Слијепчевић, Перо, *Ристо Радуловић – Једно поглавље српске борбе у БиХ*, СКЗ, Београд 1940, стр. XI: „Према туђину господару он већ није признавао никаква примирја, али се и многи наш човек, и лични пријатељ, прибојавао његова пера и његове досетке.”

⁵ Исто, стр. XIV.

⁶ Исто.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

кад су мислили да су се ослободили једног окупатора, политичком одлуком великих сила, долази други, као *доказ* да мали народи немају принципијелну заштиту природног права на слободу и самоопредјељење. Дакле, Ристо Радуловић је рођен и живио је у атмосфери потпуне политичке огорчености будући да су Србе, у њиховој легитимној борби за, ако не потпуну, а оно за *црквено-просвјетну аутономију*, најблаже речено, преварила оба окупатора: бивши суверен – турски султан и нови – аустроугарски ћесар.⁷ У то вријеме, то политичко таласање Срба захвата и муслимане. Можда највећу цијену плаћа Осман Ђикић⁸ који је, због сарадње у српским листовима, истјеран из школе 1898. године.⁹ Истјеран је из четвртог разреда гимназије и Ристо Радуловић, те је завршио у Сремским Карловцима, *добивајући ручак у седам српских кућа наизмјенично*. „Радуловић је од почетка замјерао водству Муслимана што истиче верско осећање мимо национално, и видећи у томе чисто реакционарни остатак Средњег века прорицао је слом муслиманској политици ако остане на тој основи.”¹⁰ Радуловић је такав став очигледно *преузео* из модерних и револуционарних идеологија које вјерско питање и осјећање остављају у сферу личног, а не колективног бића. И поред повремених заједничких тежњи и општих интереса за питање слободе свих у БиХ, постојала је основа раздора између Срба и муслимана, а то је аграрно питање, односно власништво над земљом, које је остало неријешено након повлачења османске власти. Тај проблем можемо назвати унутрашње упориште раздора, а почетком Првог балканског рата појављује се и друго, вањско упориште раздора, јер су муслимани почели поново масовно да се поистовјеђују са Турцима. Као илустрација може да

⁷ Своја политичка права султан је продао аустроугарском ћесару за 52.000.000 круна, а српска вјерска права је издао цариградски патријарх јер је своје право на избор владика продао новом окупатору за 50.000 гроша! (Видјети опширније у: Слијепчевић, Перо, *Ристо Радуловић – Једно поглавље српске борбе у БиХ*, СКЗ, Београд 1940, стр. XIII.

⁸ Осман Ђикића, међу муслиманима је било још озбиљних појединаца (Сулејманпашаић, Карабеговићи, Мустафа Голубовић...) који су, понесени српским национализмом, пратили та политичка превирања у БиХ, али је њихова моћ била слаба. И поред општег разочарања у Турску 1878, сарадње са Србима у буни 1882. године, па потом ради анексије и поновног разочарања у Турску, у муслуманском корпусу се није створила критичка маса која би их повела у опште, заједничко ослобођење од аустроугарске окупације. Остали су, захваљујући бечкој пропаганди, на терену Калајевог националног програма стварања једне нове политичке нације – босанске. Тако су се муслимани учврстили између српске и хрватске иреденте.

⁹ Исто, стр. XV.

¹⁰ Исто, стр. LI.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

послужи наивно писање муслиманског листа *Vakat* с почетка 1914. године: „Ми још једном изјављујемо да ћемо поздравити сваки и најгори систем, и то не само онај у коме је нама добро; чак идемо и даље и велимо: сваки у којем ви (Срби) немате ријеч.”¹¹ Радуловић је на такве испаде, најчешће, остајао миран јер је знао да су они резултат дуготрајне и суптилне пропаганде аустроугарске политике разбијања јужнословенског корпуса са циљем лакшег овладавања њиховим простором. Само би понекад одговорио саркастично.¹² Његова политичка философија подразумијевала је цјелокупан јужнословенски простор и није подлијегала причама о његовом распарчавању. Он је без сентименталности бранио националну идеју, на равноправности свих вјера, па, кад је аустроугарска влада уцијенила велики број мухадира (избјеглица), који се након окупације и анексије иселише у тадашњу Турску¹³, он је рекао: „Ми чекамо да и код муслимана дођу до ријечи младе генерације које увиђају да је у данашњем времену вјерски фанатизам знак назатка, а национални осјећај нужни услов напретка политичког и моралног.”¹⁴ Академска омладина Османа Ђикића наступала је баш онако како је Радуловић само пожељети могао: они су заступали тезу да пропадање Отоманске империје не значи и пропадање ислама, да балкански народи побјеђују Турску у знаку национализма те да јужнословенски муслимани треба да се посвете националном, а не фанатизованом вјерском васпитању.¹⁵

Радуловић се искрено борио против илузије *тријализма*¹⁶ коме су тежили многи босанскохерцеговачки Хрвати. Опортуна тактика тог по-

¹¹ Исто.

¹² Погледати: Радуловић, Ристо, „*Vakat* и муслимански посланици”, *Народ* 362, Сарајево, 11. (24) јануар 1914.

¹³ Након окупације и анексије, око 35.000 муслимана се иселило из БиХ у јужну Србију, која је тада још била под турском окупацијом, а њих 6.000 је упутило молбу влади БиХ да им одобри повратак, која им је то *одобривла* уз плаћање 1.500.000 куна (!) одобревши и неке српске новине (*Српску ријеч*).

¹⁴ Наведено према: Слијепчевић, Перо, *Ристо Радуловић – Једно поглавље српске борбе у БиХ*, СКЗ, Београд 1940, стр. LIII. Погледати и: Радуловић, Ристо, „Наши муслимани”, *Народ* 142, Сарајево, 9. (22) новембар 1911.

¹⁵ Погледати: „Резолуција академске муслиманске омладине”, *Народ* 266, Сарајево, 26. јануар (2. фебруар) 1913.

¹⁶ Тријализам је назив за федерацију трију држава, а посебно за политичку концепцију о реорганизацији дуалистичке Аустро-Угарске у том правцу да би Јужни Словени те монархије, формирану у државу, постали трећи фактор у тој Хабзбуршкој федерацији. Та је концепција била политичка и публицистичка лозинка уочи Првог свјетског рата. Наведено према: *Енциклопедија Лексикографског завода*, ЈАЗ, Загреб 1969.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

крета је оно што је највише ангажовало младог публицисту да критикује њихов рад и идеју да је Аустрија мисионарка Европе која ће ријешити јужнословенско питање у облику тријалистичке федерације. Његова основна критика аустроугарске политике била је заснована на недостатку либералног приступа рјешавању политичких питања у вријеме када либерализам на велика врата улази у сферу политике, као и све заступљеније парламентарне демократије. Стари и троти бирокуратски систем у Бечу није нудио ништа што би Радуловићу, на пољу политичке филозофије, дало неки аргумент против његове политичке борбе за рјешење јужнословенског питања.

Да бисмо разумјели *судбину* Босне и Херцеговине и њених народа, морамо је ставити у контекст ширег историјског посматрања. Њена *судбина* је „у знатној мјери, детерминисана тим контекстом, односно актуелним друштвеним, вјерским и политичким процесима не само у овој земљи већ и у земљама које су је окруживале, без обзира на то да ли се она укључивала активно у те процесе или је настојала да се изолује од њих, тражећи *modus vivendi* у својој архаичној полупаганској цивилизацији, јеретичким вјерским учењима или конзервативном феудализму”.¹⁷

¹⁷ Гајевић, Драгомир, „Оглед о Босни”, *Дијалог* 1–2, Сарајево 1989, стр. 188–189. У наставку аутор каже: „Ако у том свјетлу посматрамо средњовјековно босанско друштво, открићемо извјесне појаве и тенденције, карактеристичне за његову цјелокупну историју. Ово друштво је аутархично, раздробљено и неорганизовано. Његов конзервативни феудализам био је парализан партикуларистичким тежњама, које нису дозвољавале да се створи хомогена државна заједница, способна да се самостално развија и супротставља освајачким тежњама страних држава и народа. (...) С обзиром на то, у народу није могла да се развије и учврсти свијест о јединственој босанској држави. (...) Зато послје пропасти босанске државе, коју Турци врло лако освајају у другој половини XV вијека, није могла да се сачува идеја о тој држави, која ће бар духовно уједињавати покорени народ и подстицати га да се, ма у ком погледу, супротстави страном освајачу и његовој политици асимилације. (...) Остале су само вјерске заједнице као једина кристализациона језгра које су овај *етнички јединствен народ* могле да поведу у *различитим смјеровима, ка различитим државно-политичким циљевима*. (...) Тако се постепено ипак продубљивао расцеп између домаћих муслимана и хришћана који ће у периоду слабљења турске државе (од XVII до XIX вијека) прерасти не само у вјерски већ и у социјално-класни и етнички антагонизам. То је довело до вјештачког цијепања јединственог босанскохерцеговачког етноса, односно до нових диоба и нетрпељивости на овом тлу. Ове диобе су у социјалном и егзистенцијалном смислу највише угрожавале хришћане, као политички обесправљене поданике турског царства, али су у моралном погледу врло мучно оптерећивале домаће муслимане, изолујући их од хришћанских сународника и од туђинских освајача.” (Исто, стр. 189–191.) О истом погледати: Бабић, Анто, *Из историје средњовјековне Босне*, Свјетлост, Сарајево 1972.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

На размеђи двају вијекова босанскохерцеговачко друштво се нашло у немилој ситуацији, поготово после анексије БиХ 1908. године, због различитог односа појединих националних заједница према аустроугарској државној идеји. Ристо Радуловић је свега тога био свјестан и, иако врло млад, водио је рачуна да све посматра непристрасно и истинољубиво, те се није поводио за личним симпатијама него за гласом разума и савјести. Исто тако, није могао „да одустане од своје животне философије и да прави етички неприхватљиве компромисе са стварношћу, него је водио рачуна о томе да у својим текстовима не позлиједи ничије људско достојанство нити национална осјећања и традиције”.¹⁸ Његов патриотизам се не може посматрати из угла уског српског национализма него из угла једног широког босанскохерцеговачког, па и јужнословенског становишта.

Многи босанскохерцеговачки политичари, али и научници, указују на јединственост и оригиналност *босанског духа*, иако се он, сви се слажу, састоји од неколико потпуно различитих културолошких, етничких и вјерских компоненти. И раније су се многи политички теоретичари и народни трибуни *борили* за јединствени духовни простор Босне и Херцеговине.¹⁹ Радуловић је поштовао националну разноликост БиХ и није потпао под утицај тадашње аустријске политике да жигосе поједине нације, као што су радили многи, него се његова политичка философија састојала у томе да мири завађене, да их наводи на сарадњу па и на јединство у политичком дјеловању према насталим проблемима. Посебну пажњу Радуловић је показивао према коалицији између Срба и Хрвата у БиХ, наговјештавајући да је она питање времена, али да мора имати заједнички циљ и про-

¹⁸ Гејевић, Драгомир, „Ристо Радуловић – идеолог и критичар босанскохерцеговачког друштва”, у: Радуловић, Ристо, *Изабрани радови*, Веселин Маслеша, Сарајево 1988, стр. 16.

¹⁹ Анте Старчевић је један од пропагатора јединственог народа у Босни и Херцеговини. Наиме, он пише: „Бошњаци свих трију вјера, знајте да за вас не има будућности, него ако се будете признавали и сматрали браћом једног народа и једне домовине; ако вас један другога буде братимски помагао; ако се упутите да Босна и Далмација бијаху и да опет морају бити огњиштем хрватске славе и величине; ако ваше славосрбе онако изобћите како смо ми наше изобћили; ако будете издајцицом и непријатељем сматрали свакога, тко ради или би радио да Босна дојде под буди кога; ако се свом помњом будете дали на користне науке; ако будете марљиво радили и трезно живили; ако се не пустите од никога за средство буди чије и какове сврхе рабити; ако не будете покушавали без крила летили; ако у прво вриеме будете за се својски радили.” (Старчевић, Анте, *Изабрани списи*, прир. Блаж Јуришић, Хрватски издавачки библиографски завод, Загреб 1945, стр. 429.)

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

грам реализације, те мора бити пропраћена *великом дозом честитости*.²⁰ Размишљајући о идеји јединства Срба и Хрвата, Радуловић није пропуштао прилику да оштро критикује све оне који су *радили* у интересу уске националне себичности појединих Хрвата, као што су Коста Херман или надбискуп Штадлер.²¹

Будући да Босна и Херцеговина није религијски унилатерална, њена духовност се развијала на другачији начин од осталих земаља Европе. Истина је да је различитост религијског израза у Босни и Херцеговини један од разлога који је онемогућавао унификацију духовности на њеном подручју. И поред честих провала насилног односа владајућих структура према *оним Другим*,²² морамо признати да су различите религијске традиције успијевале да живе једна поред друге, а њихова отвореност према утицајима једних на друге се подразумејева, ако ни због чега другог, а оно због *једног извора* – Авраамове вјере.²³ Међутим, вјера је често и злоупотребљавана, посебно у смислу идеализације оног вјерског пута којим иде владајућа структура заједнице. Исто тако идеализује се и толеранција у

²⁰ Слијепчевић, Перо, *Ристо Радуловић – Једно поглавље српске борбе у БиХ*, СКЗ, Београд 1940, стр. LVI. За питање односа између Срба и Хрвата погледати: Радуловић, Ристо, „Срби и Хрвати”, *Народ* 96, Сарајево, 17. (30) мај 1908.

²¹ Погледати: Радуловић, Ристо, „Надбискуп Штадлер о Босни”, *Народ* 41, Сарајево, 15. септембар 1907; „Један немогућ човјек”, *Народ* 74, Сарајево, 27. фебруар (11. март) 1908.

²² Иако не можемо са сигурношћу прихватити као *пуну тачност факата*, како у предговору за *Љетопис* Стаке Скендерове каже Александар Фјодорович Гиљфердинг, руски научник који је боравио у јужнословенским државама, у њему можемо наћи *вјеран одраз онога у каквом су облику догађаји, који су се десили у Босни, остали у сјећању самих становника*. Стака Скендерова свједочи о честом насиљу јањичара по мјестима Босне. Између осталог, она пише: „У то јањичарско вријеме, Турци (то јест, Муслимани) су радили шта су хтјели – кажњавали, тукли, одузимали имовину хришћанима, упадали у мирне и поштене куће, вукли жене из постеље, млатили несрећне мушкарце, а жене и дјецу насилно преобраћали у турску вјеру. Тешко ономе ко се с њима сусретне! Народ се уклањао и бјежао од њиховог великог насиља.” (Скендерова, Стака, „Љетопис Босне 1825–1856”, у: Чокорило, Памучина, Скендерова, *Љетописи*, Веселин Маслеша, Сарајево 1976, стр. 159.)

²³ 1. Мој. 12, 3. (И благословићу оне који тебе благосиљају, а оне који тебе проклињу проклећу; и благословиће се тобом сва племена земаљска.); 1. Мој. 18, 18. (А Авраам, бивајући биће у народ велики и моћан, и у њему ће се благословити сви народи земаљски.) Наведено према: *Књига Постања*, Манастири Хиландар, Студеница, Дечани, Тврдош, Београд 2004, у преводу епископа Атанасија (Јевтића) умировљеног Захумско-Херцеговачког. Погледати још: Kuschel, Karl-Josef, „На путу ка абрахамској екумени Јевреја, кршћана и муслимана”, *Дијалог* 3–4, нова серија, година пета, Сарајево 1999, стр. 207–219.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

босанскохерцеговачкој историји, односно многи историографи и политичари, а посебно модерни, пишу и говоре о томе како су народи на овом простору вијековима живјели у толерантном суживоту.

Морално чврст и лично храбар, Ристо Радуловић је био риједак примјер интелектуалца који је својом политичком философијом отворено критиковао све сегменте аустроугарске политике према БиХ, а посебно Калајеве²⁴ тежње да вјерски и национално плуралну средину утопи у јединствену политичку босанску нацију, која ће имати један духовни и културолошки темељ. Зато је за Радуловића, његов савременик, есејиста и критичар Перо Слијепчевић, који је можда најбољи познавалац његовог живота и стваралаштва, рекао да босански Срби *боље опремљеног образовањем и карактером... нису имали никада раније*.²⁵

Дух Босне и Херцеговине се морао изражавати вјерским осјећајима будући да се никад није успјела остварити национална хомогенизација на њеном простору. Такав начин изражавања је служио као идентитет народа. Отуда директна повезаност вјерског и националног питања. То је резултат и тежње освајача да лакше влада на овим просторима. Тако се, за неке, мање или више познате босанскохерцеговачке научнике, десило да се јединствени јужнословенски народ национално подијелио према моделу вјерске припадности.²⁶

Двадесети вијек доноси нове приступе политичког дискурса, који најкраће можемо окарактерисати као вијек секуларизма, односно анти-религијског друштвеног организовања држава. Иако свако религијско учење које је нашло плодно тло у Босни и Херцеговини подразумева мирољубивост, а тиме и љубав према *оном Другом*, оно је, ипак, дало свој допринос непрекидној борби за политичку доминацију. „Током цијеле своје

²⁴ Бењамин Калај је посебна прича за босанскохерцеговачке прилике, али његовом смрћу 1903. године долази до, условно речено, више слободе у изражавању на свим пољима политичког дјеловања, а посебно у оштрини писања у новинама и часописима.

²⁵ Погледати: Слијепчевић, Перо, *Ристо Радуловић. Живот и рад*, СКЗ, Београд 1940, стр. IX: „Био је то међу Србима своје покрајине ваљда први интелектуалац чисто градског типа, човек у чијем темпераменту и резоновању није више заостајало ничега патријархалног, нимало талога оне сеоске романтике из песама коју већина носимо у себи свесно или несвесно.”

²⁶ О томе погледати у: Гајевић, Драгомир, „Оглед о Босни”, *Дијалог* 1–2, Сарајево 1989, стр. 187–208. Још погледати: Бегић, Мидхат, *Раскрића, III*, Веселин Маслеша/Свјетлост, Сарајево 1987; Богданов, Васо, *Хисторијски узроци сукоба између Хрвата и Срба*, ЈАЗУ, Загреб 1957; Бабић, Анто, *Из историје средњовјековне Босне*, Свјетлост, Сарајево 1972; Самарџић, Радован, *Велики век Дубровника*, Просвета, Београд 1983.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

повијести Босна је била попрште ратова, који су се окончавали по БиХ различитим солуцијама.²⁷ Тај допринос није директни производ теолошког учења него је то увијек лични приступ *вођа* који су, усуђујемо се рећи, злоупотребљавали вјерска осјећања саплеменика.

Модерна политичка друштва су утемељена на секуларизацији²⁸, а то би, поједностављено, требало да значи да се *оно вјерско* у човјеку повлачи из јавног живота и увлачи у његову субјективност, личну слободу. Ако живимо у секуларној заједници, вјера је лична а рат општа ствар, па се у том парадоксу јавља могућност злоупотребе и нације и религије. Политика је та која манипулише вјером и вјерницима. Таква политика се дешавала у БиХ у вријеме свих освајача. Ристо Радуловић је то добро разумио и дао је свој идеолошки допринос да престане злоупотреба вјерског и националног одређења. Он је, истина, за разлику од неких патријархалних народних представника, публициста, књижевника (какви су: Саво Скарић Зембиљ, Петар Кочић, Осман Хацић, Иван Фрањо Јукић, Васо Пелагић...), био мање популаран због свог европског образовања²⁹, које је било окренуто модерној урбаној цивилизацији. Зато његова жртва, са ове временске дистанце, изгледа узалудна, али како замислити морални и духовни напредак човјека уопште ако заборавимо оне који су и свој живот дали за своју философију.

²⁷ Рецић, Енвер, „Положај Босне у одлукама међународних форума”, *Дијалог* 3–4, нова серија, година пета, Сарајево 1999, стр. 154.

²⁸ О проблему секуларизације у модерним друштвима погледати: Шејфер, Френк, *Плесати сам*, Манастир Тврдош – Братство Св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњци 2004. У уводу (стр. 8), Шејфер овим ријечима одсликава модерно вријеме: „Модеран живот је разбијен на духовну и световну сферу. (...) На примјер, постало је ствар модерне академске *вере* да предањска хришћанска религијска истина има мало или ништа да понуди плуралистичким, демократским, световним људима са овоземаљским проблемима. Заиста, у нашем плуралистичком друштву се сматра да је моралност углавном лична ствар и да је слобода, укључујући слободу од моралне или религијске традиције, пожељна и делотворна.”

²⁹ Његово основно и средње образовање је отпочело у родном Мостару. Из мостарске гимназије је био избачен због учествовања у демонстрацијама против режима. Школовање наставља изван БиХ, прво у Сремским Карловцима па у Сушаку да би гимназију окончао у Славонској Пожеги. Студирао је романистику и германистику у Бечу и Женеви али, због знакова тешког обољења, највјероватније није успио положити све испите и вратио се у земљу на опоравак. „Изгледало је да ће се посветити књижевности, коју је узео да студира на универзитету; али је скренуо у социологију, и најзад у идеологију активне политике”. (Слијепчевић, Перо, *Ристо Радуловић – Једно поглавље српске борбе у БиХ*, СКЗ, Београд 1940, стр. X.)

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Истина је да се манипулација нацијом и вјером у БиХ наставила и послје Радуловићеве смрти у аустроугарском логору, а тешко да можемо рећи да је престала стварањем Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца. То доказује недавно ратно лудило на овим просторима, гдје рат нису водиле само различите политике него и различите вјере, а на једном подручју БиХ су вођене огорчене и крваве борбе унутар једне нације и једне вјере. Зато можемо тврдити да овај посљедњи рат, а посебно мислимо на рат у Босни и Херцеговини, није вођен између различитих вјера него између супротстављених политика које нису *знале* наћи пут на коме нема људских жртава.

За муслимане важи правило да су сви муслимани на свијету браћа, док су за хришћане сви људи на свијету браћа.³⁰ За Србе су, исто тако, сви Срби браћа, као и за Хрвате, а сада наравно и за Бошњацима. Међутим, појам Босанац не подразумева да су сви Босанци браћа. Ту је видљива и јасна разлика између националног и вјерског дискурса. До сада је било уобичајено да сваки апел изговорен од неког муслиманског државника или вјерског вође значи позив на збијање редова свих муслимана, док сличан апел изречен од неког државника хришћанина или хришћанског вјерског службеника значи позив на општу толеранцију. С друге стране, националне вође се искључиво обраћају својим нацијама.

У вријеме Аустроугарске монархије створени су услови за националне покрете чији је основни циљ било ослобађање јужнословенских земаља од вјековне поробљености, а након Првог свјетског рата остварена је идеја о стварању државе Јужних Словена. „У ову нову државну заједницу југословенске земље су ушле са неуједначеним домашајима и облицима друштвено-економског, културног и политичког живота, што је била посљедица њихове вјековне разједињености и специфичног историјског развоја, у току кога су се историјски развили посебни народни индивидуалитети и изградиле различити облици јавног и политичког живота.”³¹

³⁰ 1. Мој. 12, 3. 18, 18. 22, 18. 26, 4. Псал. 72, 17. Дјел. 3, 25.

³¹ Кемура, Ибрахим, *Улога „Гајрета” у друштвеном животу муслимана Босне и Херцеговине (1903–1941)*, Веселин Маслеша, Сарајево 1986, стр. 143. Кемура у наставку овако описује политички живот у Босни: „Основна карактеристика политичког живота у Босни и Херцеговини у првим годинама након уједињења изражавала се у појави већег броја политичких партија и група, формираних претежно на национално вјерској основи. Национална и вјерска подијеленост, социјална слојевитост друштва, економска и друштвена нестабилност створиле су услове за појаву више политичких странака, које су биле израз интереса и тежњи појединих социјалних, националних и вјерских група. Већи дио тих политичких струја представљао је дијелове широк српских, хрватских или југословенских странака, или је с њима био у уској вези.” Погледати још и

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Након националних романтичарских идеја долази вријеме социјалистичких покрета. Те покрете је, прије свега, одликовала наднационална свијест и они су само доприносили разједињавању *идеје јединства*, односно они су само крчили пут сталним свађама и подјелама на националној, вјерској, политичкој и културолошкој основи. Ни Ристо Радуловић није остао без тог социјалног аспекта у својој политичкој философији израженој у бројним текстовима, али се, ипак, чвршће држао националног поштовања и помирења него наднационалне имагинарне комунистичке идеје. У петом разреду гимназије, кад је већ имао деветнаест година, Радуловић је под оптужбом *повреде учитељима дужног поштовања, немара у вршењу вјерских дужности и пристајања уз развратна социјалистичка начела*³² поново избачен, сада из сушачке гимназије. И поред таквих оптужби, тешко је повјеровати да је Радуловић био занесен социјалистичком идеологијом. Он је, истина, позитивно вредновао Француску револуцију, Волтера и Русоа, те инспираторе револуционарних идеја, али његова политичка философија се заснивала више на тежњи ка националној слободи и поштовању основног принципа једнакости људи и народа од идеолошког приступа политичког уређења државе.³³ Његова правдољубивост и принципијелна тежња за политичком разборитишћу тјерала га је ка философији слободе и једнакости коју је налазио у дубини националне духовне културе и историје. Социјалистички покрети су се, за Радуловића, залагали за површне ствари, као што су скраћење радног времена, повећање надница и промјене власничког односа³⁴, а идеолошки су нападали све оно традиционално. Зато Радуловић пише: „У овим нападајима на вјеру и народност наше социјалисте

Краљачић, Томислав, „Народна радикална странка у Босни и Херцеговини на изборима за Уставотворну скупштину“, у: *Прилози Института за историју радничког покрета*, година пета, број 5, Сарајево 1969.

³² Слијепчевић, Перо, *Ристо Радуловић – Једно поглавље српске борбе у БиХ*, СКЗ, Београд 1940, стр. XVI.

³³ Ристо Радуловић је, на Конгресу Српске народне организације који је одржан од 7. до 11. новембра 1907. године у Сарајеву, рекао: „Организовати се политички, просвјетно, економски, остати на заједничкој, *националној* основи не цјепкајући се у фракције ни странке, прионути за рад – и побједићемо.“ (Наведено из: Слијепчевић, Перо, *Ристо Радуловић – Једно поглавље српске борбе у БиХ*, СКЗ, Београд 1940, стр. XXVI.) Све оштрији захтјеви за аутономијом, самоопредјељењем и уставом убрзало је утицај оних кругова у Бечу и Пешти да Аустроугарска анектира Босну и Херцеговину, а то се и десило прогласом од 7. октобра 1908. године.

³⁴ Погледати: Радуловић, Ристо, „Зашто смо против социјалиста?“, *Српска ријеч* 100, 25. мај (7. јун) 1911. године: „Наше социјалисте немају данас другог идеала осим трбуха. Дневни рад од осам сати и повишица плата, то су сви идеали наших социјалиста. То

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

су неуморне. Најприје су нападали на крсна имена, затим на ћирилицу, а напошљетку су почели нападати на српску историју, тражећи да се избаци из српских школа. Социјалисти иду потпуно истим путем, којим је ишла реакционарна владавина Калајева.”³⁵ Колико год су национални покрети покушавали да наметну доминантни национ око кога би се *остали* сакупили, чини нам се да су били идејно чистији у жељи да, тежњом за слободом, створе јаку државну заједницу на основу заједничких елемената. Као основни елементи најчешће су спомињали заједничко поријекло, језик и општу културу.³⁶ Међутим, од Ујевећевих профетских ријечи (Југословени ће се ујединити или их неће бити...³⁷) данас, као што видимо, нема ништа, а разлоге треба тражити у ускогрудости сваког појединачног националног бића Јужних Словена који су тиме „били препуштени на милост и немилост међусобно супротстављеним и болесно агресивним националним идејама (...)”³⁸ Трагични догађаји у оба свјетска рата, као и из овог босанскохерцеговачког грађанског рата, то најбоље показују.

су увидјели Срби и данас неће и не могу оваквим социјалистима указивати ни својих симпатија, а камо ли помоћи.”

³⁵ Исто.

³⁶ О различитим прилазима уједињења Јужних Словена погледати: Поздерац, Хамдија, „Марксизам и национално питање“, *Дијалог* 5, Сарајево 1978, стр. 21–30. Између осталог Поздерац каже: „Опћенито је познато да је стара Југославија настала као резултат двије паралелне социјалне и политичке тежње. С једне стране, она је настала као резултат природних и историјских тежњи наших народа, Срба, Хрвата, Црногораца, Македонаца, Словенаца и Муслимана, да се, као сродни народи, који живе на једном географски и геополитички доста диференцираном подручју, а који су били вјековима угњетавани од већих сила, и то, прије свега, од Аустро-Угарске и Турске, уједине и створе заједничку државу која би била довољно способна да их штити од вањских непријатеља, с једне стране, и да им омогући миран и хармоничан развој и међусобно зближавање, с друге стране. На другој страни, постојала је тенденција буржоазије у сваком од ових народа да искористи ове услове и тежње народа ка обједињавању и да се она наметне као арбитар историјским приликама, те да их искористи у своје уске класне сврхе и интересе.” (Исто, стр. 26.) Још погледати: Гајевић, Драгомир, „Варијације на тему: југословенство и култура”, *Дијалог* 1–2, Сарајево 1985, стр. 99–117. У том тексту аутор се позива на Фрању Рачког, Тина Ујевића и Мирослава Крлежу, који су потенцирали југословенство као једини смисао јужнословенске историје. Без тог југословенства историја „нема праве сврхе, јер се претвара у служење појединих етничких и конфесионалних заједница страним поробљивачима. Оно враћа вјеру у живот, развија осјећај самопоуздања и изазива морални препород” (стр. 100).

³⁷ Чланак Тина Ујевића под насловом „Југославенско море“ из 1915. године.

³⁸ Гајевић, Драгомир, „Варијације на тему: југословенство и култура“, *Дијалог* 1–2, Сарајево 1985, стр. 102.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Насупрот томе, социјалистички покрети, а посебно Комунистичка партија, мијењали су позицију о националном питању тражећи најбољи пут да дођу на власт.³⁹ Кад им је требала шира потпора народа, комунисти су *преферирали* свенародно јединство, а то је нарочито изражено у вријеме доласка Хитлера на власт у Њемачкој. Тада КПЈ поново мијења курс и престаје радити на разбијању Југославије истичући да би се тако створиле мале државице неспособне за одбрану од надолazeћег фашизма. Такве силе, центрифугална и центрипетална, постоје и данас у Босни и Херцеговини. Оно што се догађало у *свим* Југославијама данас се догађа у држави Босни и Херцеговини – једни потенцирају јединствено национално биће засновано на језичко-културној линији, док други теже ка етничким границама заснованим на вјери и разликама у појединачним обичајностима. „Крвави етнички конфликти су показали да током своје владавине комунистички режим није успио изградити довољно утемељену и дјелатну *политичку стварност* која надмашује културне и религијске партикуларизме.”⁴⁰ Наравно да није ријеч о томе да су комунисти жељели да ријеше проблем партикуларизма будући да су, с времена на вријеме, *радили* на дијељењу јединства јужнословенских народа, него о томе што нису успјели, или нису хтјели, дозволити слободно развијање сваког народа посебно. Највише страдалих у политичким чисткама било је након промјене *курса* који су наметнуле политичке елите, а да, прије тога, никад нису питале *своје* грађане за то.⁴¹ Марксозна теоријска задаћа ослобађања *од* религије, капитализма, националности..., која, истина, није његов производ него производ укупног духовног бића рационализма, поново је на дјелу и у Босни и Херцеговини и у окружењу. Тај

³⁹ На примјер, на оснивачком Конгресу у Вуковару 1920. године, КПЈ је као идеолошко-политичку подлогу имала југословенску национално-политичку линију, али је већ следеће године тај став промијенила и почела наглашавати да југословенска заједница представља вишенационалну државу и усваја начело о самоопредјељењу као рјешењу националног питања у Југославији. Краљевина Југославија је, можда нетолерантно, покушавала да ријешити национални проблем у младој држави, али „националној унификацији пружили су отпор сепаратистички покрети Павелићевих усташа и организације Ванче Михајловског, али се у вријеме диктатуре и КПЈ опредјелила за разбијање Југославије.” (Реџић, Енвер, „Југославенска мисао, Босна и државност Босне и Херцеговине“, *Дијалог* 4, нова серија, година десета, Сарајево 2004, стр. 20.)

⁴⁰ Влаисављевић, Уго, „Џивилно друштво, људска права и грађанство“, *Дијалог* 3–4, нова серија, година једанаеста, Сарајево, 2005, стр. 28.

⁴¹ Најдрастичнији примјер је Резолуција Информбироа 1948. године, последице које су десетине хиљада људи завршили по затворима а да нису знали за шта су оптужени. Многи никад нису ни изашли из комунистичких казамата. Преживјели и њихове породице, као и породице страдалих у тим *чисткама*, никад се нису оправили и никад им није образложено страдање нити је била јавна рехабилитација модерних мученика.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

баук, који непрекидно кружи Европом, сада напада наше крајеве, захтијевајући од нас да се ослободимо националног на рачун грађанског.

Међутим, наш поглед није усмјерен према *слободи од* него смо одређени за *слободу за* јер у таквом односу према друштвеној заједници и појединцу видимо веће могућности за општи развој, што реално може да допринесе праведнијем заједничком животу више националних јединица у једној држави.

Сам појам *национализам* извире из Француске револуције и захвата свеколику Европу у којој је повод конфронтација ево више од два вијека. Револуционарни покрети који су запљуснули Европу у XVIII вијеку су прекинули, како би рекао Русмир Махмутџеајић, „везу с идејом о људском јединству у Духу...”, да би одмах наставио: „Тако започиње пријелаз од кршћанског трансценденталног универзализма духа према унутарсвјетовном универзализму разума.”⁴²

Разлог пустошења европских земаља лежи, прије свега, у једностраном приступу *својој* нацији која је *увијек у праву*, а све друге су за нешто *криве*. Међутим, имајући то у виду, часопис *Дијалог* нам доноси један интересантан текст Драгомира Гајевића, у којем аутор тврди да постоји и *здрави* национализам⁴³ који „је прожет самопоуздањем и борбеношћу, вјером у будућност и новим схватањима права и дужности”.⁴⁴ Тај *здрави* национализам се не заснива само на критици страних завојевача него настоји критички погледати унутрашње грешке и узроке одговорности за страдање народа у Босни и Херцеговини. Публициста Ристо Радуловић осликава политичку структуру Босне и Херцеговине на почетку XX вијека, али као да говори и пише у садашње вријеме, јер стварност сукоба на политичкој сцени не јењава нити се морална философија *заштитника* националних интереса мијења. Појаву здравог српског национализма и националног егоизма, Радуловић не супротставља другим национализмима у БиХ него искључиво појавама хуманитарних идеја које су долазиле са запада Европе.⁴⁵

⁴² Махмутџеајић, Русмир, *Идеологија нације, Дијалог* 3–4, нова серија, година седма, Сарајево 2001, стр. 61.

⁴³ Гајевић, Драгомир, „Ристо Радуловић као идеолог и критичар босанскохерцеговачког друштва“, *Дијалог* 1–2, Сарајево 1986, стр. 9–33.

⁴⁴ Исто, стр. 27.

⁴⁵ Погледати и данас интересантан чланак: Радуловић, Ристо, „Наш национализам“, Каледнар „Просвјета“, Сарајево 1913, стр. 41–42. Између осталог, Радуловић ту каже: „Лажне западне хуманитарне идеје све мање имају утицаја на народне представнике; долази се до тачног гледишта, да свој рад и дјеловање удешавамо не по сентименталним клијештима појединих хуманитараца, него према користи српскога народа, према његовим потребама.”

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

За *здрави* национализам можемо рећи да је то онај национализам који је завршио процес самоодређења. Но, имамо и супротних примјера у сваком националном бићу у Босни и Херцеговини. На примјер, „бошњачка политика, заговарана и практикурана посљедње стољеће и пол, за своје основно обиљежје има негативно самоодређење. То негативно самоодређење бошњачке политике садржано је у томе да она своје циљеве одређује *ad hoc* у реакцији на спољна догађања, а не из властите бити или стабилног система вриједносних оријентација”⁴⁶

У прво вријеме аустроугарске владавине народ Босне и Херцеговине се називао *наш народ* који је подијељен на три вјерске заједнице. Режим не само да је уважавао разлике него их је и продубљавао уколико служе Бечу у разбијању јужнословенске идеје и жеље свих народа да се ослободе туђинске власти. Како у Босни и Херцеговини, у то вријеме, још није била подједнако развијена национална свијест, конфесије су различито гледале на аустроугарску монархију. Она је за муслимане, обавјештава нас Енвер Реџић, „невјерничка држава”⁴⁷, за католике њихова држава”, док је „за православне била пријетња њиховим тежњама за ослобођењем”⁴⁸

⁴⁶ Филандра, Шафир, „Номинализам и национализам у савременој бошњачкој политици“, *Дијалог* 1–2, , нова серија, година девета, Сарајево 2003, стр. 257.

⁴⁷ Погледати: Кемура, Ибрахим, *Улога „Гајрета” у друштвеном животу муслимана Босне и Херцеговине (1903–1941)*, Веселин Маслеша, Сарајево 1986. Ту Кемура, размишљајући о приликама у којима су се нашли муслимани након аустроугарске окупације, каже да је муслиманско становништво „више стољећа (је) живјело у духовним, материјалним и политичким сферама које су биле чврстим нитима, првенствено путем религије, везане за оријентално-исламску цивилизацију. Аустроугарском окупацијом те везе су биле ослабљене, штавише и покидане, а продори утицаја и тековине западноевропске цивилизације нагло појачани. Муслимани су према овим неочекиваним крупним промјенама, које су оспоравале и рушиле дотадашњи устаљени систем друштвеног живота, навика и схватања, били неповјерљиви и врло резервисани, па је стога и њихов пут прилагођавања био спор и скопчан с великим тешкоћама” (стр. 13). Такво стање је узроковало *покрет за вјерску и вакуфско-меарифску аутономију*. „Међутим, иза програма за вјерско-школску аутономију стајали су и други захтјеви и циљеви политичке природе, који су се изражавали у захтјевима за успоставу аутономног статуса Босне и Херцеговине под суверенитетом султана. У току аутономне борбе успостављена је сарадња са вођством покрета Срба за црквено-школску аутономију, који се одвијао паралелно са муслиманским, а имао је сличне циљеве. Платформа политичке сарадње вођства српског и муслиманског покрета заснивала се и на заједничком циљу – ослобођењу од Аустро-Угарске” (Исто, стр. 24).

⁴⁸ Реџић, Енвер, „Религија и нација у свјетлу аустро-угарске политике у Босни и Херцеговини“, *Дијалог* 3, , нова серија, година осма, Сарајево 2002, стр. 185.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Ристо Радуловић није насјео на такав, прије свега политички став за остале босанскохерцеговачке заједнице. Он је храбром политичком филозофијом покушао да помири све националне ентитете и да их, једном визионарском мишљу, поведе на пут истинске слободе којом се може стварати државна заједница равноправних народа. Нажалост, многи га нису чули захваљујући аустроугарском репресивном хтијењу да загосподари балканским просторима након пада Османског царства.

Јасно је да ова земља са три конститутивна народа, не може бити земља у којој доминира један народ. Исто тако, Босна и Херцеговина је земља која има више религијских заједница, па нас то упућује на закључак да као таква не може бити теократска. Прича о босанском народу би овдје могла да се заврши да није сталних *притисака* заосталих из времена Калајевог режима. Али то не значи да Босна и Херцеговина није чињеница.⁴⁹ Бар за сада, јер морамо знати да је промјенљива свака чињеница која има за разлог свог постојања људски напор. Очигледан примјер за то је недавна историјска чињеница да је Југославија просто нестала са мапе Европе, иако је производ напора свих Јужних Славена. За ту чињеницу је неважно шта се о томе говори и да ли је та држава била илузија или реалност заснована на тежњи стварања заједнице братских народа.

Основни проблем српског, а тиме и осталих босанскохерцеговачких народа, није промијењен ни у новонасталој ситуацији међународног признања Босне и Херцеговине као суверене државе, а то је континуитет оспоравања основног људског права – права на национално, културно и државно самоопредјељење и живот у заједници заснованој на равноправној позицији слободних људи. Осим суптилних и, обичном човјеку, тешко препознатљивих политичких притисака, постоје и мање суптилне, видљиве методе којима се жели *отцијепити* дио српског (не само српског!) бића и ставити га у контекст историјске самобитности заједнице каква је садашња Босна и Херцеговина. Навешћемо само неколико проблематичних појава у вези са питањем државотворности народā босанскохерцеговачке

⁴⁹ Погледати: Finkielkraut, Alain, „Злочин рођења (Европа, нације, рат)“, *Дијалог* 3–4, нова серија, година прва, Сарајево 1995, стр. 45–57. Ту аутор пише: „Босна није минијатурна Југославија. Југославија је илузија, Босна је чињеница. Југославија није никад истински функционисала; Босна није никад практично престала да постоји. Југословенска држава је несрећна и скоро материјализација велике етничке илузије – оне о братству Јужних Словена; босански ентитет је производ историје. Неуспјех Југославије јасно показује да расна сродност не може заузимати мјесто заједнице; отпорност Босне подсјећа да нација није једини могући облик историјско-политичке заједнице (стр. 53).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

заједнице: многи званични представници међународне заједнице, али и неки домаћи, служе се синтагмом *босански Срби* (као и *босански Хрвати*) и тим називом желе одвојити дио Срба од браће из Србије и Црне Горе (као и Хрвате од хрватске браће). Други проблем је „научно насиље” увођења новог језика на ове просторе и његово име – *босански језик*?! То је, вјероватно, једини примјер да језик добија име по географском појму, а не по људској заједници. Трећи проблем, који ћемо овдје назначити, јесте увођење нове националне одреднице за све држављане Босне и Херцеговине, а то је: *Босанац*. Истина, засад је то врло стидљиво али је очигледно незадовољство садашњом националном структуром па се жели створити политичка нација као што је то покушао и Калај крајем XIX вијека.

Наравно да питање Босне и Херцеговине као државе није само питање историје као науке али, без жеље да намећемо рјешење за то питање, ваља напоменути да је континуитет босанскохерцеговачке државе прекинут у XV вијеку османским освајањем, а настављен, ево, на крају XX вијека жељом, прије свега, великих сила и прегласавањем једног од конститутивних народа. Вјероватно је то прегласавање имало за посљедицу немилосрдни грађански рат, који је поново поставио питање међунационалне политичке и културне сарадње и сврховитости постојања самосталне државе каква је Босна и Херцеговина будући да без међународне заједнице, бар за сад, то није могуће.

Ристо Радуловић је један примјер, у новијој историји, српског интелектуалца чије дјело из угла политичке философије, према нашем мишљењу, вриједи изучавати. Основни разлог за то је историографски поглед на вријеме стварања националног бића и његовог сазријевања кроз тешка времена сужањства двама царствима и стварања прве државе Јужних Словена. Други добар разлог за изучавање политичког опуса тог публицисте је тај што је он изванредан примјер континуитета националног питања у Босни и Херцеговини. У Радуловићевој оставштини постоје бројне бриљантне слике постојећег стања духа свих народа који су се преплитали, и још се преплићу, на територији данашње државе Босне и Херцеговине. Такође, дао је неколико визионарских рјешења за начин живота у вишенационалној заједници из перспективе слободног избора, као природног права, те политичке и стратешке разборитости живота у држави Јужних Словена која се заснива на истом поријеклу, језику, општој култури и историјској повезаности.

Stojan Šljuka
Faculty of Philosophy
University of East Sarajevo

**Risto Radulović: One View of the Political Philosophy
of Bosnia and Herzegovina's Serbs
at the Beginning of the XX Century**

Abstract: In this paper author recollects a time when great forces clashed on the territory of today's Bosnia and Herzegovina and analyses political activities of the Serbian corps through active work of the publicist Risto Radulović. Author emphasises the role of Serbian intellectual elite in the struggle for complete national freedom and statehood of Southern Slavs. Beginning of the 20th century brought this region many doubts of the type: *to which empire to bow*. This short analysis shows sacrificed participation of the leading intellectuals in the pursuit of resolving key political questions of the nationally plural Bosnia and Herzegovina.

Keywords: Risto Radulović, philosophy of politics, freedom, assimilation, annexation, spirituality, tradition, nationalism, community.

СВЕТОСАВЉЕ ИЗМЕЂУ ХРИШЋАНСКЕ ФИЛОСОФИЈЕ И ИДЕОЛОГИЈЕ НАЦИОНАЛИЗМА: СВЕТИ НИКОЛАЈ ВЕЛИМИРОВИЋ И СВЕТИ ЈУСТИН ПОПОВИЋ

ВЛАДИМИР ЦВЕТКОВИЋ

Институт за филозофију и друштвену теорију
Универзитет у Београду

Апстракт: Рад има за циљ да анализира филозофију Светосавља Николаја Велимировића и Јустина Поповића у светлу њихове критике национализма у српској цркви с једне стране и Европе с друге. У раду се тврди да су двојица аутора, под утицајем славјанофилских идеја, започели своју критику национализма у Православној цркви и указали на потребу стварања нове еклесиологије засноване не на националном идентитету, већ на начелу светости. Даље, рад анализира како двојица аутора обликују слику Европе као другости Православној цркви. Николај и Јустин критикују европски хуманизам, рационализам и индивидуализам, користећи се се идејама руске религијске ренесансе, а пре свих идејама Свечовека, односно Богочовека, целовитог сазнања и саборности. На крају рад показује како се идеја Светосавља рађа како из потребе за новом еклесиологијом, тако и из критике Европе и служи као пројектована жељена слика Цркве у Југославији и југословенског друштва у целини.

Кључне речи: Николај Велимировић, Јустин Поповић, Црква, Европа, национализам, Светосавље.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Једна од најпознатијих дефиниција Светосавља је она Светог Владике Николаја Велимировића, који у свом предговору делу Светог Јустина Поповића *Светосавље као филозофија живота*, објављеног 1953. године у Минхену у библиотеци „Свечаник”, Светосавље описује као православно хришћанство српског стила и искуства.¹ Ова дефиниција с једне стране везује Светосавље за појам православља и Православне цркве, дајући му универзални карактер, док с друге стране партикуларизује то искуство православља ограничавајући га на искуство једног народа и његов ход кроз историју. Док је низ домаћих аутора попут Димитрија Богдановића,² Жарка Видовића³ и Атанасија Јевтића⁴ наглашавао ово универзално хришћанско искуство Светосавља као својеврсну хришћанску филозофију, не мали број иностраних аутора, почев од Томаса Бремера⁵ и Василијуса Хруна,⁶ преко Клауса Букенауа⁷ и Марије Фалине,⁸ до Стефана Родевалда⁹ и Ане Јулије Лис,¹⁰ Светосавље посматрају у контексту српског национализма, како међуратног тако и савременог.

Овај рад има за циљ да још у светлу ових студија још једном постави питање Светосавља код двојице најпознатијих аутора двадесетог века који су о њему писали, Николаја Велимировића и Јустина Поповића. Питање

¹ Николај Велимировић, Предговор делу *Светосавље као филозофија живота* у: Сабрана дела оца Јустина у 30 књига, књига 4, Београд: Наследници оца Јустина и манастир Телије код Ваљева, 2001, 176.

² Димитрије Богдановић, „Свети Сава” – предговор делу Свети Сава, *Сабрани Списи*, Београд: Просвета, Српска књижевна задруга 1986, 9–28.

³ Жарко Видовић, „Његош и косовски завет у новом вијеку”, Београд: Филип Вишњић, 1989.

⁴ Атанасије Јевтић, *Свети Сава и косовски завет*, Београд: Српска књижевна задруга, 1992.

⁵ Thomas Bremer, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert* (Das östliche Christentum, N.F. 41, Würzburg, 1992). Српски превод Томас Бремер, *Vera, kultura, politika*, Ниш: Gradina, Yunir, 1996.

⁶ Basilius J. Groen, „Nationalism and reconciliation: Orthodoxy in the Balkans”, *Religion, State and Society* 26:2 (1998), 111–128.

⁷ Klaus Buchenau, „Svetosavlje und Pravoslavlje. Nationales und Universales in der serbischen Orthodoxie”, in: Martin Schulze Wessel (ed.), *Nationalisierung der Religion und Säkularisierung der Nation im östlichen Europa*, Stuttgart 2006, 203–232.

⁸ Maria Falina, „Svetosavlje. A Case Study in the Nationalization of Religion”, *SZRKG* 101 (2007), 505–527.

⁹ Stefan Rohdewald, *Götter der Nationen. Religiöse Erinnerungsfiguren in Serbien, Bulgarien und Makedonien bis 1944*, Köln: Böhlau Verlag, 2014.

¹⁰ Julia Anna Lis, *Antiwestliche Diskurse in der serbischen und griechischen Theologie. Zur Konstruktion des „Westens” in den Schriften von Nikolaj Velimirović, Justin Popović, Christos Yannaras und John S. Romanides*, Erfurt, 2016.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

од посебног интереса је како ова двојица критичара европских националиста, укључујући ту и српски национализам, са краја друге и почетка треће деценије двадесетог века, пригрљују Светосавље као српски националистички пројекат само једну деценију касније, током тридесетих година истог века, и постају ватрени гласоговорници оваквог Светосавља.

У наредним редовима покушаћемо да пратимо развој њихових идеја у неколико етапа, почев од ратних година и стварања Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, када помоћу славјанофилских идеја указују на потребу за једном новом еклисиологијом и другачијом црквеним идентитетом, не само српске цркве, већ Цркве уопште. При томе користимо се методама историјског критицизма и социолошке анализе везане за појам „модернизма” да бисмо указали на јаз који је постојао између тадашње историјске стварности и доминантних учења о Цркви. Поред тога, на Цркву као корпоративну реалност биће примењене теорије из организационих студија, посебно оних које се баве односом организационог идентитета и његове слике. Затим ће фокус бити усмерен на критику Европе и европског идентитета из пера ове двојице аутора, којом се конструише слика модерне Европе као својеврсне другости Цркви. При анализи односа слике и идентитета у контексту супротстављених слика користимо се савременом постмодернистичком методологијом, посебно методом Жана Бодријара којом се успоставља разлика између истине и симулакрума. На крају, наше интересовање биће усмерено на Николајево и Јустиново дефинисање Светосавља као облика еклисијалног идентитета који служи као алтернатива раније конструисаној слици Европе, и на основу те слике утврђеном европском идентитету. Анализа ових појмова биће дата у перспективи ревизионисане историје, а да би објаснили начин ревизије историје којим се служе двојица аутора користимо се и методологијом Пјера Норе и његовим разликовањем између „сећања” и „историје”.

Историјске прилике и национални идентитет Цркве

Српски народ и српска црква су до оснивања Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца 1918. године и успостављања српске Патријаршије 1920. године, живели у различитим државама и потпадали под различите цркве-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

не јурисдикције. До оснивање Кнежевине Србије 1815. године, Србија је била под Османском влашћу, а Црква у Србији је била под јурисдикцијом Цариградске патријаршије. Политичка независност Кнежевине од Велике порте довела је и до делимичне еклисијалне независности Српске цркве 1832. године, с тим што је избор митрополита београдског и даље потврђивао цариградски патријарх.¹¹ Српски народ у Мађарској потпадао је под јурисдикцију Митрополије у Сремским Карловцима, која постојала од 1690. године, али тек од 1868. године уживала широка права у погледу аутономног деловања. Српска црква у Црној Гори је после укидања Пећке патријаршије 1766. године уз помоћ Русије избегла да потпадне под јурисдикцију Цариграда, и остала је слободна до уједињења у Српску патријаршију. Српски народ у Босни и Херцеговини је био под еклисијалном јурисдикцијом Цариградске патријаршије, пошто је то била територија Османског царства, и тек са аустријском окупацијом 1878. године, избор Митрополита дабробосанског је почео да, уместо цариградског патријарха, потврђује аустријски цар. Српски народ у Далмацији је од 1828. године институционално био окупљен око Епархије у Задру, али је било покушаја аустријских власти да ту аутономију сузбије и ограничи.

Будући раздељен у неколико различитих држава и још више црквених јурисдикција, српски народ је, вођен својом интелектуалном елитом, своје идентитетско јединство почео да гради не више на припадности једној вери и истоветном сећању и предању, већ на основу заједничке језичке припадности.¹² Идеје просветитељства те достигнућа Француске револуције и америчког републиканизма, који су водили преношењу политичке власти са монарха на народе или нације, почели су да се назире и на балканским просторима кроз низ устанака српског народа. И саме српске црквене организације су почеле да се прилагођавају новим приликама, везујући се не више за постојеће политичке институције, већ за новог актера на политичкој сцени, сам народ односно нацију.¹³ То је било посебно евидентно у срединама где је српски народ био под туђем влашћу, као што је то био случај у Османском и Аустроугарском царству. Низ црквено-народних сабора, успостављених у то време, посебно у јужној

¹¹ Bremer, *Vera, kultura, politika*, 17.

¹² Милош Ковић, „Знамења победе, узроци пораза: континуитети и дисконтинуитети у српској историји” у: Светлана Курћубић Ружић (прир.), *Ка српском становишту*, Београд: Euro-Giunti, 2014, 153–170: 160.

¹³ Cyril Novorun, *Meta-Ecclesiology. Chronicles on Church Awareness*, New York: Palgrave MacMillan, 2015, 21.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Мађарској, јасно показује промену у црквеном идентитету и саморефлексији. Претходни идентитет цркве који се огледао у утврђеној хијерархији је замењен је новим идентитетом заснованом на нацији. Власт у оквиру Цркве, која је по средњовековном моделу била у рукама јерархије, односно епископата, сада је пренета на народ, односно народне представнике на новоуспостављеним саборима. Међутим, промена у организацији црквене власти, па самим тим и промена у саморефлексији, водила је дубљој промени црквеног идентитета. *Одговор источних патријарха папи Пију IX из 1848. године*, у коме се тврди да непогрешива истина хришћанске догме не зависи од црквене јерархије, већ је чувана од свих људи Цркве, као Тела Христовог, најбоље указује на нову реалност.¹⁴ Та нова реалност је имала две стране. Једна је била оличена у позитивним променама поводом одлучивања о црквеним и националним питањима. Она нису била више у надлежности уске елите, која је нарочито у периоду под османском и аустроугарском влашћу, на основу концесија туђинским властима, чувала црквене интересе, већ су постала део ширег консензуса представничких тела, која су тежила заштити како интереса лаика и нижег свештенства, тако и епископата. Друга страна се, међутим, односила на поистовећење „црквеног” и „националног” идентитета, односно изједначавање циљева Цркве са циљевима нације.

Томас Бремер одлично показује, на примеру Српске цркве у Аустроугарској, како је она функционисала не само као „црквена” већ и као „национална” институција, те како је црквену аутономију коју је уживала често користила као средство за политичку делатност Срба у царевини.¹⁵ Чињеница да су лаици играли већу улогу у српској црквеној управи у Аустроугарској није била одраз теолошке инвентивности или догматског либерализма тамошње српске цркве, већ начин остваривања ширих права српског народа. Интереси више јерархије с једне стране и нижег свештенства и народа с друге не само да се нису поклапали већ су често били супротстављени. На тој подељености је активно радила аустроугарска Влада, тако што је потврђивала избор митрополита, који је опет ради очувања континуитета Синода, долазио у сукоб са заступницима народа на саборима.¹⁶ Гејл Стоукс због тога окривљује саму високу црквену јерархију српске цркве у Аустроугарској да је спречавала озбиљнију консолидацију

¹⁴ Kallistos Ware, „Sobornost and Eucharistic Ecclesiology: Aleksei Khomiakov and his Successors”, *International journal for the Study of the Christian Church*, 11/2–3, (2011), 216–235: 221.

¹⁵ Bremer, *Vera, kultura, politika*, 57.

¹⁶ Bremer, *Vera, kultura, politika*, 57–8.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

српског националног корпуса у намери да очува стечене државне привилегије.¹⁷ Међутим, тешко да се иза сукоба појединачних, групних и националних интереса Срба у Аустроугарској, али и у другим срединама са српским живљем, може назрети нека озбиљнија теолошка платформа која не рефлектује ову условљеност историјским приликама, те чини саму Цркву ефемерном и пролазном стварношћу. То мешање „црквеног” и „националног” настало сплетом историјских околности представља сталну опасност разумевања суштине Православне цркве, посебно што се тоталитет Цркве не ретко поистовећује са целином националног корпуса.

Потреба за новим промишљањем Цркве

Процес секуларизације инициране просветитељством, који се одвијао током XVIII и XX века у Европи, резултирао је разумевањем извора политичке власти не као божанског, већ као народног принципа. Удаљавање божанског принципа из јавне сфере је отворило врата за настанак многих секуларних филозофија и идеологија, али је у исто време ослободио теологију улоге да оправдава друштвенополитичко устројство као врсту божанске нужности, и омогућило јој да трага за правим идентитетом Цркве. У исто време, други изданак просветитељства, рационализам је омогућио Цркви да се у промишљању свог „сопства” служи интелектуалним методама примењиваним у другим научним дисциплинама.¹⁸ Тако је доминантној метафизичкој слици Цркве као нечег сталног и непроменљивог, придодата слика Црква као друштвеног феномена, која је променљива и динамична не само у својим историјским облицима и установама већ и у начинима сопствене рефлексije.¹⁹

Један од утемељивача модерне православне еклисиологије, Алексеј Хомјаков је пошао од сопственог искуства Цркве, као конкретне и динамичне хришћанске заједнице да би изградио своје учења о Цркви.²⁰ Тиме је динамичан и променљив идентитет Цркве не само признат, већ је узет

¹⁷ Gale Stokes, „Church and Class in Early Balkan Nationalism”, *East European Quarterly* 13/3 (1979), 259–70: 264–5.

¹⁸ Hovorun, *Meta-Ecclesiology*, 79.

¹⁹ Hovorun, *Meta-Ecclesiology*, 2–3.

²⁰ Joost van Rossum, „A.S. Khomiakov and Orthodox Ecclesiology”, *St Vladimir's Theological Quarterly* 35 (1991), 67–82: 78.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

као основа сваког промишљања о Цркви као таквој. Промишљањем конкретне црквене заједнице, оличене у руској сеоској општини, Хомјаков проналази два основна принципа на којима се заснова идентитет Цркве – јединство и слободу.²¹ Хомјаков је и у западним црквама видео тежњу за остварењем ова два принципа, али је увек један принцип афирмисан на штрб другог. Тако је легализмом Римска црква успоставила јединство својих чланова, али угрозила њихову слободу, док је рационализам у тумачењу црквених ауторитета члановима протестантских цркава омогућио слободу мишљења и деловања, али је довео у питање њихово међусобно јединство. Хомјаков види у Православној цркви савршено помирена ова два идентитетска принципа, која он обједињује у појму *соборност*, односно саборност. Једино кроз саборност чланови Цркве могу да буду истовремено и слободни и органски уједињени. На основу тога Хомјаков описује Цркву као органско јединство, које као основни принцип свог постојања има Божју благодат међусобне љубави.²²

Овај кратки излет има за циљ да укаже на новину у промишљању природе Цркве, где се с једне стране на основу искуства конкретне црквене заједнице утврђују појмови којима се описује сам идентитет Цркве, док се с друге стране користе библијске метафоре и слике којима се одржава константност тако утврђеног идентитета. Хомјаков користи појам саборности да опише идентитет Цркве, док се истовремено служи сликом Цркве као организма, односно Тела Христовог, као сталне и непрекидне референце на Цркву. Пре него што видимо како Николај Велимировић и Јустин Поповић одређују идентитет Цркве, упутно је испитати ову везу која важи између идентитета и слике. Пошто је приступ Цркви у новијој перспективи дефинисан као приступ конкретној корпоративној реалности, у даљим редовима ћемо испитати везу између идентитета и слике која је успостављена у савременим организационим студијама.

Савремена истраживања у организационим студијама су показала да постоји тесна међусобна веза између организационог идентитета и различитих слика којим се тај идентитет описује.²³ У том смислу привидна трајност или константност идентитета је заправо садржана у стабилности слике које користе њени чланови да би изразили своју веру у оно шта

²¹ Alexei S. Khomiakov, *L'Église latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Sion: Éditions Xénia, 2006, 301.

²² Khomiakov, *L'Église latine et le Protestantisme*, 118.

²³ Dennis Gioia, Majken Schultz, Kevin G. Corley, „Organizational Identity, Image, and Adaptive Instability”, *Academy of Management Review* 25/1 (2000), 63–81: 63.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

организација треба да буде, али значење повезано са овим сликама мења се тако да је идентитет заправо нешто променљиво.²⁴

Уколико се ово примени на Цркву, може се закључити да константност идентитета Цркве зависи од стабилности слике која се за Цркву везује, те у мери у којој је наше разумевање ове слике променљиво, у тој мери је и идентитет Цркве нешто променљиво.

Слика Цркве као организма, односно Тела Христовог, успостављена од Светог апостола Павла (Ром. 12:4–8; 1 Кор. 12:4–7), једна је од најстаријих и највише употребљаваних слика којом се описује Црква. Међутим, она није у свим временима имала исто значење, те су различита значења одређивала различита поимања идентитета Цркве. Тако, када је требало да се направи разликовање и отклон Цркве од светских институција, наглашавана је божанска природа њеног утемељивача. Такође, се инсистирало да она није самодовољна реалност и да потребује Христа као своју главу.²⁵ С друге стране када је требало да се укаже на унутрашње јединство Цркве, оличене у мноштву дарова који постоје истовремено не сукобљавајући се међу собом, призвана је слика различитих удова једног тела. Када је опет у време конфесионалних подела требало да се успостави јасна разлика у односу на супарничке црквене организације, коришћена је слика Цркве као једног тела јер у поређењу са осталим сликама доста оштро успоставља границе Цркве.²⁶ Према овоме може се видети да је једна иста слика имала различита значења на основу којих се успостављао идентитет Цркве. Када је требало изразити њену божанску природу упућивано је на Цркву као на Тело Христово, када је требало истаћи да је вођена божанском промишљу позивало се на Христа као на главу Цркве, када се указивало на јединство њених чланова, користила се метафора удова Цркве, а када се утврђивала граница у односу на друге црквене облике, или секте, указивало се јасне границе тела Цркве. Према томе идентитет Цркве се мењао сходно императиву да преживи, а опет је чврсто био везан за слику Тела Христовог, која је у различитим временима различито тумачена. Тиме се само показало да и Црква као свака организација мора да се мења да би очувала свој идентитет, односно своју природу.²⁷

²⁴ Gioia, Schultz, Corley, „Organizational Identity”, 64

²⁵ Hovorun, *Meta-Ecclesiology*, 5–6.

²⁶ Hovorun, *Meta-Ecclesiology*, 6.

²⁷ Pasquale Gagliardi, „The creation and change of organizational cultures: A conceptual framework”, *Organization Studies* 7 (1986), 117–134: 124–125.

Критика национализма и нова српска еклисиологија

Српски народ раздељен различитим царствима је током XIX века започео процес своје политичке еманципације под паролом националног ослобођења и уједињења. Ослобођење је подразумевало ослобођење од империјалне политике Османске и Аустроугарске царевине на Балкану и стварање самосталног и независног државног оквира унутар кога могу да се остварују сва права народа. По угледу на друге нације које су се дефинисале на основу језичке припадности, борба за уједињење је подразумевала уједињење свег живља на Балкану који је говорио истим јужнословенским језиком и његовим различитим говорима. Иако је нова национална идеја била у супротности са идејом народа као заједнице засноване на истој вери и заједничком повесном искуству, Српска црква и њени чланови су постали носиоци ове националне еманципације.²⁸ У том процесу дошло поистоветио се „црквени” и „национални” идентитет српског народа, а тоталитет помесне Цркве, чији се историјски оквир поклапао с некадашњом Пећком патријаршијом, поистовешен је са целином националног корпуса. Иако су црквени представници с једне стране хвалили националну идеју као еманципаторску, с друге стране су увидели опасност која вреба по Цркву уколико национализам постане носећи стуб еклисијалног идентитета.

Заснивање еклисијалног идентитета на национализму није била само одлика српске и осталих помесних православних цркава Балкана већ је то била појава раширена дијелом Европе. У низу предавања одржаних у Цркви Свете Маргарите у лондонском Вестминстеру, обједињених и штампаних 1917. године с насловом *Агонија Цркве*, јеромонах Николај Велимировић је указао на опасност европских националиста по хришћански идентитет Цркве Христове. Упоредивши рану Цркву са различитим Црквама у Европи захваћеној Великом ратом, млади Николај истиче да, док је рана Црква изборила победу над својим најстрашнијим непријатељима, јеврејским национализмом и римским империјализмом, хришћанство у Европи послушно служи европским национализмима и империјализмима.²⁹ То служење Цркве у Европи националним или империјалним циљевима

²⁸ Милорад Екмечић, *Ратни циљеви Србије*, Београд 1973, 424.

²⁹ Николај Велимировић, „Агонија Цркве” у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига III, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 115.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

те проузрокује њену раздјељеност јер национално као природно не може да буде друго до партикуларно, док је хришћанство општечовечанско.³⁰ Оваквом констатацијом јеромонах Николај заправо указује да је раздјељеност Цркве по националним линијама последица покушаја Цркве да свој идентитет утврди на национализму.

Као што према Ентонију Гиденсу идентитет мора бити активно стваран и одржаван кроз интеракцију с другим,³¹ тако се према Николају идентитет Цркве ствара и одржава кроз међусобно општење како свих људи, њених чланова, тако и кроз међусобно општење свих одељених цркава.³² Прокламујући јединственост као основу идентитета Цркве, Николај посеже за традиционалном сликом Цркве као Тела Христовог:

„Господ Исус Христос је глава цркве, а сви верујући су чланство ове богочовечанске организације. Тежња цркве је да све народе овог света сједини у заједницу са овим богочовечанским организмом.”³³

Ова слика Цркве као Тела Христовог у конкретној историјској ситуацији за Николаја значи неколико ствари на којима треба да се гради нов идентитет. Нов идентитет Цркве, различит од националног, Николај гради на основу Никејско-цариградског Символа вере, који Цркву дефинише као *једну, свету, саборну и апостолску*. Иако су ови термини настали у историјском контексту првих деценија четвртог века, према Николају, они могу да буду примењени и на контекст с почетка XX века. Тако се одлика „једна” не односи само на нумеричку једност Цркве, већ пре свега на њену јединственост и посебност.³⁴ Друга одлика коју Николај наглашава јесте светост.³⁵ Увођењем светости као квалитативног идентитетског стуба Цркве, Николај прави равнотежу у односу на јединственост као квантитативну одлику Цркве. Светост као сама срж унутрашњег идентитета Цркве има за циљ да покаже да је Црква далеко више од било какве установе или

³⁰ Николај Велимировић, „Агонија Цркве”, 109.

³¹ Anthony Giddens, *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*, Cambridge: Polity Press, 1991.

³² Николај Велимировић, „Агонија Цркве”, 120.

³³ Николај Велимировић, „Агонија Цркве”, 121.

³⁴ Новогун, *Meta-Ecclesiology*, 11.

³⁵ Николај Велимировић, „Агонија Цркве”, 129.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

друштвене групе, јер опонаша Христову светост.³⁶ На крају предавања, Николај закључује да циљ Цркве и Европе треба да буде Бог, Христос и светост, и да једино тако може да постоји света Црква у светој Европи.³⁷

Слично Николају, његово духовно чедо Јустин Поповић у својим радовима махом објављеним у часопису *Хришћански живот* подвргава критици национализам у Цркви.

У свом познатом чланку „Унутрашња мисија наше Цркве”, Јустин тврди да је Црква богочовечански организам, не човечанска организација, и да као тело Христово не може да се дели на ситне националне организације.³⁸ Он наставља тврдећи да су многе помесне Цркве на свом историјском путу сужаване до национализма, до циљева и метода националних, укључујући и српску, и апелује да је крајње време да црквени представници престану да буду слуге национализма, и постану првосвештеници и свештеници једне, свете, саборне и апостолске Цркве.³⁹ Према Јустину циљ Цркве је „наднационални, васељенски, свечовечански: сјединити све људе у Христу, све без обзира на националност, расу и класу”.⁴⁰ Јустин не остаје само на томе шта је задатак Цркве, већ даје и конкретне смернице како да се оствари задатак и циљ сједињења свих људи. Подвижништво је према Јустину главни и једини пут како духовног узрастања појединаца, тако и органског сједињења целокупне Цркве. Вера, као подвиг наднационални и васељенски, први је степен на том подвижничком путу, а за њом следују молитва и пост, затим љубав праћена кротошћу и смиреношћу, и на крају долази трпељивост и свемилост као пети и последњи степен на путу узрастања.⁴¹ Прошавши овим путем, подвижник побеђује индивидуализам као љубав према себи, национализам као љубав према свом народу, материјализам као љубав према свету чулних ствари, и почиње да воли све људе, укључујући и непријатеље своје. Тиме подвижник остварује хришћански идеал саборности, на основу кога се све сједињује у Исусу Христу и Цркви као његовом телу.⁴² Слично Николају, Јустин се позива на никејску формулу Цркве, и истиче њену јединственост и саборност, које супротставља

³⁶ Новогун, *Meta-Ecclesiology*, 12.

³⁷ Николај Велимировић, „Агонија Цркве”, 129.

³⁸ Монах Јустин, „Унутрашња мисија наше Цркве (реализација Православља)”, *Хришћански живот* 9 (1923), 285–290: 287.

³⁹ „Унутрашња мисија наше Цркве”, 287.

⁴⁰ „Унутрашња мисија наше Цркве”, 286.

⁴¹ „Унутрашња мисија наше Цркве”, 288–289.

⁴² „Унутрашња мисија наше Цркве”, 288.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

националној подељености и самодовољности. Међутим, за разлику од Николаја, Јустин, када говори о Цркви као телу Христовом, он првенствено мисли на Православну цркву, те је тиме његова критика усмерена не толико на европске национализме, већ пре свега на српски, а донекле и грчки национализам.⁴³ Према томе, Јустин национализам и националну еманципацију на којој су балканске цркве градиле свој еклисијални идентитет одбацује и замењује подвижничком праксом као јединим могућим идентитетским елементом Цркве. Подвижништво по Јустину укида одељеност и отвара врата ка пуној саборности свих. С друге стране, кроз сам појам Тела Христовог, који има јасно изражене границе, Јустин повлачи линију између Православне цркве и њене другости, било да се та другост односи на остале хришћанске цркве или на секуларно друштво.

Оба аутора осећају дубоку потребу да укажу на национализам као опасност по сам црквени идентитет, и теже да идентитет Цркве заснују на традиционалним постулатима утврђеним у време првих васељенских сабора. Николај Велимировић критику национализма у Цркви поставља веома широко, повлачећи историјску паралелу између ране Цркве и раздељених Цркава у Европи. Док је рана Црква вешто пловила између Сциле јеврејског национализма и Харибде римског империјализма, докле су савремене европске цркве подлегле искушењима национализма и империјализма. Имајући нову реалност Српске цркве уједињене у Београдску патријаршију, Јустин Поповић своју критику национализма у Цркви поставља много уже него Николај. Зато за разлику од Николаја, који не може да се позива на подвижништво као заједнички елемент свих европских цркава, Јустин се позива на православно предање Истока, где је оно носећи идентитетски елемент. И један и други аутор се користе сликом Цркве као Тела Христовог, и позивају на црквено јединство и саборност. Међутим, пошто су слика Цркве као Тела Христовог и поменуте одлике Цркве у различитим временима имале различита значења, која су последице конкретних историјских прилика, оба аутора су принуђена да ове слике испуне значењем које је релевантно за хришћане, Европљане и људе са почетка XX века. Као што је познато из организационих студија да се организациони идентитет гради у општењу са другима,⁴⁴ тако оба аутора интуитивно следећи ово правило идентитет Цркве установљавају

⁴³ „Унутрашња мисија наше Цркве”, 287.

⁴⁴ Blakee Ashforth, B., & Fred A. Mael, „Organizational identity and strategy as a context for the individual”, in: J. A. C. Baum and J. E. Dutton (Eds.), *Advances in strategic management*, vol. 13, Greenwich, CT: JAI Press, 1996, 19–64.

у односу на Европу као другост Цркви. При томе слика Цркве као тела Христовог служи као константа која се испуњава новим идентитетским елементима.

Конструкција Европе и контранаратив

Крвави рат који је харао Европом изнедрио је веома црну слику Европе. Тежња да се пронађу узроци који су Европу гурнули у рат водила је преиспитивању европских друштвених вредности насталих током XVIII и XIX века. У низу предавања одржаних на британским универзитетима током Великог рата, Николај Велимировић ће подвргнути европске секуларне вредности оштрој критици. У раније поменутом предавању „Агонија Цркве” из 1917. године, јеромонах Николај тврди да је узрок рата дехристијанизација Европе и дехристијанизација европске цркве,⁴⁵ и да се сиромаштво Европе открило ратом.⁴⁶ По Николају, агонија европске цркве, па преко ње и целокупне Европе, проузрокована је између осталог протестантским индивидуализмом, који заступа теорију о спасењу као појединачном подухвату, а не напору целокупне заједнице.⁴⁷ На тај начин су индивидуални, и у крајњој мери национални интереси стављени у средиште људских тежњи и напора, а основна идеја цркве као служења другом, жртвовања за другог и чињење добра другом одбачена је као излишна.⁴⁸

У другом предавању, „Духовни препород Европе”, одржаном на Краљевском колеџу у Лондону 9. јануара 1920. године, Епископ Николај износи да европска цивилизација, која је деветнаест векова изграђивана на темељима хришћанске вере и служила као светлост човечанству, престала је то да буде и кренула је путем пропасти.⁴⁹ У краткој реконструкцији европског идентитета, Епископ Николај даље понире у узроке европске пропасти. Један од идентитетских стубова, поред индивидуализма, на коме је саграђена савремена Европа по Николају је рационализам.⁵⁰

⁴⁵ „Агонија Цркве”, 122.

⁴⁶ „Агонија Цркве”, 123.

⁴⁷ „Агонија Цркве”, 120.

⁴⁸ „Агонија Цркве”, 123.

⁴⁹ Николај Велимировић, „Духовни препород Европе” у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига III, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 744.

⁵⁰ „Духовни препород Европе”, 745.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Међутим, Николај сматра да је моћ мишљења несигуран темељ здању цивилизације, јер човека своди на једну од његових способности, не сагледавајући га као целину. Европски хуманизам, такође један од носећих идентитетских стубова нове Европе, одбацујући хришћанство, отворио је врата за различите европске идеологије, од политичких, преко научних, до економских.⁵¹ Према томе, Владика Николај конструише слику модерне Европе на основу три идентитетска стуба, индивидуализма, рационализма и хуманизма. На основу овако утврђене слике Европе Николај гради свој контранатив, пројектовану слику Цркве у Европи. Николај тежи, у духу Отаца Цркве, да прикаже своју критику индивидуализма, рационализма и хуманизма као борбу са јересима које нападају Тело Цркве, супротстављајући конструисаним јересима савремене европске цивилизације, „истине” Цркве. Индивидуализму Николај супротставља саборност, као сталну и непроменљиву одлику саборне Цркве. Међутим, иако појам „саборност” може да се доведе у везу са саборним, односно католичанским карактером Цркве, што је једна од њених одлика по Никејско-цариградском *Символу вере*, сам концепт као што смо показали води порекло од Алексеја Хомјакова и руских славјанофила, од којих га Николај и позајмљује.⁵² У делу „Сан о словенској религији”, пратећи *Символ вере*, који Цркву дефинише као једну, свету, саборну и апостолску, Владика Николај говори о три елемента која треба да има нова религија Словена, а то су светост, саборност и апостолство.⁵³ Међутим за разлику од појма саборности који Хомјаков гради у супротности са римокатоличким легализмом и протестантским рационализмом, Николај га гради у супротности са индивидуализмом, оним појединачним, секташким и националним. Николај додатно појам саборности протеже и на поље филозофије, културе и уметности, чиме га промовише у принцип или филозофију свејединства, заступану од Владимира Соловјева. У својој критици рационализма, Николај се такође надовезује на руске мислиоце, и пре свих Фјодора Достојевског. У оквиру предавања одржаних на британским универзитетима, објављених 1916. године у оквиру заједничке публикације под називом *Душа Србије*, тада још јеромонах Николај говорећи о сједињењу европских Цркава износи тезу да логика или разум не треба да претходи љубави, већ да је сле-

⁵¹ „Духовни препород Европе”, 750.

⁵² Радован Биговић, *Од Свечовека до Богочовека: Хришћанска филозофија Владике Николаја Велимировића*, Београд: Рашка школа, 1998, 32.

⁵³ Николај Велимировић, „Сан о словенској религији”, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига IV, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 318.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ди.⁵⁴ Слично становиште Николај заступа у својој критици рационализма инсистирајући да је разум као мотор напуњен бензином, коме треба љубав као варница да се упали и почне да ради.⁵⁵ На крају, европском хуманистичком пројекту који се испољава кроз низ међусобно измешаних идеологија, Николај супротставља дух Христов.⁵⁶ Касније ће у делима *Речи и Свечовеку* и *Молитве на језеру*, пратећи Достојевског и Соловјева, Николај развити учење о Свечовеку, који је синоним за Исуса Христа. Свечовек је одговор на европски хуманистички пројекат који се према Николају врхуни у Ничеовој идеји натчовека.

Низ Николајевих идеја конструисаних као контранаратив секуларној слици Европе и надахнутих руском религијском ренесансом, у чијој су основи Достојевски и Соловјев, добија пуну елаборацију тек у делу Јустина Поповића. Јустин је несумњиво један од највећих баштиника руске религијске традиције с почетка XX века. Јустин посебно користи Достојевског у критици наслеђа просветитељског рационализма и „развијене“ европске цивилизације. Поред тога он прихвата и остале филозофијом уобличене идеје руске ренесансе, као што су идеје интегралног или „живог“ сазнања, свејединства, и Богочовештва, и усаглашавајући их са учењима Отаца Цркве, супротставља европским идејама рационализма, индивидуализма и хуманизма. Идеја живог сазнања је једна од основних идеја руске религиозне филозофије и прва коју отац Јустин сагледава кроз призму светоотачког Предања, супротстављајући је европском рационализму. Два рана рада, докторска дисертација из Атине *Личност и сазнање по Светом Макарију Египатском* из 1926. године и *Гносеологија Св. Исака Сирина* из 1934. године за тему свог истраживања имају нов вид сазнања супротан оном апстрактно-рационалном сазнању које одликује европску цивилизацију. Увод у дело *Гносеологија Св. Исака Сирина* Јустин почиње критиком европских филозофских школа, од емпиризма и рационализма, преко идеализма до феноменологије, запажајући да свака од ових филозофија човека своди на само један сегмент његовог бића, стварајући непремостиву провалију између човека и његове стварности и Истине. Тиме Јустин понавља основне постулате руске религијске филозофије, која у тежњи за живим сазнањем, нуди потребне корективе за пројекат обнове јединства између праве истине и стварности, једин-

⁵⁴ Николај Велимировић, „Душа Србије”, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига III, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 401.

⁵⁵ „Духовни препород Европе”, 745.

⁵⁶ „Агонија Цркве”, 128.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ства које је управо у модерним и савременим филозофијама доведено у питање.⁵⁷ Јустин пратећи Исака Сирина, разлог за провалију која настаје између човека и Истине види у човековом грехопаду, и у страстима које изазивају болест органа човековог сазнања.⁵⁸ Ако је дијагноза да човекове страсти онемогућавају истинско сазнање, онда би се терапија излечење душе огледала у стицању врлина, а прва врлина на путу тог оздрављења је вера, јер се „вером ум, расејан страстима, сабира, ослобађа чулног, и постиже мир и кротост мисли”.⁵⁹ По Јустину, вера не само да сабире сву фрагментарност палог човека већ самим „подвигом вере човек побеђује егоизам, прекорачује границе свога ја и улази у нову, трансубјективну и трансцендентну реланост”.⁶⁰

У посебним одељцима, Јустин описује друге врлине које следа не само „онтогенетички већ и хронолошки”, као што су молитва, љубав, смиреност, умље, благодат и слобода, и очишћење ума, пре него што уводе читаоца у саму „тајну сазнања”. Према Јустину љубав игра посебно улогу у акту сазнања, јер укида антиномичне супротности разума, и изводи подвижника из саможивог, солипсистичког пакла и уводи га у рај божанских вредности и савршенства.⁶¹ Јустин пружа један аскетско-врлински образац на путу ка Истини који се круни у Богочовеку Христу као „једином оваплоћењу и оличењу вечне Истине у свету људских стварности”.⁶² Јустин закључује своју гносеолошку студију о интегралном сазнању речима:

„Богочовечанско сазнање је интегрално, јер на крилима богочовечанских врлина несметано прелази границе времена и простора и улази у вечност. На такво интегрално сазнање мисли Свети Исаак, када дефинишући сазнање, вели да је оно ‘осећање бесмртног живота’, и када, дефинишући истину, вели да је она ‘осећање Бога.’”⁶³

⁵⁷ Robert F. Slesinski, „The Relevance of the Russian Religious Philosophy to the World Today”, *St Vladimir's Theological Quarterly* 40/3 (1996), 207–211: 209.

⁵⁸ Јустин Поповић, „Гносеологија Св. Исака Сирина”, у *Пут Богосазнања, Сабрана дела светог Јустина Новог у 30 књига*, том 8, Београд 1999, 109–110.

⁵⁹ „Гносеологија Св. Исака Сирина”, 111.

⁶⁰ „Гносеологија Св. Исака Сирина”, 113.

⁶¹ „Гносеологија Св. Исака Сирина”, 114.

⁶² „Гносеологија Св. Исака Сирина”, 127–8.

⁶³ „Гносеологија Св. Исака Сирина”, 138.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Према овој идеји интегралног или живог сазнања директно је развијена као одговор на европски рационализам. Међутим, оно што је новина у односу на руске мислиоце и Владику Николаја јесте да Јустин покушава да њену константност или постојаност заснује на подвижничкој традицији египатске и сиријске пустиње. Тиме он наставља свој ранији пројекат, који с једне стране конструише црквени идентитет супротстављен идентитетским основама на којима стоји слика модерне Европе, а с друге стране том новом црквеном идентитету даје сталност и константност повезујући га са раном традицијом Цркве.

Друга руска идеја коју Јустин „крштава” светоотачким предањем јесте идеја свејединства. Ову идеју је оригинално уобличио Владимир Соловјев као свеобухватни и јединствени организам кога божанска моћ прожима и повезује са Богом,⁶⁴ међутим, она је код Николаја Велимировића, а донекле и код Јустина, изражена кроз појам саборности. Јустин преузима ову идеју „свејединства”, али је он за разлику од Николаја повезује са идејом саборности као „органског јединства” у Цркви, и утврђује је у контексту Богочовека и Његове Цркве као Богочовечанског организма. Пратећи Хомјакова, Јустин саму идеју свејединства развија не као метафизички идеал, већ као конкретну литургијско-саборну црквеност. У свом раду „Врховна вредност и непогрешиво мерило” из 1935. године, Јустин пише да нема саборности мимо црквености, јер једино у Цркви се постиже саборност.⁶⁵ Највећа вредност коју православна Црква има и која се огледа у пресветој Личности Богочовека Христа управо се чува јединственом, саборном и апостолском вером. Овде Јустин недвосмислено саму идеју саборности утврђује у Никејско-цариградском *Символу вере*, по коме саборност није ништа друго до католичност Цркве. Црква је католичанска или саборна пошто саборношћу око Богочовека и сједињењу са Богочовеком чува „интегритет Богочовечанског живота и истине”.⁶⁶

Зато следећи Оце Јустин закључује да је саборност или свејединство могуће само у Цркви, посредством Богочовека, „јер бити члан Цркве значи: саоваплотити се Богочовеку, постати сутелесник његов, органски део богочовечанског тела његовог.”⁶⁷

⁶⁴ Semyon Frank (ed), *A Soloviev Anthology*, London: SCM Press, 1950, 85.

⁶⁵ Јустин Поповић, „Врховна вредност и непогрешиво мерило”, у Свети Јустин Поповић, *Богоносни Христослов*, Манастир Хиландар, 2007, 51–67.

⁶⁶ „Врховна вредност и непогрешиво мерило”, 61.

⁶⁷ Јустин Поповић, „О суштини православне аксиологије и критериологије”, *Богословље* 1, (1935), 13.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Идеја свејединства код Јустина се не огледа у некој врсти пантеизма или панентеизма, већ се преображава из идеје у живо искуство или, како он сам назива, „осећање свејединства вере, живота и сазнања које сачињава суштину православне духовности”⁶⁸. Ово осећање Богочовечанске саборности је према Јустину и критеријум православности, јер само уколико свако човечје осећање, мисао или дело јесте лично-саборно, оно је православно. Међутим, свејединство или саборност није с једног апстрактног нивоа идеје који има у руској религиозној мисли, и донекле код раног Владике Николаја, преображена у један емоционални и субјективни израз, већ је она у учењу Јустина пре сагледана као једно живо заједничко осећање и искуство саудеоничарање у Телу Христовом, које се стално загрева и чува молитвом и смирености.⁶⁹

Последња и уједно и главна идеја целокупне Јустинове мисли је Богочовек и он је супротставља идеји човека коју хуманизам прокламује. Јустин директно супротставља идеју Богочовека хуманизму, тврдећи да је хуманизам био устанак против боголикости у човековим бићу, док Богочовек ослобађа силе богочовештва у људском бићу, спутане тиранијом тог хуманизма, и даје им моћ да се остваре у својој бесмртној пуноћи.⁷⁰ На питање ко може да васпостави истинско сазнање, тако и на питање ко може да васпостави праву саборност, одговор је исти: Богочовек. Према Јустину, остварење свих људских потенцијала и истинско сједињење Бога и људи је могуће једино у Личности Богочовека, управо због сједињења Његове две природе, једне божанске и једне човечанске. У Цркви је и могућа саборност, даље учи Јустин, следећи Св. Иринеја Лионског, јер је „Црква сабор Божји који је Бог, то јест сам Син, сабрао Собом (*per semetipsum*)”⁷¹. Према томе, Богочовек је суштина и циљ и свевредност Цркве, по Јустину.⁷² Као што је Богочовечанска Личност обновила то јединство, Црква као Богочовечански организам је чува и утврђује. Зато Јустин пише да „Господ Христос је себе сама, своју Богочовечанску личност оставио као Цркву, стога је Црква – Црква само Богочовеком и у Богочовеку”⁷³.

⁶⁸ „Врховна вредност и непогрешиво мерило”, 62.

⁶⁹ „Врховна вредност и непогрешиво мерило”, 63.

⁷⁰ „Врховна вредност и непогрешиво мерило”, 54.

⁷¹ Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве* 2, у: *Сабрана дела светог Јустина Новог у 30 књига*, књига 18, Београд 2004, 58. Види исто Св. Иринеј Лионски, *Contra haereses*, III, 6, 1, (PG 7, 862A).

⁷² „Врховна вредност и непогрешиво мерило”, 59.

⁷³ „Врховна вредност и непогрешиво мерило”, 59.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

На основу изложеног јасно је да обојици аутора слика Европе коју конструишу, помоћу хуманизма, рационализма и индивидуализма као основним идентитетским елементима, служи као модел коме ће супротставити своју слику Цркве. Иако се оба аутора користе традиционалном сликом Цркве као Тела Христовог, која им омогућава да јасно повуку границе у односу на екзистенцијалну другост, та слика је испуњена новим идентитетским елементима као што су саборност, љубавно или интегрално сазнање или познање, и Свечовек, односно Богочовек. Често се у модерној науци на негативну конструкцију Европе ове двојице аутора упућује као на вид критичког осврта на модерну и залагања за поновно успостављање премодерног друштва заснованог на ауторитету Цркве. Приликом подробније анализе самог односа између слике и идентитета Европе с једне стране и Цркве с друге, могуће је установити да ли пројекти заснивања идентитета ових аутора имају премодерни или модерни карактер.

Премодерна и модерна

На први поглед Николајеу и Јустинову критику Европе и њених идентитетских стубова лако можемо сматрати критиком с једног премодерног становишта. Тако изгледа да се они залажу за поново успостављање једног премодерног друштва које дефинише одсуство сваке индивидуалности, у коме истине о свету нису производ људског разума, већ вере и унапред усвојених догматских начела, и где су црквени представници, односно јерархија, као духовни посредници између Бога и обичних људи, носиоци друштвене и политичке моћи уместо народа. Узето у том смислу становиште Николаја и Јустина у великој мери може да подсети на антимодерна становишта Римокатоличке цркве у XIX веку. Било је неколико покушаја у Римокатоличкој цркви у XIX веку да се либерална, рационалистичка, секуларна и еманципована Европа, настала после револуција из 1848. године, кроз учвршћивање папске универзалне власти и ауторитета и редистрибуцију моћи са доњег дела хијерархијске пирамиде на горњи, врати на премодерни *status quo*.⁷⁴ Чак је на Првом ватиканском концилу из 1868. године коришћена слика Цркве као мистичног тела Христовог да би

⁷⁴ Novorun, *Meta-Ecclesiology*, 90.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

се потврдило учење о једној премодерној структури са папом као врховним ауторитетом.⁷⁵ Оци Првог ватиканског концила имали су намеру да, користећи се традиционалном сликом Цркве као Тела Христовог, утврде нове идентитетске стубове Римокатоличке цркве, који су прокламовали веру као сазнајну моћ насупротив владавини разума, католичанску односу саборну природу Цркве, која се огледа у јединству са римским понтифом насупротив верском индивидуализму, и божански извор саме папске власти која је од Христа пренета апостолу Петру, и преко њега осталим римским епископима, насупротив учењу о народној вољи као извору власти.

Паралела би могла у том погледу да се повуче између намере римокатоличких теолога и двојице српских писаца, почев од заједничке слике Цркве као Тела Христовог, преко инсистирања на улози вере, подвлачења значаја црквене саборности, и инсистирању на божанским, а не људским, односно народним критеријумима за устројство друштвене стварности. Међутим, у исто време пројекти заснивања новог идентитета Цркве двојице аутора имају доста тога модерног. У погледу улоге вере, односно љубави у сазнању, обојица аутора ове моћи не супротстављају разуму, већ их чине путоказима разуму. По Николају, пред рационално заснованом науком ишчезавају псеудобогови и утире се пут правој вери.⁷⁶ Вера је стога науци потребна јер се објекту рационалног проучавања једним делом ослањају на трансцендентално.⁷⁷ Оно чему се супротстављају Николај и Јустин јесте свођење целокупног сазнања на једну рационалну димензију и одбацавање других интелектуалних моћи попут воље, вере, искуства. У том погледу, они рационализам изражен између осталог у теоријској и спекулативној филозофији критикују са егзистенцијалистичких и персоналистичких становишта. Међутим, њихова учења се разликују од филозофских учења Шопенхауера, Ничеа, Бергсона, Кјеркегора или Јасперса по томе што они не апострофирају једну или неколико сазнајних моћи, већ проблему сазнања прилазе са становишта интегралности и свеобухватности. Свет се посматра у његовој органској целовитости и сходно томе потребан је интегрални, односно целовит сазнајни приступ.⁷⁸ Јустин посебно критикује

⁷⁵ Novorun, *Meta-Ecclesiology*, 91–92.

⁷⁶ Николај Велимировић, „Беседе под гором”, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига IV, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 22.

⁷⁷ Николај Велимировић, „О хармонији са бескрајним”, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига IX, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 645.

⁷⁸ „Беседе под гором”, 28.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

тенденцију која постоји од Канта, преко Ничеа, до његовог времена да се човек сужава, од разума, преко чула до једног чула и да се стално одузима трансцендентност његовој мисли.⁷⁹ Поред тога, он наглашава подвижнички пут којим се постиже целовито сазнање света, који је потврђен у искуственој пракси Источне Цркве и којим се људска личност не ограничава нити своди ни на једну природну и коначну моћ, већ се отвара за бесконачно. У овом погледу обојица аутора су више представници модерне и модерних стремљења него заступници премодерног инсистирања на вери као једином извору сазнања.

Када погледамо захтев премодерниста да се јерархија уместо народа поново учини носиоцима друштвене и политичке моћи, онда још више аргумената иде у прилог тези да су Николај и Јустин били модерни у својим настојањима. Николај још 1905. године, у чланку „На растанку са ‘Хришћанским весником’“, устаје против апсолутизма и у држави и у Цркви, изједначавајући аутократство српских епископа са аутократством „непогрешивих папа“ и грчко-фанариотским аутократизмом.⁸⁰ Он истиче да црквено устројство које се заснива на деспотизму и аутократизму, и које искључује учешће мирског свештенства и народа у доношењу одлука, карактеристика је „штетног тесногрудог и реакционарног црквеног режима“ противног природи Цркве.⁸¹ Неколико примера из Николајевог живота указује на његову неспремност да прави компромисе с једном јерархијском структуром чија се моћ и власт узима као богомдани принцип. Први пример је његова понуђена оставка на место епархијског архијереја Светом архијерејском сабору од 8. новембра 1921. године, и истовремено молба да се повуче у манастир и посвети подвижничком животу, коју Сабор одбацује.⁸² Овим чином Николај показује да службу првојерарха не схвата као богомдани принцип власти у Цркви. Други пример је Николајева повезаност са Богомољачким покретом, која почиње од средине

⁷⁹ Јустин Поповић, „Наша интелигенција и наша Црква“, *Хришћански живот* 10–12 (1926), 385–396: 385–386.

⁸⁰ „На растанку са ‘Хришћанским весником’“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига II, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 154–155. Види такође Биговић, *Од Свечовека до Богочовека*, 107.

⁸¹ Николај Велимировић, „Пред свештеничку скупштину“, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига II, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 149.

⁸² Препис текста молбе је у архиви епископа шабачког Лаврентија. Наведено на основу Биговић, *Од Свечовека до Богочовека*, 38.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

1920. године и траје без прекида током двадесетих и тридесетих година XX века.⁸³ За разлику од већег дела епископата и свештенства СПЦ који су због пренаглашене побожности и јуродивости сматрали Богомољачки покрет страним природи православља,⁸⁴ Николај је у њему видео аутентичан израз Православне цркве и њеног подвижничког карактера. Јустин је отишао чак и корак даље од Николаја у опису овог народног и лаичког покрета. Прилике у Српској цркви су биле честа тема Јустинових радова у часопису *Хришћански живот*, који је годинама уређивао и у којем је често се на мети критика налазила јерархија. Тако коментаришући извештај са Васкршње седнице Главног одбора свештеничког удружења 1923. године, Јустин хвали оцену тадашњег председника удружења протојереја Милоша Анђелковића, по којој је свештенство огрезло у материјализму и да је, уместо молитве, такса постала најглавнија у пастирском раду.⁸⁵ Слично томе, коментаришући јавне оптужбе једног „световњака који воли цркву” упућене епископату да бира нове епископе на основу личних схватања, потреба и интереса, а не на основу схватања, потребе и интереса Цркве, Јустин закључује да би паства требало јавно у храму приликом рукоположења у епископа сваког недостојног да узвикне: недостојан, ἀνάξιος.⁸⁶ У познатом чланку „Унутрашња мисија наше Цркве”, Јустин апелује да је крајње време да црквени представници престану да буду слуге национализма, и постану првосвештеници и свештеници једне, свете, саборне и апостолске Цркве.⁸⁷ У закључку текста Јустин тврди да српска црква може да оствари своју мисију обнове једино захваљујућу новом лаичком, богомољачком покрету, који је пре свега подвижнички покрет. Према Јустину, ништа друго до подвижништва, личног и саборног не може да обнови Цркву, и овај пример који лаици богомољци дају треба да служи свештенству, вишем и нижем, као и монаштву да свим срцем пригрли подвижништво.⁸⁸ Зато Јустин критикује прогон лаика, присталица Богомољачког покрета, који спроводе неки свештеници, уз помоћ полиције. Јустин закључује да на лаичко инсистирање на посту и молитви, могу само да

⁸³ Jovan Byford, *Denial and Repression of Antisemitism: Post-communist Remembrance of the Serbian Bishop Nikolaj Velimirović*, Budapest: CEU, 2008, 36–37.

⁸⁴ Bremer, *Vera, kultura, politika*, 118–120.

⁸⁵ Јустин Поповић, „Хроника: Ускршња исповест Главног одбора свештеничког удружења”, *Хришћански живот* 4 (1923), 208–9.

⁸⁶ Јустин Поповић, „Са уредничког стола”, *Хришћански живот* 1 (1926), 37–48: 40

⁸⁷ „Унутрашња мисија наше Цркве”, 287.

⁸⁸ „Унутрашња мисија наше Цркве”, 290.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

одговоре они свештеници који своју паству подвижнички и светитељски воде.⁸⁹ Овде се јасно показује да ауторитет у Цркви сам по себи не лежи у њеном јерархијском устројству, већ заправо у подвижништву схваћеном позитивно, као „испражњење” себе Христа ради, којим се различите хијерархијски уређене службе у Цркви и остварују. Уколико би се то пребацило на њихово разумевање саборности Цркве, онда се саборност не заснива јединством на основу безупитне покорности одређеној служби у Цркви, рецимо оној епископској, као неупитног и богомданог принципа власти у Цркви, како је то уређено у папској служби у Римокатоличкој цркви. Саборност је пре схваћена као јединство свих са Христом и у Христу, као најузвишенијом заједницом и сабором божанске и људске природе, који епископ изображава у литургијском сабрању тако што се божанске спасавајуће и обједињавајуће силе пројављују кроз њега на основу његовог врлинског живота.

Становиште Николаја и Јустина по коме се принцип црквеног ауторитета премешта са горњег дела хијерархијске пирамиде на целокупну Цркву није, међутим, производ друштвених промена у Европи преко којих се власт преноси са феудалне елите на целокупан народ, већ је древни принцип у Цркви који се означава као пуноћа Цркве. Међутим, то не значи да се при томе занемарује народни активизам, већ насупрот томе лично и саборно подвижништво треба, по Јустину, да буде највиши израз народног активизма, шири од националног и политичког деловања. Једино на основу подвижничког деловања, народ може, по угледу на светитеље, да претвара истине усвојене преко вере у живот.⁹⁰ Такав подвижнички дух Цркве постаје основа њене саборности и брана сваком индивидуализму.

Могао би да се изведе закључак да поводом овога обојица аутора стоје у једној модерној традицији преко које се редефинишу друштвени и црквени односи и ауторитет одређује на нов начин, различит од онога који је владао у премодерном периоду, а опет веран предању ране Цркве. Међутим, када се у фокус истраживања стави Николајева и Јустинова критика европског хуманизма и њена замена идејом светитељства, односно Богочовештва, може се приметити да обојица, а посебно Јустин, примењују методологију сличну оној која се може наћи у постмодернизму.

⁸⁹ Јустин Поповић, „Хроника: Полиција – апологет Цркве”, *Хришћански живот* 7 (1923), 375–6.

⁹⁰ Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве* 1, у: *Сабрана дела светог Јустина Новог у 30 књига*, књига 17, Београд 2003, 13.

Слика и идентитет Европе и Цркве у постмодерном огледалу

За обојицу аутора хуманизам је главни идентитетски стуб на коме је изграђена слика тадашње Европе, као што је Свечовек, односно Богочовек Исус Христос, угаони камен на коме је изграђена слика Цркве као Тела Христовог. Међутим, таква слика Европе је производ идентитетских промена које су се десиле да би се сачувао континуитет идеје Европе. У разматрању ових идентитетских промена Европе биће нам корисна теорија симулакрума коју Жан Бодријар уводи да би описао однос између реалности, репрезентације или слике и привида. Бодријар прави разлику између слике, односно представе стварности која се води принципом еквивалентности између знака и стварног и симулације стварности која радикално одриче знаку сваку везу или референцијалност на стварност.⁹¹ Процес у коме слика од репрезентације стварности постаје њена симулација тече кроз четири фазе, и то: 1) слика је одраз дубоке стварности, 2) слика маскира и изви-топерава дубоку стварност, 3) слика прикрива одсуство дубоке стварности и 4) слика губи сваку везу са стварношћу постајући чист симулакрум.⁹²

Све четири фазе на које Бодријар упућује могу се уочити у Николајевим и Јустиновом описивању Европе. Прво, оба аутора се слажу да суштина Европе, оно што чини прави европски идентитет по коме је позната унутар себе и ван себе јесте хришћанство. Николај описује четири фазе кроз које пролази Европа, и то религијску, политичку, научну и економску. Вера у Христа, односно хришћанска религија је творац хришћанске цивилизације у Европи.⁹³ Тада је хришћанство давало идентитет слици Европе, и та слика је била одраз дубоке стварности. Затим, према Николају, у XVIII веку долази до промене приликом покушаја вођа европског хуманизма да напусте хришћанство као центар европске цивилизације и пронађу нов идентитетски темељ Европи.⁹⁴ Вера у народне вође и политичаре као носиоце националне еманципације тада је заменила веру у Христа. На овим нивоима је још некако и постојала веза између хришћанства и европског друштва, али је хришћанство у Европи, по Николају, сведено на

⁹¹ Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Paris: Galilee, 1985. Српски превод: Жан Бодријар, *Симулакруми и симулација*, Нови Сад: Светови 1991, 9–10.

⁹² Бодријар, *Симулакруми и симулација*, 10.

⁹³ „Духовни препород Европе”, 744.

⁹⁴ „Духовни препород Европе”, 749.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

статус сувишне кућне служавке, која се некада бринула о домаћинству, те је због ранијих заслуга и дугогодишње службе задржана у кући.⁹⁵ На крају, као што код Бодријара прелазак са знакова и слика које нешто прикривају на знакове који крију да нема ничега означава одлучан заокрет,⁹⁶ тако и код Николаја прелазак са вере у политику на веру у науку заправо не прикрива више раскид са хришћанством, већ крије да је оно у потпуности замењено материјалистичким погледом на свет. Са наступањем економског периода у историји Европе, када се огољени материјализам приказује кроз борбу за радничке интересе,⁹⁷ према Николају, показује се илузорност европских идеја. Уколико би то превели на однос слика и идентитета, онда је слика Европе заснована на хришћанству као свом истинском идентитету због честих промена идентитетских основа Европе и сама постала привид.

За разлику од Николаја, који губљење идентитетског основа Европе сагледава у друштвенополитичкој равни, Јустин то разматра на унутархришћанској. Тај процес у коме се слика Европе од одраза дубоке стварности претворила у симулакрум, Јустин назива „разоваплоћењем” Богочовека. Овај израз упућује на европски процес којим се Богочовеку Христу одузимани божански атрибути, док није на крају сведен на човека и као такав одбачен. Прва фаза европске стварности и истинског идентитета Европе је када се она поистовећивала са Христом и његовом Црквом. Другу фазу која се односи на одступање Европе од њеног правог идентитета, по Јустину, озваничена је усвајањем папског догмата о непогрешивости, према којем се на место Христа Богочовека у Европи поставља непогрешиви папа као његов заменик на земљи, а сам Христос протерује на небо.⁹⁸ Догмат о непогрешивости, према Јустину, синтетизује дух Европе.⁹⁹ Трећа фаза је протестантски одговор на папско претендовање на непогрешивост, по којем се непогрешиви човек у Риму замењује мноштвом непогрешивих људи широм Европе. За разлику од папизма као хуманистичког максимализма, који од Христа узима све, протестантизам је хуманистички минимализам, лишен сваког ауторитета, мистике и власти.¹⁰⁰ Док за Јустина римокатолицизам прелази у идолопоклонство, протестантизам прелази у

⁹⁵ „Духовни препород Европе”, 750.

⁹⁶ Бодријар, *Симулакруми и симулација*, 10.

⁹⁷ „Духовни препород Европе”, 750–752.

⁹⁸ „Врховна вредност и непогрешиво мерило”, 65.

⁹⁹ Јустин Поповић, „Религија и философија Ф. М. Достојевског”, *Хришћански живот* 4 (1923), 168.

¹⁰⁰ „Врховна вредност и непогрешиво мерило”, 64–65.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

атеизам.¹⁰¹ Протестантизам, по Јустину, заправо показује сву огољеност и привид европског идентитета јер губи сваку везу са Христом претварајући се у променљив морал. Последња фаза у том процесу су атеизирани системи, попут немачког фашизма и руског комунизма, који у својој вери у човека не само да одбацују Христа већ су по природи богоборни. Зато за тоталитарне системе XX века попут фашизма, као идолатрије народа и комунизма, као идолатрије класе, који насилним и механичким методама теже да усреће човечанство, Јустин тврди да имају једног оца, папизам.¹⁰²

Оно што се, по мишљењу обојице аутора, дешава у Европи далеко је од слике дубоке стварности, већ је чист привид и илузија. Зато Николај изједначава Европу са смрћу:

„Да је европско човечанство направило савез са смрћу и уговор са папом, то је најјаснија чињеница од свих чињеница у светској историји за последњих двеста година. Европа сва мирише на смрт. Европски универзитети проповедају смрт. Европски васпитачи сеју смрт у душе омладине. Европски империјалисти разносе смрт по целом свету. Европски револуционари носе барјак смрти. Модерна Европа је синоним смрти.”¹⁰³

Слично Николају, који Европу поистовећује са смрћу, Јустин је поистовећује са гробљем.¹⁰⁴ Међутим, по Јустину, као што мртве по гробљима једино може Христос да спасе тако је и палој Европи он једини спаситељ.

Да ли Бодријарова теорија може да се примени и на Цркву? Није ли и сама Црква која се кроз историју везивала за одређене слике на којима је заснивала свој идентитет у опасности да своју слику веже за привид. Сама Николајева и Јустинова реакција на православни национализам као идентитетски стуб православне Цркве, на папизам као центар римокатоличке еклисиологије, и на аутономни морал израстао из протестантизма говоре

¹⁰¹ „Религија и философија Ф. М. Достојевског”, 179–180.

¹⁰² Јустин Поповић, „Он неприкосновеном величанству човека”, у: Свети Јустин Поповић, *Богоносни Христослов*, Манастир Хиландар, 2007, 105–114: 112.

¹⁰³ Николај Велимировић, „Кроз тамнички прозор”, у: Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига XIII, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 331–332.

¹⁰⁴ „Религија и философија Ф. М. Достојевског”, 200.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

у прилог њиховој свести о опасности да Црква заснује свој идентитет на привиду. Покушај идентитетског утемељења Цркве често је у историји био независан од Христа, па чак и њему супротстављен.¹⁰⁵ Након што је христоцентричност Цркве замењена одређеном еклисиоцентричношћу, отворила се могућност да Црква поистовети свој идентитет са политичким идентитетом државе, попут Римокатоличке цркве, или са колективним идентитетом народа, односно нације, што је случај са православним искуством, или са секуларним друштвом, што је последица протестантског приступа.

Николај и Јустин су веома критични у погледу заснивања идентитета Цркве на друштвеним феноменима, те Цркви одричу сваки други идентитет до онај који је везан за Христа. Николај је у одређеним фазама толико радикалан када је реч о овом питању да се његов христоцентризам, замењује христомонизмом.¹⁰⁶ Јустин је такође поводом тога веома изричит: „Вечно жива личност Богочовека Христа у самој ствари јесте Црква.”¹⁰⁷ Ову оцену са почетка своје богословске каријере, Јустин ће поновити много година касније у својој трећој *Догматици*, тврдећи да Црква нема своју независну ипостас, већ да је вечна ипостас Исуса Христа истовремено и њена ипостас.¹⁰⁸ Тиме се с једне стране избегавају замке аутономне еклисиологије која може да заврши градећи свој идентитет на привиду, а с друге стране утврђују чврсти темељи црквеног идентитета. Зато слика Цркве као тела Христовог у потпуности одговара Николајевом и Јустиновом становишту да је вечни и непроменљиви идентитет Цркве сам Христос. Како, међутим, овај покушај да се Црква заснује на чврстом и непроменљивом темељу какав је Христос помирити са Гаљијардијевим становиштем да организација мора да се мења да би очувала свој идентитет.¹⁰⁹ Није ли онда једна тако чврста и непроменљива категорија заправо камен спотицања за Цркву да променом очува свој идентитет. Пошто се сматра да се идентитет непрестано ствара и одржава кроз међусобну интеракцију,¹¹⁰ онда се може сматрати да Црква заснива свој идентитет кроз интеракцију њених чланова са оним што је идентитетски центар – сам Христос. Јустин на то упућује када каже да је мисија Цркве да своје верујуће органски и лично сједини

¹⁰⁵ Новогун, *Meta-Ecclesiology*, 150.

¹⁰⁶ Биговић, *Од Свечовека до Богочовека*, 149.

¹⁰⁷ „Унутрашња мисија наше Цркве”, 286.

¹⁰⁸ Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве*, књига III, Београд: Манастир Ђелије код Ваљева, 1978, 8.

¹⁰⁹ Gagliardi, „The creation and change of organizational cultures”, 124–125.

¹¹⁰ Giddens, *Modernity and self-identity*.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

са личношћу Христа.¹¹¹ Промену која се догађа у Цркви, Јустин описује као раст Богочовечанског тела,¹¹² односно стално обнављање Цркве кроз интеракцију њених нових чланова са Христом. На тај начин Црква, због везе са Христом као идентитетским темељем, није склона да се претвори у привид. Истовремено, она није окамењена као идеализована слика, већ се стално мења кроз интеракцију својих чланова са њеним идентитетским темељем, тј. Христом. Према томе, Николај и Јустин пројектују слику Цркве идеално засновану на Христовом идентитету. Ова пројектована слика Цркве представља суштинску карактеристику еклесијалног идентитета. Истраживања у организационим студијама су показала да је „пројектована слика” организације истовремено и жељена будућа слика којом се сами чланови организације, као и спољашњи свет, упознају са визијом ка којој се тежи.¹¹³ Уколико бисмо ово применили на слику Цркве засноване на Христу коју Николај и Јустин пројектују, онда би она требало да буде такође и жељена будућа слика. Преношење и упознавање чланова Српске цркве, као и оних који су ван Цркве са жељеном будућом сликом Цркве, овде се користи за промену еклесијалног идентитета, са национално заснованог на онај христоцентрични.

Као што смо видели, Николај и Јустин користе стратегију конструисања слике Европе на основу привида, која се може засновати на Бодријаровом учењу о симулацији и симулакрумима. Конструисујући Европу као другост засновану на привиду,¹¹⁴ они теже да утемеље своје виђење како Цркве уопште, тако и Српске цркве. У том пројекту заснивања идентитета Српске цркве они располажу следећим: 1) Христос или христоцентричност као жељени будући идентитет Српске цркве, 2) конструисана слика Европе засноване на привиду као другост жељеној будућој цркви и 3) постојеће стање Српске цркве, чији је идентитет заснован на нацији и националној борби за ослобођење. Оба аутора користе прва два елемента

¹¹¹ Унутрашња мисија наше Цркве”, 286.

¹¹² *Догматика* III, 15.

¹¹³ Dennis A. Gioia & James B. Thomas, „Image, Identity and Issue Interpretation: Sensemaking During Strategic Change in Academia”, *Administrative Science Quarterly*, 41 (1996), 370–403.

¹¹⁴ Поступак којим се Николај и Јустин служе може се описати и као врста негативне кампање у политичком маркетингу, односно антирекламе у маркетингу роба и услуга. Слично примеру стратегије *Пенси-коле*, која у антирекламама на рачун свог највећег конкурента *Кока-коле* разоткрива стварање привида љубави, пријатељства и радости помоћу којег се продају њихов производи, Николај и Јустин на примеру слике Европе која се ствара покушавају да покажу да је њен идентитет привидан.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

да би утицала на промену оног трећег. Идентитет српског народа је током векова под османском влашћу био одржаван као црквени идентитет, при чему је припадност Православној цркви била мера националне одређености. Током борби за национално ослобођење у XIX веку, српски народ, у складу са европским идејама просветитељства и романтизма редефинише свој идентитет, од заједнице засноване на вери и заједничком сећању до заједнице засноване на истом језику.¹¹⁵ Ово друго је посебно допринело успостављању идеје југословенства и стварања заједничке државе Јужних Словена. Међутим, прихватање да је језик, а не вера и сећање, основ идентитета нације дубоко поткопао црквени идентитет и поставио питање саме улоге српске цркве у новом друштву. Из овог разлога Николај и Јустин пропагирају реверзибилан процес, а то је да се нова југословенска заједница не сагледава као заједница заснована на језику, већ као заједница вере и сећања. Први елемент такве заједнице је вера, која је хришћанска и заједничка великој већини југословенских народа, док је други елемент заједничко сећање који они покушавају да конструишу на основу ревизионизма историје. У темељу овог историјског ревизионизма, односно конструкције сећања лежи личност Светог Саве, који је, према Николају и Јустину, средњовековну српску државу неодвојиво везао за Цркву Христову. Из тог разлога Николај а затим и Јустин конструишу Светосавље као хришћанско-националну платформу, која ће не само поново засновати Српску цркву на христоцентричности већ ће и новоуспостављеној држави Јужних Словена пружити нову идентитетску основу.

Светосавље, историјски ревизионизам и култура сећања

Николајев и Јустинов пројекат ревизије постојеће историје и конструисања другачијег сећања може се објаснити помоћу становишта француског историчара Пјера Норе, који прави разлику између колективног сећања, односно повести и историје (разлике између немачких *Geschichte* и *Historie*).¹¹⁶ Према Норином становишту сећање стално и изнова појављује се као веза између нас и вечне садашњости, успостављајући сећање на

¹¹⁵ Ковић, „Знамења победе, узроци пораза”, 160.

¹¹⁶ Pierre Nora, „Between Memory and History: Les Lieux de Memoire”, *Representations* 26, (Special Issue: Memory and Counter-Memory) (1989), 7–24, 8.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

основу светог, док је историја заправо представа прошлости, која укида сећање на свето.¹¹⁷ Норино разликовање повесног сећања и историје такође је примењиво на разлику између предања, као свете историје, која се увек изнова потврђује садашњошћу, као иконе вечног есхатолошког „данас”, и историје која конструише фрагментирану прошлост. Милош Ковић примењује овај методолошки принцип на српску историју правећи прво разлику између континуираног колективног сећања и историје, а затим указујући на континуитете и дисконтинуитете унутар тог повесног сећања српског народа и настанка његове историје.¹¹⁸ Према Ковићу, Свети Сава, Свети кнез Лазар, Косовска битка и завет и потоња страдања не само да представљају излазак из историјског у трансцендентно и јасну поруку хришћанског идентитета већ такође представљају историјске тачке ослонаца српског народа и кључна „места сећања”, по којима се они разликују од других хришћанских и православних народа.¹¹⁹

Николај и Јустин управо на основу ових места сећања конструишу српску свету историју, а у тој светој историји Свети Сава игра главну улогу не само као заступник српског народа пред Богом у есхатолошкој равни¹²⁰ већ као личност која својим делом стоји у историји. Николај посебно наглашава дело Светог Саве у контексту српске и југословенске националне идеје, вршећи ревизију постојеће историје, науштрб повесног сећања.

Српска национална идеја као идеја националног ослобођења започета у XIX веку остала је један од идентитетских ослонаца српског народа. Српска црква, која је често сама подизала устанке против против завојевача, чувала је ту идеју у народном сећању. Други циљ, поред ослобођења, који је српска национална идеја имала било је уједињење. Основна улога и задатак Цркве по самој њеној саборној природи јесте да сабира своју духовну децу ма где она била, те је према томе то био и задатак Српске цркве. У том погледу политичка идеја југословенства као уједињење Јужних Словена поклапала се са идејом Српске цркве да обједини све своје расуте јурисдикције и вернике под једну институционалну капу. Идеја Светосавља је свакако имала за циљ да обједини све православне Србе који су живели у новонасталој Краљевини,¹²¹ међутим она је била и шира

¹¹⁷ Nora, „Between Memory and History”, 8.

¹¹⁸ Ковић, „Знамења победе, узроци пораза”, 155–157.

¹¹⁹ Ковић, „Знамења победе, узроци пораза”, 163.

¹²⁰ Видети „Небеску литургију” Владике Николаја, у којој се приказује разговор Светог Саве са Богом.

¹²¹ Radmila Radić, „Serbian Christianity”, in: Ken Parry (ed.), *The Blackwell Companion to Eastern Orthodoxy*, Oxford: Blackwell, 2007, 238.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

од тога и подржавала је идеју југословенског уједињења. Зато идеју Светосавља коју промовишу ова двојица аутора, а посебно Николај, треба гледати као идеју која промовише стварање тог заједничког југословенског идентитета, како црквеног тако и народног. У том погледу Николај врши ревизију постојеће историје и на основу новопрокламованих идентитетских основа југословенског народа гради алтернативну историју засновану на култури сећања.

Николај је у контексту југословенског пројекта посебно истицао историјску улогу Светог Саве у повезивању средњовековне српске државе и народа са Црквом. Још пре успостављања нове државе Јужних Словена, Николај је упозоравао да она, да би опстала, мора да има јаче идентитетске ослонце од заједничког језика, указујући ту првенствено на заједничку веру и заједничко сећање. Тиме он већ доводи у питање просветитељску традицију на којој су се формирале нове нације, и борбу за језик продужава борбом за веру и сећање. Према Николају, заједничку националну борбу као и заједничку патњу југословенског народа покреће један исти хришћански дух, који испуњава и католичку и православну веру.¹²² Највиши израз тог хришћанског духа је светост, и узрок пада Европе у Велики рат Николај је видео у паду Цркве због изневеривања тог свог основног принципа и идеала.¹²³ Николај је стога упућивао на позитивне примере светитељства у заједничкој историји југословенског народа, посебно указујући на дело Светог Саве и његовог оца Немање или Симеона Мироточивог. Према Николају, Свети Симеон, то јест Немања био је утемељивач српске државе као тела, док је Свети Сава био утемељивач Српске цркве као душе српског народа, која је наставила да живи и након што је српска држава нестала за време турске окупације.¹²⁴ Зато Николај тврди да се народни идеал ослобођења и уједињења најбоље исказао кроз идеју југословенства, док црквени идеал треба да се остварује кроз светитељство. Свети Сава, као претеча југословенства и оснивач народне Цркве, стоји на самом почетку заједничке српско-хрватске-словеначке историје, која се наставља са патријархом Арсенијем Чарнојевићем, Карађорђејем, Људевитом Гајем, Валентином Водником, Баном Јелачићем, па све до Његоша и Штросмајера.¹²⁵ Свети Сава је, према Николају, помирио у себи два идеала, југословенства и светитељства, којима нова Краљевина, као и Црква у њој, треба да теже.

¹²² Nikolai Velimirovic, *Two Churches and One Nation*, New York: Živa Crkva, 1915, 14.

¹²³ „Агонија Цркве”, 129.

¹²⁴ *Two Churches and One Nation*, 4.

¹²⁵ *Two Churches and One Nation*, 5–8.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Преко оваквог ревизионистичког приступа историји и конструкције нове историје засноване на повесном сећању, Николај заправо промовише идеал светитељства, остварен у националној југословенској историји, на супрот секуларним тежњама нове државе.

Често се сматра да је Николај био ватрени поборник идеје југословенства током Првог светског рата,¹²⁶ и да је касније током тридесетих година када је југословенство запало у неприлике, и сам напустио овај пројекат окрећући се српској националној идеји.¹²⁷ Међутим, ни двадесет година касније, Николај не напушта своје уверење да Свети Сава јесте и треба да буде у основи идеје југословенства. Николај посвећује предавање „Национализам Светог Саве”, одржано 20. марта 1935. године, на Недељу православља у Коларчевој задужбини у Београду,¹²⁸ месту које би Свети Сава требало да заузима у Краљевини Југославији. Такође, 1935. се прослављала јубиларна седамстогодишњица упокојења Светог Саве и цела година је посвећења његовом прослављању. Предавање је одржано у контексту полемике коју је Николај водио са надбискупом загребачким Антуном Бауером, који је одрицао значај и улогу Светог Саве у заједничком југословенском пројекту.¹²⁹

Помоћу идеје национализма Николај дефинише сав рад Светог Саве на успостављању аутономије Српске цркве у односу на Цариградску патријаршију, као и рад на јачању тадашње српске државе. Национализам Светог Саве „обухвата народну цркву, народну династију, народну државу, народну просвету, народну културу и народну одбрану”, при чему је основу и центар овог национализма народна црква.¹³⁰ Насупрот народној цркви Владика Николај ставља интернационалну цркву, која има своју централу изван народа, свештенство сабрано одасвуда, туђ језик и уједначен и уни-

¹²⁶ Биговић, *Од Свечовека до Богочовека*, 178–179.

¹²⁷ Rohdewald, *Götter der Nationen*, 528–533.

¹²⁸ Николај Велимировић, „Национализам Светог Саве”. Предавање је под истоименим насловом штампано у изводу у Књижници Православље, издању Удружења српског православног свештенства Архиепископије београдско-карловачке (Београд, 1935, 29), а затим и у целини у крагујевачком часопису *Мисионар* 1 (1938), 2–10. Цитирано на основу Епископ Николај, *Сабрана дела Епископа Николаја у XIII књига*, књига IX, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 305–318.

¹²⁹ Николај Велимировић, „Примедба на Окружницу Пресветлог Господина др Бајера, надбискупа загребачког”, *Гласник СПЦ* 2/9 (1935), 25–28. Текст је прештампан и објављен као „Светосавска година. Свети Сава и савремена Југославија”, *Вардар* 12/2 (1935), 1–2.

¹³⁰ „Национализам Светог Саве”, 306.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

формисан израз своје вере.¹³¹ Упућујући на Христову поруку апостолима да „крштавају народе” и дар Светога Духа апостолима на Педесетници да говоре и друге језике, а не само јеврејски, грчки и латински, Владика Николај сматра да је постојање народне цркве и народног црквеног језика утврђено на основу Јеванђеља и апостолске службе. Иако Николај нигде не наводи која је народна, а која интернационална црква, јасно се може доћи до закључка да је народна црква Српска православна црква док је Римокатоличка црква интернационална црква. Док народна црква у Југославији има своју аутокефалност, свештенство из народа, службу на народном језику, интернационална црква у Југославији има централу ван земље, свештенство које често није југословенско и богослужбени језик који није народни. Међутим, Николајева критика није уперена против саме Католичке цркве у Југославији већ против њене зависности од Рима, те је уједно и позив да она утврди своју независност, водећи се примером Светог Саве, који је учинио Српску цркву у независном од Цариграда у институционалном погледу. У том светлу треба посматрати и отпор Николаја потписивању Конкордата између Краљевине Југославије и Свете Столице, који ће бити потписан на лето исте 1935. године. Признајући папску власт, католици у Југославији се одричу, по Николају, не само своје самосвојности већ и јеванђелске и апостолске утемељености народне цркве. Николај зато наводи пример Срба, који су предвођени Светим Савом, преместили центар своје цркве из Цариграда у Жичу, грчке свештенике и грчки богослужбени језик заменили српским свештенством и језиком.¹³²

Николај конструише Светосавље или боље рећи светосавски национализам као јеванђелску платформу која треба да служи као модел за утемељење националне цркве. Овај национализам је за разлику од национализма који извире из просветитељске и секуларне традиције заснован на вери као основном начелу. Национализам Светог Саве је по Николају а) јеванђелски јер штити интегритет људске личности и помаже њено усавршавање и б) органски јер штити индивидуалност самог народа да се не изметне у империјализам и расплине у интернационализам.¹³³ Постављајући светост као највиши лични и црквени идеал, тако утврђен јеванђелски национализам, према Николају, постаје брана шовинизма и искључивости према другим народима. Према оваквом национализму сви људи на земљи,

¹³¹ „Национализам Светог Саве”, 307.

¹³² „Национализам Светог Саве”, 307.

¹³³ „Национализам Светог Саве”, 309–310.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

без обзира на крв, језик и веру један су народ Божији и браћа међу собом. Николај не конструише само српску, односно југословенску историју око личности Светог Саве, већ и његово дело упоређује са за то конструисаном европском историјом.

Према Николају, европска историја је заправо историја борбе европских народа за народну цркву, коју су између осталих водили Хус и Жишка у Чешкој, Лутер и Лајбниц у Немачкој и Паскал у Француској. Неуспех народних првака у Европи да прво створе народне цркве, а онда у оквиру њих да окупе све сународнике, има за последицу разлаз између државе и цркве, односно нације и вере. Према Николају, то даље води од одвајања политичких елита од народа и поткопава народно јединство. За разлику од релативно неуспешне борбе коју су водили европски народи, Свети Сава је преваладао тешкоће на путу да створи српску народну цркву мимо средњовековних доминантних црквених центара моћи Рима и Цариграда.¹³⁴ Свети Сава је, према Николају, веру уградио у основу оваквог национализма, а националну цркву представио као највиши израз овог национализма. Николај завршава свој говор речима да је Свети Сава свој национализам утемељио пре седам векова не само као буну према империјализму и интернационалној цркви, већ као подухват заснован на јеванђелским и органским принципима.¹³⁵

Овим говором о Светом Сави и светосавском национализму као заједничкој идентитетској платформи Николај је покушао да спасе како југословенски, тако и екуменски пројекат у Југославији. Југословенски пројекат је започео као антиимперијалистички пројекат ослобођења свих југословенских народа од туђе политичке власти. Николај исте принципе антиимперијалистичке борбе преноси на црквени ниво, чиме јурисдикцију римског папе над католицима у Југославији види као израз

¹³⁴ У Видовданском говору одржаном 28. јуна 1939. године поводом обележавања петогодишњице битке на Косову и манастиру Раваница, Николај описује Светог Саву као изумитеља треће црквене власти, између византијске и римске, и то власт слободне националне цркве која није ни туђинска ни интернационална. У каснијем делу *Српски народ као теодул*, насталом у зиму 1941/1942. године, Николај пише да је Свети Сава у своје време помоћу самосталне народне Цркве победио панјелинску тежњу. Тако се изборио против панјелинског шовинизма из Цариграда, док је интернационалну папску теократију у Риму победио стварањем теодулије – службе Богу – усредсређене у личности владара. (Епископ Николај, *Сабрана дела у XIII књига*, књига V, Шабац: Манастир Светог Николаја 2014, 657.).

¹³⁵ „Национализам Светог Саве”, 312.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

империјалне политике. Наслеђе Светог Саве, односно Светосавље само потврђује тај принцип борбе против империјалних тежњи одређених црквених центара моћи. Пошто је светитељство највиши израз Светосавља, онда се оно као универзални принцип, или универзална хришћанска философија, супротставља негативним последицама национализма, као што су империјализам и шовинизам. Да би боље описао улогу светосавског национализма, Николај наводи три степена од која се он састоји: степен хероизма, степен генијалности и степен светитељства.¹³⁶ Хероизам се огледа у националном устанку и борби, како против империјализма, тако и против црквеног интернационализма. Многи народи Европе су, према Николају, кренули тим путем, али не засновавши свој национализам на вери, склизнули или у шовинизам и империјализам на нивоу државе, односно интернационализам или атеизам на духовном нивоу. Следећи степен који штити хероизам од негативних последица јесте генијалност, која се по Николају огледа у повезивању национализма са вером и народне државе са народном црквом. Тек се тада ствара отклон да се национализам не преобрази у империјализам или шовинизам, јер кроз властодржну народну цркву и народни богослужбени језик се омогућава да дух Јеванђеља продре унутар таквог национализма и освети га. Генијалност изводи национализам из домене службе само свом народу и преображава у јеванђелски осећај братства међу народима. Генијалност је окретање од секуларних и унутарвековних друштвених и државних циљева ка вечним хришћанским и свечовечанским вредностима. По Николају, најважнији трећи и последњи степен у тој пирамиди јесте светитељство. Светитељство дубоко преображава осећај националне припадности који се више не изражава као љубав према свом народу, нити као свеопшта љубав према другим народима, већ као љубав према Богу. Ако се хероизам изражава као служба националним циљевима, генијалност као служење општељудским циљевима, онде је светитељство усмереност на Бога и службу Богу. Зато Николај у светитељству Светог Саве спаја његово херојство да се одупре црквеним централама Рима и Цариграда, у његовој генијалности да српску државу веже уз српску цркву, и да на крају кроз српску цркву, на народном језику служи Богу. Иако Свети Сава и његово дело стоје на почетку заједничке југословенске историје, Николај Светосавље премешта у будућност, као жељену будућу слику југословенског друштва. Према томе, први степен, тј. херојство се састојало у успостављању једне

¹³⁶ „Национализам Светог Саве”, 312.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

народне државе Југословена. Захваљујући херојству Југословена – Срба, Хрвата и Словенаца, које се протеже од прошлих векове па све до Великог рата – настала је Краљевина Југославија као брана европским империјализмима. На овом степену Светосавља, односно светосавског национализма су народни хероји, попут хрватско-словеначког устаника Матије Гупца и српског вође Првог српског устанка вожда Карађорђа Петровића, који су се борили против туђинске државне власти.¹³⁷ Следећи степен је генијалност и огледа се у везивању вере за нацију како држава не би склизнула у политички или религијски шовинизам или империјализам. Тај процес по Николају треба да се настави кроз успостављања независности пре свега Католичке цркве у Југославији у односу на централу у Риму, што би омогућило да се заједно са Српском православном црквом успостави једна народна црква која је самосвојна у одлучивању и народна по језику. Овај процес везивања народне државе уз народну цркву започели су народни генији, попут црногорског владике Петра II Петровића Његоша и хрватског бискупа Јосипа Јураја Штросмајера,¹³⁸ али он тек треба да се оконча. Николајев, условно речено „екуменизам” ни где није до детаља изложен, тако да не можемо претпоставити како би та нова народна црква у Југославији изгледала. У сваком случају темељ, али и врхунац те нове цркве били би управо светитељи, и пре свих народни светитељи попут Светог Саве и Светог Симеона Мироточивог.¹³⁹

Ова пројектована слика Цркве и истовремено и жељена будућа слика Цркве према томе се конструише на основу историјског материјала, односно кроз ревизију постојеће историје и конструисања алтернативне историје засноване на повесном сећању. Николај вешто комбинује идентитетске ослонце у повести југословенских народа, као што су Хрватско-словеначка сељачка буна предвођена Матијом Гупцем или Први српски устанак предвођен Карађорђем, да покаже континуитет борбе за слободу. Истовремено, наводећи примере Његоша и Штросмајера, он говори о покушајима црквеног уједињења словенских и посебно јужнословенских народа. Коначно, дело Светог Саве које се тиче утврђења народне цркве и изградње народног идентитета на вери постаје идеал, који се пројектује у будућност и нуди као успешан модел устројства новог друштва.

¹³⁷ Nicholas Velimirovic, *The Soul of Serbia*, London: The Faith Press, 1916, 42.

¹³⁸ Nicholas Velimirovic, *Religion and Nationality in Serbia*, London: Nisbet, 1915, 12–17; *Two Churches and One Nation*, 8–11.

¹³⁹ *Two Churches and One Nation*, 4–5.

Светосавље, православље и хришћански универзализам

У неколико чланака насталих током тридесетих година XX века, Николај поручује да свако ко буде писао ваљано о делу Светога Саве мораће да пише о Савиној цркви, држави, просвети, војсци, породици, уметности и манастиру,¹⁴⁰ односно о цркви, династији, просвети, култури, војсци.¹⁴¹ Крајем тридесетих година XX века, а посебно током Другог светског рата у жижи Јустиновог интересовања били су Свети Сава и Светосавље. Резултат овога је дело објављено 1953. године под насловом *Светосавље као философија живота*. По својој структури ово дело донекле прати препоруке које је дао Николај. Поглавља књиге су посвећена светосавској философији света, прогреса, културе, друштва, вредности и мерила, просвете. Упоредивање садржине дела наводи на закључак да Јустин наставља своју критику европског хуманизма, коју започиње током друге и треће деценије XX века. Неки делови књиге представљају *ad verbum* пренете међуратне списе, у којима се придеви „јеванђелски”, „православни” и „Богочовечански” замењују придевом „светосавски”. Тако се делови из поглавља „Светосавска философија прогреса” такође могу наћи у Јустиновом међуратном спису „Прогрес у воденици смрти”, касније објављеном у *Философским урвинама*. Поглавље „Светосавска философије културе” се заснива на међуратном спису „На вододелници култура”. Јустиново приступно предавање одржано на Богословском факултету у Београду јануара 1935. године „Врховна вредност и непогрешиво мерило” у деловима је ушло у „Светосавску философију друштва”, а касније је објављено и као посебан спис у делу *Философске урвине*.

Ово дело, упркос историјским освртима на Светог Саву или Доситеја Обрадовића и остале знамените личности из српске историје, није дело о прошлости, већ дело о пројектованој будућности. Само успутне референце на Светог Саву као историјску личност праве везу са Светосављем. Међутим, Јустиново интересовање није усмерено на историју, већ на есха-

¹⁴⁰ Николај Велимировић, „Велики јубилеј народа српског – Прослава седамстогодишњице смрти Светога Саве”, *Календар Српске православне Патријаршије*, Београд 1935, 74–77. Прештампано у и цитирано на основу Епископ Николај, *Сабрана дела епископа Николаја у XIII књига*, књига IX, Шабац: Манастир Светог Николаја, 2014, 304.

¹⁴¹ „Национализам Светог Саве”, 308–309.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

тологију. Свети Сава се сагледава као испуњење Богочовечанског идеала – јеванђеоске светости.¹⁴²

Јустин започиње поглављем о светосавској философији света и износи два основна начела ове философије: 1) свет је богојављење; 2) човек је богослужење.¹⁴³ Према Јустину, Свети Сава је усвојио ова два начела, цео живот проведши у служби Богу и сматрајући свет око себе местом богојављења. Јустин наставља са светосавском философијом прогреса, чије је основно начело да је човек једино човек Богочовеком, тј. човек је прави човек једино бесмртношћу.¹⁴⁴ Јустин тврди да за Светог Саву једини прави прогрес представља савлађивање смрти и победа над смрћу, што заправо значи „стећи Господа и живети Њиме, у Њему и ради Њега”.¹⁴⁵ Према Јустину, Свети Сава је утемељио светосавску културу када је средњовековни српски народ повео, ни према Истоку ни према Западу, већ према Богочовеку.¹⁴⁶ Јустин подвлачи да светосавска култура не ставља акценат ни на Бога, ни на човека, већ пре свега на Богочовека у коме се остварује најприсније јединство и савршена хармонија између Бога и човека.¹⁴⁷ Средства светосавске културе су за Јустина јеванђеоске врлине попут вере и љубави, наде и молитве, поста и смерности, кротости и жалостивости, којима се преображава човечанство и целокупна природа и уподобљује Христу.¹⁴⁸ Према Јустиновој светосавској философији друштва, друштво треба имати Цркву као вечити идеал и њој се прилагођавати,¹⁴⁹ а Црква треба да буде сама Богочовечанска Личност Христова продужена кроз простор и време.¹⁵⁰ У поглављу „Светосавска философија вредности и мерила”, Јустин тврди да је Богочовек највиша вредност јер је он једини решио проблем живота и смрти, показујући у својој личности „оваплоћену, учовечену и очовечену бесмртност и живот вечни”.¹⁵¹ Бивајући највиша вредност, Богочовек, према Јустину, по-

¹⁴² Јустин Поповић, *Светосавље као философија живота*, у: *Сабрана дела оца Јустина у 30 књига*, књига 4, Београд: Наследници оца Јустина и манастир Ђелије код Ваљева, 2001, 189.

¹⁴³ *Светосавље као философија живота*, 191.

¹⁴⁴ *Светосавље као философија живота*, 207.

¹⁴⁵ *Светосавље као философија живота*, 210.

¹⁴⁶ *Светосавље као философија живота*, 211–213.

¹⁴⁷ *Светосавље као философија живота*, 219.

¹⁴⁸ *Светосавље као философија живота*, 220.

¹⁴⁹ *Светосавље као философија живота*, 237.

¹⁵⁰ *Светосавље као философија живота*, 232.

¹⁵¹ *Светосавље као философија живота*, 248.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

стаје и највише мерило, јер ништа мање од њега не може да служи као критеријум.¹⁵² За Јустина све светосавске вредности се изводе из Христа Богочовека.¹⁵³ Коначно, у последњем поглављу свог дела, Јустин излаже светосавску философију просвете, чије је основно начело да је Богочовек и савршени Бог и савршени човек те као такав је циљ, смисао и идеал светосавске просвете.¹⁵⁴ Према Јустину, Свети Сава као светитељ који је узрастао у Богочовеку истовремено је највећи просветитељ српског народа, јер је просвета само пројекција светости.¹⁵⁵

Тешко је одредити контекст ове књиге, првенствено што је она настајала у периоду од преко двадесет година. За разлику од Николајевих текстова насталих у периоду од средине друге па до средине четврте деценије двадесетог века, у којима је евидентно позивање на светосавски идеал као основу за изградњу југословенског друштвеног и хришћанског јединства, Јустинови текстови тешко да имају такво усмерење. То је донекле разумљиво јер текстови су настали у три различита раздобља, између два рата, током Другог светског рата, и у периоду после Другог рата. У првом, међуратном периоду, Јустин се користи Светим Савом не ради успостављања југословенског јединства, већ пре свега ради утврђивања ваљаног идентитета Цркве. Зато он инсистира да огрезлост епископата у национализму, као и свештенства у материјализму, може да се лечи једино светосавском усмереношћу на Богочовечанске вредности и врлине, попут подвижништва. У закључку свог раног списка „Унутрашња мисија наше Цркве” из 1923. године, Јустин тврди да српска црква може да оствари ту мисију захваљујућу новом лаичком, богомољачком покрету, који је пре свега подвижнички покрет и који прати подвиге Светог Саве.¹⁵⁶ Лично и саборно подвижништво богомољаца треба, према Јустину, да послужи као пример вишем и нижем свештенству, као и монаштву да свим срцем пригрли подвижништво.

У чланку „На вододелници култура”, који је касније био основа за поглавље „Светосавска философије културе”, Јустин као да решава проблем усмерености новог друштва. Тако, дилему да ли ново југословенско друштво треба бити окренуто према Западу или Истоку, Јустин даје при-

¹⁵² *Светосавље као философија живота*, 249.

¹⁵³ *Светосавље као философија живота*, 251.

¹⁵⁴ *Светосавље као философија живота*, 256.

¹⁵⁵ *Светосавље као философија живота*, 258.

¹⁵⁶ „Унутрашња мисија наше Цркве”, 290.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

мер Светог Саве, који је народну душу која се устумарала на раскрсници између два света повео путем Богочовека Христа.¹⁵⁷ Таквим ставом Јустин, слично Николају, заправо надограђује политичку идеју југословенства која је реализују као *tertium quid* или „dritte Raum” поред Истока и Запада, и истовремено је њихова негација.¹⁵⁸ За разлику од Николаја, за кога је у ширем културном погледу Исток био Азија, а Запад Европа, или у ужем црквено-јуридичком погледу Исток изједначен са Цариградском патријаршијом, а Запад са Римском столицом, Јустин остаје о овом питању недоречен. Он супротставља светосавског Богочовека европском човеку, али не помиње нешто на Истоку што би било пандан европском човеку на Западу. Можда касније развој догађаја може да нас упути шта би могао да буде источни пандан европском човеку.

Крајем двадесетих и почетком тридесетих година марксистичке идеје су знатно продрле на Универзитет у Београду, те 1932. године група ангажованих теолога покреће часопис студената Богословског факултета *Светосавље* са циљем да се одупре ширењу тих нових револуционарних идеја међу студентском омладином.¹⁵⁹ Један од студената, Димитрије Најдановић је, по сопственом предању, и творац саме кованице Светосавље.¹⁶⁰ Јустин који је од почетка 1935. године доцент на Богословском факултету, у спису „Растко и савремена српска омладина” објављеном исте године у часопису *Светосавље* реагује на настанак и ширење ових идеја. Као што је у ранијем делу светосавског Богочовека супротставио европском човеку, у овом чланку светосавског Богочовека супротставља новом совјетском револуционарном човеку. Јустин упућује на Растка, односно Светог Саву као највећег револуционара у нашем народу јер се побунио, не против друштвеног и политичког устројства, већ против смрти, а у име вечног и бесмртног.¹⁶¹

Крајем тридесетих година двадесетог века, поред европског хуманизма и совјетског револуционарног комунизма, још једна претња се надвила над Европом, фашизам. У својој беседи „Борба за српску душу” изреченој

¹⁵⁷ Јустин Поповић, „На вододелници култура” у: Отац Јустин Поповић, *Филозофске урвине*, Београд 1987, 175.

¹⁵⁸ Tanja Zimmermann, *Der Balkan zwischen Ost und West Mediale Bilder und kulturpolitische Prägungen*, Köln: Böhlau Verlag 2014, 8–13.

¹⁵⁹ Јелена Грбић, „Светосавље – омен за нумен православља”, *Саборност* 7 (2013), 145–158: 149.

¹⁶⁰ Димитрије Најдановић, *Светосавље и Православље*, Београд: Нова Искра, 2009, 30.

¹⁶¹ Јустин Поповић, „Растко и савремена српска омладина”, *Светосавље* 12 (1935). Прештампано и цитирано на основу *Православни благовесник* 4, Ваљево: Манастир Ђелије, Савиндан 1995, 3.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

1939. године у Крагујевцу, која је касније ушла у његов чланак „О неприкосновеном величанству човека”,¹⁶² Јустин наглашава да једино пратећи Светог Саву и његову веру у Христа, српски народ може да се носи са новим опасностима. У контексту конкордатске кризе¹⁶³ Јустин наглашава да као што су вођени Светим Савом однели победу над конкордатском немани, односно црном интернационалом, Срби могу да победе и комунистичку (црвену интернационалу) односно капиталистичко-фашистичку (жуту интернационалу) неман. За Јустина, папизам је отац и фашизма и комунизма и гори је од оба, јер за разлику од фашизма, који је идолатрија народа, и комунизма, који је идолатрија класе, а који уништавају своје противнике у име народа, односно у име класе, средњовековни папизам је кроз инквизицију уништавао своје противнике у име Бога. Атанасије Јевтић указује да је због свог ангажовања у конкордатској кризи Јустин стекао доста непријатеља међу политичарима, па и међу неким црквеним великодостојницима.¹⁶⁴

С обзиром на све негативне последице конкордатске кризе, тешко је рећи да ли је Јустинова позиција према Римокатоличкој цркви у Југославији из 1939. године слична Николајевој позицији из 1935. године, према којој је инсистирање Ватикана на заштити права католика у Југославији једнако уперено против југословенског јединства и саме Католичке цркве у Југославији. Пре би се рекло да за Јустина Светосавље у том периоду првенствено представља платформа за јединство и оправослављење српског народа, а не југословенски и екуменски пројекат као што је оно било за Николаја само неколико година раније. Можда је баш зато Јустин навукао гнев политичара и неких великодостојника СПЦ који су били мишљења да се политичким уступцима хрватској страни, међу које се убраја и потписивање Конкордата, чува југословенско јединство.

¹⁶² „О неприкосновеном величанству човека”, 112–113.

¹⁶³ Под конкордатском кризом подразумевају се догађаји који су пратили ратификацију Конкордата у Скупштини Краљевине Југославије током лета 1937. године. Ратификацији Конкордата, претходно потписаног у Риму 25. јула 1935. године, у Скупштини одлучно се супротставила Српска православна црква. На дан саме ратификације Конкордата у Скупштини 19. јула 1937. године, Српска православна црква је позвала народ на литију, коју су власти забраниле. Тог дана избили су крвави сукоби између грађана који су учествовали у литији и полиције. Ратификације Конкордата није изгласана тог дана, већ 23. јула 1937, истог дана када је умро српски патријарх Варнава Росић. Године 1937, 1. августа, Сабор СПЦ је донео одлуку о екскомуникацији свих народних посланика и министара православне вере који су подржали Конкордат из Цркве, због чега је Влада одбацила Конкордат у новембру исте године.

¹⁶⁴ Атанасије Јевтић, „Кратак животопис Светог Аве Јустина”, у Свети Јустин Поповић, *Богоносни Христослов*, Манастир Хиландар, 2007, 7–21: 12.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

За разлику од ранијих времена када је Светосавље за Јустина могло да се искористи као платформа против европског хуманизма, совјетског револуционарног комунизма и римског папизма, почетком четрдесетих година двадесетог века Јустин се позива на њега да би саму српску цркву и њено свештенство упозорио на идеолошка застрахења.

У том периоду, пред сам рат, политичке партије које су заступале тзв. народну платформу, као што је случај са Димитријем Љотићем и његовом партијом „Збор”, привукле својим програмом и идејама доста вишег и нижег свештенстава. У свом чланку „Светосавско свештенство и политичке партије” објављеног крајем 1940, односно почетком 1941. године, Јустин наглашава да је духу Светосавља туђ сваки клерикализам зато што он изражава жељу за световном влашћу, а тиме и за применом силе и насиља. Уколико би светосавски свештеници и првосвештеници, према Јустину, употребили насиље ради остварења својих циљева, одмах би постали инквизитори и попут средњовековне Римокатоличке цркве претворили хришћанство у инквизиторство.¹⁶⁵ Овде се види да Јустин користи Светосавље да би осујетио политички или страначки ангажман српског свештенства.

Период током рата Јустин је провео по разним српским манастирима, а од 1942. године је требало да учествује у испитним комисијама на Богословском факултету пошто се предавања нису одржавала, међутим, немачке окупационе власти му то нису дозволиле.

На молбу вође четничког покрета генерала Драгољуба Драже Михајловића, Јустин је за Светосавски конгрес одржан од 25. до 27. јануара 1944. године у селу Ба, код Љига, написао и послао своје мишљење о томе какав треба да буде однос цркве и државе у новој држави, после ослобођења Југославије. У том документу је поновио своје ставове о неспојивости светосавске културе са хуманистичким политичким вредностима на којима је планирана да буде грађена нова Југославија. Јустин је 1944. године одржао на Коларчевом народном универзитету серију предавања о Светосављу школској и студентској омладини,¹⁶⁶ у којима ће искристалисати свој светосавски програм до облика у коме је касније и ушао у књигу *Светосавље као философија живота*. По ослобођењу Југославије 1945. године Јустин је са још 200 професора прогнан са Универзитета у Београду,

¹⁶⁵ Јустин Поповић, „Светосавско свештенство и политичке партије”, *Жички благовестник*, 12 (1940), 2 (1941). Прештампано у *Светигора* 30–31 (август–септембар 1994).

¹⁶⁶ Јевтић, „Кратак животопис Светог Аве Јустина”, 13.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

да би следеће године био и ухапшен у манастиру Суково, код Пирота, и пребачен у Београд. У затвору ће остати до новембра 1946. године да би наредне две године живео у разним манастирима по Србији (Каленић, Овчар, Суково, Раваница). Од 27. маја 1948. године за стално ће се наставити у Манастиру Ђелије код Ваљева, али ће и даље бити под присмотром комунистичких тајних служби. Одатле ће материјал за *Светосавље као филозофија живота* бити касније достављен Владики Николају у Америку и на његову препоруку и с његовим благословом биће 1953. године штампан у библиотеци Свечаник у Минхену. Због овог дела и каснијих *Филозофских урвина*, штампаних у истоименој библиотеци 1957. године, југословенска полиција ће Јустина подвргнути саслушањима.

Облик у коме је Светосавље изложено у *Светосавској филозофији живота* очишћен је од свих идеолошких примеса. Иако пратећи Николаја, Светосавље донекле схвата као платформу за јединство југословенског народа, Јустин од њега не прави националну идеологију. Још мање је то српска национална идеологија, јер он чисти повесно сећање Срба од свега онога што није јеванђелско и није учињено у славу Христову. Јустин у Светом Сави и Светосављу као филозофији живота и начина живљења отеловљује историјску реализацију православног хришћанства, које је, по његовом мишљењу, једино очувало неокрвљен лик Христа. Слично Светом Сави, који је, пишући житије свога оца Симеона, покушао заправо да покаже да је идеал светитељства остварив и у оквиру његовог сопственог народа, Јустин даје Светог Саву за узор и модел, који је био праћен кроз историју и који српски народ опет треба да прати. Међутим, предлажући Светосавље или светосавски програм као образац који српски народ треба да следи није и сугерисање партикуларистичког пројекта који има утемељење и смисао једино у српском повесном искуству. Баш напротив, изједначајући Светосавље са Богочовечанском филозофијом или филозофијом по Христу, Јустин га чини универзалним програмом. У својој светосавској филозофији живота Јустин примењује универзална решења када свет изједначава са богојављењем, човека са богослужењем, прогрес са победом над смрћу и вечним животом, културу са достизањем Богочовека као највише вредности и критеријума, друштво са Црквом и Богочовеком, а просвету, односно просветитељство са светитељством. Подвижничка начела и јеванђелске врлине, који су универзални за Јустина, постају средства за остварење светосавског идеала у свим сегментима друштвеног живота. Позивајући се на примере из повесног сећања, Јустин указује на конкретне историјске ситуације у којим су се примењивала та универзална

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

хришћанска начела. Светосавље постављено као универзална хришћанска философија са практичним историјским примерима њене реализације служи Јустину као огледало за постојеће стање у југословенском друштву и српској цркви. Светосавље, према томе јесте идеални, односно пројектовани модел или слика који нема само значај за тадашњу Српску цркву, већ и за југословенско друштво у целини. Светосавље се представља унутар саме Цркве као модел како би она требало да функционише, али истовремено служи друштву као модел идеално постављене заједнице.

Закључак

Међуратни период се свакако може сматрати најкреативнијим у историји српске религијске философије и теологије. Та креативност је условљена како друштвеним и политичким приликама тога времена, од којих су свакако најзначајнија два велика рата са катастрофалним последицама, као и стварање велике државе јужнословенских народа, тако и унутарцрквеним приликама, на глобалном, европском и локалном нивоу. Николај Велимировић и Јустин Поповић, учитељ и ученик, који својим делима као интелектуални горостаси стоје у том времену, кроз своје радове су покушали да дају одговоре на сва горућа питања тог времена. За њих као религиозне мислиоце и свештеномонахе прво питање је: „Шта је Црква или по чему је Црква Црква, и на који се начин она пројављује у времену?“. Затим, за њих као ангажоване европске интелектуалце следеће питање је: „Шта је Европа, и Европа која је била поприште два крвава рата?“. И за њих, као националне прегаоце и државне службенике новоустановљене државе Јужних Словена, треће питање је: „На којим принципима треба градити нову државу?“. Питање идентитета Цркве пред њих искрсава свом својом жестином јер показује да су идентитетски основи на којима се градила екслисијалност, односно „црквеност“ Српске цркве, али и осталих православних и неправославних, европских цркава, почели да се урушавају. Тако је ослобођење и национална еманципација за коју се српска црква свесрдно залагала постали сметња њеном идентитету. Онда када су се некада разбацане јурисдикције Српске цркве нашле под институционалним окриљем Београдске патријаршије, постало је више него јасно да национална идеја и национализам не само да не могу да буду идентитетски стуб такве цркве, већ да су као врста партикуларизма дубоко супротстављени

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

самој универзалној природи Цркве. Иако је добар, ослободилачки национализам југословенских народа донео ослобођење и уједињење тих народа, национализам и империјалистичке претензије европских народа су истовремено довеле до Великог рата. Зато обојица аутора устају против српског национализма као идентитетског темеља Српске цркве и европских национализма који су последица дехристијанизације Европе. Слици Европе коју конструишу, заснивајући је на индивидуализму, рационализму и хуманизму, супротстављају слику Цркве засновану на новим идентитетским темељима, саборношћу, живом или љубавном сазнању и личности Богочовека. Свесни да идентитетски темељи Цркве не могу да се граде по средњовековним обрасцима попут јерархије, али ни оним нововековним који заступају народни принцип власти, Николај и Јустин слику Цркву граде искључиво на христолошком материјалу. На тај начин Христос – Свечовек и Богочовек постаје основно начело и идентитетски темељ Цркве, који јој и омогућава да очува идентитет упркос променама, или боље речено у складу са њима. Тиме се с једне стране признаје стална и непроменљива природа Цркве, јер је у њеној основи као глава и центар њеног јединства непроменљиви и вечни Бог, односно Богочовек, а с друге стране њена стална променљивост, условљена општењем њених чланова како са Христом тако и међусобно. За разлику од Цркве, која свој идентитет налази у Христу, Европа га тражи у супротстављености Христу. На друштвеном нивоу вера у Христа је у Европи замењена вером у политику, затим вером у науку, да би се на крају свела на веру у друштвене покрете, попут радништва, и друштвену правду. На религијском нивоу, ауторитет Христа је замењен ауторитетом римског папе, затим је ауторитет разума поводом вере код сваког протестанта заменио ауторитет папске власти, да би на крају у једном секуларном друштву, идолопоклонство класи – комунизам или идолопоклонство нацији – фашизам заменио сваки религиозни ауторитет. Пратећи ова два закључка, утемељеност Цркве на Христу Богочовеку и утемељеност Европе на хуманистичким вредностима, Николај и Јустин обликују идеју Светосавља, која истовремено представља и ревизију постојеће историје. Свети Сава и његово дело као главни ослонац повесног сећања српског народа током неколико векова под страном влашћу чини основу овог пројекта преобликовања југословенске нације као заједнице засноване на сличности језика – у заједницу засновану на вери и сећању. Истовремено Светосавље постаје принцип обнављања црквености Српске цркве, не сходно начелима националне еманципације, већ на јеванђелским и подвижничким основама. Светосавље у делима ове двојице аутора постаје практични и, у границама времена и простора, ре-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ализован црквени и национални принцип, односно идеализован модел из прошлости, универзално представљен као будућа жељена слика југословенског друштва устројеног на хришћанским начелима. Светосавље је на тај начин врста есхатолошког циља коме југословенска држава и друштво, изједначена се Црквом на тим просторима, треба да теже. Иако је Свети Сава пример из народне повести, Светосавље је лишено сваке националне примесе која није претходно јеванђелски утврђена и потврђена. Национална историја се редукује на места историјског сећања која носе искључиво хришћански етос и постаје врста свете историје, јер је светост основни принцип према којем се мере догађаји. За разлику од Николаја, који донекле признаје и важност нижим облицима друштвене ангажованости на путу ка светости, као што су народни хероизам, или генијалност црквених великодостојника да Цркву повежу са државом у свим сферама јавног живота, Јустин инсистира на подвижништву као једином критеријуму личног и саборног деловања. Како појединци тако и целокупно друштво треба да се воде стицањем хришћанских, или светих врлина, чиме постају чланови Цркве, односно удови Тела Христовог. Светосавље се тиме разводи од националног начела, јер се његов центар не смешта у биће народа и његову историју, већ тачку свог ослонца тражи у трансцендентом, иступајући из историје у есхатологију. Веза са националним је заснована у оној мери у којој је есхатолошко опредељење доминирало историјом. Светосавље, међутим, ни код Николаја ни код Јустина не прераста у неки апстрактни принцип или елитистички подухват, већ се реализује у конкретним црквеним заједницама. Сама чињеница да су обојица аутора подржавали Богомољачки покрет и сматрали га светосавским, баш због његовог подвижничког духа и усмерености на хришћанске врлине, док га је у исто време већина вишег и нижег свештенства оптуживала за увођење нових пракси, говори о стању у тадашњој Српској цркви. Светосавље је зато било попуњено и као средство, али и као пројектовани национални циљ. Са кризом југословенске националне идеје и превирањима како у цркви тако и у држави пред сам Други светски рат, Светосавље све више постаје унутар-црквени принцип, а све мање општедруштвени. Међутим, без обзира на даљи развој, као интелектуални пројекат широко замишљен у међуратном периоду, Светосавље је свакако једна од најкреативнијих и најимпресивнијих хришћанских филозофија насталих у Европи у XX веку.

Vladimir Cvetković
Institute for Philosophy and Social Theory
University of Belgrade

**Saint-Savahood between
Christian Philosophy and Ideology of Nationalism:
Saint Nikolaj Velimirović and Saint Justin Popović**

Abstract: The paper aims to analyze Nikolaj Velimirović's and Justin Popović's philosophy of Svetosavlje in light of both their critique of nationalism in the Serbian church and of Europe. The paper argues that influenced by Slavophile ideas, the two authors commenced their critique of nationalism in the Orthodox Church, and stressed the need to create a new ecclesiology based not on national identity but on the principle of sanctity. Furthermore, the paper analyzes how the two authors shaped the image of Europe as otherness to the Orthodox Church. Nikolaj and Justin criticized European humanism, rationalism and individualism, employing the ideas of Russian religious renaissance, such as the ideas of the Pan-humanity, or the God-man, of integral knowledge and *sobornost*. Finally, the paper argues that the idea of Saint-Savahood (*Svetosavlje*) was born out of the need for a new ecclesiology, as well as out of criticism of Europe and it served as a desired projected image of the Church in Yugoslavia and the Yugoslav society as a whole.

Keywords: Nikolaj Velimirović, Justin Popović, Church, Europe, nationalism, Saint-Savahood.

ФИЛОЗОФСКИ ПЕСИМИЗАМ У ПОЕЗИЈИ СИМЕ ПАНДУРОВИЋА

СРЂАН ДАМЊАНОВИЋ

Правни факултет за привреду и правосуђе
у Новом Саду

Апстракт: Трајан извор поетског надахнућа Сима Пандуровић нашао је у шопенхауеровском песимизму. У тексту полазимо од опсервација Исидоре Секулић, Јована Скерлића и Ксеније Атанасијевић о Пандуровићевом поетском песимизму, а појачавамо и проблематизујемо разлику у типологији песимизма коју је уочио Јован Деретић. Нијансирање значења песимизма учењено је сходно теоријском концепту уживања (*jouissance*), као уживања у спречености, болу и подсећању на смрт. Подсећање на смрт (*memento mori*), значајно обележје Пандуровићевог поетског песимизма, у учењу Макса Шелера и другде, подлегло је жаргонизацији смрти као и глорификацији милитаризма и рата. Доследно песимистичком идеалу, Сима Пандуровић у *Родној груди* не робује фетишу државе, нације, херојске смрти, али и сублимни песимизам поседује одговорајућу економију уживања у патњи (*jouissance*). Текст се не исцрпљује у успостављању разлике између аутентичног и жаргонизованог песимизма, терапеутског и милитаристичког, него више настојимо да расветлимо карактер поетског и филозофског стваралаштва, сходно игри уживања и смрти.

Кључне речи: Песимизам, смрт, милитаризам, рат, уживање (*jouissance*), *memento mori*, Сима Пандуровић, Макс Шелер, Жак Лакан, Ернст Блох.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Сима Пандуровић (1883–1960), један од корифеја нашег песничког песимизма, посветио је своје песме мотивима смрти, пролазности живота и несталности идеала. Шопенхауеровски песимизам дао је основни тон поезији Симе Пандуровића, како у песмама насталим пре, у току Првог светског рата, тако и у позној *Родној груд*¹. Данас та песма заузима посебно место у нашој модерној родољубивој лирици, премда је тешко одгонетнути зашто би се она уопште сматрала родољубивом. У песми није опевано осећање патриотског заноса, нису наглашена настојања која воде очувању националног идентитета, културе и сл., а недостаје и међусобна идентификација припадника истог народа. Песма је прожета песимистичким осећањем пропасти свих идеала и вредности, а прославља се осећање милине у појави завичајних мириса и боја.² Јован Деретић упозорава да је песма написана „без иједне речи патриотске емфазе”, док у другим песмама посвећеним великим догађајима, оним из ратног циклуса, постоји струјање „живота, вере и наде”.³ Реч је о интригантној констатацији која упућује на слојевитост и сложеност песимистичког идеала. Исидора Секулић давно је упозорила на интелектуалистички карактер Пандуровићеве лирике: „Демон мисаоности у овом особитом лиричару више је логичар него метафизичар”⁴, док Ксенија Атанасијевић напомиње да је филозофски песимизам важан извор поетског надахнућа Симе Пандуровића.⁵ У критици песимистичког идеала најдаље је отишао Јован Скерлић, проценивши да је реч о „реметилачком фактору”, односно о упливу западњачке декаденције, која може да ослаби и расточи националну и социјалну акцију.⁶ Међутим,

¹ У годинама после Првог светског рата, замире песничко стваралаштво Симе Пандуровића, а песник се више бави писањем огледа из естетике и теоријом књижевности. Пандуровић после Другог светског рата објављује преводе Шекспира, Молијера, Маривоа и Жида. У издање „Минерве” у Суботици, 1955, излази књига стихова *Дворана младости*, у избору и са предговором Ђура Гавеле. У књизи се јављају и нови стихови, а међу њима је и *Родна груд*.

² Ј. Деретић, *Историја српске књижевности*, Београд 1997, стр. 374.

³ *Исто*, стр. 375.

⁴ И. Секулић, *Једна мисао о једној песми С. Пандуровића*, Сабрана дела Исидоре Секулиће књ.7, прир. З. Глушчевић и М. Јосимчевић, Нови Сад 2002, стр. 86–93.

⁵ К. Атанасијевић, *Песимистичко схватање света извесних наших песника*, XX век, март 1939.

⁶ Ј. Скерлић, *Једна књижевна зараза*, Писци и књиге, Београд 1955. У вези са песимизмом постоји један начелан неспоразум, а Скерлић је један од главних криваца зашто је тај појам код нас, у кривој интерпретацији, узео корена и маха. Оценивши да песимизам Симе Пандуровића припада онима који „доносе гласове и мирисе смрти са Запада”, не-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

национална а касније и социјална акција биле су у знаку песимистичког идеала.⁷

Патриотизам и најчешће неупитна, родуљибива осећања, Шопенхауер је објаснио у складу са својим песимистичким становиштем, односно учењем о „безумној, слепој вољи”. Пошто страх од умирања води нади у продужетак живота кроз живот будућих поколења, Шопенхауер закључује да илузоран, оптимистички однос према животу има корен у људској вољи, као и да се патриотски егоизам храни оптимистичким илузијама: „Шта може бити неуљудније од тога, да када се бавимо оним општечовечанским и где треба да важе једино истина, јасноћа и лепота, нека уважена особа хоће

двосмислено је песимизам назвао болешћу и превидео да „национална и социјална акција” може бити, као што је и била, у знаку песимистичког идеала.

⁷ О утицају Шопенхауера и шопенхауерског песимизма сведочи низ превода краћих, популарних списа:

О женама, прев. Мил. П. В, Београд 1911.

Паренезе и максиме, прев. С. Предић, Сарајево 1914.

А. Шопенхауер, Ј. В. Гете, *О интересантном и лепом*, прев. матураната III гимназије, Београд 1914.

О части, прев. П. Д. Вукић, Сарајево 1914.

О писању и стилу, прев. Б. Јефтић, Сарајево 1918.

О мудрости за живот, О срећи, прев. Супек, Јовановић, Ујвидек (Нови Сад) 1918.

О васпитању, прев. А. Градиштанац, Београд 1922.

О религији, прев. Милан Вујаклија, Сарајево 1922.

Метафизика лепог, прев. Милан Вујаклија, Београд 1926.

О генију, прев. Милан Вујаклија, Београд 1928.

Од значаја за нашу тему је и хрватски превод *О смрти*, прев. V. Zonnefeld, Копивница 1927. Евиденција једне сарајевске књижаре из 1913. упућује нас на закључак да је било и ранијих издања од ових наведних (до података смо дошли путем електронског претраживача Матице српске): „Само у једној књижари у Сарајеву 1913. године продато је хиљаду примерака Шопенхауерове расправе о части, и више од сто педесет примерака његових огледа *Метафизика полне љубави* и *О женама*, седамдесет примерака Фагеове *Вештине читања*, сто педесет примерака Скерлићеве брошуре о српскохрватском национализму, две стотине двадесет примерака књиге *Народ који настаје* Милана Марјановића, седамдесет примерака романа *Злочин и казна* Ф. М. Достојевског, по четрдесет примерака *Понора* Н. А. Гончарова и *Боја Клода Фарера*, шездесет примерака *Приче седморице обећених* Леонида Андрејева, по тридесет примерака *Антологије новије српске лирике* Богдана Поповића и *Сапутника* Исидоре Секулић”. П. Палавистра, *Несклад и противречности*, Градац бр. 175–177, год. 37, 2010, стр. 231. Судаћи по грозничавој националној и културној активности уочи Првог светског рата, а сходно чињеници да је главнину читалачке публике чинила ђачка и студентска омладина, може се претпоставити извесно преклапање песимистичких идеала и националног поноса и заноса.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

да се размеће својом наклоношћу према властитој нацији”⁸. Песимистичка родољубивост у лирици Симе Пандуровића може се осветлити позивањем на сложени и често парадоксални карактер песимистичког идеала.

Снагу, корист и надухнуће који извиру из песимистичког односа према свету покушаћемо да осветлимо позивајући се на лакановски концепт *jouissance*. Термин није могуће дословно превести, а како је неко време била прихваћено решење засновано на енглеском преводу (*enjoyment*)⁹, користимо термин уживање, ризикујући језичку конфузију. У сваком случају, реч је о концепту који означава „људску тежњу да се трагање за уживањем смести са оне стране принципа задовољства, и то тако да субјект доспева у стање које угрожава његов живот”¹⁰. *Jouissance* изражава парадоксално задовољење које субјекту произилази из симптома. Порекло концепта налази се у Фројдовом разматрању о меланхолији: „Несумњиво, пружајући уживање, самомучење у меланхолији, упућује, као што је то случај са одговарајућим феноменима у опсесивној неурози, на задовољство у изливима садизма и мржње, које је прво било у вези са објектом, па затим на начин који смо расправили, бива преокренуто против сопствене личности”¹¹. Постоји уживање, као јуридичко „право на уживање”, у смислу „одузимања нечега”, кроз задовољство које произилази из конзумирања објекта, свеједно што објект може бити оштећен или при самој конзумацији уништен, као и задовољство који настаје из недодирљивости објекта или неостварљивости идеала, а које није повезано са употребом и конзумацијом.¹² Такође, *jouissance* обележавају тензија и напетост, присила, трошење, експлоатација, али *jouissance* почиње тамо где задовољство престаје да буде задовољство, када настане „вишак” с оне стране принципа задовољства, у појави „парадоксалног задовољења” и у димензији потраге за немогућим објектом. У крајњем, „*jouissance* је сатисфакција нагона, нагона смрти”¹³.

⁸ A. Schopenhauer, *Parerga* II, § 255. Реч је о краћем огледу *О учености и учењацима*, који је почетком прошлог века два пута преведен на српски језик. Поред превода Боривоја Јефтића (Сарајево 1918), постоји и превод Милана Вујакије (Београд 19?? – по свему судећи, ради се о двадесетим годинама прошлог века).

⁹ D. Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London 2006.

¹⁰ A. Bazanand, S. Detandt, *On the physiology of jouissance: interpreting the mesolimbic dopaminergic reward functions from a psychoanalytic perspective*, FRONTIERS IN HUMAN NEUROSCIENCE, 06 November 2013, doi: 10.3389/fnhum.2013.00709.

¹¹ S. Freud, *Trauer und Melancholie*, GW Band X, London 1946, S. 6.

¹² A. Bazanand, S. Detandt, *On the physiology of jouissance: interpreting the mesolimbic dopaminergic reward functions from a psychoanalytic perspective*.

¹³ N. A. Braunstein, *Desire and jouissance in the teachings of Lacan*, The Cambridge companion to Lacan, (ed.) J-M. Rabaté, Cambridge 2003. p. 100–106.

Песимизам, уживање и смрт

Корен Шопенхауеровог песимизма лежи у онтологији, у идентификовању ствари по себи (*Ding an sich*) и воље¹⁴. Воља за животом очитује се у понављању потреба и жеља, чије испуњење доноси краткотрајно олакшање и дуготрајну патњу. Незадовољство, бол и досада стални су пратиоци људског живота, уколико је он заснован на афирмацији воље. Кроз уметност и морал, према Шопенхауеру, јавља се фрагилна могућност ослобођења од притиска воље. Како песимистички однос према свету представља снажну негацију воље, песимистички идеал у поезији свакако обезбеђује, макар и краткотрајно, попуштање напетости и привремено нестајање меланхоличног осећања бесмислености живота и узалудности идеала. Шопенхауеров песимизам мотивисан је настојањем да се патња и зло сведу на прихватљиву меру, избегавањем химеричних уживања, јер она воде стварним боловима и бесконачној патњи: „Много мање греши онај који са претерано мрачним погледом овај свет гледа као на неки пакао и зато се труди само да у њему стекне један кут у коме ће бити заклоњен од ватре. Будала јури за уживањима живота и после види да се преварио: мудрац избегава зла”¹⁵. У избегавању зла и прекомерног уживања могуће је остварити релативно задовољство¹⁶. Гледање на свет „мрачним погледом” верује Шопенхауер, има терапеутску функцију, јер води естетичкој помирености са појавом света, као и смиреном прихватању свих невоља и патњи које живот неминовно носи.

Шопенхауер је добро схватио да управо одсуство интензивног уживање обезбеђује уживање. Такође, одсуство непосредног и директног уживања, кроз посредовање задовољства, карактеристично је за неговање песимичног идеала и песимистичког односа према свету. А уживање је увек ситуирано у одређеном друштвеном контексту. Термин *jouissance* (уживање у патњи) Лакан разликује од *désir* (жеља). Према једној од најпознатијих Лаканових формулација, „човекова жеља (*désir*) је увек жеља другог”. Мисли се на жељу да се буде објект жеље другог, као и на жељу да се буде признат од другог. Лакан ову идеју преузима од Кожева (а он од Хегела),

¹⁴ А. Шопенхауер, *Свет као воља и представа* I, прев. С. Марић, Нови Сад 1981, стр. 117.

¹⁵ А. Шопенхауер, *Паренезе и максиме*, прев. С. Предић, Београд Сарајево 1920, стр. 7.

¹⁶ *Прекомерно уживање* је чист *contradictio in adiecto*. Уживање увек садржи неко више или мање, тежњу за надмашивањем граница, мукотрпно умеравање, а захтева сложenu концептуализацију, као што је то још Платон покушао да образложи у *Филебу*, где расправа о уживању наизглед нестаје у испитивању појмовних парова: једно – мноштво, ограничено – неограничено, итд.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

а она у суштини гласи: Да би човек постигао признање своје жеље, мора ризиковати свој живот¹⁷. Жеља је производ друштва, није приватна ствар, увек се конституише дијалектичком односу са перципираним жељама и очекивањима других субјеката. Такође, на трагу хегеловске и кожевљевске разлике између *Genuss* (уживање) и *Lust* (задовољство), Лакан промишља и концепт *jouissance*. Принцип задовољства успоставља границу уживању, а резултат преступања границе задовољства није уживање, него бол, а то болно задовољство је оно што Лакан назива *jouissance*. Реч је о парадоксалном задовољењу, задовољењу кроз патњу, које се може упоредити са нпр. Фројдовим концептом примарног добитка из болести.¹⁸

И темељ друштвене идентификације делимично је утемељен у *jouissance* и може се интерпретирати у контексту логике жеље: „Може се провести идентификација с оним што је објект жеље”¹⁹. Сама жеља повлачи за собом уживање, које надилази очекивање фантазматске потпуности. Али задовољење је увек делимично („то није то”), па зато жеља, као и наш друштвени живот, претпостављају немогућност потпуног задобијања наше изгубљене *jouissance*.²⁰ На овом моменту теоријска психоанализа заснива једну од својих кључних идеја. Фантазија је увек одређено балансирање: с једне стране, обећано је складно решење социјалног антагонизма, а с друге, уживање кога смо лишени смештено је у Другоме, који нам је украо *jouissance*.²¹ Зато је идентификација могућа не само у случају добитка, победе, тријумфа, него се одвија, чак интензивније, у случају губитка и пораза, мање кроз поседовање, а више кроз одрицање и патњу.

С друге стране, у смислу либидуозне политике уживања, уживање функционише као налог који се не може испунити, па социјални закон, на основу налога „Jouis!”²² „мрцвари” субјекта. Савремени тоталитаризам не потиче из потискивања, него напротив, из афирмације воље и права на неограничено уживање: „Закон није више онај који „забрањује” и на основу те забране отвара, подржава и гарантује поље коегзистенције „слободних”

¹⁷ D. Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London 2006, p. 39

¹⁸ *Ibid.*, p. 93.

¹⁹ J. Lacan, *Identification*, The Seminar of Jacques Lacan, Book IX, 1961–1962, необјављени препис (prev. Cormac Gallagher). http://www.lacaninireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/Seminar-IX-Amended-Iby-MCL-7.NOV_.20111.pdf

²⁰ J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan*, Book XX, Encore 1972–1973, Norton, New York 1998, p. 111.

²¹ S. Žižek, *The Seven Veils of Fantasy*, Nobus, D. (ed.), Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis, Rebus Press, London 1998, p. 210.

²² J. Lacan, *Kant with Sade*, *Écrits*, translated by B. Fink, New York London 2006, p. 696.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

грађанских субјеката, поље њихових разноврсних задовољстава, већ закон „полуди” и почиње непосредно да наређује уживање: тачка преокрета на којој се дозвољена слобода-уживање преокреће у *обавезно* уживање...”²³ На овом месту треба упозорити и на механизам репресивне десублимације, јер песимистички идеал оспорава тоталитарни налог за уживањем. Термин репресивна десублимација сковао је Херберт Маркузе у делу *Човек једне димензије*, да би означио начин на који је принцип задовољства инкорпориран у принцип реалитета, док је „сексуалност ослобођена (или, прецизније, либерализована) у друштвено конструктивне форме”²⁴. Репресивном десублимацијом умањује се стваралачка, продуховљена сублимирана или напросто, еротска енергија, а „интензивира сексуална енергија”. Логично, супер-его добија у снази идеологијом уживања: „Ништа не тера некога на уживање, осим суперега. Суперега је императив *jouissance* – Уживај!”²⁵, У сваком случају, и избегавање уживања производи властити вишак, вишак уживања, док капиталистички модернизам преокреће ту логику, утељављујући се у субјекта потрошње, у човека који живи узалудну и аутодеструктивну потрагу за уживањем²⁶. Дакле, песимизам се у први мах јавља као критика репресивног налога за уживањем, према је и сам подређен економији уживања. Ова, прецизно одређена мера критике, важна је за интелектуалистичку стратегију песимистичког идеала, односно за његову поларност – он може прихватити и оно што у први мах, декларативно не прихвата, али тек на основу критичког односа према наметнутим вредностима уживања.

У тумачењу проблема песимизма и позивања на смрт, полазимо од претпоставке да не постоји један добар, аутентичан песимизам, и други, извитоперен и девијантан, који је довео до глорификације смрти и милитаристичког одушевљења.²⁷ Песимизам може да потенцира различите врсте активизма, па и милитаризам, посебно када глорификује смрт и национализам, као што може да их одбацује и оспорава. Оно што је важније:

²³ С. Жижек, *Лаканов повратак Фројду*, прев. Т. Попов, Култура 57–58, Београд 1982, стр. 206.

²⁴ Х. Маркузе, *Човек једне димензије*, прев. Б. Брујић, Сарајево 1989, стр. 80.

²⁵ J. Lacan, *On jouissance*, The Seminar of Jacques Lacan, Book XX (ed. By J.-A. Miller), translated with notes by V. Fink, New York London, 1999, p. 3.

²⁶ С. Жижек, *О вјеровану*, прев. М. Миладинов, Загреб 2005, стр. 18–19.

²⁷ Ј. Скерлић, *Једна књижевна зараза*, Писци и књиге, Београд 1955. Оценивши да песимизам Симе Пандуровића припада онима који „доносе гласове и мирисе смрти са Запада”, песимизам је назвао болешћу, јер, наводно, отупљује националну и социјалну акцију. Међутим, Скерлић се није удубио активистичку страну песимизма.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

напуштањем уметничког или филозофског контекста, позивање на смрт (*memento mori*) се жаргонизује и инструментализује. Као што смо покушали показати, сатисфакцију или задовољство из одсуства патње треба да обезбеди само позивање на смрт, као уживање које се може достигнути, премда је, наизглед, слабог интензитета. Тај слаби интензитет жеље, могуће је посредством жаргонизовања вишеструко потенцирати. Истовремено, аналогија са милитаристичим култом смрти указује на уживање у жртвовању и саможртвовању, које задобија низ такође жаргонизованих облика у савременом свету.

Смрт, трулеж и распадање, односно подсећање на крај и пропадљивост живота важна су обележја Паднуровићевог поетског песимизма. Начело *memento mori*, као најтачнија шифра његове поезије, и само подлеже одређеној економији уживања и логици жеље:

Расточиће нас беда, болест, смрт
У житку масу и несношљив смрад,
Кад свене наших плавих жеља врт...

С. Пандуровић, *Јамби о свршетку*

„Подсећање на смрт” има дугу историју. Према Тертулијану, за време тријумфалне церемоније посебан роб опомињао је победника да се не охоли, изговарајући следеће речи: *Respice post te! Hominem te memento!* (*Apologeticus*, XXIII 1). Мисаона фигура „сећања на смрт” води порекло из Платонове филозофије. Описујући Сократове задње земаљске часове, Платон говори о „зову судбине, како би рекао трагичар” (*Fedon* 115a), о катарзичкој филозофији која чисти душу од телесних уплива, оспособљавајући је за умније увиде (114c). Дуго путовање, започето у сенци смрти, завршава се у оностраној перцепцији вечних идеја, па је сазнање, не тек сећање на смрт, него и присећање на истину која није непосредно доступна у овоземаљском животу. Али, поред метафизичког, постоји и радикалније, неметафизичко позивање на смрт. „Филозофија смрти” Макса Шелера и Мартина Хајдегера означава радикалан раскид са метафизичком традицијом „људског саморазумевања”²⁸. Ландграбе верује да се унутар традиције метафизичког мишљења конституисала дана и задана суштина човека, као вечна и непромењљива могућност, сходно којој појединачна егзистенција разуме себе с обзиром на ту надвременску тачку посматрања

²⁸ А. Ландграбе, *Сувремена филозофија*, прев. Вања Сутлић, Сарајево 1976, стр. 43.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

вечних идеја. Напротив, истина би требало да лежи с ону страну рефлексивног појма истине као подударача мисли и предмета мишљења, при чему је истина самооткривеност, а бића се откривају ту-бивству, уколико је оно претходно отворено према смрти (Хајдегер).

И Макс Шелер се супротставља идеји да се феномену смрти може приступити метафизички или чисто емпиријски, од низа појединачних случајева до општег појма. Сходно Шелеровој визири, свест о смрти је заправо конститутиван елемент живота као свесног живота, јер је човек биће које не само да умире него и зна да умире. О томе шта је смрт човек зна на двострук начин, јер има емпиријско знање о смрти других, али свест о властитој смртности²⁹. Међутим, за Шелера је важнија веза између феномена смрти и конституисања човечности човека. Тек смрт нас оспособљава за оно људско „нешто”, или људско „ништа”, као „бестемељно тло” за појављивање и постављање различитих могућности. Насупрот томе, у акту техничке интелигенције, питамо се, на пример, одакле потиче бол у мишици и може ли се он уклонити, како дефинисати физиолошку смрт, а како смрт дефинисати у правном смислу, итд. Сви ти моменти само наводе, према Шелеру, на занемаривање конститутивности смрти када је положај човека у питању.³⁰

Позивање на смрт мотивисано је потребом за филозофским преобратом, али представља и „пречицу жаргонизовања”. Пут који води жаргонизовању састоји се у сасвим логичној претпоставци да се највише вредности реализују прихватањем чињенице властите коначности као највише могућности реализације персоналног, док се најниже вредности остварују „гурањем под тепих” чињенице властите коначности и превратничким реafirмисањем хедонских вредности. Најпроблематичнији моменат у постављању смрти као конститутивног елемента свесног живота и вредносног просуђивања налази се у својеврсном „ресентиману филозофа”, односно у замени филозофског аргумента позивањем на вредности једне „регионалне етике”, етике пруског милитаризма, или било ког другог неговања култа смрти. У једном другом спису, Шелер објављује да тек кроз смрт човек види себе као духовну особу и истинито својство, а *гениј рата* спријатељује наше духовне очи са смрћу, мирећи нагон за животом са реалности смрти, чинећи смрт „слатком и слаћом”. Прихватајући смрт, односно милитаристички култ смрти, појединац може „имати свој живот

²⁹ M. Scheler, *Tod und Fortleben*, Die Zukunft des Kapitalismus und andere Aufsätze, Munich 1929, SS. 9–71.

³⁰ M. Шелер, *Положај човјека у космосу*, прев. В. Филиповић, Сарајево 1987, стр. 59.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

у поседу кроз сва времена”.³¹ Критикујући патвореност, фриволност, тривијалност и безобзирност капиталистичких односа, као и одговарајуће карактеристике „адвокатско-ћифтинских” промотера тих односа, Шелер заговара „велики парадокс рата”, јер, како сматра, управо рат чини љубав унутрашњом и стварном, негујући, на супрот буржујско-адвокатском миру, више вредности на рачун нижих. Зато Макс Шелер не само да оправдава проблематичне поступке него их и заговара (немачко кршење белгијске неутралности, уништавање културних добара, промовисање немачке нације у јединог заговорника европских вредности и сл.)³².

Хоркхајмерова критика Хајдегеровог радикалног суочавања са смрћу може се применити и на Макса Шелера. На примедбу једне Хајдегерове следбенице да је он коначно људе суочио са смрћу, Хоркхајмер је одбрусио: „Лудендорф је то учинио много боље”.³³ Уколико би применили мерила Адорнове критике Хајдегеровог схватања о смрти као о врхунцу *жаргона аутентичности*, онда би се Шелерово утемељење вредносне хијерархије могло довести у везу са масовним убиством, или закључити, нешто блаже, да је Макс Шелер жаргонизовао самог себе. Ернст Блох иде и корак даље, тврдећи да је „*memento mori* банкрот у самој свести”³⁴. Тај банкрот свести долази до пуног израза у чувеном говору фашистичког генерала Астраја (José Millán-Astray), који се завршио покличем *viva la muerte!*. Филозоф Унамуно је после говора изасланика генералисимуса Франциска Франка узео реч и одржао краћи говор, у коме је разоткрио некрофилне тенденције које се јављају када позивање на смрт нема снагу једног Сервантеса. Дакле, оно што је у *преокрету смрти* остало нетематизовано свакако је недвосмислено фаворизовање одређеног деловања и његовог политичког модела и оквира, поготово када наступи жаргонизација. Додуше, и пре чина жаргонизације могуће је уочити карактеристичну подложност песимистичког идеала, захваљујући двосмислености *jouissance*.

У кључу песимистичких стратегија уживања, размотрићемо ближе поетизовану мисао о смрти Симе Пандуровића, а затим истаћи разлику која одваја поетизовани песимизам од рефлексивног песимизма, и то најпре од оног који завршава у жаргонизацији и милитаристичком култу. Важно је следеће: Идеали се, према песнику, могу остварити тек на „другој планети”! (Да ли се песник сам држао свог песничког креда, друго је

³¹ М. Scheler, *Politisch-Pädagogischen Schriften*, GW 4, Bern-München, S. 83.

³² О томе детаљније у: Г. Гретић, *Етика, филозофија рата и питање Европе: Макс Шелер у контексту*, Политичка мисао, вол. XLIV (207) бр. 1 стр. 15–30.

³³ Т. Адорно, Т., *Жаргон аутентичности*, прев. Д. Родин, Београд 1978, стр. 184.

³⁴ Блох, Е., *Принцип нада* III, прев. Х. Шаринић, Загреб 1981, стр. 1307.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

питање). У супротном, песничка уметност била би потчињена стварности, односно била би подложна жаргонизацији, а „сваки покушај да се разраде тако пренесене представе мора бити само – поражавајући, јер оне изван језика уметности мењају своје значење и стапају се с конотацијама које су примиле под репресивним начелом стварности”³⁵. Стапање идеала и стварности, односно жаргонизовање идеала није могуће уколико се идеали задрже ван овога света:

Нек последње буре оштре муње сену
И сруши се зграда трулог човечанства
За увек на земљи. И нека по цену
Слома свих беда, порока и зала,
И сен наших старих, верних идеала
Оде другој звезди, на другу планету.
Сима Пандуровић, *Пред последњим данима*

У химничној и тестаментарној *Родној грудџи*, домовина је непосредна датост постојања и прекида постојања, а не нарцистичког налога за самопотврђивањем и уживањем у смрти, као што се то јавља у случају репродуковања ратне неурозе уметничким средствима, ради захтевања признања и нарцистичког потврђивања властите важности³⁶:

Исте птице поју. Јер и земља свака
Има своје ветре, мирисе и боју
Своје сунце, своје сенке од облака;
Јер свака, назјад, има душу,
И, ко своја, биће и мртвима лака.
Сима Пандуровић, *Родна грудџа*

Реч је родољубивој песми, „без патриотске емфазе”, у којој тријумфује осећање песимистичке смирености, садржане у поетској антиципацији смрти. Међутим, јавља се други проблем, управо из напуштања патриотске емфазе. Идеологија нас држи у шаци, поготово онда када верујемо да је успешно надилазимо, а тада настаје и опасност од карактеристичног преви-

³⁵ Х. Маркузе, *Ерос и цивилизација*, прев. Т. Ладан, Загреб 1985, 148.

³⁶ Х. Клајн, *Ратна неуроза Југословена*, Београд 1995.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

да, у коме видљиво замагљује системско. Системско насиље пулсира из самог срца система, невидљиво се одржавајући у симболичком, у уметности, језику, док видљиво насиље представља камуфлажу оног првог³⁷. Однос између *temento mori* и *pro patria mori* такође се може сагледати у контексту тог односа, као односа између партикуларне етничке ствари и универзалних, симболичких функција.³⁸ Излаз, како то види Жижек, налази се у напуштању, „глупога Над-јаовог смртног нагона уживања” и у прихватању нагона смрти у његовој раздирућој димензији проласка кроз фантазам.³⁹ Пролазак кроз фантазам састоји се у сазнању фантазма као фантазма, односно његове улоге у конституисању реалности, чиме се отвара простор за редифенисање оквира деловања, уместо избора између датих могућности.

Сходно свему изреченом, *Родна груди* припада недвосмислено родољубивој лирици. Према појединачне импресије претходе осећању припадности домовини, заиста није тако, него је тај однос обратан:

Ал’ и сада кад су сви видици сиви
Кад видимо јадну вредност свију ствари,
Кад су нам сви људи немили и криви,
А срушени вере старински олтари, –
Једна лепа нежност још у нама живи.

Та „лепа нежност” је у ствари фетиш. Захваљујући фетишу домовине, могуће је певати о пропасти свих идеала, у контексту неговања родољубивих осећања. Фетиш, та „утелотворена лаж”, помаже нам да поднесемо неподношљиву истину, или да прихватимо реалност, наводно, онаквом каква она јесте. Другим речима, боје, ветар и земља не чине родну груду, него родна грудa даје прозрачну и омамљујућу снагу елементима света.⁴⁰

На крају, како далази до „просечног” разумевања сврхе и смисла поживања на смрт, односно до погубног жаргонизовања? Веровањем да аксиолошки *salto mortale* (занемаривање коначности) најниже вредности поставља за највише, а највише, оне персоналне за најниже, фаворизује се култ смрти. Суочавањем са коначношћу, егзистенција тада не постаје от-

³⁷ С. Жижек, *О насиљу*, прев. Т. Валентић, Загреб 2008.

³⁸ С. Жижек, *Шкакљиви субјект. Одсутно средиште политичке онтологије*, прев. Д. Телећан, Сарајево 2006, стр. 191.

³⁹ *Исто*, стр. 352.

⁴⁰ С. Жижек, *О вјеровану*, стр. 55–56.

ворена за властите могућности, него су све могућности, „пречицом жаргонизовања” усмерене на један тип деловања. Зато је однос према смрти формулисан у начелу *memento mori* у најмању руку, двосмислен.

Међутим, Ернст Блох оспорава начело *memento mori* уопште. Заговарајући првенство димензије будућности, одређене према садржају интенције, а не према фактуму смрти, Блох тематизује темпоралну структуру људске егзистенције. Усмереност свести на садржај фаворизује наду као активан афекат отворености према будућности, избацујући сада *смрт* из властите саморазумљивости. Разоткривање, како би то формулисао Блох, „реакционарног” карактера песимизма не оспорава уметничку вредност одређеног дела, него је више реч о судару естетичких концепција, које о делу рефлектују на различите начине. Марксистички филозоф у делу види фрагмент решења у додиру са утопијском функцијом онога „још не”, док се заговорници грађанско-класистичке естетике фокусирају на посматрање и умирујуће уживање. Са Шопенхауером, естетика посматрања постаје метафизичком естетиком, а њен циљ исцрпљује се у раскривању блаженства у појави света (а то је и основна идеја Пандуровиће *Родне груде*). Уметност постаје управо у својој узвишености песма утехе, а свет „има своје оправдање као естетски феномен”⁴¹. Смрт, трулеж и распадање, преображени у уметничком делу, постају лепо. Уживање остаје уживање у онемогућености, а оно потенцирано у „пречици жаргонизовања” може да напусти склоп уметничког или филозофског дела.

Srđan Damnjanović
Philosophical Center for Psychoanalysis
Novi Sad

Philosophical Pesimism in the Poetry of Sima Pandurović

Abstract: Author’s beginning premise is that Sima Pandurović found the permanent source of poetic inspiration within Schopenhauer’s pesimism.

Keywords: pessimism, death, militarism, war, jouissance.

⁴¹ Е. Блох, *Принцип нада 2*, стр. 948–949.

КСЕНИЈА АТАНАСИЈЕВИЋ О ЕПИКУРУ: АТОМИЗАМ И ХЕДОНИЗАМ

ИРИНА ДЕРЕТИЋ
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

Апстракт: Ксенија Атанасијевић није била само прва доценткиња на Београдском универзитету, већ и први стручњак за античку филозофију код нас. Циљ овог рада није систематска реконструкција свих тема и аутора из античке филозофије којима се бавила Ксенија Атанасијевић. Уместо тога, усредредићу се на разматрање њених радова о Епикуру, укључујући и њену француску књигу *L'atomisme d'Épicure* [*Епикуров атомизам*], зато што је његову филозофију најтемељније проучавала. Намера ми је да критички преиспитам како веродостојност и актуелност њене интерпретације Епикура, тако и само Епикурово учење о миними и његову теорију о задовољству.

Кључне речи: Ксенија Атанасијевић, Епикур, атомизам, минима, задовољство

1. Уводна разматрања: рецепција дела Ксеније Атанасијевић

Проучавање филозофског рада Ксеније Атанасијевић последњих двадесетак година дало је плодне резултате, што показује сву ефемерност и жаловост тежњи њених ондашњих непријатеља да је истисну из научних

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

и академских кругова; док су сада она и њено дело врло присутни како у стручној, тако и у широј јавности, неки од њених непријатеља, попут Николе Поповића, готово да су пали у заборав, те се ретко спомињу каткад само у вези са неправдама које су јој нанели. Ма колико неко вредно дело за живота ауторке/аутора било грубо потискивано и маргинализовано, оно ће сигурно изаћи на видело, осим ако га неко физички не уништи, а деловаће на читаоце снажније и упечатљивије него што су насилни прогонитељи тог дела опште могли и да претпоставе.

Управо се то догађа са новијом рецепцијом филозофије и друштвеног ангажмана Ксеније Анастасијевић. О њој и њеном делу су писале професорка Радмила Шајковић, и то седамдесетих година прошлог века,⁴² а потом Ружица Петровић,⁴³ док је Илија Марић приредио две њене књиге о српској и античкој филозофији са темељним и акрибичним предговорима који представљају одлично полазиште за даље бављење њеном како српском тако и античком филозофијом.⁴⁴ Љиљана Вулетић написала је, такође, књигу о животу и делу Ксеније Атанасијевић,⁴⁵ потом приредила њене радове под називом *Ксенија Атанасијевић. Етика феминизма*.⁴⁶ Катарина Лончаревић и ја написале смо два потпуно различита текста о женама и женском питању у античкој филозофији.⁴⁷ Док Лончаревић чита нашу ауторку из феминистичке перспективе, у мом раду се критички преиспитује филозофска валидност и релевантност њених промишљања о женском питању и о филозофкињама у антици.

На Институту за филозофију и друштвену теорију октобра 2019. године организована је конференција на тему дела Ксеније Атанасијевић. Прошле године је покренута иницијатива за подизање споменика првој

42 Уп. Радмила Шајковић, „Животни пут и дело Ксеније Атанасијевић”, у: *Филозофске студије*, I/1 (1970), стр. 33–52.

43 Уп. Ружица Петровић, *Филозофија утехе Ксеније Атанасијевић*, Београд, Пешић и синови, 2004. У монографији о филозофији Ксеније Атанасијевић, Ружица Петровић посветила поглавље у којем преиспитује обиман рад Атанасијевићеве на проучавању грчке филозофске баштине. Уп. *Ibid.* 19–51, 185–207.

44 Уп. Ксенија Атанасијевић, *Античка филозофија*, приредио Илија Марић, Београд, Плато, 2007, као и Ксенија Атанасијевић, *Српски мислиоци*, Илија Марић (прир.), Београд, Плато, 2006.

45 Уп. Љиљана Вулетић, *Живот и мисао Ксеније Атанасијевић*, Београд, 2005.

46 Уп. Љиљана Вулетић (прир.), *Ксенија Атанасијевић. Етика феминизма*, Београд, Хелсиншки одбор за људска права у Србији, 2008.

47 Уп. Katarina Loncarevic, “A Feminist Philosopher on the Fringe of History: Ksenija Atanasijevic and Ancient Greek Philosophy”, *The Monist* 98(1): 113–124 (January 2015); као и Ирина Деретић, „Ксенија Атанасијевић о женама и женском питању у античкој филозофији”, *THEORIA* 4 (2016), стр. 93–109.

жени предавачу филозофије, са чиме су се на седници Наставно-научног већа Филозофског факултета сложили сви чланови тог Већа, чиме је, ако је уопште могуће, донекле исправљена неправда нанета овој умној, храброј и марљивој жени, потпуно посвећеној филозофском раду.

Дело Ксеније Атанасијевић, посматрано у целини, прожима полемички тон чиме она показује неоспоран филозофски таленат за критичко просуђивање, за расправу која је утемељена на одмереним и промишљеним аргументима. Њена критичка оштрица постиже свој циљ управо зато што се наша филозофкиња никада не служи *ad personam* аргументима. Она побија незаснованост теза које почивају на необразложеним тврдњама, лажној учености, иза које се неретко крије недостатак талента. Њеном критичком перу не измичу ни њени савременици, ни најпознатији познаваоци античке мисли њеног времена, чак ни филозофи о којима пише. При томе, Ксенија Атанасијевић указује и на њихове слабе аргументе, те показује да су они неодрживи било из логичких или епистемичких разлога, или пак, стога, што је савремена наука и филозофија показала да више нису тачни или релевантни. Наша филозофкиња бескомпромисно је била заинтересована да дође до истине о проблемима које истражује. Поврх тога, ретки су филозофи каква је Ксенија Атанасијевић, који се с подједнаким даром баве филозофијом природе, математике и науке, те, стога, имају врло развијен дар за аргументативно мишљење, као и филозофијом која се више заснива на интуицији, јединствености доживљаја себе и света, емотивним стањима песимизма и оптимизма.

2. Зашто је Ксенија Атанасијевић наш „први специјалиста за античку филозофију“?

Ксенија Атанасијевић се бавила многим темама из историје филозофије и науке, али је њен највећи допринос у истраживању античке филозофије. Илија Марић је врло детаљно истраживао наставне платонове о историји филозофије које је увео Михаило Шљивић, а унапредио их Бранислав Петронијевић.⁴⁸ Наша филозофкиња, поред тога што је држала

48 Уп. Ксенија Атанасијевић, *Античка филозофија*, приредио Илија Марић, Београд, Плато, 2007, стр. 540, 341.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

предавања о другим периодима у историји филозофије, посветила се, пре свега, изучавању античке филозофије, те Илија Марић изводи тачан закључак да је она „први наш специјалиста за античку филозофију”.⁴⁹ Он, такође, исправно запажа да она пажњу „поклања споредним, занемареним, чак егзотичним појавама”⁵⁰ попут прве филозофикиње Тхеане, софиста другог реда, Продика са Кеоса, итд. Ипак, она је писала и о великим филозофима, попут Демокрита, Сократа, Платона и Епикура. Платону и Аристотелу посветила је мање текстове, али је зато, пошто је већ била избачена са Београдског универзитета, превела на српски језик Платонов најтеже написан дијалог *Парменид*, као и Аристотелове логичке списе. Могао би се навести још један разлог што није објавила неку студију о Платоновој или Аристотеловој филозофији, а то је чињеница да је о њима већ писао Бранислав Петронијевић, те су српски читаоци већ били колико-толико упознати са два највећа грчка филозофа.

Ксенија Атанасијевић је имала намеру да напише књигу о историји целокупне грчке филозофије,⁵¹ те бисмо могли посматрати текстове што их је публиковала, као и књигу о Епикуру на француском језику као делове будуће целовите историје хеленске филозофије. Чини се да је њен текст под називом „Почеци филозофирања код Грка” био управо замишљен као уводна студија у историју античке филозофије. На жалост, услед слабости и зависти наше оновремене универзитетске средине – па чак и њених највећих ауторитета – она није успела да своју замисао спроведе у дело. Стиче се утисак да ауторкини краћи списи о грчкој и римској филозофији представљају нацрт будућих развијенијих радова – оних које је започела али, на жалост, није завршила. Вредно је, чини се, приметити и то да су две наше велике интелектуалке, Ксенија Атанасијевић и Аница Савић Ребац, намеравале да остваре замисли синтетичке и системске природе: Аница о развоју еротологије, а Ксенија о повести античке филозофије. На жалост, ниједна од њих није успела да ове замисли реализује, али су нам, и поред тога, оставиле радове који су се отргли зубу времена и остали актуелни и до данашњих дана.

Овај рад нема намеру да изврши систематску реконструкцију свих тема и аутора из античке филозофије којима се бавила Ксенија Атанасијевић. Уместо тога, усредсређује се на критичко преиспитивање радова о

49 Уп. *ibid.*, стр. 540.

50 Уп. *ibid.*, стр. 554.

51 Уп. *ibid.*, стр. 5–40.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Епикуру, укључујући и њену француску књигу о његовом атомизму, управо зато што се бавила његовом филозофијом на најтемељнији начин. Дакле, намера ми је да критички преиспитам како веродостојност и актуелност њене интерпретације Епикура, тако и само Епикурово учење о миними и његову теорију о задовољству. Могло би се поставити питање шта је нашу филозофкињу мотивисало да се толико предано и дуго бави Епикуровом филозофијом. По свему судећи, одговор лежи у томе што је она претходно истраживала мисао Ђордана Бруна, при чему се Епикур у извесној мери може сматрати његовим претечом, што ћемо у раду и показати.

Да би се реконструисало и проценило тумачење Епикурове филозофије Ксеније Атанасијевић, потребно је узети у обзир четири њене расправе: француску књигу о Епикуровом атомизму под називом *L'atomisme d'Épicure* [*Епикуров атомизам*],⁵² потом текстове „Епикур”,⁵³ „Епикурова срећа”,⁵⁴ и најпосле послератни рад: „Питагорејци, Епикур и Ђордано Бруно – претходници савременог атомизма и астрономије”.⁵⁵ Расправа о старом атомизму⁵⁶ представља неку врсту уводног разматрања у односу на ауторкино схватање Епикурове филозофије. У три предратна рада наша филозофкиња Епикурову филозофију разматра полазећи од претпоставки старог атомизма (Леукипа и Демокрита), док у својој студији из седамдесетих година XX века она Епикура види као претечу савремене науке. Поврх тога, Ксенија Атанасијевић исправно тумачи његов начелан став када је реч о односу физике, логике и етике у том смислу да се еудајмонија – изједначена са задовољством, којег је Епикур на својеврстан начин разумео – може остварити тек уколико тачно сазнамо природу и законе мишљења, што ће нас ослободити од разних форми сујеверја и страха од смрти.⁵⁷ Стога је Епикурова атомистичка филозофија инструмент у постизању истинског задовољства, те представља утемељење његовог учења о хедонизму. У својој француској студији наша филозофкиња понајвише критички дискутује о Епикуровом атомизму.

52 Уп. Xenia Atanassievitch, *L'atomisme d'Épicure*, Les Presses Universitaires de France, Paris, 1927.

53 Уп. Ксенија Атанасијевић, *Античка филозофија*, приредио Илија Марић, Београд, Плато, 2007, стр. 389–336.

54 Уп. *ibid.*, стр. 337–340.

55 Уп. *ibid.*, стр. 468–495.

56 Уп. *ibid.*, стр. 163–168.

57 Уп. Xenia Atanassievitch, *L'atomisme d'Épicure*, Les Presses Universitaires de France, Paris, 1927, стр. 8.

3. Две врсте текстова о античкој филозофији Ксеније Атанасијевић

Ксенија Атанасијевић је публиковала два типа радова о античкој филозофији. На једној страни су радови педагошког и популарног карактера, а неки од њих су произашли из предавања која је држала у Коларчевој задужбини. Пошто се највећи број тема из античке филозофије о којима пише налази у књигама које нису биле ни преведене на српски језик, њени текстови имали су за циљ да српску читалачку публику уведу у античке теме посредством података о историјском тренутку, животу и веровањима античких филозофа. Такви просветитељски разлози мотивисали су и Бранислава Петронијевића да публикује читав низ текстова из историје филозофије који су, како по тону, тако и по начину обраде, више доксографског него критичко-филозофског карактера. То не значи да су тврдње у овим текстовима нетачне или проблематичне.

У другом типу текстова, који су филозофског и истраживалачког карактера, Ксенија Атанасијевић настоји да реконструише питања на која је одређени филозоф, на пример Епикур, давао одговоре, или, другачије речено, да разуме шта је Епикура мотивисало да објасни ствари на одређени начин. Потом, наша филозофкиња се критички односи како према изворима, тако и према најбољој, секундарној литератури тога времена, коју одлично познаје. Надаље, њен приступ некој филозофској теми је проблемски и критички, као што и властите интерпретативне тезе ауторка артикулише на критички, каткад и на полемички начин. Потом, врло детаљно и конзистентно излаже сопствену реконструкцију неког аргумента, при чему у већини случајева уверљиво показује зашто је њено тумачење исправно у односу на тумачења која су другачија од њеног или су му чак супротна.

Све то показује да је Ксенија Атанасијевић била врстан зналац античке филозофије, посебно античког атомизма, и да је тој филозофији приступала на херменеутички и критички утемељен начин. Њена студија о Епикуру на француском језику не заостаје за најбољим студијама тога времена, те зато не би требало да зачуди ни тако позитивна рецепција ове њене књиге.⁵⁸ Могли бисмо рећи и то да је та њена француска студија о Епикуровом

58 Како наводи Илија Марић, „... о књизи *L'atomisme d'Epicure* писали су рецензије Адам Кронијевич у *Пољској филозофској ревији* за април 1928, Чарлс ван Девентер у холандском недељнику *Chemisch Weekblad* (2. II 1929), Димитрије Михалчев у часопису *Филозофски преглед* из Софије (мај-јуни 1929)“, те Шмаус („Xénia Atanassievitch, L'Atomisme d'Epi-

атомизму управо пример како се треба бавити одређеном темом из историје филозофије. На врло сличан начин се и данас историчари филозофије односе према историјско-филозофској грађи, у том смислу да се најпре одреди сопствено стајалиште у оквиру већ постављеног интерпретативног оквира. Потом је неопходно да се аргументативно и уверљиво образложи властито читање. Интерпретативне тврдње нису само-разумљиве, већ треба да буду потврђене у процесу тумачења. Ксенијини српски текстови о Епикуровој филозофији представљају одлично написане и филозофски релевантне сажетке њене француске књиге о његовом атомизму.

4. У чему Ксенија Атанасијевић види допринос Епикуровог атомизма?

Епикур је озлоглашени мислилац зато што је дуго времена био и намерно и ненамерно погрешно тумачен. Од такве рецепције Епикурове филозофије не одступа ни српска филозофска баштина која на самим својим почецима спомиње озлоглашене епикурејце. Премда Свети Сава у *Номо-канону*⁵⁹ тачно каже да су епикурејци сматрали „нерастављива и недељива тела” начелима свега што јесте, он греши када пише да су они сматрали да је „богатство” сврха живота. Његош бритко и оштро напада Епикуров став о томе да душа није бесмртна и оптужује га да душу сели у „скотско мртвило”.⁶⁰ Пошто је, према Епикуру, и сама душа телесна, она се после смрти

cure, Paris, Presses Universitaires de France”, *Мисао*, 9/1927, XXIII/7–8, 474–478) итд. Уп. Илија Марић, *Између метафизике и дијалектике*, Отачник, Београд, стр. 111.

59 Упоредити фототипско издање тзв. Иловичке крмчије (Горњи Милановац 1991, стр. 354–356) као и штампани одломак из Морачке крмчије (Ђ. Трифуновић, оп. цит., стр. 37). Исти овај текст се налази и у сарајевској крмчији из Музеја српске цркве код Баш чаршије (стр. 326–421) као и у пећкој верзији крмчије, која се сада чува у САНУ (стр. 346–371). Текст је објављен у Трифуновић, „Преглед најстаријих јереси”, у: „Крмчији светога Саве“, *Рашка баштина* 13/1988, стр. 35–38). Савремени превод се може наћи у Д. Драгојловић, „Филозофске антологије и флорилегије у старој српској књижевности“, *Књижевна историја* 34/1976, стр. 227. Има 11 српских рукописа који се темеље на Савином оригиналу *Крмчије* (Иловичка крмчија у ЈАЗУ III с9, 3546 – 375а; Сарајево, *Музеј српске цркве код Баш Чаршије*, 326б–341б; библиотека САНУ (пећка верзија Савине крмчије 346б 371б).

60 *Питагоро, и ти Епикуре, / Зли тирјани душе бесамртне! / Мрачан ли вас облак покријева / И све ваше посљедоватеље! / Ви сте људско име унизили! / И званије пред богом човјека, /*

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

распада као и тело. На другој страни, лошу слику о Епикуру и његовој филозофији поништавају текстови и књига Ксеније Атанасијевић, који су и до дана данашњег предмет пажње и интересовања.

Поврх тога, ова наша филозофкиња побија стару хипотезу – која вековима није довођена у питање – да је Епикур безначајан и неоригиналан мислилац, било да је реч о његовој физици или пак етици. Тврдило се да је од Демокрита преузео атомизам, који је, додуше, негде и допуњавао и мењао, мада не на убедљив и ваљано образложен начин, а да је етичко становиште дословце преузео од киренаичара.⁶¹ У свим радовима о Епикуру, Ксенија Атанасијевић одлучно побија и једну и другу интерпретативну хипотезу, и то тако што показује да је он у артикулацији и своје филозофије природе и етичких промишљања имао инспирација у Демокритовом атомизму и етици.⁶² То је постизање среће која се описује као стање непомућеног мира, што и један и други атомичар истичу као сврху и идеал људског живота.⁶³ При томе је занимљиво приметити и следеће: за разлику од немалог броја сачуваних Демокритових етичких фрагмената, који углавном исказују опште-прихваћена морална уверења, Епикуров аргумент којим побија схватање зашто се не треба плашити смрти не престаје да буде предмет филозофског интересовања.

Антички атомизам, како исправно уочава Ксенија Атанасијевић, мотивисан је потребом да се одговори на парадоксе елејске филозофије који се односе на небиће, мноштво и кретање. Друго, она исправно увиђа да су новине Епикуровог атомизма проистекле из његовог настојања да

*Једначех га са бесловесношћу/ Небу грабећ искру божествену,/ Скојега је скочила огњишта/
У скотско је селећи мртвило.* Бритким пером, Његош доводи у питање оно што је за Епикурову филозофију доста важно, а то је негирање бесмртности душе, као и онога што је „боженствено“ у човеку, а то је делатност духа, искра, светлост, луча нашега микрокосмоса. Питање колико се Питагора и Епикур могу повезати. Није ли Његош погрешно када је овде оптужио обојицу за тиране душе бесмртне? Не постоји ниједна реченица која би се са потпуном сигурношћу могла приписати Питагори, да бисмо закључили да је он тиранин душе бесамртне. Можда је Његош имао у виду питагорейско учење о реинкарнацији као нешто што је погрешно и „тирјанско“ – тим пре што помиње „скотско мртвило“ а „скот“ је стари израз за животињу. Уп. П. П. Његош, *Луча Микрокосма*, Удружење издавача и књижара Југославије, Београд, 1994, стр. 10.

61 Уп. Xenia Atanassievitch, *L'atomisme d'Épicure*, Les Presses Universitaires de France, Paris, 1927, стр. 11.

62 Уп. *ibid.*, стр. 14.

63 Можда је наша филозофкиња тежила управо том стању непомућеног мира и спокојства, с обзиром на то колико јој зла и бола нанела академска заједница коју је итекако задужила својим делом.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

одговори на приговоре које Аристотел упућује атомизму.⁶⁴ Поврх тога, наша филозофкиња настоји да покаже како постоје присније везе између Епикурове филозофије природе и етике. Чињеница да се о томе и данас дискутује показује пак да тај њен увид никако није превазиђен, него је напротив нешто што мотивише савремене историчаре филозофије на расправу.

У даљем наставку рада нећу улазити у све атомистичке аргументе, које је тумачила, већ ћу критички размотрити само новине Епикуровог атомизма. Попут Демокрита, и Епикур је материјалиста, те сматра да се чулно опаљљиве ствари састоје од физички недељивих атома.⁶⁵ За разлику од Демокритовог појма небића, како то исправно истиче Ксенија Атанасијевић, Епикур концептуализује оно што није материја или бестелестност као „празан простор у коме нема никаквог тела (*κενόν*) или место што заузима једно тело (*τόπος*), или простор кроз који пролазе тела (*χώρα*)”.⁶⁶

Данас су и почетници у бављењу Епикуровим атомизмом информисани о томе да је он теоријом о миними унео значајну новину у атомизам. У француској расправи о Епикуру, Ксенија Атанасијевић, добро упозната са свом литературом о његовом атомизму, скрупулозно и акрибично реконструише историјат расправе о овом сегменту Епикуровог учења.⁶⁷ Према мишљењу наше филозофкиње, Узенер [Usener] – приређивач⁶⁸ свих Епикурових списа и сведочанстава о њему – није дао валидно тумачење Епикуровог учења о миними. Рецепција те доктрине започиње Гедекемеје-

64 Уп. Xenia Atanassievitch, *L'atomisme d'Épicure*, Les Presses Universitaires de France, Paris, 1927, стр. 40, 63.

65 Драго Ђурић критички преиспитује Епикурово објашњење зашто је нужно да постоје атоми. Он вели: „Епикур сматра да се без постојања атома не би могло објаснити постојање коначних тела доступних нашим чулима. Али пошто коначна тела постоје, онда морају постојати и атоми. Како би то одбранио, Епикур је принуђен да уведе критеријум мере. Наиме, уколико бисмо деобом ишли испод замишљене мере величине атома, не би могла постојати тела доступна нашим чулима. Због чега? Због тога што би даљом деобом, до форме праха, делови од којих су састављена тела толико ослабили да ти сувише ситни делови не би имали кохезивну снагу која би их држала за једно, а што је услов за постојање. Према томе, атоми морају имати неку одређену величину, која се даље не може делити.“ Уп. Д. Ђурић, *Вечност света у антици и раном средњем веку*, Српско филозофско друштво, Београд, 2015, стр. 184–185.

66 Уп. Ксенија Атанасијевић, *Античка филозофија*, приредио Илија Марић, Београд, Плато, 2007, стр. 308.

67 Уп. Xenia Atanassievitch, *L'atomisme d'Épicure*, Les Presses Universitaires de France, Paris, 1927, стр. 20–21.

68 Уп. Usener, *Epicurea*, Praefatio, et Weille, *Journal des Savants*, 1880.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ровом дисертацијом из 1897. године.⁶⁹ У њој се каже како учење о миними представља Епикуров оригиналан допринос атомизму, а аутора ове дисертације Ксенија Атанасијевић критикује што није посветио довољну пажњу важним аспектима ове доктрине.⁷⁰ Две године касније, Винденбергер [Windenberger] у тези на латинском језику из 1899. године врло уопштено и недовољно пише о Епикуровим минимама. Она нарочито истиче важност данас класичне студије: *Епикурово учење о миними*⁷¹ Ханса фон Армина, која представља почетак озбиљног изучавања најзначајнијег Епикуровог доприноса атомизму.

Из овог прегледа историјата тумачења Епикуровог учења о миними може се уочити како Ксенија Атанасијевић, на историјско-филозофски промишљен начин, настоји да, без занемаривања и прескакања – а што је карактерисало њене претходнике у тумачењу овог сегмента Епикурове филозофије – преиспита шта су њени претходници рекли о миними, те да пружи властити критички суд о дометима тих интерпретација. Управо је то начин како се најбољи историчари филозофије односе према филозофским проблемима из прошлости. Свако узорито историјско-филозофско истраживање подразумева критичку реконструкцију водећих радова на тему којом се аутор(ка) бави, те одређење властите позиције, како према филозофском проблему, што је предмет расправе, тако и у односу на постојећу рецепцију тог филозофског проблема.

Шта су Епикурове миниме или оно што је минимално (*ἐλάχιστα*) и без делова (*ἀμερῆ*)? И зашто их је увео у своју филозофију? Ксенија Атанасијевић на ова питања даје тачан одговор. Миниме су најмањи замисливи и недељиви конституенти атома, који без атома не могу самостално постојати. Дакле, Епикур је разликовао атоме који су физички неразделиви, што сама грчка реч и значи, од најсићушнијих „делова”, што се могу замислити само нашим „духом”.⁷² Однос између минима и атома је такав да атоми имају миниме као своје делове, док миниме немају самостално постојање ван атома.⁷³ Атом је физички недељив, али математички и ло-

69 Уп. Goedeckemeyer, *Epicurus Verhältnis zu Demokrit in der Naturphilosophie*, Strasbourg, 1897.

70 Уп. Xenia Atanassievitch, *L'atomisme d'Épicure*, Les Presses Universitaires de France, Paris, 1927, стр. 30.

71 Уп. Hans von Arnim, *Epicurus's Lehre vom Minima*, *Almanach der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. Wien, 1907.

72 Уп. Ксенија Атанасијевић, *Античка филозофија*, приредио Илија Марић, Београд, Плато, 2007, стр. 310, 311.

73 О односу минима у атому ново читање даје Eliya Cohen у још необјављеном тексту под називом: „Point of contact: Adjacency and individuation in Epicurean atomism”.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

гички није, из чега би могло да следи да се до најелементарнијих недељивих „делића” материје може доћи математичком или логичком анализом. Према су најелементарнији „делови” материје, саме миниме нису материјалне. Да ли то значи да су миниме нуладимензиони, геометријски ентитети, будући да Ксенија Атанасијевић каже да су пунктуални? Ту се, међутим, поставља питање шта су миниме тродимензионих атома? У литератури се често миниме тумаче као теоријски, појмовно и математички недељиви конституенти атома. Дејвид Седли, чини се, с правом упућује примедбу на приписивање било којих епистемолошких компоненти миними, према се и сам користи овим појмовним апаратом онда када уводи концепт миниме.⁷⁴

Ксенија Атанасијевић плаузибилно објашњава да их је Епикур увео у своју атомистичку филозофију како би побио Демокритову теорију о бескрајном броју облика атома.⁷⁵ Уколико би облика атома било бескрајно, онда би и разноликост у видљивој природи била бескрајна, што би довело до урушавања сваког поретка. Стога је Епикур, како га наша филозофкиња тумачи, „ограничио број делова атома, и учио да комбинације сведеног броја минима у атому морају бити исто тако ограничене”.⁷⁶

У предратним текстовима о атомизму наша филозофкиња заступа оригиналну интерпретативну хипотезу да је већ Демокрит експлицитно у његовим несачуваним списима или имплицитно подразумевао појам миниме,⁷⁷ што образлаже тиме да је он као врстан математичар морао доћи до тог појма. Ма колико се чинила њена хипотеза интересантном, управо стога што тиме чини позицију Абдерићаниновог атомизма отпорнијом на побијања, не можемо је поткрепити ниједним од његових сачуваних фрагмената или сведочанстава о његовој филозофији. Поврх тога што Ксенија Атанасијевић не може доказати оно што тврди, она овом хипотезом доводи у питање и властито објашњење разлога због којег Епикур уводи појам миниме. Уколико је он увео појам миниме како би ограничио број форми атома, којих по Демокриту има бесконачно много, чини се да овај појам Епикур не би морао да уведе у атомистичку филозофију, ако би он већ постојао код Демокрита.

74 Уп. Дејвид Седли, „Епикуровска физика”, у: *Хеленистичка филозофија*, приредили П. Грегорић и Ф. Гргић, Загреб, Крузак, 2005, стр. 82, 83.

75 Уп. Ксенија Атанасијевић, *Античка филозофија*, приредио Илија Марић, Београд, Плато, 2007, стр. 312.

76 Уп. Уп. *ibid.*, стр. 211.

77 Уп. Xenia Atanassievitch, *L'atomisme d'Épicure*, Les Presses Universitaires de France, Paris, 1927, стр. 38.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

У тексту из 1973. године,⁷⁸ Ксенија Атанасијевић ревидира ову своју интерпретативну хипотезу тако што тврди да је учењем о сложености атома, односно учењем о најмањим елементима из којих се атом састоји, што су миниме, Епикур побољшао Демокритов атомизам. Управо је, дакле, Епикур, а не Демокрит, творац појма миниме, при чему ауторка сматра Абдерићанина његовим претечом у овом погледу. Наша филозофкиња указује на то како је Епикурова филозофија извршила утицај, како на филозофију, тако и на науку. Она посебно истиче повезаност његовог учења о миними са филозофским погледима Ђордана Бруна, који је под утицајем овог античког атомисте дошао до тезе о томе да се дељивост материје окончава недељивим елементима, минимама. Поврх тога, Епикур је сматрао да је васељена бесконачна, те да има и другде светова какав је наш, чиме је он, према мишљењу наше филозофкиње, утицао на Ђордана Бруна. Надаље, она сматра да је учењем о сложености атома Епикур „постао далеки, генијални далеки претходник модерних атомских физичара.”⁷⁹

И када је реч о примордијалном кретању атома, Епикур је унео радикалну промену у антички атомизам. Одговарајући на Аристотелове приговоре упућене Демокритовом објашњењу тога како је настало кретање у васељени, Епикур поред природног кретања, чији је узрок тежина, и насилног кретања проузрокованог сударом, уводи и трећу врсту кретања, чији је узрок скретање атома. Наиме, атоми који падају вертикално у правој линији кроз празан простор, „попут кишне капи”,⁸⁰ никада се не могу сударати или срести. Уколико не дође до судара атома, онда се не могу конституисати агрегати атома ни сложена тела, па самим тим ни све што постоји у васељени. Епикур је одбацио Демокритово објашњење према којем тежи атоми, крећући се брже вертикално кроз празнину, падају на лакше атоме са којима се сударају, те тако настаје првобитно кретање у универзуму. Тачно је, сматра Епикур, да тежа тела падају брже од лакших тела кроз воду или ваздух.⁸¹ Међутим, тела се једнаком брзином крећу кроз

78 Уп. „Питагорејци, Епикур и Ђордано Бруно – претходници савременог атомизма и астрономије”, у: Ксенија Атанасијевић, *Античка филозофија*, приредио Илија Марић, Београд, Плато, 2007, стр. 468–497.

79 Ксенија Атанасијевић вели: „Бруно претпоставља да постоји троструки минимум: општи метафизички минимум или монада, која је јединица као основ целог постојања, а затим је јединица као основ бројева (минимум као принцип квантитета), минимум физички или атом (минимум као принцип величине тела) и геометријски минимум или тачка. Монада је принцип метафизике, атом физике, а тачка геометрије“. Уп. *ibid.*, стр. 493.

80 Уп. Xenia Atanassievitch, *L'atomisme d'Épicure*, Les Presses Universitaires de France, Paris, 1927, стр. 64.

81 Уп. *ibid.*, стр. 64–65.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

празнину, будући да, крећући се кроз њу, не наилазе ни на какав отпор. Па како онда долази до судара атома, што омогућава стварање света? Епикуров неочекивани одговор остао је забележен у историји филозофије, како по томе што доводи у питање детерминизам старијег атомизма, тако и по томе што представља двоструко објашњење: објашњење „постања света” и објашњење слободе воље.

Пођимо од тога како скретање атома утиче на постање света. Не постоји могућност да се атоми, који се крећу кроз празан простор у вертикалној линији, сударе. Они скрећу од вертикалне линије и тиме омогућавају сударање атома, њихово „преплитање и нагомилавање”, те најпосле доводе до вртложног кретања. Скретање атома је, дакле, узрок вртложног космичког кретања које доводи до стварања света.

Скретањем атома,⁸² Епикур је, како Ксенија Атанасијевић ову његову тезу исправно тумачи, хтео и да побије свемоћ фаталности и да спасе човекову слободу, која би била потпуно онемогућена искључивом претпоставком о нужном падању атома надоле. Нама се чини врло плаузибилним да је последњи разлог претегао код Епикура, зато што је био неопходан за остваривање циља његове филозофије – мирноће душе, до које се може доћи слободном вољом.⁸³ Могли бисмо се послужити кантовском терминологијом на овом месту, па рећи да је скретање атома трансцендентални услов постојања људске слободе. Ксенија Атанасијевић иде даље у својој интерпретацији Епикуровог приписивања способности скретања елементима ствари када у томе види „рудимент воље”.⁸⁴ Из тога следи не само да „људска слобода има дубоког корена у природи”,⁸⁵ него су и сами атоми у извесном смислу носиоци власитите слободе. Њена интерпретација Епикуровог атомизма у својој крајњој инстанци доводи у питање како материјализам, тако потпуни објективизам ове доктрине.

Према стиховима поетског дела Лукреција Кара,⁸⁶ који се, што је опште прихваћено, сматра неупитним извором за разумевање Епикурове филозофије, нарочито уверљиво говори о овој повезаности између индетерминизма у васељени са слободом човекове воље. Скретање атома слу-

82 Оригиналану интерпретацију Епикурове тезе о кретању атома даје Мишел Фурније у недавном обављеном тексту. Уп. Michael Fournie, „Epicurus' Panpsychism”, у: Vol. XXXVI, December 2018, стр. 25–37.

83 Уп. Ксенија Атанасијевић, *Античка филозофија*, приредио Илија Марић, Београд, Плато, 2007, стр. 315–316.

84 Уп. *ibid.*, стр. 317.

85 Уп. *ibid.* стр. 317.

86 Уп. de Lucrece, *De rerum natura*, II, 251–293.

жи Епикуру за објашњење тога да је човекова воља слободна, што ће рећи да није предодређена божанским или било каквим другим поретком. То што је човек самом својом природом слободан, има врло важне последице како за наше саморазумевање, тако и за то какво би морално учење требало да управља нашим животима. Човек је узрок властитог кретања, својих промишљених или непромишљених одлука. Управо зато што је слободан, човек може не само да делује независно од спољашњих утицаја, него може и да им се супротстави. И што је можда за Епикура и најважније – самим тим што је слободан, човек може да се ослободи својих ирационалних страхова, као што су страх од смрти и од божије казне. Осим овог негативног појма слободе, Епикур је развио и позитивни појам слободе, односно он сматра да је човек у стању да оствари сврхе које сам себи поставља и којима реализује своју судајмонију.

5. Ксенија Атанасијевић о Епикуровом хедонизму

За Епикура етика није само теорија о моралу, већ промишљање о томе како треба постићи срећу, што треба да примени у свом животу онај који промишља појмове судајмоније,⁸⁷ задовољства, емоције и врлине. Поврх тога, његова етика подразумева и конкретне савете који би требало да воде остварењу сврха које настојимо постићи у животу.

Ксенија Атанасијевић Епикурову етику тумачи тако што је контрастира са киренаичким хедонизмом, а приближава је Демокритовим етичким промишљањима. И у савременој рецепцији Епикурове етике, она се доводи у везу са Демокритовом, из чега видимо да је та повезаност, која представља једну од средишњих тачака тумачења Ксеније Атанасијевић, потврђена савременим, најбољим интерпретацијама Епикурове етике.⁸⁸ Врло је актуелан и тачан њен увид у то да се у извесним сегментима своје

87 Еудајмонија није само неко привремено субјективно стање настало услед тренутног задовољства што смо постигли одређене нама пожељне циљеве, него постојано вођење доброг живота у целини које има уплива у све сфере нашег деловања.

88 Видети, на пример, Michael Erler и Malcolm Schofield, „Epicurovska etika”, у: *Helenistička filozofija*, приредили Р. Gregorić, F. Grgić и М. Hudeljak Grgić, Kruzak, Загреб, 2005, стр. 109–140.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

етике Епикур приближава чак и стоицима,⁸⁹ чије су рефлексије о моралу наизглед супротне Епикуровим. Њен став према Епикуровим етичким промишљањима је беневољан, премда уочава и недостатак аргументације у њима,⁹⁰ што правда плаузибилном хипотезом, наиме, тиме да је она постојала у Епикуровим делима која су изгубљена.

Најпознатији теоретичар хедонизма утемељио је врло необично хедонистичко становиште. Наиме, по Епикуру еудажмонија се не састоји од неке одређене врсте задовољства или пак од непрекинутог, дуготрајног уживања у нечему. Ксенија Атанасијевић прво разматра шта значи за Епикура задовољство, при чему није реч о номиналном значењу те речи, него о нечему што би требало да буде циљ људских стремљења, те показује како он до долази тог става. Епикур одређује задовољство на негативан начин као одсуство бола, при чему између задовољства, што је добро по себи, и бола, што је зло по себи, не постоји никакво средње стање. Надаље, задовољство се одређује као одсуство и телесних болова и душевне узнемирености.⁹¹ Чини се да је Епикурово објашњење да је задовољство добро, а бол зло, натуралистичког карактера у том смислу што он каже да је природа свих живих бића, укључујући и нас људе, таква да тежимо задовољству, а избегавамо бол. То је за Епикура самоочигледна чињеница, те не даје никакав аргумент или пример како би је поткрепио. Позива се, додуше, на самопосматрање, у том смислу што свако од нас може да се позове на властито искуство у којем сви ми тежимо задовољству, а избегавамо бол.

Одређење задовољства као лишености бола могло би да представља неопходан или пожељан услов за остварење еудажмоније, али није плаузибилно рећи да лишеност бола представља сама по себи садржај истинске среће. Ксенија Атанасијевић увиђа овај проблем, те уводи поред негативних и нека позитивна својства задовољства, онако како их Епикур разуме. Задовољство, које је лишеност сваке врсте бола, доводи до душевног мира и склада, а то према Епикуру представља истинску срећу.⁹² Уколико бисмо Епикурову етику хтели да позитивно одредимо, онда бисмо могли рећи да треба бирати она задовољства која доприносе душевном спокоју и смањењу физичких болова, а стање душевног спокојства је самодовољно, чему, дакле, ништа више није потребно. Да ли ово стање психо-физичке

89 Уп. Ксенија Атанасијевић, *Античка филозофија*, приредио Илија Марић, Београд, Плато, 2007, стр. 338.

90 Уп. *ibid.*, стр. 334.

91 Уп. *ibid.*, стр. 331.

92 Уп. *ibid.*, стр. 330–331.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

хармоније подразумева неку активност или пак тежи искључењу сваке делатности?

У савременој академској расправи о кинетичким и катастематичким задовољствима –чију разлику је увео сам Епикур⁹³ – Ксенија Атанасијевић сматра да Епикур даје предност „статичким” задовољствима, при чему се чини да се наша филозофкиња с њиме слаже, контрастирајући епикуровски појам задовољства киренаичком, при чему би требало додати и то да ни овде није реч о лингвистичким разликама, већ о потпуно различитим концепцијама о томе како исправно структурирати живот како би се у њему остварила истинска срећа.

Киренаичари су под задовољством, како се чини, подразумевали кинетичка задовољства која не почивају на задовољењу неке потребе, већ се право уживање постиже увећавањем жеља и изналажењем нових начина да се оне задовоље. Они су, по свему судећи, давали предност тренутним над трајнијим задовољствима, телесним над душевним уживањима, те сматрали да је потребно изналазити нове начине да се задовоље жеље које увек расту, увећавају се, и никад се до краја не могу задовољити. За разлику од њиховог разумевања уживања, Епикуров појам задовољства је „статички”, у том смислу да подразумева постизање стања што је могуће савршенијег душевног мира које искључује сталне и неутажене жеље и потребе. Стога Епикур указује на сву сложеност односа уживања и бола: „Ми не избегавамо свако задовољство, него прелазимо преко многих када њихов исход за нас представља већу количину немира. Уз то, многе болове сматрамо бољим од задовољства када након подношења болова током временског раздобља следи веће задовољство за нас. Према томе, свако задовољство је због привидног афинитета нешто добро, али није свако задовољство вредно избора, исто као што је сваки бол нешто лоше, али нема свака природа бол да је треба избегавати. Но, примерено је о свим тим стварима просуђивати тако што ћемо их поредити. Јер некад оно добро сматрамо лошим, и обрнуто, оно лоше добрим”.⁹⁴ Овде Епикур врло проницљиво показује како су задовољство и бол контекстуално условљени, и то тако што разумним просуђивањем треба проценити шта у одређеној ситуацији доноси задовољство, а шта не, која су уживања лоша, јер имају лоше последице, а која то нису, те које је задовољство доиста вредно избора.

93 Уп. DL. X. 136.

94 Уп. *Ep. Men.* 129–130, као и Michael Erler и Malcolm Schofield, „Epikurovska etika”, у: *Helenistička filozofija*, приредили Р. Gregorić, F. Grgić и М. Hudeljak Grgić, Kruzak, Загреб, 2005, стр. 128.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Поставља се, међутим, питање да ли такво стање душевне хармоније искључује сваку активност или само активност која може да изазове душевни немир. Чак и ако душевно спокојство у здравом телу сматрамо сврхом свог живота, проблематично је како водити живот који искључује сваку узнемирујућу делатност и подразумева повлачење из сваке ситуације која нам може причинити бол,⁹⁵ будући да ниједан човек не може до танчина предвидети све животне ситуације, па самим тим ни оне које му могу нанети бол. Епикуров одговор на ово питање јесу бројни савети за вођење таквог живота, у којем можемо остварити истинску срећу која се састоји у непомућеном душевном спокојству и одржавању телесног здравља, што нас може учинити боговима на земљи. Премда ова оптимистичка пројекција нас може подстаћи да је остваримо, увек остаје као питање шта ако се случајним стицајем околности, који никако не можемо да контролишемо, догоди несрећа која ће засигурно нарушити наше спокојство.⁹⁶

Епикурејски савети могу се учинити врло корисним, употребљивим, па чак и консеквентним, будући да почивају на исправној процени шта нам може на дуже стазе донети психо-физичку хармонију, а шта не. У складу са разборитом „калкулацијом”, Епикур нас саветује да треба да тежимо радије душевним него телесним уживањима, јер су она дуготрајнија, да сва уживања треба да буду умерена, да треба задовољавати само нужне потребе попут глади, жеђи и обезбеђивања станишта, а не ненужне попут љубавних уживања и богаћења. Треба избегавати брачну и политичку заједницу, јер непредвидљивост међуљудских односа може довести до нарушавања властитог душевног спокојства.⁹⁷ Анализираћемо три епикурејска савета како бисмо указали на њихове готово очигледне слабости, чиме отварамо проблеме које Ксенија Атанасијевић није поставила, будући да је била интерпретативно беневољентна према овом грчком филозофу.

Од свих социјалних односа Епикур сматра да једино пријатељство доприноси еудајмонији.⁹⁸ Због пријатеља треба трпети највеће патње, па и

95 Уп. *Ep. Men.* 129–130.

96 Вишња Кнежевић је дала врло убедљиву критику слабих страна Епикурове теорије задовољства. Уп. *Visnja Knezevic, „Eudaimonia, Pleasure and the Defeat of Particularity“*, излагање на 31. међународној конференцији *The Possibility of Eudaimonia (Happiness and Human Flourishing) in the World Today*, одржаној у Атини 12–15. јула 2019. у организацији Међународне асоцијације за грчку филозофију и Међународног центра за грчку филозофију и културу.

97 Уп. Ксенија Атанасијевић, *Античка филозофија*, приредио Илија Марић, Београд, Плато, 2007, стр. 332–333.

98 Уп. *ibid.*, стр. 333–334.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

смрт. Излагање највећем болу због пријатеља чини се да није у сагласности са етичком позицијом по којој треба избегавати свако психичко узнемирење, из чега следи да Епикурова егоистичка етичка позиција, која добру пријатеља жртвује властити мир, тиме постаје алтруистичка, али престаје да буде себи консеквентна, будући да замењује оно што је сама дефинисала као највише добро и срећу неким другим добром. У прилог епикуровске етичке позиције, додуше, могли би се навести аргумент да пријатељство доприноси усаглашавању једног појединца са самим собом, те омогућава његово повезивање с другим људима у времену нестабилном у коме је живео Епикур. Осим тога, пријатељство је било једино прибежиште за појединца одсеченог из свих других форми заједништва и друштвености, а представљало је идеал епикурејцима који нису били само припадници једне филозофске школе, већ и пријатељи који су водили одређен начин живота.

Друга примедба коју бисмо могли упутити једном од Епикурових савета тиче се филозофије. Он, наиме, препоручује бављење филозофијом, јер нам она тачно и адекватно објашњава природни поредак ствари, те нас ослобађа од страха и сујеверја. Ако је епикурејска физика дошла до закључка да је васељена бескрајна, поставља се питање да ли би откриће неке нове планете или нове галаксије довело до осећања душевне узнемирености, ма како позитивна она била. Потом филозоф, који се суочава с проблемом који дуго не може да реши, чини се да тиме нарушава властито душевно спокојство. У тим случајевима, бављење филозофијом је у колизији са душевном неузнемиреношћу, те би се Епикуру могло пребацити то што филозофирање препоручује као нешто што би водило душевном миру. Уколико узмемо у обзир цитирани одељак из *Писма Менексену*, овај мој приговор може се довести у питање тако што би се казало да уколико филозоф реши неки проблем, чије је нерешавање изазвало душевну неравнотежу и бол, његово решавање га може довести до уживања.

Чини се да је у Епикуровој етици најпроблематичније то што врлине имају инструменталну вредност, то јест представљају средства за постизање душевног спокојства. Из тога следи да већу вредност има душевни мир појединца у односу на то да ли ће он бити, на пример, храбар и праведан човек, што би могло импликовати да би он зарад свог душевног мира могао постати и кукавица и неправедан човек. Другим речима, проблеми се не јављају онда када врлине омогућавају и доприносе остварењу еудајмоније. Проблем се јавља у конфликтним ситуацијама када је реализација онога што нам налаже врлина у сукобу са еудајмонијом, како је разуме Епикур, односно, са постизањем душевног спокојства.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Замислимо две ситуације: прву, у којој епикурејац може да спасе живот свог пријатеља, и другу, где, такође, може да спасе живот невином познанику под претпоставком да обојицу јури психопата убица. Уколико пођемо од онога чему нас Епикур саветује, требало би да спасимо пријатеља, али не и невиног познаника, без обзира на то што би у оба случаја био урушен наш душевни мир. Овај пример нам показује да у два случаја, која су по свему иста, осим што је у једном угрожен наш пријатељ, а у другом познаник, поступамо на два различита начина – у једном случају праведно, ако у праведне радње спада спасити невиног човека од убиства, а у другом случају неправедно, будући да не спасавамо невиног човека, иако то можемо. Етика, која инструментализује вредности и врлине, може да се суочи са сличним проблемима.

Хеленистичке етике промишљају и дају савете човеку као појединцу који се повукао из јавности и окренуо самоме себи. Уколико филозоф увиди да у политичкој заједници, што почива на неправедним темељима, доминира корупција и стално кршење закона, поставља се питање да ли он треба да остане у политичком животу, активно се борећи за своја уверења, или пак да се из њега повуче и посвети се филозофији. Уколико се не може учинковито деловати у политичкој заједници, у којој живимо, није ли најбоље повући се из „буке и беса” политике, те радити оно што је у нашој моћи? Епикурова етичка позиција, сва окренута себи, а не и другима, могла би се разумети и као становиште које произилази из филозофског става да се треба повући из јавног живота, како би смо водили „теоријски живот”, који је, према Аристотеловом мишљењу, најсличнији божанском.

6. „Бесмртна смрт”⁹⁹ и весели богови

Најпознатији Епикуров аргумент јесте онај против страха од смрти који произилази консеквентно из његовог етичког савета да треба избегавати бол, било физички или душевни. Страх је рационалан уколико нас мотивише да се заштитимо од нечега што нам може изазвати бол, нанети штету или починити нам неко зло. Смрт нам не наноси ни бол ни задовољство, она је потпуно нестајање и нашег тела и душе и свих осећања, те самим тим када умremo не можемо да осетимо ништа, па ни бол, из чега

99 Уп. *ibid.*, стр. 327.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

следи да је ирационално и штетно плашити се смрти. Поврх тога, смрт нас врло често избавља и ослобађа од болова које осећамо док смо живи. Ова, како изгледа, сасвим једноставна и здравом разуму прихватљива мисао – у свој својој једноставности и оригиналном начину на који се артикулише – трајно је обележила рецепцију Епикурове филозофије.

У тексту „Песимизам Продика из Кеоса”,¹⁰⁰ Ксенија Атанасијевић скреће пажњу на једну одлику грчког мишљења, заступљену, како у филозофском мишљењу, тако и у песничким делима, а то је песимистичка слика о људској ситуацији. Премда се чини да опозитни појмови оптимизам/песимизам нису сасвим примењиви на тумачење грчког мишљења – које овакво разликовање не познаје нити га на тај начин артикулише – наша филозофкиња тачно уочава неку врсту константе од Хесиода до Епикура према којој се људска ситуација приказује као тешка, готово неиздржива. Такво радикално негативно промишљање вредности људскога живота истиче софиста Продик, који оправдава и самоубиство, полазећи од премисе да је човеков живот испуњен патњом од његовог рођења до смрти. Епикур не иде тако далеко у својим етичким промишљањима, без обзира на то што је његов живот био испуњен неиздрживим телесним боловима. Он сматра да је могуће постићи еудајмонију без обзира на спољашње околности, које могу утицати на нашу процену живота који водимо.

Премда је био материјалиста који сматра да је бесмислено плашити се смрти, да душа није вечна, да нема ни божије казне ни награде после смрти, Епикур није био атеиста. Постојање богова извео је из наших субјективних представа које имамо о боговима.¹⁰¹ Природа им је слична човековој, али је финија и савршенија. Епикурови богови су бесмртни, спокојни, ведри и вечито блажени, потпуно незаинтересовани за послове људи, живе у неком међусвету, не знајући за бол, не саосећају се са патњама човека.¹⁰² Ова творевина Епикурове фантазије је доиста јединствена, необична и пластично описана. Није, међутим, јасно у које је експанаторне сврхе Епикур увео у своју филозофију ова прекрасна и „достојанствена” створења? Они не објашњавају ниједан физички феномен, нити људима уливају било страх или наду. Које је њихово место у његовој филозофији? Ксенија Атанасијевић даје плаузибилно тумачење да су спокојна, достојан-

100 Уп. Ксенија Атанасијевић, *Античка филозофија*, приредио Илија Марић, Београд, Плато, 2007, стр. 220–223.

101 Уп. Xenia Atanassievitch, *L'atomisme d'Épicure*, Paris, Les Presses Universitaires de France, Paris, 1927, стр. 83.

102 Уп. *ibid.* 83.

ствена и истински срећна бића уведена као нека врста идеала ка којем би сваки човек требало да тежи, не зато што се богова плаши, него зато што себе чини срећним када опонаша њихов савршен спокој.

7. Завршна разматрања

Попут највеће српске филозофикиње, и највећи антички поборник хедонизма био је озлоглашен. Обоје су били оптуживани за нешто што нису чинили. Ксенија Атанасијевић није никога плагирала, већ само наводила тачне биографске податке, што се не могу плагирати – као да тиме њени тужитељи поручују да треба да наводимо погрешне податке ако нећемо да будемо плагијатори – као што ни Епикур није плагирао ни Демокрита ни киренаичаре. Није водио ни раскалашан живот какав му се приписивао. Сматрао је да треба задовољавати најнужније животне потребе, те је у складу са тиме и живео.

Ксенијина интерпретација Епикурове филозофије је подробна, консеквентна и у извесним моментима полемична; надасве, она је оригинална, релевантна и за данашње читаоце, о чему нам говори мишљење канадског филозофа Мишела Фурнијеа,¹⁰³ чије електронско писмо, уз његово допуштење, преносим у напомени. То што њена проблемска, полемичка и подробна расправа о Епикуру није до сада преведена са француског на српски језик, много тога говори не само о нашем менталитету, него и о нашој културној политици, коју не може сменити ниједна смена власти.

103 Мишел Фурније ми је написао о књизи Ксеније Атанасијевић *L'atomisme d'Épicure* [Епикуров атомизам] у електронском писму следеће речи:

„Hi Irina, I was finally able to open the pdf on my computer. This book is incredible. My own view is that Gassendi's 'active matter' is a true interpretation of Epicurus, but Atanasijevich's argument about Epicurus taking the first step toward the idea of a monad, based on Bruno's reception, is even more compelling. Connecting this to the clinamen and insisting that Epicurus' is not a blind materialism is very much what I wish to argue. I am very inspired by this book and immensely grateful to you for sending it to me.

yours,

Michael

Dr. Michael Fournier

Associate Professor and Chair

Department of Classics

Dalhousie University“

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

У својој интерпретацији, како смо видели, Ксенија критички преиспитује готово све Епикурове оригиналне доприносе атомизму, нарочито његову теорију о миними, најмањем конституенту атома, што по себи не постоји, али којим се зауставља замислива деоба атома. На тај начин што је показао „да коначно тело не може садржавати бесконачан број делова”, Епикур је утврдио „постојање апсолутно најмањег дела тела”,¹⁰⁴ што су миниме. Поврх тога, она је Епикуров атомизам учинила актуелним, како у филозофском смислу, видећи у њему претечу монаде, тако и у научном смислу. Такве актуелизације су, наравно, увек отворене за расправу.

Ксенија Атанасијевић плаузибилно тумачи и Епикурову етику како у историјско-филозофском контексту, тако и садржај његовог углавном погрешно – често намерно – схваћеног хедонизма. Она нам јасно показује како озлоглашени Епикур – оптуживан за раскалашни хедонизам – истинску срећу види у разборитом, умереном и статичком уживању, што је непомућено стање душе, ослобођене од умишљених страховања и узалудних нада. Она нам показује и то да је Епикур – који се бавио интензивно појмом задовољства и бола зато што је и сам живео са неиздрживим телесним боловима – истицао да су душевна задовољства, као постојанија, вреднија од физичких. Могло би се чак и рећи да душевна задовољства помажу људима да некако претрпе телесне болове. Шта би то могло да значи? Ако филозофија производи душевно задовољство, онда она својим објашњењем телесних болова омогућава да их боље разумемо и показује како да са њима живимо, уколико их је немогуће излечити. У том смислу се може рећи да душевне, менталне активности, које омогућавају исправно разумевање ствари, у овом случају телесних болова, помажу да дођемо до некаквог смирења чак и ако не можемо сасвим да „укинемо” телесне болове. То нам показује и слика Епикурове смрти коју тако живо приказује наша филозофкиња. Наиме, Епикур је преминуо с ведрином и спокојством у души иако је претходно трпео велике телесне болове. Ако је ова прича тачна, додала бих да је спокојство на Епикуровом лицу показивало, како се чини, задовољство тиме што се смрћу ослобађа од свих телесних патњи које је трпео. Из свега овога, заједно са Ксенијом Атанасијевић, можемо да закључимо да је Епикурова етика много више мотивисана његовим промишљањем властите животне ситуације него плагирањем неког другог становишта.

104 Уп. David Sedley, „Epikurovska fizika”, у: *Helenistička filozofija*, приредили Р. Gregorić, F. Grgić и М. Hudeljak Grgić, Kruzak, Загреб, 2005, стр. 83.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Ксенија Атанасијевић истиче сву оригиналност и релевантност Епикурове филозофије у целини коју настоји да сагледа, како у историјско-филозофском контексту, тако и у њеном утицају на потоње филозофе и научнике. Па ипак, ни његова физика ни етика, којима се Ксенија најтемељније и најдуже бавила, не измичу оштрици њеног критичког пера. Она види слабости у Епикуровој аргументацији, нарочито када је реч о његовом атомизму. То што је размишљала критички, те није дозвољавала да ичији ауторитет угрози аутономију њеног мишљења, јесте можда кључна карактеристика филозофског дела Ксеније Атанасијевић.

Irina Deretić
Faculty of Philosophy
University of Belgrade

Ksenija Atanasijevic on Epicurus: Atomism and Hedonism

Abstract: Ksenija Atanasijevic was not only the first female lecturer at the University of Belgrade but also the first expert in the Ancient Greek Philosophy. In this paper, I will not engage with all of her writings about Ancient Greek thought. Instead, I will place the emphasis on her interpretation of Epicurus, because her best and most profound works are dedicated to his philosophy, including her book on the Epicurus's atomism written in French under the title *L'atomisme d'Épicure*. I will critically discuss the consistency, plausibility, and relevance both of her interpretations of Epicurus, and his ethics and doctrine of minima.

Key words: Ksenija Atanasijevic, Epicurus, atomism, doctrine of minima, pleasure

О ДРУГОМ ИЗДАЊУ НЕДЕЉКОВИЋЕВЕ КЊИГЕ О ХЕРАКЛИТУ

ИЛИЈА МАРИЋ
Физички факултет
Универзитет у Београду

Апстракт: Душан Недељковић је 1924. објавио књигу о Хераклиту за коју је А. Маркези превела све Ефежанинове аутентичне фрагменте. У рукопису другог издања ове књиге, које до сада није објављено, аутор је унео низ промена и проширења. Дао је основне податке о преводитељки, што је недостајало у првом издању, а уважио је и неке исправке превода које је предложила Аница Савић Ребац. У основи ових промена ранијег текста је ауторова философска еволуција. У време првог издања књиге Недељковић је био хераклитовац, а у време рада на другом издању (после Другог светског рата) је дијалектички материјалиста, што је мењало и разумевање мисли античког философа. На пример, у првом издању књиге уопште се не јавља термин дијалектика, док је у рукопису другог издања чест. Затим, борба супротних тежњи постаје сада борба супротности и противречности итд. Обим књиге је додатно увећан и преводима Хераклитових апокрифних писама. Особеност другог издања књиге је тумачење Хераклита из угла лењиновског дијалектичког материјализма.

Кључне речи: Недељковић, Хераклит, Лењин, дијалектика, материјализам, борба супротности, противречности, демократија, апокрифна писма.

1.

Хераклитова мисао је била важна за интелектуални развој Душана Недељковића. Српски философ је, према властитом разумевању, почетком тридесетих година XX века био хераклитовац. Не чуди онда што је већ на почетку своје списатељске каријере међу првим својим књигама млади доцент Филозофског факултета у Скопљу објавио и ону о Хераклиту.¹ Он је потом на предавањима из историје философије својим скопским студентима наставио да тумачи мисли мрачног мислиоца из Ефеса. Али је почетком тридесетих година почело Недељковићево философско приближавање марксизму, што је имало утицаја и на његово разумевање древног мудраца. То је већ било видно у његовим коментарима уз Хегелову *Логик*у, објављеним у књизи Хегел, *Дијалектика* из 1939, али је постало упадливо у послератним предавањима на Филозофском факултету у Београду и послератном чланку о Хераклиту.² О овој еволуцији Недељковићевих тумачења славног пресократовца писали смо својевремено у раду „Душан Недељковић о Хераклиту“.³

Основни задатак нашег поменутог чланка, међутим, био је да се провере извори за интерпретацију ефеског мислиоца, ако се има у виду да је већ у предговору ове књиге млади доцент истакао како ће она самим тим што је прилог философији и култури бити и прилог животу. Ово стога што свако властито мишљење, верује млади доцент, утиче и на живот, а да се не говори колико на живот утиче читава једна философија, један систем мишљења какав је Хераклитов. Скопски доцент је држао да је мисао мисаоног напора ефеског мудраца био испуњење делфског налога – „спознај самог себе“, а да се основни закон људског бића састоји у самопревазилажењу. Насупрот здраворазумском истинитом ставу и уверењу многих савремених мислилаца да живети значи философирати (*Vivere est philosophari*), Недељковић је држао да Хераклит са својим самосазнавањем

¹ Недељковић, Д., *Хераклит*, Издавачка књижара Геце Кона, Београд, 1924, стр. 100.

² Недељковић, Д., „Хераклит“, *Летопис Матице српске*, књ. 388, 4/1961, стр. 252–259; чланак је потом прештампан у: Недељковић, Д., *Од Хераклита до Његоша и Светозара*, Просвета, Београд, 1971, стр. 25–36.

³ Марић, И., „Душан Недељковић о Хераклиту“, *Антика и савремени свет: религија и култура*, Друштво за античке студије Србије, Институт за теолошка истраживања, Београд, 2011, стр. 127–146; чланак је затим пренет без измена у нашој књизи: Марић, И., *Између метафизике и дијалектике. Из међуратне српске философије*, Отачник, Београд, 2014, стр. 194–217.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

и самопревазилажењем сведочи да је истинито и супротно – философира-ти значи живети (*Philosophari est vivere*). Другим речима, тиме што је прилог философији, његова књига о Хераклиту јесте и прилог животу. Већ ова кратка назнака са прве странице предговора сугерише да је млади доцент у то време био ближи Хераклиту него многим савременим мислиоцима.

Нас је, међутим, пре свега занимало у ком је смислу ова књига о Хераклиту прилог управо философији, посебно историји философије, тј. шта она доноси ново у односу на постојећу литературу тог времена. Шта она доноси ново у односу на познате студије из друге половине XIX века, чији су аутори били познати историчари грчке философије – Едуард Целер, Теодор Гомперц, Херман Дилс и Џон Барнет, чијим књигама се служио при писању свог текста? У предговору другом издању своје књиге он је говорио како је на Сорбони, као слушалац „блиставих предавања и семинара Леона Робена”, великог зналаца античке философије, постао уверен да се Хераклитове изреке имају схватити и памтити као мудре пословице и максиме. Али шта их је држало на окупу, шта је од њих чинило философски систем? Српски философ је веровао да је то чинио Хераклитов метод те да се новина коју доноси његова књига састоји управо у коришћењу тог Ефежаниновог философског метода, који он овде, језички помало незграпно, назива „мудрост-философска метода”, као оног што производи и у систем повезује тако разноврсне фрагменте. Тај метод би се састојао у тражењу једног у мноштву ствари које вечито постају и међусобно се боре. Другим речима, Хераклитова мисао се, у овом кључу, врти „око методе онтолошке идентичности а методолошке идентификације једног и мноштвеног”⁴.

Поредећи Недељковићева тумачења са одговарајућим местима из познате књиге Џона Барнета *Early Greek Philosophy*, која је у то време већ била преведена на немачки (1913) и француски (1919), и коју је српски философ читао у француском преводу, настојали смо показати да он поглавито зависи од шкотског класичара, чије презиме иначе изговара „по француски” – Бирнет, мада се служи и радовима других аутора. То се тиче и Хераклитовог философског метода, за који млади српски доцент сугерише да га је први употребио као окосницу повезивања и тумачења остатака овог древног списка. Барнет, међутим, у одељку под сугестивним насловом „Хераклитово откриће” говори управо о увиду Ефежанина „да су многе наизглед независне и супротне ствари у ствари Једно” и да је „Једно такође мноштво”⁵. Древни мудрац је увидео да је та борба супротности

⁴ Недељковић, Д., *Хераклит*, Издавачка књижара Геце Кона, Београд, 1924, стр. 7.

⁵ Барнет, Џ., *Рана грчка филозофија*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2004, стр. 176.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

заправо склад, хармонија. И Барнет сад поентира: „Из тога сада следи да мудрост није знање многих ствари, него опажање јединства које лежи у основи зараћених супротности.⁶ Дакле, Хераклитова мудрост није резултат истраживања и сазнавања, него им претходи. У томе се састоји обрт који се српском философу, како је говорио, чинио „генијалним”. На ову Хераклитову мудрост-методу Недељковић је први пут наишао код Барнета. Разуме се, Барнет је, као велики зналац античке философије и однегован у интелектуалном поштењу, одмах додао да је још Филон, који је живео у Александрији и био савременик Исуса Христа, рекао да је то била „основна Хераклитова мисао”. Млади доцент не сумња да је овај метод срж и најдубља оригиналност Хераклитове философије и сагласан је са Барнетом, који верује у Филонову изреку, где се каже да се сам Хераклит тиме хвалио као својим открићем.

Недељковић је своју књигу о Хераклиту изделио на 26 краћих одељака, док је Барнет поглавље о Хераклиту у својој књизи *Рана грчка философија* поделио на 21 краћи параграф. Већ када се упореде њихови наслови, лако се види да је млади доцент у основи следио распоред и наслове Барнетових параграфа.⁷ Увид у сам текст, међутим, показује да је наш аутор поглавито преузимао и интерпретативна решења од шкотског класичара, али се служио и налазима других истраживача Ефежанина. У нашем тексту напоменули смо да се Недељковић није устручавао да преузима од ранијих тумача Хераклита, понајвише од Барнета, налазећи оправдање по свој прилици у томе „што је њихова оригинална решења провукао кроз призму властитог кључа за Ефежанина”⁸

Други задатак нашег рада био је да укаже на Недељковићев манир да преправља своје старе радове у светлости промењеног философског стано-

⁶ *Ibid.*

⁷ Код Барнета су наслови параграфа следећи: 1. Живот, 2. Његова књига, 3. Фрагменти, 4. Доксографска традиција, 5. Хераклитово откриће, 6. Једно и мноштво, 7. Ватра, 8. Ток, 9. Пут нагоре и надоле, 10. Мера мере, 11. Човек, 12. Спавање и будност, 13. Живот и смрт, 14. Дан и година, 15. Велика година, 16. Да ли је Хераклит заступао учење о општем пожару?, 17. Сукоб и „хармонија”, 18. Однос супротности, 19. Мудрост, 20. Теологија, 21. Хераклитова етика. Наслови одељака код Недељковића гласе: I Рођење и живот Хераклитов, II Списи, III Фрагменти, IV Мудрост – философска метода, V *πάντα ρεῖ*, VI Борба, VII Тражење једног у мноштву, VIII (Правда), IX Ватра, X Ватра: материја постајања и напредовања, XI Пут навише и пут наниже, XII Дан и ноћ, XIII Сунце, XIV Мера, XV Конфлаграција, XVI Ватра и путеви; једно и мноштво, XVII Хармонија, XVIII Корелативност, XIX Релативност, XX Логос, XXI Људска мисао, XXII Душа, XXIII Тело; однос душе и тела, XXIV Јава и сан; живот и смрт, XXV Религија, XXVI Етика.

⁸ Марић, И., *Између метафизике и дијалектике*, стр. 196.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

вишта и нове лектуре и да их тако промењене изнова објављује. Поредили смо сачуване студентске белешке са његових предавања из историје филозофије које је тридесетих година држао у Скопљу са четворотомним њиховим издањем из осамдесетих година, ограничавајући се притом, јасно, на одељак о Хераклиту. Исто тако смо поредили његову књигу о Хераклиту са његовим поратним чланком, за који аутор каже да је основне пасусе преузео из ове предратне књиге. Показало се, међутим, да су нека места задобила супротна тумачења. То је у првом реду било плод промењене филозофске позиције тумача, а не толико даљих проучавања Ефежанина и његових савремених истраживача. Наиме, у време писања књиге Недељковић је био на почетку свог филозофског пута – имао је двадесет четири године – и није имао јасну властиту позицију, тако да се нашао у јаком дејству мислиоца о којем је писао, може се рећи да је био хераклитовац. Уз то је, као мање искусан истраживач, био зависан од тада познатих класичара, ауторитета за Хераклита, понајвише Барнета. Касније је, међутим, био марксиста, дијалектички материјалиста, и Хераклиту је приступао из перспективе марксизма-лењинизма, полазећи од Енгелсовог *Анти-Дириинга* и Лењинових *Филозофских свески*, мада поменути класици нису били класичари нити стручњаци за Хераклита.

Наш објављени рад се, дакле, бавио Недељковићевим тумачењем Хераклитових фрагмената, а не њиховим преводом на српски језик, који је урадила госпођа А. Маркези. Једино смо спорадично указивали на неке разлике између решења преводитељке и Недељковићевих решења у његовом коментару, уколико смо то налазили занимљивим за наша разматрања.

У време писања тог текста, међутим, нисмо знали ко је била преводитељка. Мада смо имали увид у заоставштину Душана Недељковића, која се чува у Архиву САНУ, тада нисмо наишли на податке о госпођи А. Маркези. Разлог је, с једне стране, био тај што се у то време (2010) Недељковићева заоставштина, означена бројем 14732, чувала у нумерисаним обичним картонским кутијама на тавану зграде САНУ и није било могуће прегледати детаљно читав њихов садржај. С друге стране, ми смо се тада ограничили на објављене предратне и поратне текстове о Хераклиту, како бисмо на њима егземпларно испитали Недељковићеву оригиналност и његову честу праксу прераде старих текстова у светлу потоњих уверења, па нисмо ни трагали за неким необјављеним рукописима, јер нам тада и нису били од примарног интереса. Тек касније је заоставштина распоређена у 26 архивских кутија, од којих су само четири, пре нашег поновног прегледа, добиле и своје бројеве (од 1 до 4). Ми смо пак изнова, подстакнути

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

другим истраживачким задацима, крајем августа и почетком септембра 2015, морали прегледати садржај свих кутија, када су и остале 22 кутије добиле своје бројевне ознаке. Тада смо, разуме се, наишли на многе рукописе Душана Недељковића, међу којима има и оних необјављиваних.

Кутије смо темељно претражили 2015, наиме, истражујући грађу која се односила на период 1945–1953, када је Недељковић радио као професор Филозофског факултета у Београду. Тада смо у кутији сада означеној бројем 17 наишли, поред осталог, и на рукопис који је представљао ново, друго издање предратне књиге о Хераклиту, припремљено за штампу. Недостајао је само предметни регистар, који је, према садржају, био планиран. Према изворној замисли, ова књига требало је буде „прва свеска серије ‘Енциклопедије историје филозофије’ Одбора за филозофију и друштвену теорију Одељења друштвених наука Српске академије наука и уметности”,⁹ али из неког разлога та едиција није покренута нити је њена прва свеска објављена. Сада је прилика да се коначно подробније позабавимо изменама које је аутор извршио у овом другом издању своје младалачке књиге.

2.

Већ у предговору првом издању, писаном још 10. јуна 1923, који се овде без измена текста прештампава, одмах пада у очи да аутор дисциплину којом се бави више не назива филозофијом, као у првој књизи, него филозофијом. Друга промена је у томе што је иначе неизмењен текст предговора изделио на више пасуса (5) него што је био случај у првом издању (3), што нам се чини умесним. Исто ће чинити и са осталим одељцима, често ће велике пасусе раздвајати на мање.

У недатираном предговору другом издању, писаном након „већ више од пола века” (дакле, после 1974), аутор, међутим, даје низ нових информација, које су тако недостајале у првом. У првом реду, сада је бар делом рашчишћена стара недоумица око преводитељке Хераклитових фрагмената. У предговору првог издања Недељковић се срдечно захваљује „Госпођи А. Маркези”,¹⁰ за коју се у садржају у загради додаје да је превела фрагменте „са грчког *А. Маркези licenciée ès lettres*”. Ово изостављање имена прево-

⁹ Недељковић, Д., *Хераклит*, Архив САНУ, бр. 14732, кутија 17, стр. 9.

¹⁰ Недељковић, Д., *Хераклит*, Издавачка књижара Геце Кона, Београд, 1924, стр. 7.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

дитељке, које се назначује тек иницијалом, заиста је необично, ако се има у виду да је она први пут на српски језик превела све такозване Б (дакле, оне који се држе за аутентичне) фрагменте мислиоца из Ефеса. Стога смо, мада се наш текст нимало није бавио филолошком страном, односно самим преводом Хераклитових фрагмената, ипак у *фусноти* узгредно, поводом преводитељке, приметили:

„Нажалост, готово ништа не знамо о преводитељки А. Маркези. Судећи по екавској варијанти српског језика којим су преведени Хераклитови фрагменти, преводитељка је из Србије. У садржају књиге је назначено да је стекла *licenciée ès lettres*, највероватније у Паризу, где се по свој прилици и упознала са Недељковићем а можда и удала за извесног Маркезија. Не знамо чак ни њено име (скромно је забележен само њен иницијал А), као што не знамо ни шта је касније са њом било нити шта је радила у струци.”¹¹

Овде смо, на основу податка да је Недељковић ословљава са „госпођа”, а не са „госпођица”, исправно закључили да је преводитељка удата. А. смо разумели као иницијал имена, а Маркези као презиме, па смо претпоставили да је узела мужевљево презиме, те смо хипотетички (у тексту *фусноте* кажемо „можда”) нагађали да је била удата за извесног Маркезија, што је била погрешна хипотеза. С обзиром на то да је овде реч о преводу са грчког на српски језик, и то екавске варијанте, претпоставили смо да је она из Србије. Како ће се испоставити, то је такође била погрешна претпоставка. Надаље смо нагађали да је „највероватније” студирала у Паризу, где се „по свој прилици” и упознала са Недељковићем, што су биле исправне претпоставке. Сви искази о преводитељки су, како се види, хипотетичког карактера, које би требало тек проверити на документима, али до њих нисмо дошли, као што се истиче већ у првој реченици. Провера може, разуме се, да потврди или оповргне конкретно нагађање или хипотезу. У овом нагађању смо мањи део „погодили”, а већи део „промашили”, али таква је судбина хипотеза. Али ваља имати на уму да смо своје тврдње о преводитељки у овој *фусноти* изнели као нагађања, хипотезе, а не као фактографске тврдње. И све је то смештено у *фусноту*, као узгредна напомена, јер је главни задатак текста, што се јасно види већ из његовог

¹¹ Марић, И., *Између метафизике и дијалектике*, стр. 194–195.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

наслова, да испита оригиналност и промене у Недељковићевим тумачењима Хераклита, а превод је остављен по страни јер га је извела сасвим друга особа, којом се ту и нисмо намеравали бавити нити нам је то расположив простор дозвољавао.

На срећу, у предговору за друго издање своје књиге о Хераклиту Недељковић даје одговоре на многе наше недоумице из наведене фусноте, нудећи неке основне податке о тој тајанственој преводитељки:

„Тако је већ крајем прве школске године, јуна 1923. био готов, с једне стране, стручан превод са грчког оригинала сачуваних фрагмената Хераклитовог дела *О природи* Адријане Морион-Меркези-Недељковић, бешалијеа класичних језика, лисенсијеа филозофије, професора Женске гимназије и Учитељске школе у Скопљу, а касније и лектора француског језика на Факултету – и готова је била, с друге стране, и моја пропратна студија о самом животу и делу Хераклитову, која беше настала из коментара проучаваних текстова на семинару, те је за потребе студената и општу употребу могла већ следеће године 1924. да се појави моја књига *Хераклит* у издавачкој књижари Г. Кона са овом студијом и преводом”.¹²

Из ове реченице се види да је име преводитељке Адријана (отуда иницијал А.), а Морион Меркези њено девојачко презиме и да је госпођа Адријана Морион Меркези била удата заправо за самог Душана Недељковића. Надаље, ту се каже да је она стекла лисенсијат из филозофије, што је степен који би сада одговарао нашем мастеру. Такође је била „бешалије” (*bachelière*) класичних језика, што би отприлике одговарало нашем студенту који је завршио основне студије, али није стекао звање мастера, оном што Енглези називају бакалауреат. Очито је да је са мужем дошла из Француске у Скопље, где се и запослила. Радила је као професор у Женској гимназији и у Учитељској школи у Скопљу, а касније је била и лектор француског језика на Филозофском факултету. Тиме је решена мистерија ове заслужне преводитељке, мада и даље није познато да ли је наставила да се бави преводилачким радом и шта је евентуално још објавила.

¹² Недељковић, Д., *Хераклит*, Архив САНУ, бр. 14732, кутија 17, стр. 7.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Недељковић је у предговору додао да „су у овом другом издању са захвалношћу усвојене и унете извесне касније језичке и стилске емендације које је предлагала доцент историје класичних књижевности др Аница Савић Ребац”.¹³ То се могло дешавати у Скопљу, где је Аница Савић Ребац живела са мужем Хасаном од 1930. до јесени 1941, или у Београду. Наиме, и Аница Савић Ребац је једно време била професор у Женској реалној гимназији у Скопљу, где је радила Адријана Морион Маркези Недељковић. Српска класичарка и песникиња је повремено такође радила и као хонорарни наставник на Филозофском факултету у Скопљу, где се могла сретати и са Недељковићем. А са њим је о Хераклиту могла разговарати и касније, после рата, у Београду, где је, од 1946. па до своје смрти 1953, била професор латинског језика и римске књижевности на Катедри за класичну филологију Филозофског факултета, где је у исто то време Недељковић био професор свих филозофских дисциплина и две године декан.

Надаље, Недељковић приповеда да је рад на студији Хераклита наставио и после изласка књиге 1924, тако да је до рата настала читава монографија, чији је рукопис изгорео заједно са ауторовом кућом у Београду услед бомбардовања 6. априла 1941. године. После рата, међутим, та монографија је поново написана, у троструко већем обиму. Уколико је тачно да је рукопис предратне нове монографије о Хераклиту изгорео, то би значило да су и емендације Анице Савић Ребац, уколико су биле сачињене за живота госпође А. Морион-Маркези-Недељковић, такође изгубљене. Дилема се појачава тиме што Недељковић у предговору о српској класичарки говори као о доценту. Аница Савић Ребац је од 1947. у Београду била запослена као ванредни професор, па би се ово „доцент” можда односило на скопски период, када је хонорарно радила на Филозофском факултету, или пак на београдску школску 1946/47. Ако су емендације унете у стари текст, онда су оне настале после рата. Увид у текст фрагмената показује да су учињене многе поправке и измене, што ће рећи да су изведене у Београду 1946/47.

У првом издању књиге превод фрагмената је претходио Недељковићевој студији о Хераклиту. У другом издању редослед је промењен, студија је на првом месту, а иза превода фрагмената иде библиографија, које није било у издању из 1924, затим следе регистри појмова (нису урађени) и регистри имена (урађени). Увид у библиографију показује да се аутор служио литературом објављеном пре 1924. Од укупно двадесет библиографских јединица само је једна каснијег датума, реч је о невеликој дисертацији

¹³ *Ibid.*, стр. 7–8.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Вилијама Керка (William C. Kirk, *Fire in the Cosmological Speculation of Heraclitus*, Princeton 1940, 60 страна).¹⁴ Ако се има у виду наведена библиографија, не делују сасвим убедљиво Недељковићеве речи из предговора: „Јер као у светској науци, и код нас се на овом правцу наставило да ради и после његова објављивања...”,¹⁵ мада се ту наводи десет књига које није консултовао у првом издању, али њих осам из XIX века.

Аутор не наводи ниједну студију о Хераклиту објављену после Другог светског рата, као да су његова интересовања за светску литературу о мислиоцу из Ефеса престала са ратним вихором. А у тој поратној литератури били су веома запажени и радови Мирослава Марковића, који је почетком педесетих година на Филозофском факултету у Београду, када је Недељковић држао све филозофске предмете, студентима философије предавао грчки језик и написао хрестоматију *Florilegium Philosophum Graecum* (1951), а тачно тридесет година после Адријане Морион Маркези Недељковић објавио и нови српски превод Хераклитових фрагмената (1954). Марковић је касније, десетак година пре него је настао цитирани Недељковићев предговор, објавио у свету познато издање Хераклита (*Heraclitus: Editio maior*, Los Andes University Press, Mérida, 1967), за којим је одмах уследила и скраћена верзија (*Heraclitus: Editio minor*, 1968). Десетак година касније, отприлике у време писања Недељковићевог новог предговора, излази и италијанско издање Марковићеве књиге Хераклитових фрагмената (1978), али о свему томе нема ни помена код српског философа.

Најзначајнија новина у другом издању књиге је њено проширивање. Прво, увећан је број одељака, од првобитних 26 на садашњих 29. Наслови

¹⁴ У тој одабраној библиографији су књиге познатих старијих ауторитета као што су Херман Дилс (*Doxographi Graeci*, 1879; *Heraclitos von Ephesos*, 1901; *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1903), Едуард Целер (*Die Philosophie der Griechen*, 1844–1852), Теодор Гомперец (*Griechische Denker*, 1896–1902), Макс Хајнце (*Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, 1872), Хајнрих Ритер и Лудвиг Прелер (*Historia Philosophiae Graecae*, 1898), Џон Барнет (*L'Aurore de la philosophie Grecque*, 1919), као и аутора који су писали о Хераклиту, као што су Фердинанд Ласал (*Die Philosophie Herakleitos' des Dunkeln von Ephesos*, 1858), Ингрем Бајвотер (*Heracliti Ephesii Reliquiae*, 1877), Лионел Доријак (*De Heraclito Ephesio*, 1878), Паул Шустер (*Heraclit von Ephesus*, 1873), Едмунд Пфлајдерер (*Die Philosophie der Heraclit von Ephesos im Lichte der Mysterienidee*, 1866), Готлоб Мајер (*Heraclit von Ephesus und Arthur Schopenhauer*, 1886), Пјер Биз (*La politique d'Heraclite d'Ephèse*, 1923). У библиографији има ситнијих нетачности, које се тичу имена аутора или наслова књига, као и година издања, али она по свој прилици још није прошла последњу коректуру.

¹⁵ Недељковић, Д., *Хераклит*, Архив САНУ, бр. 14732, кутија 17, стр. 8.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

неких од њих су нешто измењени,¹⁶ али су неки одељци задобили знатно проширење.

Приметна су и ауторова настојања око даљих побољшања језичког и стилског карактера, мада сада реченица бива оптерећена непотребним гомилањем речи па се стога често тешко прати. Он нажалост никада није савладао вештину лепог и јасног писања. Потпуно смо сагласни са опаском Михаила Марковића да је Недељковић „изразито лош писац”,¹⁷ он је такав био у младости и остао такав до краја. Реченице су му постајале све дуже, препуне сувишних фраза, позајмљених из пропагандне реторике партијских активиста, потпуно страних теоријским текстовима, затим непотребног низања атрибута, па су често биле предугачке и заморне за читање и хватање смисла.

3.

Кратки први одељак „Рођење и живот Хераклитов” од три пасуса у издању из 1924. сада је прерастао у обимни текст „Живот и карактер Хераклитов” од преко 27 дактилографисаних страна. Ово проширење се у првом реду односи на разматрање тзв. Хераклитових писама, које је прикупио и 1869. објавио Јакоб Бернајс (*Die heraklitischen Briefe*, Berlin, 1869). На ову књигу иначе скреће пажњу Џон Барнет већ на почетку првог параграфа поглавља о Хераклиту,¹⁸ што је Недељковић оставио по страни у првом издању своје књиге. Бернајс утврђује да су сва Хераклитова писма

¹⁶ Тако одељак 1. сада носи наслов Живот и карактер Хераклитов, 2. Списи и дела, 5. Све тече (раније је стајало исто то на грчком – πάντα ρεῖ), 7. Тражење једног у мноштву различитости, супротности и противуречности, борби и непрекидном кретању, постајању и развоју света (раније је стајало само Тражење једног у мноштву), 8. Борба као правда, 10. Ватра: материја борбе и напредовања, 16. Ватра и путеви, једно и мноштво, развој и превазилажење, 17. Борба и склад, хармонија супротности (раније је стајало само Хармонија), 18. Корелативност супротности, 21. Лудска мисао, душа и самопревазилажење, 22. Душа или психа, 23. Тело и однос душе и тела, 25. Критика религије, 26. Етика ослободилачког и стваралачког превазилажења. Затим следе три одељка, која нису постојала у старом издању: 27. Етика превазилажења, 28. Хераклитова појава и филозофија за своје и наше време, 29. Појава и филозофија Хераклитова у своме и нашем времену.

¹⁷ Марковић, М., *Јуриш на небо*, књига прва, Просвета, Београд, 2008, стр. 385.

¹⁸ Барнет, Џ., *Рана грчка филозофија*, стр. 161.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

апокрифна,¹⁹ али да су писана са темељним познавањем Ефежанинове мисли. Српски философ се позива на ставове Џона Барнета и Пјера Биза када тврди да се можемо ослањати на ова апокрифна писма како бисмо проучавали живот и мисао антике.

Овде Недељковић доноси у преводу апокрифно писмо персијског цара Дарија Хераклиту из Ефеса које се налазу у књизи *Животи и мишљења истакнутих философа* Диогена Лаертија, као и Хераклитов одговор Дарију, према истом извору. Одговор Дарију, вели српски философ, одсликава Хераклитову „слободарску човечност која превазилази сваку владавину човека над човеком и достиже достојанство човека као човека”.²⁰ Хераклитов увид да се „све непрестано креће и мења, и да је борба покретачка снага свега непрестаног кретања и мењања” ваљано одсликава „горуће” животне проблеме његовог времена као и „њихова револуционарна решења”.²¹ Ово се даље илуструје примерима „борбе демократски настроних народних маса противу тирана” из Херодотове *Историје*.

У овом духу онда Недељковић за Хераклита каже да је Ефежанин „био управо теоретичар и филозоф те ослободилачке борбе, борбе свога народа и доба противу сваког деспотизма и сваке неслободе, а за демократију”.²² Хераклитову изреку „Један је за мене десет хиљада, ако је најбољи” (Б 49) Недељковић више не тумачи као апологију аристократије, него као антиостракизам. Остракизмом се, наиме, могу демократском процедуром из града протерати и најбољи, попут Хераклитовог пријатеља Хермодора. Српски философ истиче да је Ефежанин био антиостракиста јер је био против

¹⁹ Недељковић је по свој прилици и на својим предавањима говорио о овим апокрифним писмима. Та предавања су и могла инспирисати његовог студента Бранка Павловића да напише сатирично „81-во апокрифно писмо из Доњег света. Пише Хераклит из Ефеса професору Др-у Душану Недељковићу”, које је било читано педесетих година у рукопису, а први пут објављено постхумно 2000. године (Павловић, Б., *Видовија Артура Полачека*, приредио Илија Марић, ПЛАТΩ, Београд, 2000, стр. 9–10). У овој сатири Павловић помиње и Недељковићева „скрипта из историје мудрости”, где су изгледа била објављена и нека Хераклитова апокрифна писма. Нажалост, наведена скрипта нису сачувана.

²⁰ Недељковић, Д., *Хераклит*, Архив САНУ, бр. 14732, кутија 17, стр. 16.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, стр. 20. Бранко Павловић у поменутом Хераклитовом апокрифном писму Недељковићу каже: „Посебну захвалност Вам дугујем што сте ме стрпали међу демократе, мада нисте морали толико да се трудите. Ја толико ценим Вашу ученост да ћу пристати да будем и радикал, само ако је то потребно за Ваше истицање међу осталим доксографима”. (Павловић, Б., *Видовија Артура Полачека*, стр. 9). Млади сатиричар исмева професорово „оригинално” откриће, насупрот осталим истраживачима у свету, да је мудрац из Ефеса био демократа. Иначе, у првом издању књиге (1924) и сам Недељковић је писао да је Хераклит аристократа, а не демократа.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

„сваког конзервативног егалитаризма и уравниловке”, против „демагошки лажне демократије”, која „кочи сваки напредак”. Насупрот свим осталим историчарима философије, од конзервативног буржуја Целера па до совјетског конзервативца Александра, који Хераклита разумевају као аристократу, београдски професор га је сматрао идеологом „демократске грчке антике”, односно идеологом робовласничког друштва чија је битна одлика демократичност. Свој став надаље брани анализом другачијих схватања појма остракизма у Аристотеловој *Политици*, Монтеѕкјеовом *Духу закона* као и Бизовој *Политици Хераклита Ефежанина*. Посебно се Недељковић задржава на Бизовој анализи седмог, осмог и деветог Хераклитовог апокрифног писма Хермодору, доносећи у преводу њихове интегралне текстове. Ова обимна писма доприносе вредности овог одељка самим тим што код нас раније нису превођена, али и знатно увећавају његов обим.

Београдски професор из преведених писама изводи да је Хераклитов живот и карактер слободарски и борбен и да су његова схватања делотворно демократична. Он надаље говори о „конкретној једнакости људи”, држећи да се она за Хераклита састоји „у природној неједнакости њихових способности које их природно и нужно могу довести до склада њихове заједничке среће”.²³ Недељковић посебно истиче да је Хераклитова мудрост „на делу борбено и стваралачки остварљива”.

Имајући у виду обичај српског професора да своје раније текстове прерађује и наново издаје, односно да старе текстове укључује у наново компоноване књиге, можемо плаузибилно претпоставити да је главнина текста овог одељка била део оних скрипата из историје философије о којој је сведочио Бранко Павловић, писац сатиричног апокрифног писма. Хераклитова апокрифна писма која су била преведена у скриптима вероватно су ова три писма Хермодору и она два писма из књиге Диогена Лаертија. У том смислу можемо рећи да је бар један део скрипата сачуван и укључен у друго издање књиге о Хераклиту.

4.

Други одељак „Списи” у првом издању, који запрема четири кратка пасуса, сада се проширује у одељак „Списи и дела” који запрема седам страна. Док је у првом издању писао да су стари писци мудраца из Ефеса звали

²³ Недељковић, Д., *Хераклит*, Архив САНУ, бр. 14732, кутија 17, стр. 38.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

„Хераклит нејасни”, сада се приклања решењу своје супруге Адријане и назива га „Мрачним Хераклитом”. Некада је, следећи Барнета, налазио разлоге Хераклитове нејасноће, односно мрачности, у његовом пророчком и загонетном говору, који је био у духу времена Есхила и Пиндара. Сада он томе разлогу додаје још један – ефески мудрац, такође у духу свог времена, пише „борбено ослободилачки” па стога и не може бити до краја јасан.²⁴ При томе, он сматра да Хераклитови фрагменти нису ништа нејаснији од фрагмената других пресократоваца и на наредних пет страна настоји то и да покаже, због чега је читав одељак и проширен оволико.

Тачно је, признаје београдски професор, да је Хераклит презирао брбљивце па је можда и претеривао у свом трагању за најсажетијим изразом, што је стварало привид нејасноће и мрачности. О томе сведочи Плутарх у спису *О сувишном говору*. Речју, Хераклит је писац „изванредно сажета стила”, али, додаје Недељковић, то не значи и мрачног. Београдски професор додатни разлог мрачности налази не у ефеском мислиоцу него у немоћи припадника класе која нестаје са историјске сцене да разуме нову мисао тог времена. Реториком свог поратног марксизма, он то каже овако:

„И разумљиво је, чини ми се, да у време ишчезавања једне владајуће класе и читавог једног друштва њима постаје ‘мрачна’ револуционарна дијалектичка мисао која утврђује неминовност ишчезавања свега што постоји и његовог замењивања новим. Ова ‘мрачност’ је по свој прилици у немоћи релативно заосталих или декадентних и назадних друштвених слојева и људи да схвате Хераклитову напредну и стваралачки и ослободилачки револуционарну мисао, а не у самоме Хераклиту.”²⁵

Као сведочанство у прилог овом тумачењу Недељковић наводи духовно веома обдареног Сократа, припаднику слоја који је одлазио са сцене, па је стога „био тешко оптерећен реакционарним предрасудама”, због чега му је Хераклитов текст био местимично „мрачан”. Београдски професор сматра да је Хераклит неразумљив реакционарима свих времена, илуструјући то погрешним тумачењем реакционарног буржуја Целера појединих фрагмената ефеског мислиоца.

²⁴ *Ibid.*, стр. 41.

²⁵ *Ibid.*, стр. 43.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Насупрот њима, сви напредни философи, од стоика, који кријумчаре револуцију, до Лењина, који је отворено води, били су одушевљени „прецизношћу Хераклитовом”. Још је Диоген Лаертије писао да Хераклит пише јасно и разумљиво, а у наше време слично мисли и Херман Дилс, који тим поводом каже да „нема скоро ниједног пресократовца који је био тако добро схваћен”.

Доводећи у везу ова два разлога Хераклитове „мрачности”, Недељковићев и Барнетов, можемо рећи да Хераклит, у духу времена, говори „борбено ослободилачки” и уједно „пророчки”. Београдски професор, међутим, не разматра питања сагласности ова два разлога. Да ли је борбено-ослободилачка или, како он још заострено каже, дијалектичка Хераклитова мисао уједно и пророчка или је реч о два напоредна тока? У овом другом случају оба тока би онда морала бити бар компатибилна, с обзиром на то да се срећу у истој особи.

5.

У трећем одељку, насловљеном „Фрагменти”, Недељковић се осврће на анализу, синтезу и систематисање фрагмената какво је изведено у првом издању књиге и каже да је тада приметио да се „ова филозофска целина првим својим фрагментима јавља изрично као делатна и стваралачка ‘метода мудрости’ којом човек открива и људски мења свет”.²⁶ Он упорно покушава да читаоцу сугерише како се већ у првом издању књиге тај Хераклитов „метод мудрости” разумевао као дијалектички метод откривања и људског мењања света, да је већ тада читао Хераклита у марксистичкој оптици, што се, међутим, текстуално не може поткрепити. Он почетком двадесетих година напросто није говорио тим језиком нити је таква мисао имплицитно садржана у књизи из 1924. Он може у предговору другом издању рећи како је већ у првом издању свет „сагледан и у своме нужном доношењу таквог човека и његовог друштва који стваралачки превазилазе и људски преображавају и свет и себе”, али тога у првом издању напросто нема.

У четвртном одељку, чији је наслов остао непромењен („Мудрост – филозофска метода”), стари текст је пренет практично без измена. Извршене су само неке ситније стилске преправке, али се у смисао објављених реченица није дирало нити су додавале нове.

²⁶ *Ibid.*, стр. 47.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Слично можемо рећи и за пети одељак („Све тече”), који је само мало стилски дотеран и уметнута је једна непотпуна реченица, која доприноси јасноћи. Другим речима, он је такође пренет (готово) без измена.

На први поглед, то би се могло рећи и за шести одељак, насловљен „Борба” – и он је пренет готово без измена, уз ситније стилске измене. Али није сасвим тако. На три места су сада убачене речи које сугеришу другачије разумевање Хераклитовог метода и мисли.

У првом издању почетна реченица одељка је гласила: „Али оваква основна карактеристика природних чињеница, да су све покрет и постајања, није могла да изазове сама за себе Хераклитову философску методу”.²⁷ Сада је овако престилизована: „Са оваквом основном карактеристиком природних чињеница, да су све кретања и постајања, Хераклитова почела се изграђивати дијалектика.”²⁸ Одмах учавачамо да се „философски метод” из првог издања претвара у „дијалектику” из другог издања. У томе је битна измена.

Надаље, у првом издању се каже: „Да би се метода замислила, главно је само да природне чињенице, поред тога што су постајање, јесу и вечито опште противстављање, борба, рат”.²⁹ А у другом издању иста реченица гласи: „Да би се, дакле, у целини метода замислила, главно је сагледати да природне чињенице, поред тога што су непрекидно кретање и постајање, јесу у суштини и вечито противстављање, супротности, противуречности, рат...”³⁰ Примећујемо да је реч „борба” из првог издања замењена речима „супротности, противуречности”, где се јавља нов термин, „противречност”, који није из Хераклитовог философског речника него припада каснијем времену. Тај појам игра кључну улогу у Хегеловој, а потом и у марксистичкој дијалектики и овде се анахроно читава. Тако излази да је Хераклитов метод не само дијалектички него је дијалектички у битно модерном смислу.

Завршна реченица у првом издању је гласила:

„А што све се рађа, све постаје *према борби* (καὶ πάντα κατ’
ἔριν γίνεσθαι) која се збива у свему, то је први почетак упо-

²⁷ Недељковић, Д., *Хераклит*, Геца Кон, Београд, 1924, стр. 49–50.

²⁸ Недељковић, Д., *Хераклит*, Архив САНУ, стр. 53. Последњи део реченице требало би да гласи: „... почела се изграђивати Хераклитова дијалектика”.

²⁹ Недељковић, Д., *Хераклит*, Геца Кон, Београд, 1924, стр. 50.

³⁰ Недељковић, Д., *Хераклит*, Архив САНУ, стр. 53.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

требљавања замишљене методе тражења једног, хармоничног, у мноштву, различитости.”³¹

У другом издању она гласи:

„– ... па све што се рађа, све постаје *према борби* (*καί πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι*) која се збива у свему и креће све. То је први почетак даљег делатног откривања и објективног постављања методе даљег тражења једног у мноштву различитости, супротности, противуречности у основи свеопште борбе и кретања, мéне и развоја свега.”³²

Овде Недељковић поново додаје термине „супротности”, „противречности”, где је овај потоњи карактеристичан за модерну дијалектику, а не и за Хераклитову мисао.

У том погледу је карактеристична промена наслова седмог одељка. У првом издању је гласио „Тражење једног у мноштву”, а сада, у новој оптици, наслов је, како би изрекао ново тумачење Хераклитовог метода, нарастао до незграпности: „Тражење једног у мноштву различитости, супротности и противуречности, борби и непрекидном кретању, постајању и развоју света”. Пошто Хераклит свет разумева као стални процес мењања, Недељковић се, у првом издању, пита „зар би [свет] могао да се одржи а да нема нечег једног (јединственог) што га држи у његовој поцепаности, мноштвености у времену и простору?”³³ А сада се то питање другачије интонира па се каже „зар би [свет] могао да се и сáм одржи, а да нема нечег једног (јединственог) што га држи у његовим супротностима и противуречностима, и уопште мноштвеностима у времену и простору?”³⁴

Недељковић закључно у првом издању књиге каже: „Идентифицирање једног и мноштва је за Хераклита, са обзиром на највероватнију генезу његове доктрине, пре свега основа његове философске методе, први методски принцип.”³⁵ А у другом издању тај став је готово поновљен, уз један битно нов додатак да је реч о „дијалектичком” идентификовању једног

³¹ Недељковић, Д., *Хераклит*, Геца Кон, Београд, 1924, стр. 50–51.

³² Недељковић, Д., *Хераклит*, Архив САНУ, стр. 53–54.

³³ Недељковић, Д., *Хераклит*, Геца Кон, Београд, 1924, стр. 51.

³⁴ Недељковић, Д., *Хераклит*, Архив САНУ, стр. 55.

³⁵ Недељковић, Д., *Хераклит*, Геца Кон, Београд, 1924, стр. 52.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

и мноштвеног. Ова „дијалектичка истоветност”, додаје српски философ, „добија у физици и философији уопште своје еквиваленте”, али и у самој стварности, односно „у самој природи и људском друштву и мишљењу”, што је став из перспективе дијалектичког материјализма. Сетимо се да је Недељковић непосредно пре рата, у историјским коментарима уз Хегелову *Логик* (1939), писао да је Хераклит отац „конкретне дијалектике”, али непосредно после рата он, на Лењиновом трагу, сматра да је Хераклит „један од оснивача дијалектичког материјализма”.³⁶ Чак је у рукопису поратног чланка „Хераклит” стајало „Отац дијалектичког материјализма”, што је у објављеној верзији ипак брисано.

Уопште, у другом издању ће свуда где је реч о философском методу Недељковић убацивати дијалектику. Он, наиме, сада Хераклитов метод тумачи као дијалектику. Као пример „конкретне, живе и развојне дијалектике” српски философ узима Хераклитов став да је борба, по себи, правда. Ефежанин дијалектички сагледава јединство у мноштву па је онда и борба, на делу, сама правда. Сукоби и борбе у свету су многе, али је правда, у смислу универзалног закона (логоса) свега, једна. Свет је својом мноштвеном страном река, а својом једношћу ватра. Мноштво је исто што и једно, вечно настајање је исто што и једна иста ватра.

Док је у првом издању књиге писао да је ватра „штоф, субстанција, физичка једноставност и јединство универсалне мноштвености и различитости у постајању и борби”,³⁷ у другом издању се за ватру каже да је „штоф, субстанција, дијалектички жива материја, јединство универсалне мноштвености, различитости и противуречности у непрекидном току, мени, постајању и борби”.³⁸ Одмах уочавамо новину: у првом издању се не каже да је ватра „дијалектички жива материја” нити да је „јединство ... противуречности”, то су нова померања у тумачењу која долазе из нове перспективе самог аутора – из дијалектичког материјализма, како га он прихвата и разумева.

³⁶ Лењин заправо нигде не каже да је Хераклит „један од оснивача дијалектичког материјализма”, како му то спочитава Недељковић, него каже да је Хераклит „један од оснивача дијалектике” (Лењин, В. И., *Филозофске свеске*, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 329), а на другом месту каже да код Хераклита срећемо „врло добро излагање начела дијалектичког материјализма” (*Ibid.*, стр. 333); да Лењин тврди како је Хераклит „један од оснивача дијалектичког материјализма”, или још јаче, да је „отац дијалектичког материјализма”, како је стајало у поднаслову једног Недељковићевог чланка, што нема текстуалну подлогу.

³⁷ *Ibid.*, стр. 54.

³⁸ Недељковић, Д., *Хераклит*, Архив САНУ, стр. 59.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

С друге стране, за ватру се у првом издању такође каже да је она „физичка, апсолутна, божанска супстанција из које све извире и у коју све увире”, док се у другом издању изоставља одредба „божанска”, а додаје „материјална” уместо „физичка” па се каже да је ватра „материјална супстанција из које све извире и у коју све увире”.³⁹ Ова промена такође долази из истог извора – дијалектичког материјализма српског тумача. Из истог разлога кад год говори о јединству супротности он додаје и „противречности” а кад говори о идентификовању супротности, он додаје да је реч такође о дијалектичком повезивању и идентификовању. На истом трагу, Хераклитове категорије „хармонија” и „мера” у новој оптици постају „дијалектичке категорије хармоније и мере”, једно и мноштво су „дијалектички истоветни”, односно говори се о „материјалистичком дијалектичком ... сагледавању једног у мноштву”, затим о конкретно дијалектичким истоветним путевима навише и наниже, о наводном Хераклитовом проналаску првог конкретно општег и једног итд.

6.

У двадесет првом одељку, чији је наслов „Људска мисао” проширен у „Људска мисао, душа и самопревазилажење”, претпоследња реченица је у првом издању гласила: „У колико нам Хераклит, дакле, објашњава мисао као унутрашњи логос људски, она значи превазилажење”.⁴⁰ У другом издању ова реченица је проширена на следећи начин:

„У колико нам Хераклит, дакле, објашњава мисао као унутрашњи логос људски, она значи превазилажење, а сама Хераклитова филозофска мисао у својој основи, заметку и основном дијалектичком језгру значи заједно као метода и поглед на свет делотворну материјалистичку и хуманистичку дијалектику уједно свеопштег ослободилачког и стваралачког развоја и превазилажења и сопственог човековог

³⁹ Недељковић, Д., Хераклит, Геца Кон, Београд, 1924, стр. 55; Недељковић, Д., *Хераклит*, Архив САНУ, стр. 59.

⁴⁰ Недељковић, Д., *Хераклит*, Геца Кон, Београд, 1924, стр. 75.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

самопревазилажења и самостваралаштва, као што су то многи, а нарочито Хегел, Маркс, Енгелс и Лењин назирали.”⁴¹

Овај проширујући додатак сажима ново Недељковићево схватање Хераклитове философије. Прво, ту се каже да она има своје дијалектичко језгро, што ће рећи своју дијалектичку бит, односно да је она у својој суштини дијалектика. Друго, српски философ полази од свог марксистичког уверења да је философија „поглед на свет” и Барнетовог налаза да је основно Ефежаниново откриће мудрост схваћена као метод па зато каже да Хераклитова мисао, схваћена уједно и као метод и као поглед на свет, значи делотворну материјалистичку и хуманистичку дијалектику. Ако се тако разуме Хераклитова мисао, онда је одшкринут пут ка тврдњи да је он доиста један од отаца дијалектичког материјализма. Стога, као треће, не чуди што ће београдски професор у наставку рећи да је Хераклитова дијалектика заправо дијалектика уједно свеопштег ослободилачког и стваралачког развоја и превазилажења и сопственог човековог самопревазилажења и самостваралаштва. Да би појачао ову своју интерпретативну тврдњу, Недељковић, као четврто, додаје да су то назирали многи, међу којима су и Хегел, Маркс, Енгелс и Лењин.

Разуме се, Хераклит није одговоран за такво тумачење његове мисли. Он не само да није један од отаца дијалектичког материјализма него то није ни Маркс, па чак можда ни Енгелс. Творац дијалектичког материјализма је Плеханов, који је додуше то извео полазећи од Енгелсових философских радова, у првом реду књига *Анти-Диринг* и *Лудвиг Фојербах и крај класичне немачке философије*. Теза да је Хераклит један од оснивача дијалектичког материјализма Недељковићево је претумачење Лењинових ставова да је Хераклит „један од оснивача дијалектике” и да се у његовим фрагментима среће „врло добро излагање начела дијалектичког материјализма”. Недељковић, дакле, ту тезу „изводи” из наведених Лењинових ставова.⁴²

⁴¹ Недељковић, Д., *Хераклит*, Архив САНУ, стр. 79.

⁴² Мирослав Марковић, на пример, у краткој речи „Уместо предговора” уз свој превод Хераклитових фрагмената понавља тада код нас општеприхваћену Лењинову оцену да је Хераклит „отац дијалектике”, но, што се материјализма тиче, каже да је Ефежанин заслужио „што је принципе дијалектике (логике) проширио и на природне науке”, али у томе није ишао до краја па је остао „у појединостима спонтани и наивни материјалист”, што ће рећи да није био дијалектички материјалиста (Марковић, М., „Уместо предговора”, у: Хераклит, *О природи*, Култура, Београд, 1954, стр. 5–6).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Ако је Хераклит дијалектички материјалиста, онда му припада да буде и атеиста. Већ у првом издању књиге српски философ је истакао да се Хераклитово учење о религији у сачуваним фрагментима своди готово у целини „на умну и жучну критику религијских обреда”, али да би се у неким ретким фрагментима, што се става према самом богу тиче, могло „наћи и позитивно какво пантеистичко учење”.⁴³ Имајући у виду ове ретке фрагменте, млади скопски доцент је писао: „Овај пантеистички Хераклитов бог би се мешао са космичком ватром, хармонијом и логосом, са оним што је једно у мноштвености”.⁴⁴ Дакле, Недељковић истиче Хераклитово разликовање богова грчке митологије, због којих Ефежанин критикује религијске обреде, од пантеистичког бога којег је Ефежанин признавао и уважавао. Другим речима, српски тумач сматра да се Хераклитова критика религије тиче обреда везаних за религије маса, светине, богова грчке митологије, а не пантеистичког бога философије.

Али у другом издању књиге интерпретативна оптика се мења па се и наведена места, с тим у складу, модификују. Недељковић не може порећи да би се у извесним фрагментима могло наћи „пантеистичких израза”, али тај став релативизује опаском да су поменути пантеистички изрази „нејасни”. Наиме, пантеистички бог „би се бркао са космичком ватром која би се у верским кадионицама самој себи кадила” па се српски тумач пита „није ли то у ствари пре јасна иронија и критика религије него неко пантеистичко верско, мистичко учење?”.⁴⁵ И београдски дијалектички материјалиста одговара на ово питање дугачком реченицом, са особеним реторичким „украсима” из арсенала политичке пропаганде који је чине тако заморном за читање:

„... на први поглед пантеистички Хераклитови изрази су такође само оригинална Хераклитова иронична реалистичка и хуманистичка критика заостале и конзервативне шупље вулгарне мистике или празног ритуала од религије неразумне светине свога доба и народа, која се своди на саму његову оштру и гдешто јетку и саркастичну критику религије тадање гдно заостале и многобожачки сујеверно кон-

⁴³ Недељковић, Д., *Хераклит*, Геца Кон, Београд, 1924, стр. 82.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Недељковић, Д., *Хераклит*, Архив САНУ, стр. 86.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

зервативне светине, која ће у својим наступима осуђивати напредне филозофске главе, па и самог Сократа, на прогонство или смрт, као што је то учинила, како знамо, и са Хераклитовим идејним пријатељом Хермодором, а смерала и са самим Хераклитом, и по којој је он тек у својој етици критички боље ошинуо, али и у нову друштвену и моралну свест и савест упутио”⁴⁶.

А у одељку о Хераклитовој етици, који преузима из првог издања без измена, српски филозоф додаје само једну нову, завршну реченицу, опет са карактеристичном реторичком орнаментиком и већ пословичном и заморном дужином да не можемо одолети а да је у целини не наведемо:

„А ову самостваралачку дубину овога Хераклитовог ‘превазилажења самог себе’ (*εαυτὸν ἀῦξων*), сагледаваног у самој и друштвеној и природној суштинској ‘заједници’ ‘речи’ (*λόγος*, речи, закона, дијалектике) су од свог првог учитеља Хераклита немо и мукотрпно побуњени робови стоицима наследили и преобратили визионарски сагледавајући у своју визију светске заједнице и комуне стоичког Хелиополиса коначно ослобођених људи трудбеника и грађана света, да најзад на почетица развоја социјалне револуције XIX-ог века преобраћење утопијског социјализма у социјализам научни и на делу већ са Марксом и Енгелсом у закључној речи *Комунистичког манифеста* уочи револуције 1848. доведен до егзактног и прецизног дијалектичког сагледавања не само дијалектичког закона прелазног раздобља од капитализма до комунизма, него у њему и самог битног и одлучујућег момента ‘превазилажења самог себе’, пишући: ‘На место старог буржоаског друштва с његовим класама и класним супротностима, ступа удруживање, у коме је слободан развитак сваког појединца услов слободног развитка за све’, а што је Светозар Марковић непосредно сагледао већ у самој новости и суштини саме Париске Комуне 1871. и рекао то са само две речи: „Хлеб и самоуправљање”⁴⁷.

⁴⁶ Недељковић, Д., *Хераклит*, Архив САНУ, стр. 87. Сократ је овде напредан, а другде се каже да није.

⁴⁷ Недељковић, Д., *Хераклит*, Архив САНУ, стр. 90.

7.

На крају Недељковићеве студије о Хераклиту у другом издању следе три нова одељка, означена бројевима 27, 28 и 29. Који су разлози овом проширењу тема?

Одељак 27 има наслов „Етика превазилажења”. Зашто овај додатак аутор није прикључио одељку 26, чији је нови, проширени наслов гласио „Етика ослободилачког и стваралачког превазилажења”? Разлог је вероватно био тај што би у том случају морао да унеколико преиначи текст одељка 26, али из неког разлога он то није желео да учини. Било је, наиме, довољно да само избаци прву реченицу, која гласи: „Етика Хераклитова је у исто време аристократска и идеалистичка”,⁴⁸ јер противречи његовом уверењу из периода рада на другом издању да је Хераклитова философија напредна, то јест да је то мисао потлачене, а не владајуће класе. Недељковић, међутим, то није учинио него је читав одељак 26 напросто преузео из првог издања и додао му само једну али дугу реченицу, коју смо цитирали, где је изречено подоста различитих тврдњи.

У једној од њих се саопштава, ако ваљано разумемо ову не само предугу него и граматички неправилну реченицу, да су побуњени робови били неми и мукотрпни посредници, преко којих су стоици, од свог првог (разуме се, посредног) учитеља Хераклита, наследили „самостваралачку дубину” Хераклитовог „самопревазилажења”. Надаље, стоици су то наследство преобразили у визији светске заједнице, комуне Хелиополиса, коју чине слободни грађани света.

Стоици су, према Недељковићу, били носиоци оригиналне филозофске мисли класе робова. Они су философију делили на логику, физику и етику, где је етика произлазила из првих двеју дисциплина. Српски философ сматра да су и у овом стоици следили Хераклита, што ће рећи да је и код њега етика „природан и логички, дијалектички закључак његове логичке и дијалектичке ‘мудрости’-методе и философије природе”.⁴⁹ Тако српски философ сматра да су стоици, као следбеници Хераклитове философије и њене имплицитне трочлане структуре, уједно ‘следили само битно на делу материјалистички, реалистички и хуманистички, ослободи-

⁴⁸ Недељковић, Д., *Хераклит*, Геца Кон, Београд, 1924, стр. 84.

⁴⁹ Недељковић, Д., *Хераклит*, Архив САНУ, стр. 91.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

лачки и стваралачки развојни дијалектички на делу карактер Хераклитове филозофије уопште, а посебно њеног закључка,⁵⁰ тј. етике.

Тек у овом додатном одељку, након изложеног образложења, српски философ саопштава да „овде” – тј. у 27, а не у 26. одељку – „морамо уклонити из првог издања овога дела супротну и наопаку карактеристику Хераклитове етике, наиме да је ‘у исто време аристократска и идеалистичка’, као напредну...”⁵¹ Поменути прву реченицу из 26. одељка првог издања српски философ, међутим, није брисао јер то не било довољно, он би још морао уклонити и „противречни утицај владајућих школских, буржоаских, идеалистичких тумачења Хераклитове филозофије”,⁵² на основу којег је и написана та прва реченица, али изгледа и знатан део остатка одељка. Недељковић овде запада у нову противречност када тврди да, и поред тог утицаја, читав текст одељка о Хераклитовој етици, изузев прве реченице, сведочи о „битно борбеном, делатном, критичком, ослободилачком, револуционарном и стваралачком хуманистичком карактеру Хераклитове етике, и са њом целокупне његове оригиналне и стваралачке филозофске мисли.”⁵³ Тако излази да је овај стари текст писан на основу литературе и тумачења идеалистичких, дакле реакционарних буржоаских философа, а да уједно сведочи о револуционарном карактеру Хераклитове етике. Ову противречност аутор није разрешио у новом одељку, као што није ни избрисао прву реченицу из претходног одељка, него их је оставио напореда, са унутрашњим противречностима и међусобном супротстављеношћу.

Двадесет осми одељак носи наслов „Хераклитова појава и филозофија за своје и наше време”. Циљ овог одељка је, како наслов каже, разматрање важности Хераклитове филозофије за своје, али пре свега за наше време. Недељковић каже да је око 1960. на Коларчевом народном универзитету у Београду одржао предавање о Хераклиту, које је потом објавио у *Летопису Матице српске* („Хераклит”, 1961) и прештампао га у својој књизи *Од Хераклита до Његоша и Светозара* (1971). Он сведочи да је тај текст изворно и писан „као једно од завршних поглавља овога другог издања” па се тако и нашао на том месту. Основна тешкоћа смештања овог текста у друго издање књиге састоји се у томе што је сам текст настао на основу књиге из 1924. и поједини пасуси, реченице или ставови се понављају, што, кад је реч о истој књизи, чисто стилски смета. Што се анализе садржаја овог

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

чланка тиче, ми се тиме овде нећемо бавити, него упућујемо на наш рад о Недељковићевом Хераклиту, где смо то већ учинили.⁵⁴

Скретућемо само пажњу да је у том тексту Недељковић јасно истакао позицију из које тумачи Хераклитову мисао. Док је у првом издању књиге, још увек без неке јасно одређене властите философске позиције, напросто преузимао тумачења познатих историчара грчке философије и класичара из друге половине XIX века, стојећи као тумач на њиховим апстрактним и историцистичким полазиштима, као марксиста он чита Хераклита из перспективе дијалектичког материјализма. Ту он онај апстрактни приступ мења за дијалектички, који је користио Хегел у предавањима из *Историје философије*, а потом коментарисао Лењин у *Философским свескама*. Као што смо видели, у овом новом философском полазишту је извор навођених промена у тумачењу појединих Хераклитових фрагмената. Али, као што смо такође видели, неке одељке Недељковић је преузимао из првог издања без измена, што ће рећи да је и даље остајао при појединим тумачењима које је преузимао од поменутих класичара, посебно од Барнета.

8.

Завршни, 29. одељак књиге носи наслов сличан претходном одељку – „Појава и философија Хераклитова у своме и нашем времену”. Опет се намеће питање чему тај нови одељак на преко тридесет дактилографисаних страна, поред претходног текста готово истог наслова и обима петнаест страна. Недељковић је тај завршни одељак сматрао допуном оног претходног, где је на двоструко већем броју страна имао више простора за појединости о којима није могао говорити у јавном предавању на Коларцу.

Недељковић полази од Лењиновог скицирања циклуса у историји философије, где је посебно истакнуто Хераклитово место. Према Лењиновој скици, Хераклитом започиње и завршава се круг грчке философије. Надаље, Хераклит је, како истиче српски философ, био први и најважнији учитељ стоичког држања побуњених робова. Као такав, мудрац из Ефеса је не само завршавао круг античке него је започињао и круг средњовековне

⁵⁴ Марић, И., *Између метафизике и дијалектике*, стр. 214–217.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

феудалне мисли. Средњовековно доба се завршава ренесансом, која уједно стоји на почетку модерног доба, које је у знаку „борбеног и ослободилачког хуманизма Леонарда и Ђордана Бруна”, где су „блистали са новим сјајем стоицизам побуњених античких робова и дијалектика њиховог учитеља Хераклита”.⁵⁵ На размеђу циклуса капитализма и почетка социјалних револуција стоје велики мислиоци Хегел и Маркс. Хегел је, мислећи на дијалектику, писао да „нема ниједног става Хераклитова који нисам у својој логици преузео”, а Маркс каже да је „најновија философија само наставила рад који су започели још Хераклит и Аристотел”, мислећи, како додаје београдски професор, „на живи, динамички, развојни материјалистички садржај најновије, његове сопствене философије као и стоичке, који потиче пре свега из Хераклитова рада, то и сами текстови оснивача марксизма изрично тврде”.⁵⁶

Укратко, Хераклит стоји на почетку и крају свих циклуса у развоју историје философије. И сви мислиоци који све у природи посматрају као кретање и развој имају за претечу и учитеља Хераклита. Па чак и буржоаски историчари грчке философије, попут Целера, Гомперца, Дилса и Барнета, сада додаје Недељковић, назирали су у некој мери овај Хераклитов значај. Тиме он накнадно оправдава своје позивање на њихове радове у првом издању књиге, опет имплицитно сугеришући да је и тада стајао на овде изнетом марксистичком становишту, што је наравно искључено.

После ових начелних разматрања очекивало би се да ову важност Хераклита за наше време Недељковић подробније тематизује. Уместо тога, међутим, он на наредних тридесетак страна коментарише поједине књиге савремених аутора о Хераклитовој философији. Тако анализира дисертацију Вилијама Керка (*Fire in the Cosmological Speculation of Heraclitus*, 1940), књигу Пола Танерија о историји грчке науке (*Pour l'Histoire de la Science hellène*, 1887), књигу Густава Тајхмилера о историји појмова (*Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, I–III, 1876–1879), затим предавање Едмунда Пфајдерера (*Was ist der Quellpunkt der Heraklitischen Philosophie?*, 1886), књигу Пјера Биза (*La Politique d'Héraclite d'Ephèse*, 1923), Лионела Доријака (*De Heraclito Ephesio*, 1872), затим књигу Фердинанда Ласала о Хераклиту и многе друге. У овом контексту он опет преводи још једно Хераклитово апокрифно писмо и тиме је заокружио преписку ефеског мислиоца.

⁵⁵ Недељковић, Д., *Хераклит*, Архив САНУ, стр. 108.

⁵⁶ *Ibid.*

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Након ове студије о Хераклиту следи превод Б фрагмената Хераклита из Ефеса. Приликом поређења одмах се уочава да су изведена многа језичка и стилска побољшања, а понегде је и битно измењен превод. Ми, међутим, нећемо овде улазити о филолошку страну ствари, јер посао преводиоца није обавио Недељковић него његова супруга. На овом месту навешћемо ипак једну карактеристичну интервенцију, која је очигледно Недељковићева. Прва реченица првог фрагмента у првом издању гласила је: „Ма да је реч ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) вечита, нису људи за то мање неспособни да је разумеју кад је први пут чују, него пре што су је у опште чули”.⁵⁷ У новом издању, међутим, она гласи: „Мада је реч [$\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, реч, закон, дијалектика] вечита, нису људи зато мање неспособни да је разумеју кад је први пут чују, но пре него што су је уопште чули”.⁵⁸

Не улазећи у ситније измене у самом тексту превода, које не мењају његов смисао, уочавамо интервенцију у угластим заградама. У првом издању у загради је стајао само грчки термин $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, који је преводитељка пренела са „реч”. У другом издању пак Недељковић овом значењу додаје још два значења ове веома полисемичне речи: закон и дијалектика. Нас овде у првом реду занима $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ у значењу дијалектика, које не стоји у широком спектру значења ове грчке речи. Једно од њених значења јесте и разговор, дијалог ($\delta\iota\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$), али не и дијалектика. Дијалектика се односи на посебну врсту разговора, на расправљање, она је, наиме, вештина вођења разговора као расправљања. Недељковић, међутим, овде наводи дијалектику као једно од значења грчке речи $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Могуће оправдање којим се при томе могао руководити било је да на тај начин увери своје читаоце да је и у првом издању своје књиге о Хераклиту говорио о дијалектици мудрог Ефежанина, иако се тамо термин дијалектика ниједном није појавио. Ако је то била пишчева намера у другом издању, не чини нам се успелом.

9.

Недељковић је, сходно свом устаљеном обичају, и књигу о Хераклиту, писану у првој половини двадесетих година, желео, након Другог светског рата, по други пут објавити. И као што је то радио и у осталим случајевима, он је и овде прерађивао првобитне текстове тако да буду сагласни са његовом новом филозофском позицијом дијалектичког материјалисте.

⁵⁷ Недељковић, Д., *Хераклит*, Геца Кон, Београд, 1924, стр. 11.

⁵⁸ Недељковић, Д., *Хераклит*, Архив САНУ, стр. 142.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Видели смо да је прво издање рађено на основу радова познатих класичара и историчара грчке философије из друге половине XIX века, при чему се највише ослањао на Џона Барнета. Нит водиља његове компилације била је Хераклитов философски метод, који је схваћен као суштина Ефежанинове мудрости, као његово откриће. „Генијални” обрт, који је одушевио младог српског философа, састојао се у томе што Хераклитова мудрост није била плод истраживања, није била крајњи резултат философирања, него је та мудрост стајала на почетку философског пута и била његов услов. Срж тог метода је у увиду да је све једно. Метод би се онда састојао у тражењу једног у мноштву, једног у вечитом настајању и борби мноштва ствари. Недељковић је желео да у хераклитовском маниру напише књигу о Хераклиту, дакле књигу која би била вођена тим методским поступком, тражењем једног у мноштву, слагања у борби, откривањем и самог закона слагања. Верујући да Хераклитови афоризми, ма колико се доимали као независне изреке и пословице, чине систем, српски философ у књизи настоји да Ефежаниновим методом као кључем откључа тај систем, да открије његову унутрашњост и конструкцију.

Полазиште Хераклитовог система Недељковић налази у Ефежаниновом увиду да је све у непрекидном току, у непрекидном настајању, као основне карактеристике свих чињеница у космосу. При томе је све у непрекидном раздору, борби, рату. Настајање се и дешава из борбе, рата, супротстављености. И ту је почетак примене методског поступка тражења једног у мноштву, хармоничног у различитости. Мноштво ствари се и одржава захваљујући нечем једном што их повезује и обједињује. Оно што је једно и стално у вечној мени и борби супротстављених ствари јесу: ватра, хармонија и λόγος.

Прво једно у мноштву свега јесте ватра. Ватра је материја. Она је физичка једно(ставно)ст универзалне мноштвености, материјално јединство света, и у његовом постојању и у настајању. Све је мењање ватре, при чему се унутар сваке ствари супротстављају два пута – пут навише и пут ниже. Упркос овој борби унутар ствари, оне нам изгледају непромењене услед тога што се промене одвијају с мером.

Друго једно у мноштву света јесте хармонија супротности. Наиме, у свакој ствари се одвија укрштање и борба супротности. Једна страна подразумева другу. Једно је тако хармонија корелативних супротности. Ова хармонија је скривена јер природа воли да се крије. Хармонија је, међутим, само статички моменат вечитог тока ствари, она је унутрашњи скривени скуп веза.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Стога се јавља и треће једно, λόγος, као динамички моменат. Λόγος је заједнички свим људима и требало би да важи за њих као закон управо стога што потиче из божанског закона (νόμος) који влада у свему. Λόγος је у том смислу општи природни закон, оно једно у промени, закон промене.

Ово је скица Хераклитовог система, како га је реконструисао Недељковић. Али се мора приметити да његова реконструкција следи Барнетову. Разлика је у томе што код Барнета недостаје разматрање треће једности у мноштву, λόγος-а. То је стога што је шкотски класичар сматрао да је учење о λόγος-у особено за стоике и да су у традицији коментара Хераклитових фрагмената стоичке теорије о λόγος-у стално приписиване Хераклиту, да су штавише и сами текстови фрагмената искварени због убацивања стоичких термина.⁵⁹ Стоици су, наине, настојали да Ефежаниново учење приближе властитом систему. Недељковић у тој тачки, међутим, следи стоичку традицију. У многим појединостима пак млади доцент следи Барнетова тумачења, тако да је Недељковићев „хераклитовски Хераклит” умногосте био прожет барнетовским.

Тридесетих година XX века Недељковић постаје дијалектички материјалиста и, у даљем раду на књизи, жели да Ефежанинову мисао усклади са новом позицијом. Он и даље задржава исти кључ за Ефежаниново дело, методску мудрост која се састоји у тражењу једног у мноштву, али је тај кључ сада дизајниран у радионици дијалектичког материјализма и може откључавати само дијалектичко-материјалистичку браву. У тој новој оптици он не отвара више хераклитовског него дијалектичко-материјалистичког Хераклита, пошто Недељковић сада више није хераклитовац него дијаматовац. Према том новом дизајну, Ефежанинова методска мудрост сада постаје дијалектика, а систем више није Хераклитов, па чак ни стоички, него дијалектичко-материјалистички. Мудрац из Ефеса се, на Лењиновом трагу, сада промовише не само у „оца дијалектике” и некога ко ваљано излаже „начела дијалектичког материјализма”, како је Ефежанина разумвао вођа совјетске револуције, него и у једног „од оснивача дијалектичког материјализма”, па понегде чак и у самог оца дијамата.

Сходно том новом погледу на свет, стари текст се преправља и проширује. Док се у првом издању ниједном у тексту није појавио термин дијалектика, сада је он веома фреквентан. Хераклитовска борба супротних тежњи сада постаје борба супротности и противречности итд. Неопходно је стога било прерадити стари текст, како би се избегле могуће неусаглашености. Као што смо видели, аутор је поједине интерпретације мењао у супротне, а

⁵⁹ Барнет, Ц., *Рана грчка филозофија*, стр. 175–176.

понекад је преузимао старе одељке без измена, не успевајући увек да уклони противречности. Али занимљивост и вредност другог издања књиге о ефеском мислиоцу пре свега је у покушају да се доследно изведе интерпретација Хераклита из угла лењиновског дијалектичког материјализма у кључу метода схваћеног као мудрост. Чини нам се да би из тог разлога овај Недељковићев необјављени рукопис и сада имало смисла објавити.

Ilija Marić
Faculty of Physics
University of Belgrade

On the Second Edition of Nedeljković's Book on Heraclitus

Abstract: In 1924, Dušan Nedeljković published a book on Heraclitus with A. Markezi's translations of all authentic fragments by the Ephesus' philosopher. The manuscript of the second edition of the book, which remained unpublished up to now, contains a number of alterations and additions by the author. He provided basic information about the translator, lacking in the first edition, and accepted some corrections to the translation, suggested by Anica Savić Rebac. Behind these changes to the previous text stands the author's development as a philosopher. When publishing the first edition of the book, Nedeljković was a Heraclitean, whereas while working on the second edition (after the WWII), he was a dialectical materialist, which brought change to his understanding of the ancient philosopher's thought. For instance, the term dialectics does not occur in the first edition of the book at all, while often occurring in the manuscript of the second edition. Next, the strife of opposite tendencies becomes the strife of opposites and contradictions etc. Moreover, the book was additionally enlarged with the translations of Heraclitus' apocryphal letters. Lastly, a characteristic of the second edition is interpreting Heraclitus from the perspective of Leninian dialectical materialism.

Keywords: Nedeljković, Heraclitus, Lenin, dialectics, materialism, strife of opposites, contradictions, democracy, apocryphal letters.

ФЕНОМЕНОЛОШКА ТРАДИЦИЈА У СРПСКОЈ ЕСТЕТИЦИ XX ВЕКА

УНА ПОПОВИЋ

Филозофски факултет
Универзитет у Новом Саду

Апстракт: Предмет овог рада је феноменолошка традиција у савременој српској естетици. Развој и унутрашњи карактер наше естетике XX века разматра се у раду с обзиром на феноменолошку естетику као једну од две доминантне струје савремене естетике код нас, а рад има за циљ да објасни разлоге због којих је управо феноменолошка естетика постала значајним фактором развоја српске естетике. Такође, рад има за циљ да представи конкретан начин на који је феноменолошка традиција утицала на формирање карактера естетичких позиција српских филозофа.

Кључне речи: феноменологија, естетика, М. Дамњановић, М. Зуровац, српска естетика.

Феноменолошка школа једна је од најутицајнијих филозофских струја XX века: почевши од њеног оснивача, Едмунда Хусерла [Edmund Husserl], те путем деловања његових непосредних ученика и других настављача, ова мисаона струја битно је исковала карактер и облик савремене филозофије од самих почетака XX века до данас, када и даље имамо жив интерес за феноменологију и специфично њено даље развијање, пре свега у оквири-ма немачке филозофске мисли. На позадини феноменолошких идеја стављали су и деловали и многи значајни мислиоци, попут Хајдегера [Martin Heidegger], Сартра [Jean-Paul Sartre] или Дериде [Jacques Derrida], које не бисмо у дословном смислу могли назвати феноменолозима, но који, сваки

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

за себе, специфично преобликују феноменолошко наслеђе Хусерла и тако га још више укивају у савремену филозофску мисао.

Пратећи идеју свог учитеља Хусерла, многи феноменолози преузели су на себе да на конкретним проблемима и областима филозофије примене онај метод и начин филозофског мишљења који је сам Хусерл представио начелно и у његовим конститутивним аспектима. Тако, на пример, Макс Шелер [Max Scheler] заснива филозофску антропологију као засебну дисциплину управо на феноменолошким основама, са идејом да новопронађени феноменолошки метод може послужити решењу проблема који целокупна историја филозофије, али и европске традиције уопште (мисли се притом на њене религијске и научне тенденције) није успела да оствари – решењу целовитог и интегралног разматрања самог човека.¹

Развој феноменолошке мисли у овом контексту, међутим, није само изнедрио нова подручја филозофских истраживања већ је претендовао и на то да се и традиционалне теме филозофије сагледају и обраде на нов начин. Управо у том контексту јавља се и феноменолошка естетика, која, иако настаје унутар саме феноменологије, по утицају и значају превазилази границе школе, те постаје једна од доминантних традиција естетике XX века.

Феноменолошка естетика развијала се на многобројне начине, деловањем више различитих мислилаца. У њене главне представнике можемо убројати Николаја Хартмана [Nicolai Hartmann], Мартина Хајдегера, Жан-Пол Сартра, Романа Ингардена [Roman Ingarden] и друге. Иако се у случају неких од поменутих мислилаца, попут Сартра и Хајдегера, с правом може поставити питање о томе у којој се мери они могу посматрати као феноменолози, чињеница је да је сваки од њих био темељно упознат са учењем Хусерла и других припадника школе, те да су та учења битно утицала и на искивање њихових аутентичних позиција.²

Другим речима, иако за Хајдегера можемо тврдити да је своје позиције изградио у битном отклону од Хусерла, те да се његов феноменолошко-херменеутички метод значајно разликује од Хусерловог, ипак је

¹ Уп. Scheler, M., *Položaj čovjeka u kozmosu. Čovjek i povjest*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987, стр. 11–14.

² Посебно је ту интересантан случај Хартмана, за кога заиста постоје крајње супротстављени ставови у овом погледу. Међутим, у случају наше естетичке традиције Хартман важи као феноменолог. Тако, на пример, М. Зуровац тврди да је у случају Хартмана реч о примени феноменолошке методе на подручје естетике. Уп. Зуровац, М., „Естетика Николаја Хартмана”, у: Б. Милијић (ур.), *Ка филозофији уметности: у спомен Милану Дамњановићу*, Универзитет уметности у Београду/ЕДС, Београд, 1996, стр. 214.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

несумњиво да је Хајдегеров став да филозофија као таква може бити само феноменолошка, односно да је феноменологија једини адекватан метод филозофије.³ Слично томе, Сартр своје главне списе посвећене уметности пише током и након Другог светског рата, односно након одређеног отклона од Хусерловог (и Хајдегеровог) деловања, постепено усвајајући марксистичка учења. Ипак, неки од централних појмова Сартрове естетике, попут разумевања писца, читаоца и њихове међусобне везе унутар концепције ангажоване књижевности, не могу се разумети уколико немамо у виду идеје карактеристичне за феноменологију, као што је то идеја интенционалности.⁴

Стога, упркос одређеним проблемима, поменуте ауторе можемо за потребе овог рада посматрати као представнике феноменолошке естетике, будући да феноменолошки метод и идеја феноменологије ипак играју значајну улогу у њиховом конципирању естетички релевантних ставова. Основ за такву стратегију можемо, међутим, пронаћи и на чвршћим основама: наиме, поменути аутори су управо као представници феноменолошке естетике важали за српску естетику XX века, те су као такви и утицали на њен развој.

Када говоримо о односу српске естетике XX века и феноменолошке естетике начелно, морамо приметити једну интересантну и за истраживање инспиративну околност. Наиме, уколико се анализирају аутори који су током XX века, а нарочито после Другог светског рата утицали на развој естетике код нас, непосредно се и јасно издвајају аутори који припадају двема струјама савремене естетике, марксистичкој с једне, те феноменолошкој с друге. Другим речима, испоставља се да је развој савремене српске естетике XX века битно остварен под утицајем две филозофске струје тог времена, марксизма и феноменологије.

Оваква оцена српске естетике XX века делом не чуди, будући да је развој савремене естетике и на начелном, међународном нивоу једнако био условљен радом мислилаца који су припадали управо овим двема традицијама. У складу са тим, можемо закључити да развој српске естетике овог периода прати тенденције естетике на међународном нивоу, те да у том смислу наши естетичари својим радом бар делимично представљају дух своје епохе. Међутим, оваква оцена, иако тачна, није сасвим прецизна.

³ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988, стр. 28–31, 38–39.

⁴ Уп. Goldthorpe, R., „Understanding the committed writer”, у: C. Howells (ed.), *Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, 1992, стр. 146, 151–152; Zurovac, M., *Umjetnost i egzistencija: granice i vrijednost Sartrove estetike*, Mladost, Beograd, 1978.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Наиме, поред марксизма и феноменологије можемо уочити и друге тенденције које су утицале на развој савремене естетике на међународном нивоу, а које нису једнако заступљене у оквирима српске естетике XX века. За пример можемо узети разматрања проблема лепоте и уметности која су развијана унутар аналитичке филозофије, претежно на енглеском говорном подручју, а која своје корене вуку чак из Витгенштајнове [Ludwig Wittgenstein] филозофије.⁵ Ова разматрања у неким случајевима, иако не нужно, сежу и унатраг, до традиције британске естетике XVIII века, која је, опет, битно утицала на развој немачке филозофије истог доба и уопште на заснивање естетике као дисциплине филозофије.⁶ Ове теме и аналитички начин приступа естетици, међутим, српска естетика XX века сасвим занемарује, скоро да их превиђа: иако је током XX века објављено неколико превода који су везани за ову област, ниједан од наших најзначајнијих естетичара не бави се доминантно овом тематиком. Оваква слика српске естетике почела је да се мења почетком XXI века, пре свега захваљујући раду Одељења за филозофију Филозофског факултета у Београду, али ни сада не можемо рећи да је аналитичка естетика битно искорачила из сенке с обзиром на владајуће тенденције у српској естетици.

Слично ствари стоје и са структуралистичким, постструктуралистичким и постмодернистичким разматрањима уметности и других естетички релевантних проблема. Иако се, почев од осамдесетих година XX века, присуство ових тенденција савремене филозофије све више осећа на нашој естетичкој сцени, оно и даље не прелази оквире појединачних истраживачких подухвата и не обележава битно позиције и развој српске естетике тог доба.⁷ У већој мери присуство ових тенденција осећа

⁵ Реч је пре свега о промени начина приступа разматрању естетичких проблема, који се доминантно усмеравају на језичку анализу. Истраживање Витгенштајновог односа према естетичким темама код нас релативно је скоро започело. Уп. Grubor, N., „Vitgenštajn i lingvistička paradigma u filozofiji i filozofskoj etici”, *Arhe*, god. 6, br. 11, 2009; Jovanović, M., „Vitgenštajnova ideja porodičnih sličnosti i Vajcov decizionizam u estetici”, *Filozofski godišnjak*, god. 23, br. 24, 2011.

⁶ Једина естетичка студија код нас која је у целини посвећена британској естетичкој традицији XVIII века, те која је у том смислу изузетно вредна будући да нашу естетичку сцену практично отвара за овај историјски период естетике и питања која су за њега доминантна, студија је Иве Драшкић Вићановић *Естетско чуло*. Ово дело представља преобликовану докторску дисертацију ауторке. Уп. Draškić Vićanović, I., *Estetsko čulo: studija o pojmu ukusa u britanskoj filozofiji 17. i 18. veka*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2002.

⁷ Посебно истакнут у овом погледу јесте рад Мишка Шуваковића, који је серијом утицајних чланака и дела обележио српску естетичку рецепцију постмодернизма последњих деценија. Уп. Шуваковић, М., *Постмодерна*, Народна књига, Београд, 1995; Šuvaković,

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

се ван филозофске естетике, у оквирима историје, теорије и критике уметности.

Стога можемо закључити: у односу на тенденције развоја савремене естетике, начелно узевши, српска естетика XX века одликује се истицањем тачно одређених филозофских позиција и струјања, те не прати све за савремену естетику отворене могућности. Такав закључак, међутим, води нас до увида да је развој српске естетике XX века с обзиром на општи развој естетике тог доба потребно сагледати имајући у виду специфичан, „локални” контекст, који би, по претпоставци, требало да оправда доминацију феноменолошке и марксистичке, а не неких других естетичких струјања.

Уколико ствари овако поставимо, наглашено присуство феноменолошке естетике постаје изузетно занимљиво. Наиме, доминацију марксистичке мисли релативно лако можемо оправдати ширим друштвеним и политичким кретањима код нас, у оквирима у којима се развија и наша филозофија након Другог светског рата. Будући да је марксизам био званична државна идеологија, те да се присуство ове филозофске струје очитује у свим областима филозофије тог времена код нас, не чуди његов значај и у погледу развоја естетике. Таква слика важи утолико пре што су централни мислиоци маркизма релевантни за естетику, попут Адорна [Theodor W. Adorno] или Лукача [Georg Lukacs], махом припадали такозваном западном марксизму, у чије оквире се смешта и мисаона делатност наших марксистички оријентисаних филозофа. Стога можемо закључити да је марксистичка позиционираност наших естетичара и споља, под утицајем друштвенополитичких кретања, и изнутра, својим сопственим карактером, била усмерена на представнике марксистичке естетике.

Присуство феноменолошке естетике у скоро једнако наглашеној мери, међутим, теже је оправдати. Упркос већ наглашеном значају феноменолошке школе начелно и феноменолошке естетике специфично за савремену филозофију, не можемо једноставно оправдати чињеницу да је управо феноменологија, а не било која друга струја мишљења постала толико важна за наше естетичаре.

У покушају да одговоримо на то питање, најпре бисмо се могли ослонити на сведочанства која су нам тим поводом оставили наши естетичари. Тако, на пример, Бранислава Милијић, и сама представница феноменолошког правца наше естетике, каже да „за нас присутност феноменологије има значење почетка плуралитета мишљења, што је за нашу средину и то

М., *Pojmovnik suvremene umjetnosti*, Horetzky, Zagreb, 2005; Ранковић, М., *Историја српске естетике*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1998, стр. 132–133.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

време значило одступање од идеолошког догматизма и слободније отварање за друга и различита мишљења”.⁸ На основу овог навода, могло би се закључити да је феноменологија била интересантна нашим естетичарима XX века из сличних разлога из којих им је и марксистичка естетика била блиска, наиме из политичких разлога. Уколико се ослонимо на суд Б. Милијић, чини се да можемо закључити да је претензија српских естетичара била специфичан отклон од марксизма, те да су могућност за такав отклон пронашли управо у феноменологији.

Нажалост, Милијићева не објашњава зашто је управо феноменологија, а не нека друга филозофска струја била схваћена као плодно тло за такву могућност, те у којој мери су управо сличности, а не само разлике естетичких позиција феноменологије и марксизма биле пресудне за такав избор. Рецимо, уколико за пример узмемо Сартра, за ког смо већ рекли да се у свом мисаоном развоју кретао између феноменолошких и марксистичких позиција, не прихватајући ниједну од ових опција у целости и изграђујући особен егзистенцијализам, можемо закључити да постоји заједничко тло које спаја ове две перспективе, макар оно било и естетичке природе. Стога и не чуди да је Сартр, практично све до деведесетих година XX века, био један од централних феноменолошких мислилаца значајних за развој српске естетике: Сартру је, на пример, посвећена докторска дисертација једног од наших најзначајнијих естетичара, Мирка Зуровца.⁹

С друге стране, уколико се оградимо од оваквих ванестетичких и ширих позиција тумачења присуства феноменологије у естетичкој мисли код нас, те се ограничимо на однос наше феноменолошке естетике и феноменолошке естетике уопште, можемо такође приметити врло специфичан начин на који је у конкретном ова традиција деловала код нас и повратно, с обзиром на тако добијене резултате, покушати да осветлимо *иманентно естетичке* разлоге за њен истакнути значај. Другим речима, става смо да значајно присуство феноменологије унутар развоја српске естетике XX века не може да се једноставно редукује на политичке и друштвене околности Друге Југославије, већ да њега оправдавају и особени, иманентно ес-

⁸ Milijić, B., „Prisutnost fenomenološke misli u srpskoj estetici”, u: M. Zurovac (ur.), *Srpska estetika u XX veku*, EDS, Beograd, 2000, стр. 51.

⁹ Уп. Zurovac, M., *Umjetnost i egzistencija: vrijednost i granice Sartrove estetike*, Mladost, Beograd, 1978. Зуровац се Сартровом естетиком бавио и у књизи *Umjetnost kao istina i laž bića*, као и у другим мањим радовима, али се може приметити да дела овог аутора, објављена након 2000. године, не узимају Сартра за једну од својих централних референци. Уп. Zurovac, M., *Umjetnost kao istina i laž bića. Jaspers, Hajdeger, Sartr, Merlo-Ponti*, Matrica Srpska, Novi Sad, 1986.

тетички разлози. Наша теза имплицира да је феноменолошка тенденција код наших значајних естетичара била последица одређених питања и проблема који су већ били присутни на нашој естетичкој сцени у време пораста интересовања за феноменолошку естетику, те да је ова тенденција, као резултанта одговора понуђених на та питања, заправо последица дубљих и специфично естетичких проблема српске естетике XX века.

Како бисмо поближе представили нашу тезу и разлоге који је оправдавају, биће потребно истражити на који начин тачно феноменолошка естетичка традиција фигурира у оквирима српске естетике XX века, односно на који начин се тачно реализује њен утицај. Другим речима, у наредним редовима покушаћемо да установимо да ли у оквирима српске естетике XX века можемо говорити о феноменолошкој естетичкој школи у строгом смислу, или се конститутивна улога феноменолошке традиције у овом контексту мора разумети на другачији начин.

Феноменолошка естетика и српска естетика XX века

Феноменолошка естетика, као део феноменолошке школе, на особен је начин приступила обради домена естетског, под којим се пре свега подразумевало обједињено подручје естетског искуства (чулног опажања), уметности и лепоте. Како смо и претходно навели, феноменолошки мислиоци тежили су томе да помоћу новог приступа мишљењу у филозофији, односно помоћу феноменолошког метода на нов начин осветле традиционалне филозофске проблеме и по могућности понуде решења за неке од њих. У том погледу феноменолошка естетика била је веома успешна, будући да је преко новог приступа успела да рехабилитује неке од запостављених и потиснутих традиционалних проблема естетике – попут метафизике лепоте – те да на тај начин отвори нове могућности њеног развоја.

Тако, на пример, Н. Хартман инсистира на исцрпном и равномерном истраживању естетског феномена и пледира за четвороструку његову анализу: таква анализа би требало да надокнади једностраности дотадашње естетичке традиције, те да обезбеди јединствен и целовит приступ овом феномену.¹⁰ Наиме, према Хартману, целокупан дотадашњи развој

¹⁰ Уп. Hartman, N., *Estetika*, BIGZ, Beograd, 1979, стр. 14–15.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

естетике обележен је истицањем само појединих страна естетског феномена, те су од случаја до случаја наглашено истраживане и фокусиране само такве перспективе.¹¹

Међутим, карактеристично за Хартмана је то да он изнова у фокус естетике враћа проблем лепоте, традиционално доминантну естетичку категорију, која је почев од XVIII а посебно током XIX века изгубила значај у корист проблема уметности. Како би могао да рехабилитује лепоту као примарни предмет естетике, Хартман је, с обзиром на дотадашњи развој саме естетике, морао да јој приступи на нетрадиционалан начин. У том духу он не напушта тада доминантни проблем уметности у корист лепоте, већ проблем лепоте поставља на такав начин да се његова разматрања иманентно повезују са разматрањима других естетичких проблема, а посебно уметности, на тај начин постајући изнова жижна тачка естетике. Речима Небојше Грубора, Хартман „сматра да полазећи од проблема лепог могу да се реше и други естетички проблеми”.¹²

Ова тенденција рехабилитације традиционалних естетичких проблема у новом, феноменолошком руху може се пратити и код других естетичара ове мисаоне струје. Међутим, она није ограничена само на критичко разматрање традиције и савремености естетике већ се једнако односи и на филозофију у целини. На пример, познато је да многи феноменолошки аутори, иако критички настројени према традиционалној метафизици, позитивно усвајају појам онтологије, те га развијају на нов начин и полазећи од феноменолошке идеје начелно. Ова тенденција феноменолошке школе имала је одјека и у феноменолошкој естетици, те тако сведочимо низу покушаја да се говори о онтологији уметничког дела, односно да се подручја онтологије и естетике споје, по узору на традиционалну везу метафизике и разумевања лепоте, али и у отклону спрам ње. Тако, на пример, Хајдегерове естетички релевантне ставове морамо довести у везу са за њега централним проблемом бивствовања, те их сагледавати из перспективе његових онтолошких ставова. Још непосредније о односу онтологије и естетике сведочи мисао Романа Ингардена, који чак једној од својих књига даје на-

¹¹ Тако је, на пример, естетика XIX века према Хартману била субјективистичка, што значи да је за свој централни проблем имала естетски акт, занемарујући естетски предмет. Иако такав развој естетике према Хартману представља напредак у односу на традиционално примарну анализу естетског предмета, он ипак не задовољава, будући да је и сам једностран. Уп. Исто, стр. 15.

¹² Grubor, N., „Lepo kao odnos pojavljivanja. Osnovna ideja Hartmanove estetike”, *Theoria*, бр. 3, 2009, стр. 64.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

слов *Онтологија уметности*.¹³ Напокон, и Хартманова естетика може се схватити као онтолошка, како то тврди Н. Грубор.¹⁴

Назначене основне црте феноменолошке естетике, наравно, ни најмање не исцрпљују све њене одлике, али оне ипак сведоче о главним карактеристикама ове естетичке школе мишљења. Као њен заједнички мотив можемо, грубо речено, издвојити инсистирање на целовитом и интегралном захватању и обради естетског феномена као таквог. Такав циљ феноменолошке естетике с једне стране подразумева њену обухватност, односно претензију да се из једне перспективе обраде објасне и рецепција и продукција уметничког дела, и естетски предмет, и естетичке вредности, и сви остали проблеми од естетичког значаја. С друге стране, остварење овако постављеног циља подразумева и особен – феноменолошки – начин приступа обради ових проблема, те у том смислу можемо тврдити да је проблем метода, иако тематски мање наглашен, ипак један од централних проблема феноменолошке естетике. Без обзира, дакле, на конкретна варирања у разумевању смисла и начина извођења овог метода код различитих мислилаца, ипак можемо тврдити да без феноменолошког метода не би било ни феноменолошке естетике, те да поменута варирања у посебним случајевима одређују и особености позиција од аутора до аутора.¹⁵

Управо ту можемо пронаћи централни мотив везе феноменолошке естетике као такве и њене рецепције у оквирима српске естетике XX века. Наиме, централна фигура српске естетике у погледу феноменолошке традиције, Милан Дамњановић (1924–1994), који је својим радом у естетици усмерио практично целокупну генерацију наших мислилаца, управо је метод естетике видео као њен централни проблем.¹⁶ Веза метода естетике и феноменологије тако се показује као централна тачка за тумачење нашег проблема.

Значај и утицај М. Дамњановића на развој наше естетике не може се довољно нагласити. Према суду Б. Милијић, „он је у естетику ових простора увео, у широј Европи већ присутно феноменолошко знање друге и треће

¹³ Ingarden, R., *Ontologija umetnosti: studije iz estetike*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1991.

¹⁴ Grubor, N., „Lepo kao odnos pojavljivanja. Osnovna ideja Hartmanove estetike”, стр. 64.

¹⁵ Уп. Figal, G., *Aesthetics as Phenomenology: The Appearance of Things*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2010, стр. 66.

¹⁶ Уп. Грубор, Н., *Од естетичке егзактности до метаестетичког скептицизма. Студије о савременој српској естетици*, Институт за филозофију Филозофског факултета Универзитета у Београду, Београд, 2015, стр. 7, 24–25.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

генерације феноменолога”.¹⁷ Уколико консултујемо ставове Милана Ранковића, можемо закључити да Дамњановић није био значајан само у погледу увођења феноменолошке традиције у српску естетику, већ је он „настојао да критички преиспита што је могуће више актуелних естетичких теорија које се јављају пре свега у западноевропској естетичкој мисли”.¹⁸

Дамњановић је деловао као идејни вођа и председник Естетичког друштва Србије годинама, те је личним залагањем непосредно допринео његовом оснивању, као и организацији IX међународног конгреса естетичара, одржаног 1980. године у Дубровнику, уочи ког је друштво и основано.¹⁹ Такође, Дамњановић је био и члан извршног одбора Међународног удружења за естетику, и његов други потпредседник.²⁰ Истраживачи историје српске естетике наглашавају да Дамњановић, уз Драгана Јеремића, представља прву генерацију филозофски образованих естетичара – ми бисмо додали, и естетички образованих филозофа.²¹ С обзиром на то, можемо такође рећи да се естетика након Другог светског рата код нас у пуном смислу и развија тек под утицајем ове двојице филозофа.

Дамњановићев централни проблем, како можемо судити према његовим радовима и тумачима његове мисли, представља проблем метода у естетици. Ово, међутим, треба схватити врло специфично: није реч о *феноменолошком* методу, како би на први поглед могло да се помисли, већ је реч о *методу естетике као таквом*. Наиме, Дамњановић сматра да се полазећи од питања метода у естетици сама дисциплина тек може одредити и дефинисати у погледу свог циља, смисла и предмета.²² Стога можемо тврдити да је у питању проблемска перспектива приступа естетици, односно да је за Дамњановића централно естетичко питање заправо естетика сама. Одговор на то питање задобија се код Дамњановића с обзиром на истакнути проблем њеног метода, а тек у тако постављеном оквиру можемо даље говорити и о значају феноменолошког приступа његовог решавања. Речима Б. Милијић, Дамњановићево питање је „да ли се криза савремене естетике може сагледати из феноменолошке филозофије и да ли се превазилажење те кризе налази као потенцијална могућност у феноменолошкој естетици?”²³

¹⁷ Милијић, В., „Prisutnost fenomenološke misli u srpskoj estetici”, стр. 51.

¹⁸ Ранковић, М., *Историја српске естетике*, стр. 89.

¹⁹ Уп. Vidaković, М., „EDS – *spiritus movens* razvoja estetike u nas”, у: В. Милијић (ур.), *Estetika, umetnost, moral*, Естетичко друштво Србије, Београд, 2002, стр. 183–184.

²⁰ Уп. Грубор, Н., *Од естетичке егзактности до метаестетичког скептицизма*, стр. 23.

²¹ Уп. Исто, стр. 24; Ранковић, М., *Историја српске естетике*, стр. 83.

²² Уп. Damjanović, М., *Strujanja u savremenoj estetici*, Naprijed, Zagreb, 1966, стр. 11, 13–14.

²³ Милијић, В., „Prisutnost fenomenološke misli u srpskoj estetici”, стр. 52.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Даље, овако постављен проблем метода у естетици за Дамњановића је важан из перспективе питања о томе да ли је естетика филозофија, или је она наука. Другим речима, потреба за дефинисањем естетике као такве путем одређења карактера њеног метода провоцирана је потребом да се ова дисциплина исправно ситуира у корпусу знања и наука, што је, наравно, проблем који потиче још из естетике XIX века. Дамњановићев одговор на то питање је концепција *отворене естетике*, која би и даље примарно представљала филозофску дисциплину, али такву која би била упућена на резултате и истраживања свих других наука, те која би посебно уважавала историјску свест.²⁴ Нарочит фокус такве отворене естетике за Дамњановића представља филозофија уметности, те тако он сматра да, „уколико се принцип ‘друго’ повеже са принципом стваралаштва, могуће је повезати разнородна подручја феномена, и филозофију и уметност повезати *истим методским поступком*” [курзивом истакла У. П.].²⁵

На примеру наведених Дамњановићевих ставова одмах можемо приметити многобројне одлике Дамњановићеве мисли блиске феноменологији. На пример, фокус који је усмерен на проблематизацију естетике као такве, а који се развија приликом издвајања особеног аспекта тог питања на ком се врше централна испитивања – у овом случају проблема научног, односно филозофског статуса естетике – битно су феноменолошки потези према свом духу. Такође, управо наглашавање метода као најзначајнијег аспекта овог питања, као и потреба да се обезбеди интегралан и обухватан приступ проблему (отворена естетика), укључујући и ту и различите методске праксе, у складу су са феноменолошким учењима.

Међутим, чини се да Дамњановићеве погледе на естетику ипак не можемо једнозначно свести на феноменологију. С једне стране, иако је велик број његових радова посвећен феноменологији и феноменолошкој естетици, Дамњановићев рад ипак није ограничен на феноменологију, већ, како смо видели, обухвата заиста импресиван корпус знања и референци. Дамњановић нажалост није оставио једно интегрално дело, естетику као заокружену и кохерентно изведену теорију, која би могла да буде пресудна за одлуку у погледу тога да ли се његова естетичко-филозофска ерудиција ипак у коначном посебно приклања феноменологији, или некој другој савременој естетичкој позицији. С обзиром на то, суд о феноменолошком карактеру његове естетичке мисли у великој мери зависи од тумача,

²⁴ Уп. Грубор, Н., *Од естетичке егзактности до метаестетичког скептицизма*, стр. 29.

²⁵ Милијић, Б., „Од ‘општења са многострукошћу’ до филозофије уметности”, у: *Ка филозофији уметности: у спомен Милану Дамњановићу*, стр. 71.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

односно од реконструкције мотива, проблема и начина њихове обраде који се могу наћи у мањим Дамњановићевим радовима. Таква ситуација, међутим, јасно сведочи о томе да, упркос великом значају Дамњановића за утицај традиције феноменологије на нашој естетичкој сцени, не можемо рећи да је и сам Дамњановић у строгом смислу био феноменолошки естетичар.

О том проблему могуће квалификације Дамњановића као феноменолошког естетичара у ужем смислу сведочи и чињеница да се међу нашим естетичарима који су се освртали на историју српске естетике и њене представнике, па тако и на Дамњановића, ретко може наћи јасно изражен суд о томе да сам Дамњановић делује као феноменолог. У извесној мери тај суд се подразумева, како у радовима, тако и у некој врсти опште увреженог става о раду овог естетичара, али конкретне податке о томе скоро да не можемо пронаћи. На пример, ни М. Ранковић ни Н. Грубор у својим приказима српске естетике XX века не третирају Дамњановића као феноменолога: Ранковић његов естетички интерес представља из призме ерудиције, која је „релативно спутавала креативну слободу његовог сопственог [Дамњановићевог, прим. У. П.] теоријског мишљења”,²⁶ док се Грубор у целости фокусира на проблем метода и Дамњановићеву концепцију отворене естетике, без квалификације Дамњановића као феноменолошког мислиоца.

Изузетак од ове слике представљају радови Б. Милијић, која наглашава управо значај Дамњановића за развој феноменолошке естетике, или бар естетике упознате са феноменологијом код нас. Но чак ни ова ауторка не стоји изричито на становишту да је сам Дамњановић представник феноменолошке мисли, већ више указује на његов велики значај за упознавање наше филозофске и естетичке културе са доприносима ове филозофске школе. У складу са свим претходно реченим, можемо се стога овде ограничити на мање обавезујући став – наиме, на став да је Дамњановић несумњиво био зачетник феноменолошке традиције у српској естетици, те да је својим деловањем битно утицао на њено снажно присуство на нашој естетичкој сцени XX века, али да његови сопствени ставови, иако очигледно исковани у иманентној полемци са феноменологијом, нису једнозначно феноменолошки.

Овако оцртан однос Дамњановићеве мисли и феноменолошке естетичке традиције, међутим, можемо, уз мање ограде, проширити и на начин на који је та традиција након Дамњановића наставила да живи на српској естетичкој сцени. Наиме, иако се многи српски естетичари XX века баве

²⁶ Ранковић, М., *Историја српске естетике*, стр. 89.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

феноменолошким естетичарима и њиховим теоријским позицијама, тешко да за било кога од њих можемо рећи да у пуном смислу и сам јесте феноменолог. Чини се да феноменологија за развој српске естетике XX века представља значајну смерницу и трасу мишљења, али на такав начин да се, слично Дамњановићу, ради више о уважавању феноменолошких естетичара и критичком одмеравању и изградњи сопствених позиција у дијалогу са њима него о иманентно феноменолошком раду на пољу естетике. Као резултат таквих напора израстају међусобно врло хетерогене естетичке концепције такозване средње генерације српских естетичара, којој припадају М. Зуровац, С. Петровић, М. Ранковић и М. Узелац, а путем њиховог деловања значај феноменолошке традиције остаје на снази и за неке представнике млађе генерације, попут Н. Грубора и С. Јауковића. Ипак, упркос „преношењу” утицаја феноменолошке традиције са генерације на генерацију естетичара код нас, чини се да немамо чврсто упориште да у тим оквирима говоримо о некој специфично феноменолошкој естетичкој школи или групи.

Уколико феноменолошку традицију унутар српске естетике XX века сагледамо на овај начин, јаснији су ставови неких од истраживача наше естетике да постоји њој припадан специфичан и аутономни идејни корпус, који одређује оквире њеног развоја и обезбеђује његов континуитет. Тако, на пример, Н. Грубор тврди да су аутори средње генерације – Зуровац, Петровић и Ранковић – суштински наставили Дамњановићев рад, иако су своје естетичке позиције развијали у сасвим различитим и независним смеровима. Грубор каже: „не изненађује нас чињеница да су они, свако на свој начин, у складу са сопственим теоријским профилом и, не мање значајним, естетичким сензибилитетом разрадили Дамњановићево постављање питања и на њега понудили своје сопствене одговоре”²⁷ – реч је, наравно, о питању о методу естетике. Ово тврђење, дакле, имплицира да је развој српске естетике XX века, упркос варирањима и разликама у позицијама, иманентно вођен јединственим проблемом око кога се оријентишу сви напори наших естетичара, те који онда представља жижу и извориште српске естетике као такве. Како смо већ видели, Груборова студија путем детаљних анализа радова пет наших истакнутих естетичара даје и спецификацију тог централног проблема српске естетике: ради се о питању о особеном методу естетике.²⁸

²⁷ Грубор, Н., *Од естетичке егзактности до метаестетичког скептицизма*, стр. 7.

²⁸ Још је занимљивије што Грубор проналази основе за тврђење да је ово питање било значајно и за Аницу Савић Ребац, која свакако делује пре Дамњановића и његових утицајних ставова. Уп. Исто, стр. 8.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Чини се да на основу претходних анализа можемо закључити: српска естетика XX века не познаје неку специфично феноменолошку естетичку школу, нити српски естетичари делују као феноменолози. Уколико је тако, онда се несумњив значај феноменолошке традиције за развој савремене српске естетике мора сагледати на особен начин, уз уважавање управо претходно поменути жиге српске естетике, односно њених аутономних позиција. У складу с тим, наше даље истраживање феноменолошке традиције у српској естетици биће даље усмерено на прецизније тумачење начина на који се она појављује као утицајна за развој особених естетичких концепција наших мислилаца. При томе ћемо нарочито обратити пажњу на присуство феноменолошке естетике у њиховим делима, као и на начин на који је она послужила за изградњу њихових естетичких позиција.

Феноменолошка традиција као развојни фактор српске естетике

Разматрање утицаја феноменолошке школе у оквирима развоја савремене српске естетике настављамо анализирајући начин на који такав утицај заиста и затичемо код појединих, истакнутих и водећих наших естетичара. У складу са нашим претходним анализама, закључено је да се у оквирима српске естетике XX века не може говорити о некој групи аутора која би се могла означити као специфично феноменолошка према свом основном филозофском и естетичком усмерењу, односно да се не може у строгом смислу говорити о некој српској феноменолошко-естетичкој школи. Штавише, чини се да се у том смислу значајан утицај феноменолошке естетике на нашој филозофској сцени не може једнозначно везати чак ни за поједине ауторе, па тако ни за самог Милана Дамњановића, за кога важи да је српску филозофију упознао са феноменолошком естетиком. Уколико ови закључци важе за нашу естетику XX века, они утолико пре важе за последње две деценије њеног развоја, будући да обе наглашене естетичке позиције, које обележавају српску естетику XX века, постепено губе у снази последњих двадесет година.

Уколико феноменолошку естетику у оквирима савремене српске естетике не можемо у строгом смислу везати ни за поједине ауторе, ни за групу аутора, а с друге ипак тврдимо њен конститутивни утицај у погледу обли-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ковања карактера и развоја наше естетике, истраживање феноменолошке традиције у савременој српској естетици морамо поставити на посредан начин. Наиме, како је већ сугерисано, феноменолошка традиција више се затиче као позадина развоја естетике код нас него као непосредни оквир рада српских естетичара. Она, дакле, више фигурира као хоризонт у складу с којим су се искивале естетичке позиције наших истакнутих филозофа него као унапред одабрано тло на које се они ослањају и на ком делују.

Уколико је сада потребно истражити на који начин феноменолошка традиција *de facto* фигурира за српску естетику XX века, анализу можемо поставити на два начина. С једне стране, можемо консултовати постојећу грађу, материјале и естетичка дела у погледу заступљености феноменолошко-естетичких тема, аутора и проблема, те суд о утицају феноменолошке традиције на искивање наше савремене естетике извести на основу таквих анализа. С друге стране, можемо као полазну тачку узети аутономне естетичке позиције наших истакнутих мислалаца, те, поштујући иманентни карактер естетичког мишљења који је презентован, истражити да ли је он и у којој мери феноменолошки. Уколико то није случај, могли бисмо поставити и последње питање – да ли је таква естетичка позиција бар донекле у својој особености изграђена с обзиром на феноменологију и њену традицију?

Најпре, уколико бисмо се у истраживању водили анализом тога који су од савремених естетичара међународне сцене били најзаступљенији у српској естетици XX века, претходно оцртана слика, која тврди да на нашој филозофској сцени нема естетичара феноменолога у строгом смислу, морала би бити ревидирана. На пример, уколико погледамо преводилачку делатност у оквирима Друге Југославије, а с обзиром на филозофску естетику, можемо закључити да њом доминирају дела управо феноменолошких аутора: број превода дела феноменолошке провенијенције несумњиво претеже у односу на естетичка дела других струјања савремене естетике. У питању су дела Сартра, Хартмана, Ингаредена, Гадамера, Хајдегера, Мерло-Понтија, Дифрена [Michel Duffrene]: иако би се за Гадамера и Мерло-Понтија с правом могло поставити питање да ли се њихова мисао уопште може квалификовати као естетичка, она бар делом као таква фигурира за српске естетичаре.²⁹ Хајдегер је такође овде нарочито интере-

²⁹ На пример, Мирко Зуровац у делу *Умјетност као истина и лаж бића* непосредно издваја Мерло-Понтија као једног од четири централна аутора чијим се разумевањем уметности естетички бави. И сам Зуровац наглашава да је „строго узевши, само један [Мерло-Понтијев – прим. У. П.] чланак читав посвећен умјетности”, али ипак тврди да

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

сантан, будући да је објављивање превода његових дела код нас очигледно испрва било вођено естетичким интересима: најпре су и у већој мери превођени они радови посвећени његовом тумачењу уметности, а тек након тога радови који се непосредније односе на централна (онтолошка) учења немачког мислиоца.³⁰

Чињеница да су управо наши естетичари у великој мери имали удела у одабиру естетичких дела која су превођена сведочи о њиховом интересу, те о значају који су приписивали тој естетичкој струји. Истовремено, та чињеница условила је као своју последицу и већу доступност феноменолошке естетичке литературе како самим филозофима естетичарима, тако и широј јавности, и у том смислу она је извесно допринела заступљености феноменолошке традиције у нашој естетици. Последица тога је такође била и велика заступљеност управо феноменолошких естетичких дела у оквирима наставе естетике на матичним катедрама за филозофију, као и на другим катедрама на којима се одржавала настава из естетике. С друге стране, очигледно је и да су конципирање наставе из предмета естетика у сваком од појединих случајева водили управо најзначајнији наши естетичари, који су радили и као универзитетски професори, те у том смислу можемо закључити да су потребе наставе и одабир дела за превођење бар делом били усклађивани.

Други пример, који би такође, уколико би доминантно водио наша истраживања, морао да ревидира наше претходно изведене закључке, у вези је са тематским оквиром истраживања српских естетичара. Наиме, уколико бисмо анализирали ауторе који се појављују као предмет истраживања српских естетичара XX века, такође бисмо уочили велику заступљеност феноменолошке традиције.

Рецимо, рад Мирка Зуровца у већој мери је посвећен анализи управо феноменолошких естетичара и естетичких позиција: професор Зуровац, који је годинама предавао естетику на Одељењу за филозофију Фи-

његова феноменологија перцепције практично подразумева једну естетику. Уп. Zurovac, M., *Umjetnost kao istina i laž bića*, стр. 251.

³⁰ Пре свега се мисли на однос мишљења и певања, којим се Хајдегер бавио у другој фази своје мисаоне делатности. Овај однос истовремено је везан за Хајдегерово разумевање саме филозофије, те би се нагласак на другој фази мишљења у том смислу можда и могао оправдати, утолико пре што је реч о радовима који су настајали након друге половине тридесетих година XX века, те су тако за наше филозофе представљали рецентнију литературу. Ипак, изненађује чињеница да се централно Хајдегерово дело, *Бивствовање и време*, у преводу на нашим просторима појављује тек 1988. године, док је његово друго главно дело, *Прилози филозофији*, у преводу објављено тек 2005. године.

лозофског факултета у Београду, естетички ангажман започео је управо у оквирима феноменолошке естетике, докторском дисертацијом посвећеној Сартровој естетици; на основу дисертације накнадно је објављена и књига под насловом *Умјетност и egzистенција: вриједност и границе Сартрове естетике* 1978. године. Сартром се Зуровац бавио и у познијим књигама, *Умјетност као истина и лаж бића* из 1986. године и *Дјетињство и зрелост умјетности* из 1994. године (друго издање 1997. године), као и у серији мањих радова објављених у стручној периодици, попут „Неуспјех пјесничког подухвата: Сартрово схватање поезије” из 1980. године или „Сартрова феноменологија имагинације и њен значај за естетику” из 1979. године.³¹

Поред Сартра, професор Зуровац се годинама наглашено бавио и Хајдегеровом филозофијом уметности, а посебно је интересантно његово настојање да се и филозофија Мориса Мерло-Понтија покаже као естетички релевантна, иако сам Мерло-Понти није умногоме деловао као естетичар. Поред књиге *Умјетност као истина и лаж бића*, у којој филозофија Мерло-Понтија представља једну од четири окоснице Зуровчевог истраживања, истом проблему посвећени су и радови „Мерло-Понтијева филозофија сликарства” из 1983. године, као и „Један вид органистичке естетике: Мерло-Понтијево схватање умјетности” и „Мерло-Понтијева доктрина примордијалног израза”, оба из 1984. године.³²

Ипак, иако се дуго низ година бавио феноменолошким ауторима, професор Зуровац тешко да може да слови за феноменолошког естетичара. Наиме, да би као такав словио, овај аутор би у најмању руку морао да се у својим истраживањима непосредно руководи феноменолошким методом, те да кроз његову експлицитну примену образлаже резултате до којих у истраживањима долази. Феноменолошки метод овде узимамо као критеријум у контексту у ком се он и иначе узима као критеријум за начелно опредељење у погледу припадности појединих аутора феноменолошком покрету: иако је, како смо и раније поменули, феноменолошка школа доминантно обележена не само применом већ и особеним разрађивањем и у конкретним случајевима крајње специфичном променом овог метода, ипак

³¹ Уп. Zurovac, M., „Neuspjeh pjesničkog poduhvata: Sartrovo shvatanje poezije”, *Književna kritika: časopis za estetiku književnosti*, god. 11, br. 6, 1980; Zurovac, M., *Дјетињство и зрелост умјетности I–II*, Плато, Београд, 1997; Zurovac, M., „Сартрова феноменологија имагинације и њен значај за естетику”, *Зборник филозофског факултета*, књ. 12, бр. 2, 1979.

³² Уп. Зуровац, М., „Мерло-Понтијева филозофија сликарства”, *Зборник филозофског факултета*, књ. 13, бр. 2, 1983; Zurovac, M., „Merlo-Pontijeva doktrina primordijalnog izraza”, *Theoria*, бр. 3–4, 1984; Zurovac, M., „Један вид органистичке естетике: Merlo-Pontijevo shvatanje umjetnosti”, *Polja*, god. 30, br. 300, 1984.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

се неке његове начелне карактеристике узимају као заједничко обележје начина мишљења феноменолошких аутора. Управо у том смислу не можемо рећи да Зуровчева мисао фигурира као феноменолошка: ни прокламовани метод његове естетике, нити начин на који се он *de facto* бави естетичким проблемима, па чак ни манир тумачења којим приступа анализи естетика феноменолошких аутора нису у строгом смислу феноменолошки.

Када анализира феноменолошке естетичаре и њихове позиције, Зуровац наступа са неутралног становишта, са намером да објективно и исцрпно представи и протумачи њихова становишта; у том смислу анализе феноменолошких аутора не разликују се по карактеру од анализа Фројда или Јасперса. Зуровчеве анализе обухватне су и писане са тенденцијом да се образложе не само централне естетичке идеје аутора којима се бави већ и да се покаже позадина на основу које је аутор до таквих идеја дошао.

Управо услед таквог приступа Зуровац може да у случају Мерло-Понтија инсистира на томе да његова феноменологија перцепције битно „гради читаву једну естетику”,³³ будући да он прати особено феноменолошки карактер Мерло-Понтијевих теза све до њихових крајњих последица. Утолико тим поводом Зуровац тврди: „Његова [Мерло-Понтијева – прим. У. П.] филозофија има за циљ да разјасни све проблеме унутар примордијалног искуства изворног опажања, изван кога подручје умјетности не може остати по страни. У том смислу Мерло-Понти је поставио темеље за читаву једну естетику, коју ипак никада није написао”.³⁴ Несумњиво, таква естетичка реконструкција Мерло-Понтијеве мисли не би била могућа без истинског познавања феноменолошке мисли уопште и начина спровођења феноменолошког метода у конкретном, али такво познавање феноменологије, као и способност интерпретатора да прати феноменолошке анализе на феноменолошки примерен начин, још увек нису довољни да би се утврдила и његова сопствена феноменолошка позиција.

У складу са тим сведочимо да је естетичка делатност Мирка Зуровца последњих деценија заокренула од разматрања феноменолошких естетика и естетичара, те да се анализе Сартрове, Мерло-Понтијеве или Хајдегерове филозофије све ређе, ако се и уопште могу наћи у његовим скоријим радовима. Наиме, професор Зуровац је последњих година објавио неколико значајних дела, која треба да представљају поједине фазе у изградњи јединственог пројекта филозофског објашњења и утемељења естетике у свим њеним аспектима. Реч је о књигама *Три лица лепоте* из 2005, *Методич-*

³³ Уп. Zurovac, M., *Umjetnost kao istina i laž bića*, стр. 251.

³⁴ Исто.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ко заснивање естетике из 2008, те *Тешкоће у заснивању естетике* из 2012. године; у исти мисаони корпус спада и рад „Идеја естетике” из 2002. године.³⁵ Ниједно од ових дела није посвећено ниједном феноменолошком естетичару; с друге стране, чини се да је идеја око које су сва она оријентисана управо покушај експликације аутентичног разумевања смисла и оквира филозофске естетике, укључујући ту све за њу релевантне проблеме, као и њено разликовање од других блиских филозофских и нефилозофских дисциплина. Према суду Н. Грубора, са овим студијама „Зуровчево филозофско-естетичко становиште добија сасвим особен теоријски профил”, те оне „сачињавају обухватан увод у естетику Мирка Зуровца”.³⁶

Штавише, уколико размотримо особено методолошка становишта Зуровца у естетици – чему је посвећена и једна од наведених студија – такође не можемо закључити да се Зуровац приклања феноменолошком методу. Напротив; овај наш истакнути естетичар заступа, речима Н. Грубора, становиште *методолошког перспективизма* у естетици.³⁷ Ово становиште може се сматрати изразом аутентичне Зуровчеве естетичке позиције: оно с једне стране изричито тврди аутономију филозофске естетике, нарочито с обзиром на посебне позитивне науке, док с друге стране прокламује и отвореност за резултате истраживања која нису иманентно филозофска. Тако Зуровац тврди: „Њена метода [метода естетике – прим. У. П.] је преваходно филозофска, иако не треба да се лишава услова емпиријских наука, чија сазнања може користити у свом настојању да одговори на битно питање лепоте и уметности”.³⁸ Иако приликом дубље анализе можемо пронаћи неке заједничке одлике феноменолошког и Зуровчевог *перспективистичког* метода у естетици, такви налази, као и у случају Дамњановића, нису довољни да би се тврдило да је Зуровчево схватање метода естетике у било ком смислу феноменолошко у свом основном карактеру.

Разматрања којима смо се бавили у претходним редовима представљају пример другог типа анализе присуства феноменолошке традиције у српској естетици, какав смо најавили и представили на почетку овог поглавља. Подсећања ради, с једне стране покушали смо да консултујемо саму грађу, те смо на основу тога утврдили да је присуство особено фе-

³⁵ Уп. Зуровац, М., „Идеја естетике”, *Глас: одељење друштвених наука САНУ*, год. 393, књ. 29, 2002; Zurovac, M., *Tri lica lepote*, Službeni glasnik, Beograd, 2005; Zurovac, M., *Metodičko zasnivanje estetike*, Dereta, Beograd, 2008; Зуровац, М., *Тешкоће у заснивању естетике*, Просвета, Београд, 2012.

³⁶ Грубор, Н., *Од естетичке егзактности до метаестетичког скептицизма*, стр. 56.

³⁷ Исто, стр. 62–64.

³⁸ Zurovac, M., *Metodičko zasnivanje estetike*, стр. 186.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

номенолошке естетике у погледу преведених дела, броја аутора који фигурирају као интересантни за тумачење српским естетичарима, те самим тим и броја студија посвећених феноменолошким естетичарима изузетно велики. Овакво присуство феноменолошке естетике релевантно је и за њено важење у оквирима шире заинтересоване јавности, не нужно уско стручно филозофске. На основу свега изнесеног, може се потврдити наш првобитни став да феноменолошка естетичка традиција доминира хоризонтом српске естетике XX века, упркос чињеници да не можемо издвојити посебну групу естетичара који би се у строгом смислу могли оквалификовати као феноменолози, нити то можемо урадити чак и у случајевима појединих мислилаца.

Тако представљено присуство феноменолошке традиције у савременој српској естетици донекле оставља утисак парадоксалности. Ову импресију покушали смо да осветлимо приступајући анализи присуства феноменолошке традиције естетике код нас на посредан начин: полазећи од позиција наших истакнутих естетичара, у конкретном Мирка Зуровца, те уважавајући те позиције као аутентичан (ауторски) допринос разумевању естетике, истражили смо да ли се у том контексту може говорити о феноменолошком карактеру ове естетике. Према нашим налазима, то није случај: естетика Мирка Зуровца конкретно не може се означити као иманентно феноменолошка ни према свом методу, ни према методском карактеру понуђених анализа у делима.

Иако се дуго бавио феноменолошким естетичарима, професор Зуровац чак ни тада није деловао на феноменолошки начин, већ се у таквим анализама врло јасно учача разлика између начина интерпретације самог Зуровца и карактера мишљења аутора којима се бави. Ова разлика нарочито је видљива на примеру Зуровчеве анализе Мерло-Понтија коју смо претходно коментарисали, будући да у том случају Зуровац на себе преузима да на видело изнесе оно што сâм Мерло-Понти није експлицирао, а што (бар по Зуровцу) јесте непосредна последица његових прокламованих ставова. Таква реконструкција једне мерло-понтијевске естетике подразумева, као што смо и раније нагласили, поштовање манира мишљења самог Мерло-Понтија, које је у бити феноменолошко, те и Зуровчево извођење почива на доследном феноменолошком даљем развијању Мерло-Понтијевих ставова. То, међутим, само сведочи о дубинском Зуровчевом познавању феноменолошке филозофије, али никако није довољно да би се закључило да се он сам, у сопственом естетичком мишљењу, опредељује за феноменолошку школу.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Пример естетике професора Зуровца, наравно, овде може бити узет само као модел – као карактеристичан и одликован случај – анализе присуства феноменолошке традиције естетике код нас; извесно је да поред Зуровца на нашој естетичкој сцени имамо и многобројне друге естетичаре који су у мањој или већој мери блиски феноменолошким позицијама. Овај пример, међутим, није случајно одабран: изузев поменутог Дамњановића, тешко да на нашој филозофској сцени постоји аутор који је више допринео заступљености мислилаца и дела феноменолошке естетике од Мирка Зуровца. У прилог томе сведоче његов ауторски и преводилачки рад, али не мање и чињеница да је као професор универзитета профилисао наставу естетике са јасним тежиштем на феноменолошким ауторима (у оквирима савремене естетике). Такође, професор Зуровац је као ментор практично произвео скоро целокупну такозвану млађу генерацију наших естетичара, чије је деловање доминантно видљиво последњих двадесет година: унутар те генерације такође се јављају мислиоци блиски феноменолошким позицијама, попут Н. Грубора и С. Јауковића.

Другим речима, иако професор Зуровац није једини наш естетичар који је деловао на позадини парадигме феноменолошке естетике, он се може узети као одликован пример за остале такве случајеве. Ово утолико пре што је научна продукција професора Зуровца доста обимна, те је истраживање какво смо ми имали намеру да спроведемо у том смислу значајно олакшано, али и више утемељено него у случајевима када је грађа оскуднија.

Напокон, пример анализе присуства феноменолошке традиције естетике, који смо спровели с обзиром на деловање М. Зуровца, имао је за циљ да понуди једно могуће објашњење начина на који се ова традиција заиста и затиче као доминантна на нашој естетичкој сцени, односно да се тако обезбеди исправно разумевање карактера њеног утицаја на формирање наше савремене естетике. Управо због тога смо претходно и контрастирали два могућа приступа анализи ове теме: ако се пође од једног од њих, феноменолошка традиција показује се као доминантна, али таква њена доминација не би требало да се олако схвати, што се показује на основу другог приступа анализи, будући да се испоставља да начин на који она истински делује у оквирима развоја савремене српске естетике ни у ком смислу није једноставно одредити.

Чини се да и у том погледу пример рада М. Зуровца може бити меродаван: уколико смо претходно закључили да естетичка мисао овог аутора

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

није по свом иманентном карактеру феноменолошка, тиме још увек нисмо одговорили на питање да ли је феноменолошка естетика у неком погледу утицала на њено формирање. Става смо да је одговор на то питање потврдан: дугогодишње бављење феноменолошким естетичарима у случају М. Зуровца показује се, гледано из перспективе његових зрелих и недавно објављених дела, као плодно тло унутрашњег испитивања, развијања и искривања аутентичних ставова, очигледно у дијалогу управо са феноменолошким позицијама. У том смислу утицај феноменолошке естетике у овом случају може се посматрати као плодотворан импулс, провокација мишљења које у дијалогу са феноменологијом, али не њом ограничено, постепено доспева до сопственог профила.

Овако представљена перспектива утицаја феноменолошке естетике на образовање естетичких ставова М. Зуровца, чини се, може се и поопштити, односно у начелном смислу узети као коментар начина на који феноменолошка традиција изнутра делује на формирање савремене српске естетике XX века. Другим речима, става смо да феноменолошка традиција, једнако као и она марксистичка, представља полигон на коме се српска естетика услед деловања појединих аутора постепено профилише у свом особеном карактеру. У том смислу анализе сличне овој коју смо извели за случај естетике М. Зуровца могли бисмо понудити и за друге наше истакнуте естетичаре, пре свега М. Узелца и С. Петровића, и то како с обзиром на феноменолошке, тако и с обзиром на марксистичке позиције.

Међутим, иако овим долазимо до начелног става о карактеру утицаја феноменолошке традиције на развој наше естетичке мисли, тиме још увек није одговорено на питање зашто се управо ова естетичка струја савремености за нашу филозофију показује као доминантна. Док се утицај марксизма бар делом мора објаснити и ширим политичким и друштвеним кретањима у нашој земљи током XX века, у случају феноменологије немамо такву могућност. Као што је наглашено на почетку рада, сматрамо да за такво стање ствари постоје иманентно естетички разлози, односно да је феноменологија као одабрани саговорник наше естетике фигурирала не толико због свог начелног и међународног присуства и значаја већ због тога што је ова струја савремене естетике била погодна да се у дијалогу са њом развије и изоштри проблематика која се показује као иманентна самој српској естетици у њеном развоју. Коментару и образложењу таквог става биће посвећена наша наредна и закључна разматрања.

Феноменолошка традиција и *spiritus movens* савремене српске естетике

На основу разматрања која смо понудили у претходним поглављима рада установљено је неколико важних одредница за ваљано разумевање истакнутог присуства феноменолошке традиције у оквирима савремене српске естетике XX века, доминантно након Другог светског рата. Наиме, утврђено је да у погледу начелне доступности и циркулације естетичких идеја феноменологија несумњиво, заједно са марксизмом, има предност у односу на све остале струје савремене естетике на међународном нивоу. Такође, утврђено је да такав статус феноменологије не може да се припише деловању неке особено феноменолошке српске естетичке школе, те да самим тим српска естетика XX века не може у строгом смислу да се посматра као феноменолошка. Значај феноменолошке традиције, међутим, препознали смо у њеном статусу развојног фактора српске естетике XX века, у смислу да феноменолошки естетичари и њихове идеје представљају за српске естетичаре плодно тло дијалога, критичког промишљања и постепене кристализације њихових сопствених естетичких позиција. Питање на које би сада требало понудити одговор јесте питање о томе зашто управо феноменолошка, а не нека друга струја савремене естетике преузима овако важну улогу за наше естетичаре.

Одговор на ово питање који желимо да понудимо већ је делом назначен: става смо да је значај феноменолошке традиције последица унутрашњих кретања и развоја наше естетичке мисли као такве, односно да је феноменологија овде одабрана као нарочито одговарајући саговорник за потребе решавања проблема који су се у контексту развоја српске естетике показали као горући и најважнији. Реч је, како смо и раније нагласили, о проблему особеног метода естетике, за који се чини да доминира српском естетиком XX века. Будући да је феноменолошка филозофија као таква битно организована управо око манира мишљења, начина захватања и обраде филозофских проблема – односно око самог феноменолошког метода – чини се да управо из тих разлога она одговара на потребе развоја српске естетике.

Феноменологија у естетици, односно релација естетичких истраживања и феноменолошког метода крајње је специфична: феноменолошки метод начелно постављен је на такав начин да у својој примени мора да уважи особености феномена на који се примењује, те у том смислу и до-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

лази до његових спецификација и варирања код појединих мислилаца. Речима Г. Фигала [Günter Figal], „уметност и естетска појавност нису пуки случајеви за примену метода феноменолошког посматрања који би се универзално могао дефинисати и који би био важећи за све могуће објекте на исти начин. Будући да феноменолошки карактер естетске појавности, а посебно уметничких дела, обухвата и разоткрива суштину феномена на јединствен начин, сама се феноменологија мења када се дотиче естетске појавности и уметности. Пошто естетика постаје феноменологија путем једне унутрашње конзистенције, њени објекти постају одлучујући за феноменологију. Заузврат, ово трансформише феноменологију” [прев. У. П.].³⁹ Утолико феноменолошки метод из перспективе естетике може да се посматра као метод који би разоткрио особено естетички начин мишљења – самим тим и особено естетички метод. Другим речима, феноменолошки метод нарочито је погодан као испомоћ уколико желимо да откријемо шта метод естетике као такав јесте, а да претходно не усвајамо већ одређене ставове према томе како би он требало да изгледа.

Овако представљен одговор на наше питање подразумева неколико теза. Најпре, ми смо овим имплицирали да савремена српска естетика постоји као особена естетичка традиција, не просто по својим спољашњим обележјима, у смислу да се ради о присуству и развоју естетике у националним или државним оквирима, већ и изнутра, иманентно. Другим речима, имплицирали смо да рад наших естетичара може да се посматра као специфично, унутар себе сасвим хетерогено, али ипак јасно и одређено развијање једног мисаоног и идејног естетичког хоризонта. У том смислу српска естетика могла би се по својим иманентним карактеристикама разликовати од других сличних традиција. Таквим ставом, међутим, не имплицирамо никакву позитивну вредност српске естетике у односу на друге традиције, већ заправо потврђујемо да српска естетика заиста и постоји, не као произвољни скуп естетичких позиција наших аутора, већ као један карактеристичан манир приступа естетичким проблемима унутар ког они делају, иако на сасвим различите начине.

Коначни суд који би потврдио или одбацио овакво становиште може се, наравно, донети тек с обзиром на темељна истраживања наше естетичке баштине. Последњих неколико година сведоци смо да интерес за таква истраживања расте, те је објављен већи број студија и радова посвећених тој теми. Чињеница је, такође, да се у конкретном случају наше естетике

³⁹ Figal, G., *Aesthetics as Phenomenology: The Appearance of Things*, стр. 66.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

такав интерес заправо јавља још осамдесетих година XX века, те да од тада непрекидно траје.⁴⁰ Ова истраживања још увек, по нашем суду, нису ни довољно обимна ни довољно систематизована да би се могло говорити о несумњивим резултатима и коначним решењима. Ипак, она дају довољно основа да би се нека будућа истраживања могла конкретније усмерити, будући да је досадашњи рад ипак изнедрио неке резултате.

У том смислу ми смо претходно тврдили да је жижа српске естетике проблем естетичког метода као таквог. Другим речима, тврдили смо да се као особена, иманентна одлика српске естетике може узети питање о методу естетике, у смислу да оно провоцира разматрања наших естетичара и да се у покушају одговарања на то питање конкретно профилишу поједини естетички ставови. Ова теза изнесена је у недавно објављеној студији Небојше Грубора, *Од естетичке егзактности до метаестетичког скептицизма* (2015), а у нашем истраживању она фигурира као идеја-водиља тумачења утицаја феноменолошке традиције у нашој савременој естетици.

Студија Н. Грубора, додуше, не претендује на утврђивање начелних ставова поводом особеног карактера српске естетике, нити је обимом истраживања постављена тако да обухвата све наше истакнуте естетичаре. Напротив; Грубор се ограничава на пет мислилаца – М. Дамњановића, С. Петровића, М. Зуровца, М. Ранковића и, зачудо, А. Савић Ребац, те за нит водиљу својих анализа узима проблем метода у естетици, који разматра на естетичким позицијама одабраних аутора. Груборов подухват, дакле, врло је одмерено постављен: овај аутор залази у конкретне анализе, нудећи тако стручној јавности преко потребан материјал из домена тумачења наше естетичке баштине, без унапред постављених циљева које би таква анализа требало да задовољи. Међутим, несумњив је резултат Груборовог рада да се проблем метода у естетици затиче код свих одабраних естетичара, и то као проблем који је изузетно важан за њихове позиције. Сам по себи, тај резултат је по нашем мишљењу кључан за оваква истраживања, јер се њим бар делом потврђује претходно поменута идеја да у српској естетици постоји једно проблемско језгро које је изнутра одређује у њеном карактеру и развоју.

⁴⁰ Централна грађа која о томе сведочи је Јеремић, Д., *Естетика код Срба: од средњег века до Светозара Марковића*, САНУ, Београд, 1989; Ранковић, М., *Историја српске естетике*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1998; Зуровас, М. (ур.), *Srpska estetika u XX veku*, EDS, Београд, 2000.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Питање које се на основу овога даље мора поставити јесте да ли се такав налаз може проширити и на друге ауторе који нису обухваћени Груборовом студијом, односно на српску естетику начелно. Понављамо, одговор на такво питање захтевао би много опсежнија и темељна истраживања, која тренутно немамо у поседу и која могу бити задатак за будуће истраживаче. Иако не претендује на тако јаке ставове, Груборова студија и у том погледу може бити поучна, будући да овај аутор изричито тврди да је деловање Петровића, Зуровца и Ранковића, упркос томе што се њихове естетике веома разликују и што начин на који разумеју метод естетике није исти, заправо провоцирано радом Дамњановића и окосницом његове естетике – питањем о методу.⁴¹ Такође, Грубор налази основе да исто основно питање припише и Аници Савић Ребац, која очигледно није могла да делује под утицајем Дамњановића:⁴² тиме се на основу конкретних анализа отвара простор за даље испитивање тезе о значају питања о методи естетике за целокупну нашу естетичку баштину.

Управо у том духу изведена је и наша анализа: покушали смо да утврдимо да ли се теза да је питање о особеном методу естетике жижа наше савремене естетике може употребити за разматрање неких од њених очигледних и несумњивих одлика, попут изузетно великог присуства феноменолошке традиције у овим оквирима. Према нашем суду, теза се у том погледу показала оправданом: управо на основу ње били смо у стању да објаснимо због чега је управо феноменолошка, а не нека друга струја савремене естетике била толико значајна за наше естетичаре. Става смо такође да би се нешто слично могло показати и за другу важну традицију која утиче на ток и развој наше савремене естетике – за марксистичку традицију, за шта основ делом дају и Груборова истраживања.

При томе треба имати у виду још две важне ограде. Најпре, када говоримо о томе да је проблем особено естетичког метода жижа српске естетике, морамо имати у виду на који се тачно начин овде тај проблем разумева. Наиме, става смо да ово питање треба разумети као питање о томе шта заправо јесте естетика, или, прецизније, шта заправо значи мислити и истраживати естетички. Другим речима, чини се да питање о особеном методу естетике овде није само себи циљ, већ да оно представља нарочито погодну перспективу која сажима низ других важних проблема на такав начин да њихово решавање може довести до једне умрежене и кохерентне естетичке позиције; о томе, напокон, сведоче и различите естетичке

⁴¹ Уп. Грубор, Н., *Од естетичке егзактности до метаестетичког скептицизма*, стр. 7–8.

⁴² Исто, стр. 8, 20–21.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

позиције наших аутора. Реч је, на пример, о питањима да ли је естетика филозофија или наука, да ли се она и како може разликовати од других филозофских/научних дисциплина, као и о свим питањима која произилазе на основу претходно поменутих. У том смислу могли бисмо тврдити да је, с обзиром на смисао свог основног проблема, српска естетика XX века по фундаменталном карактеру *проблемска естетика* – естетика која покушава да преиспита и установи сопствени карактер и смисао.

Разлоге за такво стање ствари можемо тражити у конкретним историјским околностима развоја наше естетике. Наиме, како је већ поменуто, суд је самих наших естетичара да филозофска естетика код нас у пуном смислу започиње тек радом М. Дамњановића и Д. Јеремића, након Другог светског рата. Иако овај став не имплицира да у нашој баштини пре Другог светског рата није било аутора који су се бавили естетичком проблематиком, он ипак тврди да је тек захваљујући раду поменутих мислилаца остварен онај ниво бављења естетиком који би у пуном смислу могао да се квалификује као филозофска естетика, односно који хвата корак са општим тенденцијама развоја естетике и филозофије на међународном нивоу. Када је реч о самој феноменологији, о томе сведоче речи Б. Милијић: „за нашу средину ово ‘закаснило’ репродуковање феноменолошког знања значило је повезивање са западноевропском филозофијом и естетиком и било је нека врста надокнаде пропуштеног и ‘хватање корака’ са светом”.⁴³

Другим речима, тек тада се и отвара простор да се наши естетичари истински запитају шта сама естетика подразумева, односно да на једном вишем, метанивоу размотре карактер сопственог деловања. Стога не би требало да чуди ни чињеница да је један од поменутих мислилаца значајних за овај преокрет, Д. Јеремић, такође и први наш естетичар који је темељито истраживао нашу естетичку баштину.

Поменуто заправо представља другу ограду коју морамо нагласити: уколико говоримо о проблему метода као о жижи наше естетике, онда наша истраживања најпре морају бити оријентисана на период након Другог светског рата. Овим се, понављамо, не имплицира да пре тог периода није било мислилаца који су се бавили естетичким проблемима, али се тврди да је поменути метазахват у проблемску естетику могуће пронаћи тек у савременој српској естетици XX века. За истраживање које би захватило у период пре Другог светског рата овај став не мора бити ограничавајући, иако он подразумева одређене ограде: иста нит водиља, иако грађи примерено, могла би се узети за предмет истраживања и у том оквиру.

⁴³ Miličić, B., „Prisutnost fenomenološke misli u srpskoj estetici”, стр. 51.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Напокон, иако је наш рад био посвећен истраживању феноменолошке традиције у српској естетици XX века, он ипак није у потпуности и детаљно представио све позиције и све мислиоце који су у том погледу значајни. Пре свега мислимо на рад М. Узелца⁴⁴ и Б. Милијић,⁴⁵ који би се можда показали и као ближи феноменолошком начину мишљења него што су то М. Дамњановић и М. Зуровац, о којима смо говорили. Истраживање рада и деловања ових и других наших естетичара из призме утицаја феноменолошке традиције у том смислу остаје као предмет неких будућих истраживања, која би свакако допринела да се анализе понуђене у овом раду допуне, прецизирају или сасвим ревидирају.

Ипак наш циљ у овом истраживању био је да се на начелном нивоу истражи присуство и утицај феноменолошке естетике у нашој савременој естетици, те да се покуша што прецизније установити полазишна тачка за конкретнија истраживања која би била везана за естетике појединих мислилаца у овом контексту. Такође, како је претходно наведено, циљ је био и у осветљавању могућности да се на примеру феноменолошке традиције код нас истражи ваљаност тезе о аутентичном корпусу проблема и тема српске естетике, оличеном у питању о методи естетике.

Литература:

- Vidaković, M., „EDS – spiritus movens razvoja estetike u nas”, у: B. Milijić (ur.), *Estetika, umetnost, moral*, EDS, Beograd, 2002.
- Goldthorpe, R., „Understanding the committed writer”, у: C. Howells (ed.), *Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, 1992.

⁴⁴ Уп. Uzelac, M., *Kosmologija umetnosti: ogled o poreklu fenomenološke estetike*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1995; Uzelac, M., *Estetika*, Akademija umetnosti, Novi Sad, 1999; Uzelac, M., *Fenomenologija sveta umetnosti: uvod u transcendentalnu kosmologiju*, Veris studio, Novi Sad, 2008; Uzelac, M., *Praktična fenomenologija*, Visoka strukovna škola za obrazovanje vaspitača, Vršac, 2011, и друга дела.

⁴⁵ Уп. Милијић, Б., „Феноменолошка естетика Микела Дифрена”, у: Б. Милијић (ур.), *Ка филозофији уметности: у спомен Милану Дамњановићу*, Универзитет уметности/ЕДС, Београд, 1996; Милијић, Б., „Теорија књижевности у феноменолошком филозофском контексту”, у: М. Шутић (ур.), *Интердисциплинарност теорије књижевности: зборник радова*, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2001; Милијић, Б., „Да ли је могућа естетика рецепције?”, у: Г. Теших (ур.), *Теорија – естетика – поетика: зборник у част проф. др Милослава Шутића*, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2008. и други радови.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Grubor, N., „Lepo kao odnos pojavljivanja. Osnovna ideja Hartmanove estetike”, *Theoria*, br. 3, 2009.
- Grubor, N., „Vitgenštajn i lingvistička paradigma u filozofiji i filozofskoj etici”, *Arhe*, god. 6, br. 11, 2009.
- Грубор, Н., *Од естетичке егзактности до метаестетичког скептицизма. Студије о савременој српској естетици*, Институт за филозофију Филозофског факултета Универзитета у Београду, Београд, 2015.
- Damnjanović, M., *Strujanja u savremenoj estetici*, Naprijed, Zagreb, 1966.
- Draškić Vićanović, I., *Estetsko čulo: studija o pojmu ukusa u britanskoj filozofiji 17. i 18. veka*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2002.
- Zurovac, M., *Umjetnost i egzistencija: vrijednost i granice Sartrove estetike*, Mladost, Beograd, 1978.
- Зуровац, М., „Сартрова феноменологија имагинације и њен значај за естетику”, *Зборник филозофског факултета*, књ. 12, бр. 2, 1979.
- Zurovac, M., „Neuspjeh pjesničkog poduhvata: Sartrovo shvatanje poezije”, *Književna kritika: časopis za estetiku književnosti*, god. 11, br. 6, 1980.
- Зуровац, М., „Мерло-Понтијева филозофија сликарства”, *Зборник филозофског факултета*, књ. 13, бр. 2, 1983.
- Zurovac, M., „Jedan vid organističke estetike: Merlo-Pontijevo shvatanje umjetnosti”, *Polja*, god. 30, br. 300, 1984.
- Zurovac, M., „Merlo-Pontijeva doktrina primordijalnog izraza”, *Theoria*, бр. 3–4, 1984.
- Zurovac, M., *Umjetnost kao istina i laž bića. Jaspers, Hajdeger, Sartr, Merlo-Ponti*, Matica Srpska, Novi Sad, 1986.
- Зуровац, М., „Естетика Николаја Хартмана”, у: Б. Милијић (ур.), *Ка филозофији уметности: у спомен Милану Дамњановићу*, Универзитет уметности у Београду/ЕДС, Београд, 1996.
- Зуровац, М., *Дјетињство и зрелост уметности I–II*, Плато, Београд, 1997.
- Zurovac, M. (ur.), *Srpska estetika u XX veku*, EDS, Beograd, 2000.
- Зуровац, М., „Идеја естетике”, *Глас: одељење друштвених наука САНУ*, год. 393, књ. 29, 2002.
- Zurovac, M., *Tri lica lepote*, Službeni glasnik, Beograd, 2005.
- Zurovac, M., *Metodičko zasnivanje estetike*, Dereta, Beograd, 2008.
- Зуровац, М., *Теикоће у заснивању естетике*, Просвета, Београд, 2012.
- Ingarden, R., *Ontologija umetnosti: studije iz estetike*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1991.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Јеремић, Д., *Естетика код Срба: од средњег века до Светозара Марковића*, САНУ, Београд, 1989.
- Jovanović, M., „Vitgenštajnova ideja porodičnih sličnosti i Vajcov decizionizam u estetici”, *Filozofski godišnjak*, god. 23, br. 24, 2011.
- Милијић, Б., „Од ‘општења са многострукошћу’ до филозофије уметности”, у: Б. Милијић (ур.), *Ка филозофији уметности: у спомен Милану Дамњановићу*, Универзитет уметности у Београду/ЕДС, Београд, 1996.
- Милијић, Б., „Феноменолошка естетика Микела Дифрена”, у: Б. Милијић (ур.), *Ка филозофији уметности: у спомен Милану Дамњановићу*, Универзитет уметности/ЕДС, Београд, 1996.
- Milijić, B., „Prisutnost fenomenološke misli u srpskoj estetici”, у: М. Zurovac (ур.), *Srpska estetika u XX veku*, EDS, Beograd, 2000.
- Милијић, Б., „Теорија књижевности у феноменолошком филозофском контексту”, у: М. Шутић (ур.), *Интердисциплинарност теорије књижевности: зборник радова*, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2001.
- Милијић, Б., „Да ли је могућа естетика рецепције?”, у: Г. Тешић (ур.), *Теорија – естетика – поетика: зборник у част проф. др Милослава Шутића*, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2008.
- Hartman, N., *Estetika*, BIGZ, Beograd, 1979.
- Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988.
- Ранковић, М., *Историја српске естетике*, Завод за уџбенике, Београд, 1998.
- Scheler, M., *Položaj čovjeka u kozmosu. Čovjek i povjest*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987.
- Uzelac, M., *Kosmologija umetnosti: ogled o poreklu fenomenološke estetike*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1995.
- Uzelac, M., *Estetika*, Akademija umetnosti, Novi Sad, 1999.
- Uzelac, M., *Fenomenologija sveta umetnosti: uvod u transcendentalnu kosmologiju*, Veris studio, Novi Sad, 2008.
- Uzelac, M., *Praktična fenomenologija*, Visoka strukovna škola za obrazovanje vaspitača, Vršac, 2011.
- Figal, G., *Aesthetics as Phenomenology: The Appearance of Things*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2010.
- Шуваковић, М., *Постмодерна*, Народна књига, Београд, 1995.
- Šuvaković, M., *Pojmovnik suvremene umjetnosti*, Horetzky, Zagreb, 2005.

Una Popović
Faculty of Philosophy
University of Novi Sad

Phaenomenological Tradition in XX Century Serbian Aesthetics

Abstract: The main problem of this paper is the phenomenological tradition in contemporary Serbian aesthetics. The development of the internal character of our aesthetics of the twentieth century is discussed in this paper with regard to phenomenological aesthetics as one of the two dominant currents of contemporary aesthetics in our country. The paper aims to explain the reasons why the phenomenological aesthetics became an important factor in the development of Serbian aesthetics. It is also aim of this paper to present the specific manner in which the phenomenological tradition influenced character of aesthetics concerning some positions of Serbian aestheticians.

Keywords: Phenomenology, Aesthetics, M. Damnjanovic, M. Zurovac, Serbian aesthetics.

OD TRANSCENDENTALNE DO FENOMENOLOGIJA ŽIVOTNOGA SVIJETA: ZAGORKA MIĆIĆ (Obrenovac 1903 – Beograd 1982)

ŽELJKO PAVIĆ

Leksikografski zavod Miroslav Krleža
Zagreb

„Raduje me što mogu posvedočiti da se gospođica Zagorka Mićić od svog prvog studijskog boravka u Frajburgu pre dve godine na iznenađujući način razvila u jednu naučnu snagu koja obećava. Putem pohvale vrednoće uspela je da pronikne u vrlo teško pristupačne dubine moje Fenomenologije i da se predvideti da će svojom neobičnom darovitošću i svojom intelektualnom energijom, svojim savесnim načinom pisanja, postupno steći jedno ugledno ime i svojoj naciji služiti na čast.”

Edmund Husserl¹

Apstrakt: U ovome prilogu autor razmatra prinos Zagorka Mićić rano-me osvjetljavanju fenomenologije Edmunda Husserla na prostoru bivše Jugoslavije, čija je učenica bila u Freiburgu i. Br. Za Husserlovu se fenomenologiju

¹ Preuzeto iz Šajković: 2003, 20. Kao što dalje izvješćuje Radmila Šajković (str. 21), osim Eugena Finka o Zagorki Mićić *povijesnu* prosudbu dao je i moj prijeratni sarajevski profesor, ugledni fenomenolog Milan Damnjanović: „Zagorka Mićić prva je u nas prikazala Husserlovu Fenomenologiju i time stekla istorijsku zaslugu, koja se sada može tačnije odrediti kada imamo daleko bolje organizovano filozofsko istraživanje i bavljenje filozofijom uopšte, nego u vreme kada je ona započela svoj rad. Sada ... znamo, naime, da nema ni jednog značajnog mislioca u tome vremenu koji nije prošao kroz školu fenomenološkog rada... Zagorka Mićić je imala sreće da bude u onom kolegijalnom krugu koji je Huserl održavao u svome domu, sedmično kao malu zajednicu iz koje je takođe moglo poteći ono ‘samoosvešćenje’ koje je Huserlovom ubedenju tako neophodno za obnovu kulture u ovom času. Bila je sa Eugenom Finkom, Ludvigom Landgrebeom, Romanom Ingardenom, Martinom Hajdegerom i drugima...”

zanimala mnogo prije nego što je došla u Freiburg, o čemu svjedoče njeni rani objavljeni članci. Praćena Eugenom Finkom, koji je tada bio Husserlov asistent, obranila je 1937. svoju doktorsku radnju pod naslovom *Fenomenologija Edmunda Husserla. Studija iz savremene filozofije*, u kojoj je pokušala pokazati mjesto fenomenologije u tadašnjoj europskoj filozofiji. Ona s druge strane nastoji prikazati temeljne postavke ranoga, srednjega i kasnoga Husserla kako bi iznašla zajedničku „nit vodilju” njegova mišljenja. Polazeći od ideje *mathesis universalis* (*nauka o znanosti* u Fichteovom smislu) ustrajava na misli o supripadnosti znanstvenoga znanja koja se upravo sastoji u njegovom *ljudskom* porijeklu, tj. to bi znanje trebalo poslužiti za rješavanje konkretnih ljudskih problema, ne obratno, jer inače čovječanstvo (posebice europsko) dospijeva u krizu u kojoj *zaboravlja* svoje životosvjetovne (humani) izvore. Samoosvještenje o tomu upravo je zadaća fenomenologijske filozofije kao jedne vrste filozofske savjesti koja nas treba dovesti pred novu odgovornost za temeljni (do sada popredmećujući) način pristupa svijetu u cjelini. Tako to pitanje čovječanstva postaje odlučujućim i pitanjem ljudskosti i odgovornosti, a naglašavanje tih *etičkih* aspekata Husserlove fenomenologije čini djelo Zagorka Mičić još uvijek aktualnim, budući da se Husserlovoj fenomenologiji vrlo često prigovaralo da je ostala *rezistentna* prema zbiljnosti.

Ključne reči: Zagorka Mičić, Edmund Husserl, fenomenologija.

1. Život ispunjen ljubavlju prema odgovornom mišljenju i djelovanju

Nakon studija filozofije u Beogradu, Zagorka Mičić studira psihologiju u Berlinu te filozofiju kod utemeljitelja fenomenologije Edmunda Husserla u Freiburgu i.Br.² i njegova glasovitog (tadašnjeg) asistenta Eugena Finka koji je

² „Upisala sam se na Univerzitet u Frajburgu (Brajzgau) posle dve godine studija psihologije u Berlinu. Zdravstveni razlozi su me naveli da pređem u ovo manje mesto u podnožju Švarcvalda. Inače je na psihološkoj grupi u Berlinu predavala ekipa čuvenih psihologa – Karl Štumpf (Huserlov profesor i prijatelj), Wolfgang Keler, Verthajmer, Kurt Levin i drugi.” (Mičić: SH, 135) – Ovdje je zanimljivo istaknuti kako je Zagorka Mičić upravo studirala *psihologiju* kod onih „psihologa” koje je Husserl u svojim *Logičkim istraživanjima* jednom za svagda „protjerao” iz filozofije i time omogućio razvoj spoznajno-teorijske i ontologijske problematike na temelju „fenomenologije uma”. Usp. o tomu Ž. Pavić: 2005, posebice str. 908 i naredne.

uostalom bio njezin mentor te napisao „Predgovor” njezinoj knjizi *Fenomenologija Edmunda Husserla* (Mičić: 1937). U svojim „Sećanjima na susrete s Husserlom” priznaje da ga do tada uopće nije poznavala, „Meistera” kod kojega – nakon preseljenja iz Berlina u Freiburg – pohađa predavanja iz logike i spoznajne teorije, predavanja koja su bila „suhoparna i teška”, ali posjećivana od velikoga broja studenata. Njezini su prvi dojmovi sasvim ispravni imamo li u vidu da je Husserl – otkako mu je sin poginuo u I. svjetskom ratu – postao potpuno povučen i nekomunikativan, udubljen u svoje misli – „čisti monološki mislitelj”, što su mu često prigovarali njegovi kasnije glasoviti učenici. Zagu Mičić zbog toga kao mladu studenticu čudi „izvesna ‘omamljenost’ Husserlovom filozofijom i ličnošću” (Mičić: SH, 135) koju će ubrzo doživjeti i sama.

Kako bi mogla uopće pristupiti u Husserlov seminar pripremaju je vrlo značajan i kod nas nedovoljno poznati matematičar i vrsni filozof Oskar Becker te Martin Honecker koji će kasnije biti jedna od ključnih figura u „slučaju Edith Stein”. Unatoč tomu, ona se izravno obraća samome Husserlu te se ne može sjetiti „kako sam se našla na sastancima u Husserlovoj kući. Bila sam pozvana i prisustvovala sam dva semestra tim izvanrednim diskusijama. To je za mene bio najjači intelektualni doživljaj za vreme studiranja, i uopšte. I sastanci su iz temelja potresali i pokretali moju misao. Učesnici tih sastanaka bili su naučnici iz raznih zemalja i iz Nemačke, većinom profesori, docenti i asistenti, i to ne samo filozofi već i razni drugi naučnici”.³ Citajući njezine rane i kasnije radove, ne mogu se oteti dojmu kako je ta mlada djevojka svojom bistrinom već unaprijed shvatila ono oko čega se Husserl mučio cijeloga života: *tijek svjesnoga života (cogitatio)* koji nije moguć bez bližnjega. Sama iskreno priznaje, kada je došla u Freiburg, da joj se činilo „kao da se govori na nekom meni stranom jeziku. Kada sam počela da nazirem o čemu je reč, ponekad sam posle sastanka imala osjećanje kao da mi je neko prevrnuo mozak. Sve što sam do tada mislila da znam videla sam da sada ne znam” (Mičić: SH, 136). Ako smijem *osobno* posvjedočiti o tom stjecanju svijesti o *docta ignorantia*, isto sam doživio za vrijeme mogega stu-

³ Mičić: SH, 136. „Blizina” zajedničkoga rada u Finkovu smislu te riječi nikoga ne ostavlja *ravnodušnim* i stvara atmosferu međusobnoga razumijevanja, bez čega nema napretka u spoznaji: „Učiti i biti u blizini takve ličnosti uzdiže čoveka, ostavlja na njega odsjaj od svetlosti koja je oko njega i u njemu. Danas je veoma važno upoznati i osetiti pravog filozofa i pravog čoveka u masi pseudofilozofske, pseudonaučne komercijalizovane literature. Naravno da nas pri prilaznju pravoj filozofskoj misli može uspešno voditi znalac i dobar pedagog, a filozofska misao se upoznaje ipak samo kod filozofa. Čini mi se da je tu Huserl imao prava i da je to njegovoi rugorozno filozofsko obrazovanje podmlatka pokazalo dobre rezultate. On je bio usmeren na ‘stvar’, na problem, ne na filozofski pravac, i verujem da bi on sa poštovanjem govorio o Marksu kao stvaraocu, kao čoveku koji otkriva istine” (SH, 142).

dijskog boravka u Mainzu, kada je moj profesor Richard Wisser koristio metodu – kako ju je sam nazivao – „Zitrone pressen“! Tada sam se i sâm uvjerio kako je *hermetika pretpostavka hermeneutike*.⁴ Tek takvim *proganjanjem* „samih stvari“ ona se mogla dostatno „iscrpiti“ u svim svojim perspektivama, a sve u svrhu dospijevanja do *praizvornoga* iskustva, na kojemu je nataloženo naše *povijesno* znanje kao temelj europske kulture i duhovnosti uopće. Samo tako čovjek doista može biti *cultor bonorum*, nositelj temeljnih vrednota svojega povijesnog životnog svijeta i dionikom zajedničke umnosti, onoga logičkoga koje uopće nije mišljeno formalno-logički, već kao *smisao* čovjekova bitka u svijetu. Kao što je Husserl pokazao u svom *Krisis*-spisu a još radikalnije njegov učenik Heidegger („znanost ne misli“), *nereflektirani* odnos prema smislu vlastita bitka dobiva svoj krajnji izraz u *tehničko-političkoj biti znanstvenoga postupanja*, čije su posljedice postale danas nesagledive upravo zato što su znanosti „zaboravile“ svoju *životosvjetovnu* ukorijenjenost te time izgubile svoj humani oblik:

„Misao o povezanosti naučnog znanja, a za Huserla to znači i filozofskog, sa ljudskim životnim problemima od ogromnog je značaja za *savremeno čovečanstvo, gde su naučna znanja daleko otišla ispred rešavanja životnih problema čovečanstva*. Savremeno čovečanstvo se nalazi u procesu kada primena znanja u neodgovornim rukama često ugrožava čoveka umesto da mu služi. Savremena situacija je stihijna. Čovečanstvo je mnogostruko ugroženo od rezultata primene naučnih znanja – nećemo da govorimo samo o nuklearnoj energiji. Znači, da je veoma složeno i odgovorno pitanje veza između naučnog znanja i njegove primene u životu čovečanstva. Nailazi era kada će o tom pitanju morati da se govori i razmišlja istovremeno iz aspekta čovečanstva i čovečnosti.” (Mičić: SH, 141–142)

⁴ Ono, u čemu bih se mogao potpuno složiti sa Zagorkom Mičić, upravo je ona njemačka *radikalnost* s kojom se „ovde pristupa razmatranju filozofskih pitanja i problema, sa kakvom nepristrasnošću i velikom doslednošću se otkrivaju unutrašnje veze i odnosi u oblasti pitanja koja nas interesuju i o kojima je bila reč. Bila je to uvek svestrano proverena intenzivna i dubinska analiza određenog pitanja... neposrednost i upornost, potpuna otvorenost i nepristrasnost u posmatranju problema i pojava i, zatim, u u njihovoj svestranoj suptilnoj preciznoj analizi, kao i sposobnost prodiranja u prvobitna iskustva. Treba se setiti samo prve sveske *Logičkih ispitivanja*, njihove diskusije sa psihologističkom logikom. Pa analize opažanja, koju je trinaest puta preradio. Osećalo se tu istraživanje, posmatranje, mučno i pedantno traženje da se dođe do bitnog u onome što se vidi, što nam se pokazuje, a ne filozofsko teorijsko konstruisanje” (Mičić: SH, 136).

Husserl je po Mićićevoj shvaćao sebe kao neprestano „počinjućega filozofa”⁵ koji je upravo zbog svijesti o nužnosti neprestanoga počinjanja bio samokritičan, budući da je jedno uvidio kako niti jedna (individualna) spoznaja ne može biti apsolutno istinita, nego da se uvijek događa kao uspon i prevladavanje ranije stečenih znanja. To u *etičkom* smislu znači: *spoznaja napreduje sa sviješću o odgovornosti prema spoznatom i ona se zrcali jedino u „primjeni” naših spoznaja*, onoga što je Hans-Georg Gadamer smatrao pod „applicatio”. Tek iskreno „poštenje” u odnosu spoznavajućega i spoznatoga čini i samu spoznaju temeljnom etičkom vrednotom koja doista može služiti na dobro cjelokupnoga čovječanstva, bez ikakve želje za „raspolaganjem” (*Verfügung*) bićima u smislu njihova tehničkoga iskorištavanja bez ikakvih granica i smisla: postavljanje bića u bitak kao svrhu „za mene” nije posao znanosti, već tehnike (Aristotel, Heidegger) koja utoliko $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ pretvara u $\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$; isto na svoj način čini i logika kada „govorenja” (*Reden*) pretvara u „suđenje” (*Urteilen*).

Dolaskom Hitlera na vlast situacija se mijenja: počinju progoni Židova, no Husserla nisu dirali ne samo zbog njegova svjetskog ugleda, nego i zbog činjenice da su mu dva sina kao sudionici I. svjetskoga rata bili nositelji Željeznoga križa I. reda (jedan mu je sin poginuo). Husserl je – kaže Mićićeva „nije hteo da napusti Nemačku iako je imao poziv od Kalifornijskog univerziteta. Želeo je da umre u Nemačkoj, koju je osećao kao svoju otadžbinu” (SH, 139), poput Paula Celana, Theodora Adorna i brojnih drugih znamenitih Židova iz Njemačke, dok su mu sin, kćerka i zet već bili otišli u SAD. S druge strane, premda i sam Nijemac, opasnosti gubitka karijere bio je izložen i njegov asistent Eugen Fink. Nije mi uopće bila poznata činjenica da mu je jedan od nacističkih čelnika, A. Rosenberg, bio studentom, te da je u svojim govorima kölnskim studentima – ne znajući za Husserlovo židovsko porijeklo – isticao svojega učitelja „kao primer nemačkim filozofima... Tada se Husserl smejao toj zabludi” (Mićić: SH, 139) i pripovijedao Mićićevoj i Finku kako je Rosenberg bio kao student „nezainteresiran” i „slab” koji sada određuje smjerove njemačkoj filozofiji, što je za njega bila tragedija koju, nažalost, i danas doživljavamo u našim društvima s pojavama raspomamljenih nacionalističkih filozofa, onkraj poštenoga posla bavljenja nacionalnom filozofskom baštinom, bez koje niti jedan narod ne može ostvariti vlastito samorazumijevanje u povijesti i svijetu,

⁵ „Fenomenologija se u našim prikazima pokazuje kao *počinjuća znanost*. Tek budućnost može poučiti, koliko je konačno daleko od rezultata ovdje pokušanih analiza. Sigurno je da će nešto od onoga što smo prikazali sub specie aeternitatis trebati drugačije prikazati, ali jednome smijemo i moramo težiti, da pri svakome koraku vjerno opisujemo ono što doista vidimo iz našega motrišta i poslije najozbiljnijega studija.” (Husserl: *Ideen I*, 201)

biti dostojan tih svjetskih procesa. Također me čudi – s obzirom na ono što sam čitao od drugih Husserlovih učenika – iskaz Zagorke Mičić da je Husserl „bio veoma širok i tolerantan”, a „kao nastavnik tražio je od studenata da filozofiju uče kod filozofâ, tj. da proučavaju originalna filozofska djela” (Mičić: SH), što je opet čudno, budući da neki drugi Husserlovi tvrde upravo suprotno. Vrlo je zanimljiva i njezina primjedba da nije htio ni da čuje za tzv. „sekundarnu literaturu”, u čemu je – po mojemu sudu – bio potpuno u pravu: sekundarna se literatura može čitati tek nakon temeljnoga studija izvornih djela, jer u suprotnome opet dolazimo u opasno prilaženja misli nekoga filozofa polazeći od „predrasuda” njegovih tumačitelja.

Premda mnogi vide u Husserlu filozofa „rezistentnoga” prema zbilji, on se sa svojim razumijevanjem odgovornosti kao „samoodgovornosti čovječanstva” zalaže za jednu vrstu *odgovornosti prema Logosu koja je nužni i prvi uvjet mogućnosti* odgovornoga odnošenja prema Bližnjemu i svemu što susrećemo u svijetu.⁶ Njegova transcendentalna „egologija” nije nikakva *egoistička* filozofija, već način unutarnjega samorazumijevanja čovjeka kao pripadnoga toj zajednici umnih bića. Kako kaže Mičićeva, Husserl taj egoizam naziva „apsolutnim zlom” kao uzrokom društvenoga zla, nacionalizma i netrpeljivosti prema drugome i drugačijem, strah od Drugoga kao prijetećega (Heidegger, Lévinas). Ni za Husserla spoznaja ne može bez ljubavi i poštenja:

„Husserl je imao običaj da istakne da se u nauci ne mogu postići velike stvari ako naučnik, pored toga što je talentovan, nije i pošten čovek. Zašto? Zato što nauka zahteva pošten samokritičan rad i napor. Sujeta, težnja za slavom, za položajima, može da šteti naučnome poslu, naročito postizanju visokih kvaliteta.” (Mičić: SH, 141)

Kako je onda moguće da apsolutno racionalan čovjek uporabi svoju razboritost u svrhu uništenja čitavih naroda i kultura, kao što su to dragovoljno činili vrhunski nacistički „znanstvenici”?

Jer, čini se da to nije samo stvar „moralne nedoraslosti” vlastitim spoznajama i njihovom *tehničkom* primjenom, već prije svega ona vrsta „volje za moći” koja se hoće ozbiljiti u planetarnim razmjerima, s kojom pak Nietzscheova volja

⁶ „U svom vrhunskom teoretskom radu, Husserl je duboko osećao i svu odgovornost naučne misli za sudbinu čovečanstva i u poslednjim danima je razmišljao kako da se to u istoriji, u životu čovečanstva ostvari. Razmišljao je i o mestu i ulozi filozofske misli u tome.” (Mičić: SH, 141)

za *možnošću bitka* (*Seinkönnen*) nema dakako nikakve veze, budući da su nacisti htjeli zagospodariti bitkom, Nietzsche pak sagledati sve njegove „perspektive” u korist *ovozemaljskoga* života, kako to jasno izražava u svom *Zarathustri*. „Moralno nedorastao” jest upravo onaj koji nije u stanju odgovarati za svoje spoznaje u njezinim tehničkim implikacijama, kojih je npr. odmah bio svjestan njemački fizičar Otto Hahn kada je 1938. otkrio cijepanje urana. Zbog toga se uvijek iznova postavlja pitanje: zbog čega se „europski” tip umnosti – povijesno – uvijek pokazivao kao vrlo destruktivan i neprijateljski prema drugim kulturama i civilizacijama, što je svoj posljednji izraz dobilo u neokolonijalizmu i neoliberalizmu kao posljednjim pokušajima očuvanja planetarne moći, kao čiju izravnu posljedicu možemo promatrati i osnivanje tzv. *Islamske države*. „Bezobzirni egoizam” europskog tipa umnosti zrcali se prije svega u svođenju svega drugoga i drugačijega na Moje mora se napokon vratiti u svoje granice na temelju „samodgovornog čovječanstva”, čovječanstva koje više ne počiva na ovom ili onom tipu umnosti, nego na jednakopravnosti svih njih, kao što je to nedavno pokazala južnoamerička „filozofija oslobođenja” (E. Dussel, R.-F. Betancourt i dr.). A tomu je na svoj način temelje položio svakako i Edmund Husserl koji ni „u ono teško doba nacizma i njegovih zločina [...] ne napušta steg evropskog čovjeka koji veruje u saznanje i ljudske mogućnosti, ma koliko se razočaranja doživelo na tom putu. Mislim da se taj lik, taj duh oseća u njegovom delu, ne samo u sećanju nas koji smo ga sretali i učili od njega” (Mičić: SH, 144)...

Posljednji put vidi Husserla 1935. u malom mjestu Todtnau u Schwarzwald, još više potištenoga sve gorim stanjem u Njemačkoj. Nakon toga vraća se definitivno u Beograd, gdje 1937.-38. organizira nedjeljne „Filozofske diskusione sastanke kod Zage”.⁷ Budući da Filozofski fakultet u Beogradu odbija da je zaposli, do 1954. predaje filozofiju u gimnaziji u rodnome Obrenovcu, a od 1954. do 1972. u Skoplju predavala povijest filozofije i logiku, „ali, prema potrebama, i ostale filozofske discipline” (Šajković: 2003, 22).

U jednome pismu sinu Zagorke Mičić, Slobodanu Coloviću, moj sarajevski profesor Abdulah Šarčević, koji je i sam u to vrijeme boravio u Skoplju, piše: „Uz poticaje prof. dr. Zagorke Mičić, i njenu organizaciju, imali smo nekoliko značajnih filozofskih diskusija i simpozija. Vodili smo veoma zanimljive

⁷ „Na tim sastancima je svako od učesnika postavljao pitanja koja su ga zanimala a zatim su ta pitanja temeljno kritički raspravljana pod rukovodstvom naše stručne i naučne rukovoditeljice koja nas je učila strogoj naučnoj fenomenološkoj analizi umesto romantičarskog zanošenja ovom ili onom ideologijom: ‘Samo stroga kritička analiza i što temeljnija argumentacija gledišta, to je kriterijum valjanosti teze koju zastupate!’ – stalno je ponavljala Zagorka Mičić.” (Šešić: 1982, 292)

i otvorene razgovore na Odsjeku za filozofiju... Znam da svuda, posebno u Skoplju, Beogradu i Sarajevu, ima dosta iskrenih poštovalaca filozofskog opusa dr Zagorke Mičić, koja je okupljala oko sebe vrijedne i značajne ličnosti, ne samo filozofe. Nudila je povjerenje, dobrodušnost, kritičku otvorenost, za ono što je dostojno pažnje i kazivanja. Obilježila je jednu etapu mišljenja kod nas, ne samo sa značajnim djelom o Huserlu, već i nastojanjima da oblikuje svoje vlastito filozofsko i ljudsko stanovište” (preuzeto iz: Šajković: 2003, 23).⁸

2. Husserlova fenomenologija i njezino razumijevanje u ranome djelu Zagorke Mičić

Rezimirajući značenje Husserlove fenomenologije za filozofiju prve polovice XX vijeka Eugen Fink u svome „Predgovoru” knjizi Zagorke Mičić kaže:

„Fenomenološka filozofija Edmunda Huserla, u svome odnosu prema savremenoj filozofskoj javnosti, bila je sudbina koja je iz bitnih razloga tipična za svaku originalnu filozofiju: brzo razvijanje uticaja misli koje privremeno pripremajući određuju još

⁸ Ovdje svakako treba spomenuti i mišljenje poznatoga srpskog logičara, metodologa i teoretičara znanosti Bogdana Šešića koji kaže: „Kao samostalan i kritički mislilac i kao ličnost istinske kulture, ostala je izvan naših ličnih i idejnih sukoba i obračuna i nezvaničnih diskriminacija ovih ili onih filozofa: svaki dogmatizam i apologetika bili su joj također strani i neprihvatljivi” (Šešić: 1982, 293). Ovdje treba svakako spomenuti i osobna sjećanja Ljubice Rosić na njezine najranije dojmove o Zagorke Mičić (Rosić: 2012, 5): „Moje sećanje na prof. Mičić seže do najranijeg detinjstva. Kuća, u kojoj su posle rata živeli Mičićevi, nalazila se na samom početku glavne ulice u Obrenovcu, preko puta kuće mojih roditelja. U sećanju je ostala slika jednostavno i elegantno, više sportski obučene gospođe, kratke prosede kose, energičnih pokreta, zvonkog glasa i smeha, koji će sačuvati do kraja života. Krajem sedamdesetih godina, posle četverogodišnjeg boravka u Krakovu, ja sam se ozbiljno posvetila prevodenju. Autor mog prevodilačkog prvenca bio je čuveni poljski fenomenolog Roman Ingarden. U to vreme stanovala sam u Kolarčevoj i ona mi je ponekad iz Novog Beograda dolazila u posetu. Veoma se iznenadila kad je saznala da prevodim Ingardena, koga je poznavala još iz vremena kada je studirala u Frajburgu. Kao neiskusni prevodilac, nisam ni slutila kakve ću probleme imati s prenošenjem njegovih dugih i komplikovanih rečenica i pojedinih filozofskih izraza na naš jezik. Za pomoć sam mogla da se obratim najboljem poznavaoцу Ingardena kod nas. Njene primedbe bile su mi uvek dragocene. Volela je da priča o svom boravku u Frajburgu, naročito o filozofskim diskusijama u Husserlovoj radnoj sobi, punoj knjiga, za zelenim stolom, na kojima su učestvovali i Eugen Fink, Roman Ingarden, Van-Breda, Martin Hajdeger...”

nerazvijeni polazni stav novog problema i pri tome i ostajanje privremenosti centralne inteligencije.” (Fink: 1988, 5)

Fink ovdje još samo jednom želi naglasiti sve teškoće s kojima se u pogledu razumijevanja susreće „originalni mislitelj” i u Husserlovom i u Heideggerovom pogledu, budući da svojom „originalnošću” daleko nadilazi svoje vrijeme, zbog čega nužno biva izvrnut kritici, a često puta i „lomači”, kada se poput Giordana Bruna životom *svjedoči* za istinu, kako je to zorno pokazao Karl Jaspers.

U čemu se dakle sastoji radikalnost Husserlove fenomenologije i „fenomenologijskoga pokreta” uopće u odnosu na tadašnje struje suvremene filozofije?

Na to pitanje Zagorka Mičić pokušava odgovoriti svojim ranim spisom iz 1933. (Mičić: FSNF), dakle mnogo prije objavljivanja svoje doktorske radnje. Već na početku toga rada Mičićeva s pravo ističe da pojava fenomenologije početkom XX. stoljeća nije ostavila ravnodušnom gotovo nijednu znanost počevši, razumljivo, od psihologije pa sve do kvantne fizike jednoga Wenera Heisenberga, a svoje je vrlo značajne predstavnike dobila ne samo u Europi, nego i u čitavom svijetu, posebice u SAD i Japanu.

Kako bi objasnila razlog tomu Zagorka Mičić poseže za Husserlovim *Idejama I* (Husserl: Ideen I) iz 1913. godine, gdje njegova fenomenologija dolazi do prvoga transcendentarno-filozofskog proboja. Ona također uvida Husserlovo izvorno i trajno nastojanje da se fenomenologija utemelji kao *stroga* znanost, što je kod samoga Husserla kasnije posljedom istoimenom knjigom (usp. Husserl: FSZ), premda je Husserl u *Krizi europskih znanosti* (usp. KEZ) odustao od svoje transcendentarno-idealističke koncepcije čiste znanstvenosti filozofije (usp. Pažanin 1968), što je po sebi bilo vrlo produktivno zato što je omogućilo fenomenologiji da se upusti u svo bogatstvo konkretnih problema „životnoga svijeta” (*Lebenswelt*). Neovisno o tomu, u tom zahtjevu za vlastitim „znanstvenim” etabliranjem Husserl je, kako s pravom naglašava Zagorka Mičić, morao riješiti pitanje „metode” koja bi njezino područje istraživanja učinila osebujnim u odnosu na sve druge znanosti, bilo prirodne bilo duhovne, i koja bi ujedno omogućilo radikalnu kritiku valjanosti prirodoznanstvenih i duhovnoznanstvenih spoznaja, čime Husserl želi zasnovati svoju fenomenologiju kao „nauk o znanosti” (*mathesis universalis, Wissenschaftslehre*) u Fichteovu smislu koji treba sustavno objediniti i prožeti rezultate svih pojedinačnih znanosti kao „regionalnih ontologija”.⁹ Do metode „transcendentalne fenomenologije” kao

⁹ Stoga Mičićeva s pravom naglašava da „je fenomenologija u prvoj svojoj fazi poglavito metoda; a ta metoda je upravo jedina veza među fenomenolozima koji su se u svojim ispitivanjima

analitike čiste svijesti i njezinih (samo-)danosti Husserl nije po Mičićevoj došao putem neke *prethodne* konstrukcije teorija koje bi se onda samo *naknadno* nanosile na zbiljske fenomene, nego „posmatranjem i udublјivanjem u samu neposrednu datost stvari” (Mičić: FSNF, 113). Filozofija nije dakle nikakva puka antikvarna povijest tuđih mišljenja (mnijenja) i nazora u Nietzscheovom smislu, nego je čvrsto vezana za ono *samo-dano kao sebe-dajuće* (*das Sichgebende*) u svijesti, što bi nam po Mičićevoj trebalo jamčiti ono za čim je Husserl tragaо cijelog svog života: za „objektivnošću” spoznaje.¹⁰

Kako bi se osigurala „objektivnost objekta” Husserl razvija najprije metodu (odnosno fenomenologijski stav) *εποχη* („suzdržavanje od suda” dok se ne isključe svi kontingentni uvjeti suđenja i samodanosti predmeta), metodu *transcendentalno-eidetske* redukcije (svođenje mnoštva kontingentno-pojavnog iste regije bića na njegovu bit) i metodu izravnog „zora biti” (*Wesensschau, Wesenschauung, Wesenseinsicht*) koji je moguć tek nakon potpunoga isključenja iz svijesti svih „činjenica” svijeta „prirodnoga stava” (*natürliche Weltinstellung*). Provedba tih „metoda” po Mičićevoj je „veoma teška” zato što se čovjek u svojoj „prosječnoj svakodnevnici” (*durchschnittliche Alltäglichkeit*) teško oslobađa svojih „predrasuda” (*Vorurteile*), svog „prirodnog stava” u cjelini, što nije ništa drugo nego život u „navikama” (*Gewohnheit*) i „samorazumlјivostima” (*Selbstverständlichkeit*) u Platonovu i Aristotelovu smislu.¹¹ Kao što s Hus-

ma sasvim samostalno razvili. U toj kritici filozofskog saznanja i u pokušaju njegove radikalne reforme uvidelo se da se filozofija po svojem osnovnom karakteru razlikuje od drugih nauka i da u njima ne može gledati svoj metodski uzor. Tražeći metodu koja bi mogla odgovarati filozofskom idealu potpunog oslobođenja od predrasuda i potpune autonomije, Husserl je došao do jedne nove metode, do ‘fenomenološke transcendentalne svesti’, (Mičić: FSNF, 112), tj. do analize onoga što se pojavlјuje i *tako* (transcendentalno) očišćenju svijesti i što utoliko može *fungirati* kao „fenomen” u izvornom smislu riječi kao ono što je *samodano*. – O pojmu fenomena kod Husserla usp. Husserl: LU/I, 21 i naredne; o tomu također Pavić: 1997, 205 i naredne.

¹⁰ Kada se govori o fenomenologijskom shvaćanju „objektivnosti” spoznaje, tada treba biti vrlo oprezan, budući da se ona „samodanost” predmeta u svijesti odvija opet pod *transcendentalno-subjektivnim* uvjetima.

¹¹ Tijek fenomenologijske spoznaje kod Husserla se po Mičićevoj odvija na sljedeći način: „Vidimo da fenomenološki metodski stavovi nisu tako komplikovani i nerazumlјivi kao što se misli, nego sasvim jasni i prirodni. Samo je njihovo striktno i dosledno izvođenje veoma teško. Ono traži potpunu koncentraciju i dugu vežbu, jer čoveku nije lako osloboditi se predrasuda i naklonosti. Mi smo toliko opterećeni tradicijom u našem znanju, da nam je teško da vidimo stvari neutralno onakve kakve su nam date. Potrebno nam je jedno potpuno oslobođenje preko epohe [*εποχη* – Ž. P.], da bismo mogli neposredno i objektivno da posmatramo datost stvari. Međutim, objektivnost i strogo naučno saznanje su nerazdvojni pojmovi. Po fenomenologiji, treba prvo da opišemo neposrednu datost predmeta onako samo kako smo ih mi svesni, bez mešanja ikakvih teorija koje su nam pre toga bile poznate, ne služeći se ranijim našim isku-

serlom uvijek iznova naglašava Mićićeva, izvršenjem *εποχη* ništa nije izgubljeno (*inhibirano*), ni raniji nauci o svijetu niti naši stavovi u bilo kojim znanostima, nego je to sada samo *očišćeno* od svih *ne-reflektiranih* naslaga prirodnoga mnijenja te prikazano u svojoj *transcendentalnoj* čistoći, što za Husserla istodobno znači: u svojoj *transcendentalnoj nužnosti*. No, dok se Husserl uglavnom zadržavao na temeljnim pitanjima spoznajne teorije, na problemu transcendentalne konstitucije svijeta, na pitanju *međusobnoga impliciranja* subjekta i objekta, mogućnosti *crpljenja* „posljednjega smisla” iz sopstvenih izvora, odnosno iz izvora svima zajedničke umnosti koja svoje ozbiljenje dobiva u povijesnim sedimentima „životnoga svijeta” (*Lebenswelt*), „mlađi fenomenolozi proširuju domen ispitivanja na etiku, filosofiju prava, filosofiju istorije, religije, estetiku i metafiziku, odnosno ontologiju” (Mićić: FSNF, 115), i zbilja gotovo da nema društvene ili humanističke znanosti kojoj fenomenologija nije dala nekoga istaknutog predstavnika. To se po Mićićevoj ima zahvaliti prije svega „apsolutnoj naučnoj savjesnosti”, disciplini mišljenja i neprestanim vježbanjem u mišljenju, za što je poglavito zaslužan veliki „Meister” Edmund Husserl, „neumorni osnivaoc” fenomenologijskoga pokreta.

Zagorka Mićić ističe također jednu bitnu značajku i intenciju Husserlove fenomenologije: kao znanost svih znanosti (*Grundwissenschaft*) fenomenologija treba ozbiljiti stari ideal *πρωτη φιλοσοφια*, tj. „sve filofske discipline treba da se osnivaju na njenim ispitivanjima i principima, i da o njoj nađu svoje posljednje obrazloženje. Ona je jedina potpuno autonomna nauka, što znači nauka koja obrazložava svoj posljednji stav i svoju polaznu tačku” (Mićić: FSNF, 115), odnosno s pravom sječe titulu „kraljice znanosti”, budući da njezin najviši stupanj autonomije istodobno jamči najviši stupanj slobode njezinih „uvida”, bez čega onda – povratno – nema ni slobodnog ljudskog djelovanja u etičkom smislu.

„Naivnost” postupanja suvremenih znanosti sastoji se po Husserlu i Mićićevoj prije svega u nepropitivanju vlastitih polazišta, fundamenata na kojima one uopće počivaju, dok bi se *znanstvenost znanosti*, njezina „zrelost”, trebala prosuđivati prema stupnju njezine *kritičke samorefleksije* upravo u pogledu tih posljednjih i nimalo samorazumljivih fundamenata.¹² Zbog toga „princip svih

stvom. Zatim, na osnovu te neposredne datosti predmeta, možemo uviđati njihove suštine jednim aktom intuitivne ideacije, uviđanjem suštine. Jer [...] fenomenologija neće da opisuje i konstatuje fakta, ngo da shvati suštine. Za uviđanje suština može da nam posluži i fantazija kao i samo opažanje, i to nekad mnogo bolje fantazija kao u izvesnim slučajevima u geometriji. Samo datost fantazije ostaje uvek datost u fantaziji.” (Mićić: FSNF, 114)

¹² Premda Husserl po Mićićevoj dopušta da je „dogmatičnost” pojedinačnih znanosti nužna zbog njihovoga napretka u spoznaji, on naglašava kako upravo zbog toga te dogmatičnosti znanosti moraju biti u *podređenoj* ulozi zato što jedino filozofija može ostvariti „jedinstvo naučnog

principa” u Husserlovim *Idejama I* glasi da onkraj svake, trenutno vladajuće teorije samu stvar treba uzeti u njezinoj *originarnoj danosti*, dakle naprosto onako kako se *izvorno* prikazuje, kao čisti φαινόμενον, „u granicama, u kojima nam se daje” (Husserl: *Ideen I*, 43). Samo ta ograda („u granicama, u kojima nam se daje”), može sačuvati „objektivnost objekta”, a time i objektivnost same spoznaje. Kranji cilj takve predmetne spoznaje nije pak spoznaja predmeta, već spoznaja toga kako svakom takvom spoznavajućem (pojedinačnom) subjektu u temelju leži ona „transcendentalna jezgra” (*transzendentaler Kern*), „svesubjektivnost” (*Allsubjektivität*) ili naprosto ono „Pra-Ja” (*Ur-Ich*) koje je nužni uvjet „istinitosti” svake naše spoznaje a time i nužni uvjet mogućnosti našega *intersubjektivnog* sporazumijevanja o istini uopće.

Kako bi uopće došlo do mogućnosti konstitucije *predmetnosti predmeta* u svijesti, subjekt mora „izaći iz sebe”, sada ne više u Hegelovom, nego u Kantovom i Brentanovom smislu: biti „aficiran” ili, rečeno s Heideggerom, biti „egzistencijalno pogođen” njegovim prisućem, što se sabire u Husserlovom shvaćanju *intencionalnosti* kao „svijesti o nečemu naprosto”, svijesti koja nije *stvarski* konstituirana, nego označava unutarnju strukturu naših „doživljaja” (*Erlebnis*).¹³ Kao što naglašava Zagorka Mičić, ovdje Husserl doista pravi *novum* u odnosu na Kanta: dok „objekt” ostaje u svojem „po sebi” nepoznatljiv transcendentnom subjektu, kod Husserla ta „posebičnost” ostaje i dalje sačuvana tako što se sada jedino pita: *Što taj subjekt znači za mene i na koji način on mijenja moj „egzistencijalni” status kao spoznavatelja*, što je dobro pogodio Heidegger sa svojim razumijevanjem spomenute egzistencijalne „pogođenosti” (*Betroffenheit*) i posebice Emmanuel Lévinas svojim razumijevanjem „Nedodirljivog drugog”. Upravo to uočava i Zagorka Mičić: putem intencionalnosti „je fenomenologu omogućeno, da proučava i suštine predmeta iz svoje perspektive, a da zadrži neutralnost u pitanju transcendentnog tumačenja” (Mičić: FSNF, 120), tj. da se odrekne tumačećega *postavljanja* predmeta (Ne-Ja) u Fichteovu smislu te da istodobno *ustroji* svoju vlastitu egzistenciju na nîti vodilji upravo toga razumije-

saznanja i principijelno jedinstvo naučnih teorija” (Mičić: FSNF, 116) polazeći od „stava razloga” (*Satz vom Grund*) koji sa svoje strane počiva na „cogito” kao posljednjem i nepobitnom izvoru svakoga mogućeg opravdanja i obrazloženja u Descartesovu smislu. Usp. o tomu također Husserl: *Ideen I*, 91 u izvornoj paginaciji.

¹³ Kao što objašnjava Zagorka Mičić, *intencionalnost* se „ne može shvatiti kao neka realna veza između predmeta i svesti, nego kao bitna unutarnja struktura svesnih doživljaja. Husserl misli, ako bi postojali neki doživljaji koji nisu intencionalni, pre bi se mogli zapitati da li su oni uopšte doživljaji, nego što bi odrekli intencionalnost kao bitnu osobinu svih svesnih doživljaja. Intencionalnost je omogućila fenomenološka imanentna posmatranja, a da se ne izgubi razlika između akata, odnosno toka svesti i njegovog intencionalnog korelata.”

vajućeg „tumačenja”. Nije subjekt *mjerodavan* za bitak objekta, nego je spoznati objekt uvjet mogućnosti izvršenja vlastite egzistencije, tako da tijekom spoznavanja u konačnici nije ništa drugo nego tijekom svjesnoga *samotumačenja* subjekta u svijetu, njegove vlastite egzistencije, odnosa prema Bližnjemu i ne naposljetku prema Bogu. Husserl je time, po Mićićevoj, izbjegao *popredmećenje bića* kao pukoga objekta raspolaganja te sačuvao *transcendentnost transcendentnog*, odnosno svaki *bogobulni* teološki pokušaj dovođenja „stvari po sebi” ili Boga u sferu imanencije svijesti, čime bi sam taj Bog postao njezin puki (*predmetni*) korelat i time jedan „vrlo nebožanski Bog” (Heidegger).

Budući da stvari spoznajemo uvijek *perspektivistički*, u neki „okolišima” (*Umwelt*) i „osjenjenjima” (*Abschattungen*), jasno je da svaka individualna spoznaja nikada nije dovršena i da potrebuje nove nadopune:¹⁴ kada Hans-Georg Gadamer u svojoj *Istini i metodi* govori o „porastu bitka” (*Seinszuwachs*) interpretiranog, tada mu je Husserl mogao biti uzorom.¹⁵ No za razliku od Gadamera – i to je problem cjelokupne transcendentalne fenomenologije – Husserl u svojoj fenomenologiji cijelo vrijeme cilja na iznalaženje onoga „invarijantnog sadržaja” koji bi bio ne samo „apsolut predmeta”, nego i „apsolut svijesti”, što bi onda učinilo suvišnim svaki intersubjektivni tijekom *sporazumijevanja* o istini, zbog čega je Husserl poput Hegela metodom „stavljanja u zagrade” (*Einklammerung*) oduzeo jeziku mogućnost *vjernoga* (adekvatnog) prikazivanja istine, budući da po njemu jezik nije ništa drugo nego puki proizvod naših mnijenja, predrasuda i prirodnoga stava uopće. Dok Hegela zanima samoprikaz apsolutnoga pojma kroz cjelokupni drugobitak, Husserla već na razini *Logičkih istraživanja* zanima u pogledu jezika jedino „ideja čiste gramatike” kao „gramatike čistih značenja” koja su potpuno neizreciva *prirodnim* ljudskim jezikom – govorne riječi u najboljem slučaju funkcioniraju za Husserla samo kao „signifikativne intencije”, tj. kao „bića” (znakovi) koja *povrh sebe* ukazuju na nešto što ona sama nisu, dale kao *simboli*.¹⁶ To je teškoća iz koje Husserl nikada nije mo-

¹⁴ „Predmet transcendentnog opažanja, upravo stvar, dana nam je uvek sa izvesnom okolinom (Hof) neodređenih mogućnosti. Ona se u toku opažanja tako reći osenčava, jer nam ta neodređena, nenaznačena okolina može postati jasna i osvetliti predmeta sa nove nepoznate strane i time proširiti i dopuniti naše poznavanje. Ta mogućnost novih opažanja kod transcendentnog predmeta principijelno je uvek otvorena. Iz te mogućnosti stalnog dopunjavanja kod opažanja stvari (pravog transcendentnog predmeta po fenomenologiji) objašnjava Husserl neposredno evoluiranje prirodnih nauka” (Mićić: FSNF, 120).

¹⁵ Usp. Gadamer: WuM II, posebice 37 i naredne.

¹⁶ O svemu tomu usp. Husserl: LU/II/2: „I. Razlika samostalnih i nesamostalnih značenja i ideja čiste gramatike”, 291 i naredna; o tomu kao i o kritici te pozicije usp. Pavić: 1997, 219 i naredne.

gao naći izlaza, tj. objasniti mogućnost (*eidetske*) komunikacije među transcendentnim subjektima, jer tada bi se u konačnici ispostavilo da ono „Pra-Ja” kao transcendentalna jezgra vodi razgovor jedino sa samim sobom kroz sve pojedinačne (također transcendentalne) subjekte, poput Hegelova apsoluta.

To potvrđuje i Zagorka Mičić svojom analizom „imanentnog” i „transcendentnog”: „Doživljaji, odnosno svest nam je u tom smislu apsolutno dana, dok za stvari znamo samo u relaciji prema svesti” (Mičić: FSNF, 121), zbog čega onda nije jasno kako Husserl može tvrditi da je svijest „praizvor” parmenidovske izvjesnosti „da bitak jest, nebitak nije” (Husserl: Ideen I, 176), jer – opet rečeno s Parmenidom: *kako mišljenje može znati da ne-bitak nije ukoliko je „osuđeno” na mišljenje bitka, ukoliko je sve ispunjeno bitkom, čak i kada se kao taj bitak postavi mišljenje samo!?*

Ne ulazeći u to pitanje Zagorka na ovoj razini pravi s Husserlom oštru razliku između psihologije i fenomenologije: „Psihologija proučava činjenice, fenomenologija suštine. Psihologija je realna nauka, fenomenologija idealna” (Mičić: FSNF, 121). Fenomenologija je za Husserla „realnija” od svake „realne znanosti” ukoliko s Husserlom usvojimo stari platonski nauk da „mogućnost prethodi zbiljnosti”, što implicira da „realnost” nekoga bića nije ništa drugo nego *jedna* i utoliko *nikakva* mogućnost njegova bitka, dok Husserl s Platonom želi osvijetliti predmet u svim najraznovrsnijim mogućnostima njegova (samo-)ozbiljenja u svijetu ili mu, štoviše, osvijetliti i pokazati takorvrsne mogućnosti.

S druge strane, Mičićeva – nasuprot Platonu i svom učitelju Husserlu – nikako ne želi zanemariti svijet „prirodnoga stava” kojemu se Husserl vratio tek u svom *Krisis*-spisu. Naime – i to je u ovoj svezi vrlo bitno istaknuti: Zagorka Mičić već u ovom svom tekstu iz 1933., dakle mnogo prije Husserlova spomenutog *Krisis*-spisa, uviđa da „izučavajući biće filozofija ne može preći preko izvesnih kulturnih faktora koji to isto čine, a to su nauke. U njima imamo skupljeno iskustvo i saznanje mnogih generacija i mnogih stoleća. Iako fenomenologija u svom metodskom revolucionarstvu stavlja sve to znanje i iskustvo izvan važenja, da bi ga na neposrednoj datosti proverila, ona smatra naučno saznanje ipak kao jedino pravo saznanje”. „Naučno saznanje” predstavlja dakle *generacijsko-povijesni* plod čovjekova iskustva vlastitoga životnog svijeta i ona je stoga „empirijska” u gore naznačenom Platonovom i Husserlovom smislu i stoga je *znanstvenost* toga „saznanja” utemeljena u tom povijesnom iskustvu te ne potrebuje nikakvu „arhimedovsku točku” koju je Husserl uvijek nalazio kod Descartesa i time „transcendentalno Ja” učinio *beszsvjetovnim*, odnosno *rezistentnim* prema zbiljnosti, što je – kao što smo već naznačili – pokušao spasiti

vraćajući se izvornome „životnom svijetu” kao „horizontu svih horizonata” mogućega i zbiljskoga iskustva. Husserl je doista *holistički* vjerovao u mogućnost postizanja „jedinstva znanosti”, dakako pod transcendentalno-fenomenologijskim uvjetima koje treba *propisati* filozofija,¹⁷ budući da jedino filozofija može kritički reflektirati na fundamente svake pojedinačne znanosti i time osvjetliti „smisao” njezina postupanja za neposrednu ljudsku egzistenciju, bez čega znanosti gube svoju *životosvjetovnu* podlogu i nužno dospijevaju u „krizu”.

To je Zagorki Mičić – čini mi se – bilo jasno prije nego Husserlu koji je 1933. još sanjao „nedosanjani san” o *filozofiji kao strogoj znanosti*. No, unatoč tomu, Mičićeva Husserlu priznaje n samo to da je svojom fenomenologijom ustao protiv svakoga *skepticizma* i *relativizma* spoznaje u korist njezine „stroge objektivnosti” koju nije bilo moguće postići bez one vrste „kartezijanske revolucije” koja je pred sve znanosti qua „apriorne regionalne ontologije” postavila zahtjev da se oslobode svih *historijsko-kontingentnih* uvjetnosti, budući da one onda uopće ne bi mogle biti „apriorne”, tj. isticati zahtjev za apsolutnim važenjem svojih spoznaja. Drugo, svojim zahtjevom za povratkom „K samim stvarima!” (*Zu den Sachen selbst!*) Husserl je postavio vrlo jednostavan i istodobno vrlo težak zahtjev da – onkraj svih naših umišljaja o zbiljnosti, istini, bližnjemu, Bogu itd. – „gledamo neposredno u stvari onako kako su nam date” (Mičić: FSNF, 123), zahtjev prema kojemu se mora *mjeriti* „znanstvenost” svake znanosti. Husserl je samo u tom smislu „empiričar” u izvorno-grčkom smislu te riječi (*iskustvo*), ali ne i pozitivist!

Zbog svega toga se u potpunosti moramo složiti prosudbom fenomenologije u navedenome članku Zagorke Mičić:

„Fenomenologija ovakva kakva je, sa nedovršenošću mnogih svojih ispitivanja, dala je savremenoj filosofiji i nauci mnogo podstreka. Ona je unela svetlost u mnogu mutnu filosofsku polemiku (Huserl) i unela poleta u njihova istraživanja. Poznata je njena uloga u razjašnjenju problema psihologizma u logici, ali i moderna teorija saznanja je puna distinkcija čije poreklo je u fenomenologiji.” (Mičić: FSNF, 122)

¹⁷ „Po poslednjim Huserlovim izlaganjima, naučno i filosofsko saznanje treba da se u svojoj krajnjoj instanci sretne, a to je u opštim principijelnim odredbama bića u njgovim raznim domenima. (Apriorne regionalne ontologije!) Ali odnos filosofije prema ostalim naukama je sasvim specijalan i drukčiji od međusobnih odnosa drugih nauka. Jer je nauka u isto vreme predmet filozofske kritike i saznanja.” (Mičić: FSNF, 122)

Premda i sama na tragu svojega „Meistera” još uvijek slijedi njegovu ideju stroge znanstvenosti filozofije, ona već tada navodi jasne *povijesno-životosjetovne* kriterije te znanstvenosti, bez kojih bi ta znanost ostala „besmislena”, tj. samome čovjeku i njegovoj egzistenciji *ništa-kazujuća*. Tek u tom obratu, koji *prije* Husserla zahtijeva Zagorka Mičić, znanost doista može postati bitna „kulturna vrednota” čovjekova životnoga svijeta u Schelerovu smislu. Drugo, svojim anticipiranjem onoga što će Husserl razrađivati *tek* u svom kasnom *Krisis*-spisu, Zagorka Mičić uvela nas je upravo u ono što je u svojoj doktorskoj radnji o Husserlu i fenomenologiji uopće htjela dovesti do riječi, o čemu sada slijedi naš kritički prikaz.

3. Doktorska radnja: Fenomenologija Edmunda Husserla

U uvodnome dijelu svoje doktorske radnje Mičićeva s pravom naglašava kako je Edmund Husserl *bitno* obilježio filozofiju na početku XX. stoljeća. To se ne odnosi prije svega na njegov „fenomenološki proboj” (*phänomenologischer Durchbruch*) i na njegov osobni prinos filozofiji uopće, prije svega na činjenicu, koliko je njegovih učenika stasalo u vrhunske, svjetski poznate filozofe, njemačke, francuske, američke, japanske, na južnoslavenskome mikroplanu *slovenske* (I. Urbančič, T. Hribar, F. Zore, D. Komel, B. Klun, J. Lozar i dr.), *hrvatske* (A. Pažanin, D. Rodin, F. Zenko i dr.), *srpske* (Z. Mičić, M. Damnjanović i dr.) i *bosanskohercegovačke* (I. Focht, V. Sutlić, A. Šarčević, S. Ćuzulan)¹⁸

¹⁸ Usp. S. Ćuzulan: 1984. – Dok sam bio student, po sarajevskom Filozofskom fakultetu kružila je jedna „pričica” o Spasojevoj doktorskoj, koju su mi pripovijedali mnogi njegovi bliski prijatelji, a čiju mi je istinitost potvrdio na kraju i sam Spasoje. Naime, kao i svaki pravi uvijek „počinjući filozof” u Husserlovom smislu Spasoje je bio vrlo nezadovoljan s nekoliko verzija svoje doktorske radnje, pa ih je u ljutnji znao poderati. No, tomu je presudio njegov prijatelj i kum Predrag Finci koji je jednom, dok nije bilo Spasoja, ušao krišom u njegov kabinet, uzeo jedan primjerak i predao ga na studentsku referadu, potaknuo organiziranje komisije, tako da su Spasoja doveli pred svršen čin, čemu se on kasnije uvijek slatko i od srca smijao. Ovdje opet moram kazati nešto *osobno*: u doba pisanja moje magistarske radnje živio sam u Modriči, dakle kilometrima udaljen od Sarajeva. Tada računala/kompjutori nisu bili u funkciji, već samo pisajući strojevi iz Bugojna. Upravo zbog toga sam se – zahvaljujući dobrohotnosti prof. Ćuzulana – odvažio na dogovor da mu poštom tjedan prije šaljem jedno poglavlje mojega magisterija, a potom dolazim u Sarajevo poradi *prosudbe* radnje „u njegovu stanu”! To smo *skupa* radili i on se je zbilja trudio da me uputi u ono što je smatrao ispravnim. Nikada nije postavljao *uvjete*,

[prvi i *jedini* doktorirao kod Vanje Sutlića na *Logičkim istraživanjima* Edmunda Husserla!], *filozofe*. Da ne zaboravimo Ferida Muhića, Dragana Jakimoskoga i ostale prijatelje na Filozofskom fakultetu u Skoplju,¹⁹ gdje su – jednako tako – predavali „po kazni” Pavao-Vuk Pavlović, Abdulah Šarčević, Zagorka Mičić, pod budnom paskom Dušana Nedeljkovića koji je u to doba uspio isposlovati da skopski Filozofski fakultet *izravno* pripada beogradskom Sveučilištu.

Kako god: u doba nakon 1945. (to je moja *teza*) *fenomenologija* je bila najbolji rezervat obrane od „dijalektičkoga” i „historijskoga” materijalizma, budući da tzv. *marksisti* nisu razumjeli ništa od fenomenologije, zbog čega je – čini mi se kao puno mlađem – upravo bila „pošteđena” i sama filozofija kao takva. Ona je bila „partijski” (*eidetski*) neutralna i utoliko bezopasna!

Mičićeva, dakako, ne govori o tomu – to pripada nama današnjima –, ona nikada nije izvodila nikakovrsne političke implikacije, nego se – upravo u *hermeneutičkome* smislu – uvijek iznova trudila da se auktora razumije „bolje nego što je on razumio samoga sebe” (Kant, Schlegel, Schleiermacher).

No, Mičićeva se – vjerujem s pravom – divi *ogromnom utjecaju* fenomenologije sa samom njezinom pojavom, koji je „bio mogućan zato, što fenomenologija nije filozofski pravac ili škola u običnom smislu te reči... Ona treba da nam pruži specifično filozofsku metodu i omogući filozofiji konkretna naučna istraživanja” (FEH, 9). Fenomenologija je „pokret” u Gadamerovu smislu zato što je zbilja *pokrenula* mnoštvo fenomenologijskih istraživanja u svjetskim razmjerima, ali tako da su brojni Husserlovi učenici išli *samostalno* svojim vlastitim putovima, ponekad radikalno se odvajajući od svojega *Meistera*, a ponekad ostajući u nepomirljivome sukobu, kao što je to slučaj s Heideggerom i Lévinasom. Sve je to omogućio najširi mogući horizont Husserlove fenomenologije, od koje i mi mnogi današnji imamo učiti još puno toga u izvorno ljudskom smislu.

već jedino pokušavao *razumijevati!* Početkom rata otišao sam u Zagreb i odmah nakon toga u Njemačku (Mainz). Uspio sam Spasoja jednom telefonski dobiti u njegovu Orašju (Trebince) iz Njemačke, jednom iz Zagreba. – To je bilo *posljednje*. No, rat je učinio svoje: *taman* kad sam izašao iz bolnice nakon vađenja svakovrsnih tumora, upravo tada obavještava me Predrag Finci, moj profesor estetike i dugogodišnji prijatelj, DA JE UMRO SPASO! Meni je odmah pala na pamet njegova mater Ilinka, o kojoj je vazda s ljubavlju govorio, i kćerka Jadranka, koju je, kad je bila rođena, kao beba (vidio sam to svojim očima) držao na *jednom* svom dlanu. Ergo, nema više takovrsnih ljudi. Netko bi se, upravo zbog toga, morao pobrinuti da se Spasojeva doktorska radnja objavi u dostojnom, *filozofskom* obliku!

¹⁹ Ne smijem zaboraviti da mi je – upravo zahvaljujući kolegi Jakimoskome – objavljen moj prvi tekst u životu uopće pod naslovom „Filosofijata i moderna nauka” (o Husserlovu shvaćanju znanosti) u *Treta programa na radio Skopje*, tako da smo u to doba – unatoč povremenim gnjavažama od strane *Državne bezbednosti* – imali izvrsnu „međurepubličku” suradnju.

Husserl, po Mićićevoј, „nije pružio u svojim delima neki filozofski sistem, nego genijalna, vrlo savesna i iscrpna razmatranja pojedinih filozofskih problema...” (FEH, 9–10), a „iscrpljivanje” fenomena u svim modusima njegove „samodanosti” (*Selbstgegebenheit*) u pojavi nije moguće bez *intersubjektivnog* posredovanja tih spoznaja iz motrišta najraznovrsnijih znanosti, bilo prirodnih bilo duhovnih. Samo zahvaljujući tomu fenomenologija može preuzeti vodeću ulogu *temeljne znanosti* u smislu Fichteova „nauka o znanosti” (*Wissenschaftslehre*).

3.1 Fenomenologija i drugi filozofijski smjerovi na početku XX stoljeća

Zajednički nazivnik filozofskim smjerovima počinjućega XX stoljeća po Mićićevoј je *borba protiv psihologizma u filozofiji*, ali i „pozitivizma”, u kojoj je kritici fenomenologija zauzela vodeću ulogu. Već na početku ovoga stoljeća, 1900. godine, Husserl se u I. svesku svojih *Logičkih istraživanja* radikalno obračunava s *psihologizmom* koji je psihologiju htio postaviti u temelje filozofije i na taj način učiniti sebe osnovom filozofijskoga „nauka o znanosti”, tj. logike same. Za to je po Husserlu krivac poglavito J. St. Mill koji o odnosu psihologije i logike kaže:

„Logika nije neka od psihologije odvojena i s njom koordinirana znanost, ona je dio ili grana psihologije, razlikujući se s jedne strane od nje kao dio od cjeline i s druge strane kao umijeće od znanosti. Svoje teorijske osnove ona u cjelini duguje psihologiji i ona od te znanosti uključuje toliko koliko je neophodno za utemeljenje pravila umijeća.” (Mill: 1878, 461)²⁰

Ako „nauk o umijeću” (*Kunstlehre*), odnosno „nauk o znanosti”, počiva na tim psihologijsko-psihologističkim temeljima, onda bi po Husserlu i on sam bio jedna „činjenična znanost” (*Tatsachenwissenschaft*),²¹ tj. ne bi mogao pruži-

²⁰ Preuzeto iz Husserl: LU/I, 62.

²¹ Ako bi logički zakoni imali svoj spoznajni izvor u psihološkim činjeničnostima, oni bi tada, kao što obično naučava suprotna strana, bili npr. normativna inačica psiholoških činjenica, oni sami morali bi posjedovati neki psihološki sadržaj i to u dvostrukom smislu: oni bi morali biti zakoni za ono psihičko i ujedno pretpostavljati, odnosno uključivati egzistenciju onog psihičkog. To je dokazivanje pogrešno. Nikoji logički zakon ne implicira *'matter of fact'*, pa ni egzistenciju predodžbi ili sudova ili bilo kojih drugih fenomena spoznaje. Nijedan logički zakon –

ti ništa drugim znanostima ništa od onih čistih teorijskih fundamenata, što bi trebala biti njezina prvotna zadaća.

3.1.1 *Neokantovstvo* je po Mićićevoj bilo prvi filozofijski smjer na početku XX stoljeća koji se ozbiljno uhvatio u koštac s tada vladajućim „psihologizmom” koji se po shvaćanju Mićićeve sastoji u sljedećem: „... logika i teorija saznanja bave se problemima mišljenja i saznanja; saznanje i mišljenje je pre sveg psihička pojava, psihološki proces i funkcija. Nauka koja proučava sve psihičke pojave je psihologija, a saznanje kao psihička pojava spada prvobitno u domen njenih ispitivanja. Svaka druga nauka koja bi se bavila saznanjem, i to može u sasvim drugom smislu u odnosu prema izvesnim vrednostima i normama, mora se osnivati na psihologiji odnosno na psihološkim teorijama. Prema tome teorija saznanja i logika bi se mogle shvatiti samo kao delovi psihologije” (Mićić: FEH, 15). Za to pak, po Mićićevoj, nije kriva psihologija, već „psiholozi” u filozofiji, zbog čega ga Husserl kao filozofsku pojavu naziva „transcendentalni psihologizam” koji ide do te mjere da čak zahtijeva da i matematika postane jednom njegovom granom.

Pozivajući se na Rickertovo djelo *Gegenstand der Erkenntnis* (1892) Mićićeva s njime polazi od shvaćanja „istine” kao „vrednote” (*Wert*): mi se uvijek nekako određujemo prema zadanim vrednotama, no to njihovo priznavanje izražava se prije svega kao aktom suđenja, u kojemu se izražava naš odnos prema njima, ali sada tako da u vlastitoj egzistenciji – na temelju njihova razumijevanja – dobivamo *nalog* za njihovo „izvršavanje” ili nas te vrednote *aficiraju* da ih ozbiljujemo u svagdanjem životu, tj. tek putem toga ozbiljenja „bitak vrednota” (*Wert-Sein*) dobiva pravo „važenje” (*Geltung*) u konkretnom čovjekovom bitku. Bezuvjetni „nalog” izvršenja pripada samo istini kao bezuvjetnoj vrednoti, dok su sve ostale prepuštene slobodnoj čovjekovoj odluci. Zbog toga se, kako dobro uočuje Mićićeva, *spoznajno-teorijski* pojam vrednote mora razlikovati od onoga u etici i estetici, budući da ti etički i estetički pojmovi vrednote „nisu neminovni i za njihovo priznavanje potrebna je izvesna individualna volja, što znači, potrebno je da neko hoće da bude moralan i tek onda priznaje etičke vrednosti” (FEH, 18). Nasuprot njima, *teorijske vrednote*, posebice istina, jesu *imperativne* zato što ne ovise o našoj volji, nego – upravo obratno – volja mora slijediti taj „nalog” ozbiljenja istine kao vrhovne vrednote, premda – kako ističe Mićićeva – *ipak* po Rickertu mora postojati „individualna volja” da se slijedi

u svom pravom smislu – nije zakon za činjeničnosti psihičkoga života, dakle niti za predodžbe, tj. doživljaje suđenja) niti za bilo koje druge psihičke doživljaje.” Husserl: LU/I, 79.

taj imperativ kako u konačnici ne bi bila ugrožena sama čovjekova sloboda.²² Zasluga se „neokantovstva” svakako sastoji u „strogom razlikovanju stvarnosti i vrednosti” (FEH, 18): „stvarnost”, takva kakva jest, uvijek predstavlja „predmet” najraznovrsnijih *svjesnih objektivacija*, dok *vrednote nije moguće objektivirati u njihovoj transcendentnosti, vrednote mogu biti samo „predmet” izvršenja u vlastitoj egzistenciji*, dakle ono što bitno su-konstituira naš bitak-u-svijetu, ali sada ne u Heideggerovu, nego npr. Lévinasovu smislu...

Neokantovci možda s pravom ustrajavaju na „svesti uopšte” (*das Bewusstsein überhaupt*) kako bi naglasili da ta svijest nije nikakva *realna psihološka svijest*, budući da ona u svom individualnom obliku, tj. kontingentnoj uvjetovanosti, čini sve da razum i um nikada ne dođu do svojega *prava*, budući da upravo tada prestaje važenje i valjanost svih individualno-psihologijskih uvida koji – upravo zbog toga – nisu nikakvi „uvidi” (νοειν) u Platonovu i Aristotelovu smislu riječi. „Pridavanje” (*praedicare*) bitka biću moguće je dakle – nasuprot psihologizmu – samo kao „vrednovanje”, što znači da u tom obratu besmislenim postaje aristotelovsko-tomističko pitanje o „svojstvima” bića u korist pitanja što upravo to, neposredno biće znači za moju vlastitu egzistenciju, sada dakako više ne kao onaj puki predmet, već kao „izvor smisla”. Bitak važi samo dotle dok – kantovski rečeno – *aficira* spoznavajućega (transcendentalnog) subjekta, dok ga „pogađa” („Betroffenheit” – Heidegger) u njegovoj vlastitoj egzistenciji, ali ne tako da ga kao nešto izvanjsko i prijetće ugrožava u njegovu „tu”, nego mu „bezuvjetnim služenjem” pripomaže u vlastitu sebeozbiljenju. Dok nam je Hegel neprestano prikazivao tijek samoozbiljenja subjekta kroz cjelokupni drugorbitak, pritom ukidajući drugost drugoga, dotle je fenomenologijska filozofija pokazala upravo to da *odsuće Drugoga nužno rađa besmisao* i koncentracijski logor pozitivnosti, u kojemu smo svi predmet međusobnoga izrabljivanja. „Savest uopšte” stoga u ovom *istumačujućem* smislu znači zasnovati jednu novu

²² „Da nije pojedinačne volje za istinom, ko bi je priznao? Jer vrednosti ne egzistiraju, već samo važe, one su irealne i transcendentne. One se imperativno nameću sudu i u tome je njihovo važenje i priznavanje, u tome je njihovo realizovanje. Time što su vrednosti transcendentne i irealne, misli Rikert da spase idealizam u filozofiji i da ne dovede u pitanje objektivnost saznanja. Transcendencija vrednosti je drukčija od transcendencije predmeta pojedinačnih nauka po tumačenju naivnog realizma. Pravi predmet saznanja nije ni imanentno, ni transcendentno dat, već je ‘zadat’. Mi imamo s jedne strane sadržinu saznanja, koja je po sebi iracionalna, s druge strane čiste forme, to su vrednosti.” (Mičić: FEH, 18) Budući da je ta „sadržina” *iracionalna*, postavlja se pitanje, na koji se način ona može *racionalizirati*, odnosno učiniti imanentnom i time nekom zadanom vrednotom. Na to pitanje Rikert odgovara da mu sama ona „teorijska forma” *daje* viši, *vrijednosni* bitak, zahvaljujući čemu on više ne egzistira kao puki predmet raspolaganja u *tehničkom* smislu, već kao ono što nas *obvezuje* svojom vrijednosnom pojavom.

vrst „logike”, jednu novu svjesnost koja više neće implicirati bezgranično raspolaganje i ubijanje, već koja će kao „savest uopšte” univerzalnoga čovječanstva u Husserlovu i ne naposljetku Lévinasovu smislu *jednoč za svagda* obećati da *više* nećeš ubijati, bilo tehnikom bilo oružjem, bilo politikom...

Kada neokantovci govore o „svesti uopšte”, oni tada naravno nisu svjesni svih, ranije navedenih implikacija, no oni su opet u pravu – što izvrsno primjećuje Mičićeva – kada s Windelbandom pod tom sintagmom razumije *spašavanje suđenja od svih relativnih (kontingentnih) uvjeta njegova nastanka*. Prevedeno u jezik naše svagdanje kontingentne zbiljnosti to jednostavno znači da *jedino* o mom trenutlačnom *psihickom* statusu ovisi, hoću li ubiti nekoga ili ne. Drugim riječima „psihologizam” isključuje „svest uopšte”, postupa slijepo-kauzalno – do te mjere da gubi svaki pomisao o mogućnosti postojanja neke vrednote, nekoga ideala, naprosto nečega što bi ga „obvezalo” da postupa sa stajališta te „svesti uopšte”, tj. kao *Bližnji bližnjega*. Samo bi se tako, po momu sudu, trebalo (etičko-ontologijski) tumačiti onaj, samo prividno logički izgledajući iskaz Mičićeve da „mi moramo imati gnoseološki subjekt ili ‘svest uopšte’, kao čistu formu, da bi se spasili relativiteta realnog suđenja koje se manifestuje u bezbroj akata suđenja”. (Windelband: 1921, 245). „Suditi” u ovome smislu znači samo i jedino: *odgovarati za izgovoreno* (Hans Lipps) na temelju „svesti uopšte”, tj. *sub specie* pripadnosti jednoj zajedničkoj umnosti i čovječnosti – upravo u smislu one Heraklitove: „Ako ćete poslušati ne mene, već Logos...” Premda je sačuvalo tu racionalnu nad-instanciju *općechovječanske* umnosti, neokantovstvo je svakako pretjeralo u *parmenidovskoj* tvrdnji da „nema ničega u mišljenju što ne bi bilo njegova sopstvena tvorevina” (Mičić: FEH, 20).

3.1.2 *Pozitivizam* Richarda Avenariusu i Ernsta Macha, koji je za Husserla bio vrlo značajan prilikom njegove izradbe „ekonomije mišljenja” na razini *Logičkih istraživanja* zato što je vazda naglašavao *teleologijsku* jezgru svega živućega, posebice svih naših procesa mišljenja i suđenja, što i danas ima svoje važenje u tzv. *evolucijskoj epistemologiji* u pogledu *prikovanosti* naše svijesti za osjetne sadržaje, čime ista ta teorija – jednako kao ni pozitivizam – ne može po Husserlu doseći razinu „tumačenja predmeta”, tj. razinu njegove transcendentalne konstitucije u Kantovu smislu (usp. Husserl: LU/1, 188 i naredne). Nasuprot neokantovstvu, pozitivizam po Mičićevoj zahtijeva „da strogo razlikujemo ono što nam je odista dato od primesa našeg mišljenja i praktičnih ciljeva” (Mičić: FEH, 21), dakle bez ikakvih subjektivnih *pripisivanja* predikata i *utumačivanja* vlastitih svrha, čime dolazimo do čistoga, potpuno ogoljenoga iskustva, pred kojima se tvorevine mišljenja pokazuju kao *čiste fikcije*. One taj fikcionalni karakter gube samo ukoliko dobiju biološku potporu u spletu naših osjetilnih za-

mjedbi, tj. ukoliko su *psihološki* objašnjive sa stajališta naših osjeta,²³ zbog čega je i naše mišljenje potpuno uvjetovano našom osjetilnošću. Ne postoji nikakva supstancija, nikakvo počelo, ništa što bi – bilo u organskome bilo u socijalnome životu – bilo svepovezujući „apsolut” (mišljen, dakako, samo kao apsolut svijesti!) koji bi mogao fungirati kao dovoljan razlog objašnjenja „egzistencije” izvanjske zbiljnosti. Ne postoji nikakvo „iskustvo mišljenja” u Heideggerovu smislu, već samo osjetilno iskustvo koje je i po Kantu i po Hegelu bez pratećih pojmova „slijepo”, a pojmovi tako zamišljenoga pozitivizma „prazni”.

3.1.3 *Bergsonov neovitalizam*: ovdje se teško mogu složiti s tvrdnjom Mićićeve da Bergson – *slično pozitivizmu* – shvaća tijek spoznavanja kao *tijek prilagodbe okolišu*, budući da – čisto antropološki gledano – svaka naša spoznaja izvire iz našega kontingentnoga statusa, tj. iz danoga „okolnog svijeta” na razini svijesti utonule u „prirodni stav” (*natürliche Welteinstellung* – Husserl), odnosno „prosječnu svakodnevnicu” (*durchschnittliche Alltäglichkeit* – Heidegger). Svaka naša spoznaja – kako uči Dilthey – počiva isključivo na životu koji kao „slijepa volja” *hoće* jedino samoga sebe (usp. Urbančić: 1976). Uzdižući se do samoga sebe, „život” samoga sebe uobličuje u vlastitu „kategoriju”. To se u slučaju Diltheya i Bergsona ne događa „racionalno”, već prije svega *intuitivno*: tek intuicija omogućuje da se – kao što su pokazali njemački romantičari – *jednim udarcem zahvati Cjelina*, što se kod Husserla događa u *zoru biti* („*Wesensanschauung*”, „*Wesensschau*” itd). Uopće nije slučajno što je Lévinas svoju doktorsku radnju posveti pojmu intuicije kod Husserla (usp. Lévinas: 1930), budući da se u tom prirodoznanstvenom zahvatu bez intuicije „gubi cijela dimenzija ljudskoga bitka” (Marx: 2005, 74). *Intuitivna spoznaja* i po Bergsonu služi „orijentiranju u svijetu”, svladavanju svagdanjih, konkretnih ljudskih problema (*životna borba*), dok *znanstvena spoznaja* po njemu paralizira tu izvornu čovjekovu životnost i „polet” (*elan vital*).²⁴ Bez intuicije svijest po Mićićevoj

²³ „Samo su nam osećaji dati u toku naše svesti, koji se neprestano menjaju kao voda Heraklitove reke. Svi stalni odnosi, stalne relacije, nasilno su nametnuti stvarnosti da bi se naš duh mogao snaći i da bi omogućili praktičnu delatnost. Prema tome istina nije ništa apsolutno, ona je po Fajhingeru [Vaihinger] najcelishodnija zabluda. A poslednja i prava svrha našeg mišljenja je delatnost i omogućavanje delatnosti.” (Mićić: FEH, 22) Mićićeva ovdje kritički izvrsno primjećuje da se u pozitivizmu radi jedino o djelatnosti *poradi* djelatnosti, bez ikakve (mogućnosti) refleksije o *načinu* njezina postupanja.

²⁴ To po Mićićevoj počiva na samoj, na apsolut usmjerenoj naravi ljudskoga uma koji u svemu promjenjivome nastoji da „saznaje samo ono što je nepromenljivo, što je stalno. Ako toga nema u samoj realnosti, razum ga nameće sa svojim šemama da bi olakšao praktičnu delatnost. Intelkt je po svojoj metodi suprotan životu i stvoren je biološki iz akcije na mrtvoj materiji. Intelkt sam umrtvljuje sa svojim metodama saznanja i ne može da shvati život u njegovoj su-

nikako ne može udubiti u svoj „sopstveni život”, dakle ona je bitna su-pretstavka ne samo samokonstitucije Ja, nego i posljednji jamac naše „blizine” životu, bez koje svaki novi znanstveni uvid postaje besmislen, no Bergson je pogriješio kada je sebi „umislio” da može *znanstveno* osvijetliti *zgodu intuicije*. To je isto kao kada bi umjetnik htio samome sebi i nama objasniti *zašto uopće stvara*, zašto je slikar, a ne kipar, zašto odabire ove a ne druge motive itd. – Takva pitanja nadmašuju ne samo puku psihologiju, nego ništa manje i filozofiju!

3.1.4 *Husserlova fenomenologija*. Kako bismo izbjegli ponavljanja onoga što je Mičićeva već prikazala u svom članku iz 1933. godine, ovdje ćemo samo spomenuti kako Husserl u sva tri svoja prva spisa *O pojmu broja* (*Über den Begriff der Zahl*, 1887), *Filozofiji aritmetike* (*Philosophie der Arithmetik*, 1891) i ranije razmatranim *Logičkim istraživanjima* kao krunom toga ranog razdoblja, osim kritike psihologizma, pokušava dokazati „objektivnu” egzistenciju *idealnih* predmeta: oni su *realni* u onoj mjeri u kojoj svaki čovjek posjeduje u svojoj svijesti predodžbu centaurea/kentaurea. Na temelju koje su uopće nastali reljefi iz doba tzv. „mikenske kulture”. Broj je „realan” zato što izražava *realni odnos* dva zbiljska ili moguća bića. Sjetimo se samo Heraklita koji je brojčanim odnosima tumačio cjelokupnu zbiljnost te broj 10 proglasio „svetim” zato što pokriva cjelokupno područje između bitka i ne-bitka. Ali, zbiljski se *novum* sada sastoji u pomicanju naglaska sa svijesti na „intencionalni doživljaj” (*das intentionale Erlebnis*),²⁵ čime je ne samo sebi, nego i cjelokupnoj filozofiji širom

štini” (Mičić: FEH, 25). Kasnije će se vidjeti kako je Husserl pokušao riješiti taj problem promjenjivosti dano izvanjskoga svijeta s *kontinuitetom* „toka svijesti” (Bewusstseinstrom), dakako u *apriorističkoj* namjeri, od koje je kasnije odustao. No ovdje je s Mičićevom značajno istaknuti kako Bergson u svrhu zahvaćanja cjelokupnoga tog bogatstva životnih samoočitovanja umjesto *intelektualne* uvodi *intuitivnu* metodu: „Razliku između intelektualne metode saznanja i intuicije izvodi Bergson genetičko-biološki iz razlike između instinkta i intelekta. Intelekt je sposobnost za stvaranje sredstava u životnoj borbi, dok je instinkt savršena upotreba već od prirode datih oruđa” (Mičić: FEH, 26). Važnost intuitivne spoznaje uvidjeli su već filozofi njemačkoga romantizma (F. Schlegel, F. D. E. Schleiermacher i dr.) posebice u vrijeme razumijevanja drugoga, što je utrla put suvremenoj filozofijskoj hermeneutici (Heidegger, Gadamer). – Usp. o tomu Hogrebe: 1996.

²⁵ Razlikujući intencionalnost od „akta svijesti” Husserl već u *Ideen I* uobličuje svoje stajalište, po kojemu intencionalni „doživljaj” jeste ono što pripada jednom toku svesti, a tu ima i momenata koji nisu specifično intencionalni u pravom smislu te reči. Akt se docnije upotrebljava samo za aktuelne i izvršne akte. Svi su akti odnosno doživljaji intencionalni, jer ne može biti akt da nije upravljen na nešto, odnosno doživljaj da nije doživljaj nečega. U toj vezi s predmetnošću u veoma širokom smislu te reči, u tome odnosu na ‘nešto’, leži intencionalnost doživljaja odnosno svesti. Dakle bitna osobina svesti jeste intencionalnost, jer se ne može zamisliti svest da nije u isto vreme svest ‘nečega’, da nije upravljena na nešto” (Mičić: FEH, 48–49).

otvorio put *desubjektiviranja novovjekovnoga subjekta*. To je posebice shvatio i kapitalizirao Emmanuel Lévinas svojim razumijevanjem *Drugoga prije bitka*, kako uostalom glasi jedno od njegovih glavnih djela (usp. Lévinas: 1974). Odbacujući Heideggerovo „mišljenje bitka” zato što se njime samo opetuje stara *metafizika imanencije* (biće je imanentno bitku), Lévinas se vraća Husserlovu nauku o intencionalnosti kako bi – nasuprot Hegelu i Heideggeru – pokazao da se taj „izlazak” (aficiranost ne Kantovim „predmetom”, već „Drugim” kao Bližnjim) u stvari predstavlja „buđenje”, „otuđenje od otuđenja”, *transcendiranje imanencije* ne samo poradi puke „blizine” u Finkovu smislu, već poradi *bezuwjetnoga služenja Drugome*, poradi obećanja da: „Više nećeš ubijati” (usp. Ćuzulan: 1976; Pavić: 1997, 89 i naredne)! Nadalje, na tragu svojega učitelja Brentana i prije svega Descartesa Husserl otkriva „fenomenologijski stav” *εποχη* koji – premda preuzet od skeptika – ne znači nikakvu „dvojbu” ili „sumnju” u uobičajenom smislu riječi, već prije svega „suzdržavanje od suda”: kako bismo uopće iskusili, što „sama stvar” u samoj sebi *jest*, moramo „isključiti” (*ausschalten*) sve naše ranije „predrasude” (*Vorurteile*) i „predmnijenja” (*Vormeinungen*) o njoj, dakle „staviti ih u zagrade” (*einklammern*), kako bismo je – onkraj toga vlastitog kontingentnog statusa – mogli iskusiti u njezinoj izvornoj samodanosti (*Selbstgegebenheit*). To je put kojim će Husserl hoditi kroza sva svoja djela čuvajući se, dakako, izričito spomenutoga „psihologizma” koji je prigovarao svojim konkurentskim filozofskim strujama.

3.2 Filozofija kao stroga znanost

Suočen s mnoštvom filozofija, koje upravo u toj mnoštvenosti nužno počivaju na najrazličitijim osobnim „mnijenjima” i „predrasadama”, Husserl se poduzeo pokušaja da – osvjetljavajući onu transcendentalnu jezgru – *očisti* filozofiju od svih tih individualno-subjektivnih primjesa, tj. da je postavi kao „strogu znanost” (*strenge Wissenschaft*), po uzoru na Spinozino „more geometrico”. Mićićeva upozorava da to nije ništa novo u povijesti filozofije, no novina toga Husserlova pokušaja sastoji se u nazoru da filozofija, ukoliko želi biti kritički kamen kušnje valjanosti svih znanstvenih uvida, nužno mora prethodno samu sebe uspostaviti kao znanost, imati ono znanstveno „nad-motrište” koje će kojoj uopće dati za pravo da prosuđuje druge pojedinačno-znanstvene spoznaje. Znamo da je Kant svoje transcendentalno-subjektivno filozofije utemelje izvršio ugledajući se na metode prirodnih znanosti, što je za Husserla neprihvatljivo, budući da „prirodne znanosti” smatra „regionalnim ontologijama”, čije spoznaje moraju biti podvrgnuti temeljnoj kritičkoj provjeri od strane

filozofije. Već u *Logičkim istraživanjima* Husserl definira dva principa *znanstvenosti* znanosti: znanstveni instrumentarij i mogućnost otkrivanja *idealnoga smisla danoga*,²⁶ pri jasnoj svijesti da je tijek nastanka znanosti povijesno vrlo dugotrajan i mukotrpan, jer *stjecanje znanja nije isto što i znanost*.²⁷ Spoznavanje može naime biti i slučajno, što često puta i jest, no tek znanost omogućuje tim spoznajama znanstvenu „valjanost” (*Gültigkeit*) i „važenje” (*Geltung*) kritički ih provjeravajući s obzirom na unutarnju teleologijsku jezgru same znanosti i time ih uključujući u svoj „sistem obrazloženja” (*Begründungssystem*) prema načelu njihove *istinitosti*, odnosno *nužnosti*. *Cilj pojedinačne znanosti je čista spoznaja, cilj „nauka o znanosti” je čista teorija spoznaje!* Drugo, budući da fenomenologija nije nikakav nauk o bitku u smislu Heideggerove *egzistencijalne ontologije*, ona je bitno usredotočena na izvornu samodanost samih stvari u svijesti,²⁸ dakle čista *deskriptivna* znanost. U toj svojoj metodološkoj „samobitnosti” fenomenologija nije nikakva „mudrost” u izvornom smislu grčke riječi σοφία, nego kao *znanost* u Descartesovu smislu mora sadržavati „jasnost” i „razumljivost”, no za razliku od Descartesa naglašava i treću bitnu komponentu *znanstvenosti* filozofije, o čemu smo već govorili: „samoodgovornost čovječanstva”. Filozofija stoga ne može biti prepuštena individualnim mnijenjima filozofa, nego se mora zasnovati na „apsolutnome početku”, zahvaljujući čemu ona uopće može izvršiti „posljednje utemeljenje/obrazloženje” (*Letztbegründung*) svake druge znanosti, a ne da bude nekakvom sintezom svih pojedinačno-znanstvenih uvi-

²⁶ „Prvo, nauka kao ljudska delatnost sa svom njenom methodskom opremom (razne zbirke naučnih predmeta, naučni instrumenti i dr.); ta delatnost dobija izraz u rečima i raznim naučnim znacima. Drugo, nauka u svom principijelnom značenju, kao teorija, kao idealni smisao datosti.” (Mičić: FEH, 40).

²⁷ „Biti znanosti pripada dakle jedinstvo sklopa utemeljenja/obrazloženja u kojem s pojedinačnim spoznajama i sama utemeljenja a s njima i viši kompleksi utemeljenjâ, koje nazivamo teorijama, dobivaju jedno sistematsko jedinstvo. Njihova svrha upravo nije posredovanje znanja naprosto, već posredovanje znanja u takvoj mjeri i u takvoj formi koja odgovara našim najvišim teorijskim ciljevima u što je moguće većoj savršenosti.” (Husserl: LU/I, 30)

²⁸ „Ali treba znati da fenomenologija ne izučava stvari u njihovom ontološkom smislu, nego konstituisanje stvari u toku naše svesti. Ona ne izučava biće kao nešto izvan nas, nego način u kome mi postajemo svesni toga bića, odnosno samo iskustvo predmeta. Fenomenologija ... neće proučavati ‘fenomene’ u smislu običnog dogmatskog stava nauke, jer to čine razne pojedinačne nauke, niti iz praktične životne perspektive, nego iz specifičnog fenomenološkog stava koji pokušava da oslobodi naše iskustvo svih predrasuda i da vidi stvari onakve kako su nam prvobitno date. Fenomenologija se potpuno uzdržava od ontoloških sudova, neće da izriče sudove o svetu, ali se stalno bavi njime.” (Mičić: FEH, 41) Zbog toga Husserla čudi Heideggerovo radikaliziranje pitanja o bitku kao „hermeneutike fakticiteta”, budući da je po njemu moguća jedino *hermeneutika svjesnoga života* kao uvjet mogućnosti filozofijske antropologije. – Usp. o tomu Husserl: 1942.

da. Pretpostavka takve mogućnosti opet je ona *zajednička umnost*, čije uvjete ispituje upravo fenomenologija kao spomenuta „hermeneutika svjesnoga života” (transcendentalne subjektivnosti) i to je upravo ono što joj daje za pravo kritičkoga propitivanja fundamenata svih drugih znanosti.

3.3 Pitanje fenomenologijske metode

Znanstvenost filozofiji fenomenologija treba priskrbiti i osebujnošću svoje „metode”. Krajnji cilj fenomenologije kao spoznajne teorije nije spoznaja nikakvih (bilo fizičkih bilo metafizičkih) kauzalnih veza u svijetu niti „činjenica” (iz kojih, kako kaže sam Husserl, „uvijek slijede samo činjenice”), već prije svega „proboj” (*Durchbruch*) do (*originarne*) spoznaje *biti stvari*, za što je dakako potrebno pronaći pravi put. Pritom – kako s pravom naglašava Mićićeva – trebamo početi od toga da su „predmet” fenomenologijske spoznaje kako realni tako i idealni predmeti, budući da njihova idealnost ne nijeće njihovu egzistenciju u svijesti: štoviše, idealni predmeti kao čiste svjesne danosti imaju *zbiljskiju* egzistenciju od osjetilno danih predmeta, budući da su oni kao *stvarski* opterećeni kontingentnim uvjetima svojega pojavljivanja, tako da su nam dani uvijek u nekom „okolišu” (*Umwelt*), nikada originarno kao oni sami, što je izvorni smisao riječi *φαινόμενον*. „Samu stvar” treba dakle najprije očistiti od svih njezinih okolišnih uvjeta pojavljivanja, a to je posao „fenomenologijske redukcije”, tj. metode stavljanja u zagrade (*εποχή*)²⁹ svih tih okolišnih uvjeta pojavljivanja, ali i okolišnoga (kontingentnoga) statusa moje vlastite svijesti (nacionalna i obiteljska pripadnost, tradicija, historijske predrasude itd.), nakon koje može uslijediti *eidetska redukcija*, tj. svođenje pojave u mnogostrukosti perspektiva njezine danosti na bit putem „zora biti” ili, kako kaže Mićićeva, „neposrednoga uviđanja” (*Wesensschau, Wesensanschauung*). Nakon nje slijedi „transcendentalna redukcija” (tijek subjektivne konstitucije svijeta), na temelju kojega je uopće moguće i *pojmovno* uobličavanje viđenog,³⁰ budući da za to nije dostatan „prirodni jezik” opterećen

²⁹ Fenomenologijsku redukciju kao *εποχή* Mićićeva shvaća kao „graničnu situaciju”, u kojoj je „naša misao prinuđena da čini ogroman napor prelaženja iz svog običnog prirodnog koloseka, dogmatskog stava mišljenja, u filozofsku dimenziju pitanja i istraživanja” (Mićić: FEH, 73).

³⁰ Pozivajući se na Husserlovu natuknicu „Phänomenologie” u *Encyclopaedia Britannica* (Husserl: 1925, 277–301) Sebastian Luft razlikuje najprije „fenomenologijsku redukciju kao redukciju na svijet kao danost za iskušavajuću svijest, dakle korak od svijeta, tako kako ga pri-

mnoštvom ekvivokacija i osjetilnih primjesa.³¹ Kako bi izbjegao svođenje biti na pojam u formalno-logičkom smislu Husserl sada uvodi metodu „deskripcije” kojom se naši zорови biti stalno korigiraju i dopunjavaju, za razliku od *egzaktних* biti matematskih fenomena koje su potpuno određene i ne potrebuju nikakvu nadopunu. Zbog toga je „deskripcija” tijekom beskonačnoga približavanja „samoj stvari”. Fenomenologija „materijalna eidetska deskriptivna znanost” koja je „u stanju da nam bez teoretiziranja, bez aparata zaključaka, pruži eidetska saznanja sasvim druge vrste... Naučnost fenomenologije manifestuje se u jasnim jednostavnim deskriptivnim pojmovima i suštinama koje se osnivaju na direktnom iskustvu... Direktna neposredna datost ‘stvari’ jeste podloga za sva fenomenološka uviđanja suštine i eidetska saznanja” (Mičić: FEH, 72), čime se dakle neko „činjenično stanje” (*Tatbestand*) sagledava u svojim bitnim (nužnim) uvjetima svojega pojavljivanja: spoznati te uvjete jest posao fenomenologije putem „eidetske redukcije”.³²

rodni stav smatra po-sebi-bitujućim, učinjen prema svijetu u modusu njegove danosti; to se omogućava stavljanjem u zgrade... Sljedeći je korak da se ta danost u zamjedbi, sjećanju etc., propita u pogledu bitnih zakona, dakle da se te danosti uzmu kao faktični primjeri tih bitnih zakona. Za to Husserl upotrebljava pojam ‘eidetska redukcija’, jedna metoda operacija koju on u svojoj kasnoj fazi označava kao *eidetsku varijaciju*. Eidetska redukcija je kao oznaka utoliko neprikladna ukoliko se u traganju za *eidōs*-om upravo apstrahira od onoga što je faktički dano u svijesti... Transcendentalna redukcija oslobađa područje u kojemu se svijest svjesnim postignućima konstituira za nekoga subjekta. To je poslije iskustva koje ujedno predstavlja uvjet mogućnosti svakoga iskustva svijeta. Tako Husserl s jedne strane apstrahira od čisto ljudsko-psihološkoga iskustva traganjem za bitnim zakonima svijesti kao što, s druge strane, pojam Kantova čisto formalnog apriorija dopunjava jednom ‘materijalnom’ komponentom.” (Luft: 2010, 255–256). Sukladno ovim *metodskim* koracima u pristupu k zbiljnosti Alwin Diemer (1958, 259): predlaže sljedeće razlikovanje „faza” u razvoju Husserlove fenomenologije: „1. deskriptivna fenomenologija, koja primjereno zahtjevu ‘K samim stvarima’ nastoji nepristrano i čisto opisati fenomene. Iz nje se razvila (2) eidetska fenomenologija koja u analizi fenomena želi izraditi bitne i značenjske sadržaje, njezin metoda princip jest eidetska redukcija... (3) transcendentalna fenomenologija. Njezin metoda pristup jest fenomenologijska ili transcendentalna redukcija. *Epoché*... (4) apsolutna fenomenologija, koja transcendira subjektivnost u jedan apsolutni temelj koji daje smisao...”.

³¹ Budući da jezik izvire iz „prirodnoga stava” a svaka riječ od mnoštva individualno-subjektivno utumačivih značenja. Potrebno je utemeljiti „idealnu gramatiku” čistih (*apriornih*) značenja koja bi dokinula *ενεργεια* u Humboldtovu smislu, tj. mogućnost da na mnoštvo načina kaže „sve”. Usp. Husserl, LU/II-2, posebice IV. dio: „Razlika samostalnih i nesamostalnih značenja i ideja čiste gramatike”, 291 i naredne. O tomu također Pavić: 1997, 238, gdje je navedena i relevantna literatura o Husserlovu shvaćanju jezika.

³² Prilikom *eidetske deskripcije* „ne radi se o prikazu pojedinačnih faktičnih stanja stvari, nego o opisivanju bitnih općenitosti akata svijesti i predmetnosti” Marx: 2005, 34, tako da je može-

3.4 Tijek konstitucije i fenomenologijsko vrijeme

Dok se kod Kanta „konstitucija” (uspostavljanje) predmetnosti predmeta događa kao „transcendentalna sinteza” predmeta u svijesti na temelju njegovih *zamijećenih* (osjetilnih) obilježja, kod Husserla se ona događa na nîti vodilji „zora bîti”, tj. u pogledu njegovih intuitivno zahvaćenih bitnih svojstava, čime bi u konačnici predmet Kantove sinteze morao po Husserlu biti predmetom „eidetske redukcije” i to je bitna razlika koja dijeli ova dva velika mislitelja: više se ne radi o subjektivnome *prediciranju* (pripisivanju) svojstava, nego o *apriornim* uvjetima svake moguće idealno-tipske predikacije, čime pitanje o transcendentalnoj konstituciji više nije usmjereno na sam predmet, nego na pitanje o *nužnim* načinima njegove danosti, ali sada biše ne u „svijesti uopće”, nego u *transcendentalnome* *Ja* kao nositelju svojih konstituirajućih akata, iz čega je onda nastala *transcendentalna egologija* kao znanost o svemu što zatječemo u svijesti. Time se u toj egologiji samome predmetu pristupa *kartezijanski* (u potpunoj transcendentalnoj čistoći), *psihologijski* (odnos „Ja-pola” i pola predmeta) i *životosvijetovno* (sa stajališta „smisla” predmetnosti za konkretni svjesni život čovjeka).³³ Konstitucija (davanje) smisla (*Sinnggebung*) stoga je drugačija od konstitucije značenja (*Bedeutungsgebung, Bedeutungsverleihung*): smisao se iskušava neposredno, značenje posredno, putem redukcije mnoštva predmeta na njihov invarijantni sadržaj. No to se događa na razini jedinstva izvanjske zornosti, dakle *prostora* kao predmetnoga pola, dok se na strani „Ja-pola” sada vrši *redukcija prostora na vrijeme*, tj. unutarnja predodžba, kao što je već uočio Kant, nije ništa drugo nego *vremensko* događanje kao pretpostavka apsolutnoga ukidanja svega osjetilnoga, što je temeljna karakteristika cjelokupne povijesti zapadne filozofije koja svoj vrhunac doživljava u glavnom Heideggerovom djelu *Bitak i vrijeme* (1927). Tu redukciju na svoj način primjećuje i Mičićeva kada konstatira „da feno-

mo shvatiti i kao svojevrsnu destrukciju *osjetilne danosti predmeta* u smislu otkrivanja njegove *originarne* danosti. Pritom dobiveni *ειδος* ili *species* nikako ne smijemo shvatiti *supsumacijski*, kao neku „pojmovnu općost” pod koju potpada jedna „klasa” predmeta, jer tada bismo imali stari skolastički nauk o univerzalijama, već prije svega „apstraktne (opće) predmete” (npr. brojevi), svakovrsna „značenja” itd.

³³ Za Mičićevu, „postajanje predmetnosti u toku iskustva, odnosno svesti, znači konstituisanje njihovog smisla. Smisao je za Husserla jezgro jedinstva u toku opažanja jednog predmeta, u toku identifikovanja, pri raznovrsnosti samoga opažanja. Da nije smisla naše bi iskustvo ne bi nam pružalo identične predmetnosti i svet, nego kaos” (Mičić: FEH, 90). Dok „značenje” leži u temelju predmeta kao njihova bit, „smisao” nam pokazuje *smjer iskustva* predmeta i time predstavlja bitni su-konstituens *intencionalnosti*.

menološka redukcija isključuje stvarni vremensko-prostorni svet i ostavlja istraživanju samo otjecanje našeg svesnog toka sa njegovim intencionalnim korelatom, svetom, onako kako nam se u svesti, odnosno u iskustvu, sâm prikazuje” (Mičić: FEH, 91). Tom redukcijom su i individualni predmet i individualna svijest očišćeni od svoje individualnosti te kao reziduum preostaje samo njihova međusobna korelacija kao „bit” toga odnosa. Ti se odnosi više ne događaju u „prirodnom”, „objektivnom”, „kozmičkom”,³⁴ odnosno „metričkom” vremenu u Heideggerovom smislu. Kako se sada uspostavlja *fenomenologijsko jedinstvo* vremenskoga protjecanja svjesnih doživljaja onoga prostorno zamijećenog?

Ono se uspostavlja prije svega isključivanjem onoga „fizikalnog”, „transcendentnoga” vremena koje se tradicionalno *mjeri prema kretanju* kao promjeni mjesta u Aristotelovu (kauzalnom) smislu, za razliku od „doživljenoga” (unutarnjeg) vremena u Augustinovom³⁵ i Kantovom smislu. Kako bi to objasnio, Husserl se služi deskripcijom *retentno-protentne* strukture (tijeka) svijesti: svaka predmetna danost, svedena u okvire svoje vremenske pojave u svijesti, dobiva sada svoje kontinuirano važenje samo zato što kao *prošla* zamjedba samu svijest potiče da je samoj sebi pred-postavlja i kao neukidivu buduću zamjedbu, tj. – paradoksalno rečeno – kao uvjet mogućnosti (možda heraklitovski mišljene) „rijeka svijesti” (*Bewusstseinsfluss*) koja – nasuprot Heraklitu – ostaje nepromjenjiva u pogledu vlastite „metode”: *ista svijest će uvijek iznova ulaziti u istu rijeku, bez obzira na njezino protjecanje!* – To je temeljni problem i rane i kasne Husserlove fenomenologije.

Kako bi barem pokušala spasiti ono, po mojemu sudu, kod Husserla nespasivo, Mičićeva poseže za Husserlovim naukom o tri vrste transcendentnost: o „iskustvu tuđega” (*Fremderfahrung*), o individualno subjektivnom karakteru „uživljavanja” (*Einfühlung*) i o vrlo začudnoj pojavi da i samo „sjećanje” može fungirati kao nešto *svijesti transcendentno* (usp. Mičić: FEH, 96–97).

³⁴ „Objektivno vrijeme omogućuje koegzistenciju individua, ono omogućuje da se one nađu jedne pokraj drugih. Tako je dakle vrijeme ono što omogućuje prostorni položaj različitih bića. Bitkjuće stvari imaju svoj prostorni položaj samo na temelju svoje zajednosti u jedinstvu toga Zajedno koje se zasniva na vremenu. Time je za kasnijeg Husserla prostor fundiran u vremenu.” (Marx: 2005, 67) Ova izjava Wernera Marxa upravo potvrđuje onu moju netom iznesenu tezu o fundamentalnom nastojanju zapadne filozofije da prostor reducira na vrijeme.

³⁵ Sam Husserl u svojim *Predavanjima o unutarnjoj vremenskoj svijesti* navodi glasovitu Augustinovu izjavu iz njegovih *Ispovijesti*: „Ne upitaš li me, što je vrijeme, znam; upitaš li me što je vrijeme, ne znam”!

Dok su mnogo mlađi fenomenolozi (treće i četvrte generacije) poput Aarona Gurwitscha, Alfreda Schütza i Thomasa Lückmanna, Bernharda Waldenfelsa i dr., ukazivali da je „iskustvo tuđeg” neodbacivi i nužni uvjet samoiskustva, Husserl je smatrao da je to „Fremderfahrung” moguće jedino pod „mojim” uvjetima, čime istodobno biva ukinuto i „tuđe” i „iskustvo”. Pitanje o Drugome kao bližnjemu jednako kao pitanje „intersubjektivnosti” Husserl je, možda gore od Hegela, riješio *monološki*, tj. tako što je uveo spoznajno-teorijski imperativ koji zapovijeda da svaki konkretni pojedinačni subjekt mora samome sebi *posvijestiti* (osvijestiti se, promisliti, *sich-besinnen*) da sadržaji njegove svijesti, eminentno Bližnji čovjek, nikada ne mogu postati predmetom njegove (*samoumišljene*) konstitucije. Mićićeva izvrsno u toj svezi primjećuje fenomen „suprotstavljanja” fenomena „i onoga što se prikazuje u svesti” (Mićić: FEH, 97) ili ono što je Lévinas nazvao „etički otpor” (usp. o tomu Ćuzulan: 1976), bez obzira radi li se sada o biću kao predmetu ili biću kao čovjeku. Međutim, ono što Husserl uopće ne primjećuje, jest činjenica da „Tuđe” (*das Fremde*), nije značajka fenomena, već samo one svijesti koja ga *doživljava* kao ono „tuđe” i „prijeteeće”, kao da već odavno nisu bili skupa „jednakoizvorno” (*gleichursprünglich*) u jednakome bitku. Bježeći od drugoga, Husserl je zalutao u onu vrst „transcendentalnoga solipsizma” koji tvrdi da se cjelokupna izvanjska zbiljnost, Bližnji, Drugi i Bog „moraju” *odnositi* na svijest (*cogito*), biti joj „imanentni” i utoliko njezine puke danosti kojima ona raspolaže kao psihologija svojim „činjenicama” svijesti u Bergsonovu smislu. Upravo zbog toga njegova fenomenologija nikada nije uspjela prevladati *tuđost tuđega, drugost drugoga*, tako da tek sada uopće ne čudi da čak ni ono što je pohranjeno u sjećanju (*Erinnerung*) nikada ne može biti iskušeno kao „bližina”. *Etičku* korist od toga nisu uvidjeli ni Husserl niti Heidegger, nego Lévinas: *nazočnost, prisuće* (*παρουσία*) izaziva onu vrst „nesanice” i „budnosti” koja čini nemogućim postavljanje sebe kao svekonstituirajućega subjekta: ono što preostaje po Lévinasu je samo bespogovorno služenje Drugomu u nadi da će nekada postati Bližnji, da će transcendencija ući u imanenciju, bez naših, kako ih naziva Husserl, subjektivno-transcendentalnih „akcija” koje kao „monološki” strukturirane ne dopuštaju bilo kakav intersubjektivni sporazum, a same konkretne živuće (povijesne) ljude osuđuje na usamljene Leibnizove „monade” bez ikakva „prozora” prema izvanjskome. Mićićeva opet pokušava spasiti i to Husserlovo *bez-svjetovno* i *bez-povijesno* shvaćanje uvođenjem „common sense” (zajedničko osjetilo) kao pretpostavkom međusobne razumljivosti, no sve to dakako *prolazi* počevši od Eugena Finka, preko Aarona Gurwitscha i Alfreda Schütza pa sve do mlađih poput Bernharda Waldenfelsa, ali nikada

kod Husserla samoga koji je upravo tog Bližnjega kao *nedodirljivoga Drugog* (Lévinas) poput svakoga drugog predmeta unizio na razinu puke *mišljevine* (νοημα). Taj *neuspjeh* posebice dolazi do izražaja u Husserlovim *Kartezijanskim meditacijama* i on će ga pokušati prevladati svojim, kako kaže E. Ströker, „posljednjim putem u transcendentalnu fenomenologiju”, svojim vraćanjem „životnome svijetu” kao „pra-izvoru” smislenosti naše cjelokupne individualno-ljudske egzistencije.

3.5 „Lebenswelt” i „smisao” postupanja europskih znanosti

Nakon „odsanjanoga sna” o *filozofiji kao strogoj znanosti* i – kako kaže Mičićeva – brojnih „grešaka i lutanja”³⁶ koje se ne mogu razumjeti bez temeljnoga razumijevanja izvorne Husserlove *filozofske* intencije, a to je *osvjetljavanje bitnih struktura čovjekova svjesnog bitka u svijetu*, životni svijet ponovno i napokon postaje *tema*.³⁷

3.6 Fenomenologija „kulture politike”

U studiji *Naša kulturna politika* Zagorka Mičić se „zalagala za otvorenost prema svim kulturama, misaonim tokovima i orijentacijama koje dolaze iz njih, ali ne i za njihovo nekritičko prihvatanje, pledirala je za poznavanje naše tradicije, za njeno pravilno tumačenje, kao i jačanje svesti o našoj samostalnosti i samosvojnosti”³⁸.

³⁶ „*Filozofija aritmetike* je sasvim izvan fenomenologije, *Logička istraživanja* su prva naslućivanja i izvođenja fenomenoloških metoda, bez teoretske jasnosti o samoj fenomenološkoj filozofiji. U *Idejama* dolazi do izraza zamisao o cilju fenomenologije i tu je prvi prikaz redukcije, ali tek *Transcendentalna logika* ulazi u dublju sferu fenomenološke problematike, a *Kartezijanske meditacije* pokazuju jasno skicu i ciljeve te filozofije...” (Mičić: FEH, 142–143). – Mičićeva ne želi površno kritizirati te „pokušaje i pogreške” u Husserlovu razvoju, nego ih želi *implicite* sugerirati ukazujući na novine koje donosi Husserlova *Kriza europskih znanosti*!

³⁷ Sam Heidegger na kraju svojega *Bitka i vremena* izbjegava ta „teška” Husserlova pitanja strukture *svjesto-bitka* (Bewusst-Sein) ostavljajući ih i dalje pitanjima: „Kako je bitak ‘svijesti’ *pozitivno* strukturiran, tako da mu neprimjerenim ostaje postvarenje (Verdinglichung)? Je li ‘razlikovanje’ ‘svijesti’ i ‘stvari’ uopće dostatno za jedno izvorno razmatanje ontologijske problematike? Leže li odgovori na tom putu? I može li se za odgovorom makar samo *tragati* sve dok *pitanje* o smislu bitka uopće ostaje nepostavljeno i nerazjašnjeno?” (Heidegger: SuZ, 437).

³⁸ R. Đorđević: 1982, 182.

4. Zaključna razmatranja

„Prikazivanje Zagorke Mičić odlikuje se odlučnim pokušajem da se prikaže karakter fenomenologije iz njene centralne problematike. Dugim intenzivnim studiranjem pod ličnim uputstvom profesora Huserla stekla je ona neobično poznavanje fenomenološke misli i uz to sposobnost samostalnog fenomenološkog razmišljanja. Želimo ovoj studiji, čiji je predmet filozofija radikalnog samopribiranja, da u duhovnom prostoru jugoslovenske nacije naiđe na interesovanja koje dovodi do raspravljanja i duhovnog susreta.” (Fink: 1988, 7)

I u filozofskom i u odgojnom pogledu filozofija za Zagorku Mičić ima gotovo nezamjenjivu i istodobno golemu ulogu oblikovanju danoga društva. Pred tom *povijesnom* odgovornošću Zagorka Mičić očito nikada nije uzimala te kao takva može poslužiti i današnjim generacijama kao uzor *moralno-odgovornoga* djelovanja.³⁹ Time je, svakako, ispunila davno Husserlovu nadu da će svojoj naciji „služiti na čast” te je svojim *dijelom i djelom pokazala da fenomenologija nije ‘rezistentna’ (imunizirana) ni prema ontologijskoj niti prema društvenoj prema zbiljnosti!*

³⁹ „... oni koji nam kao poznavaoi i mislioci govore o filozofskim problemima i o velikim misliocima i stvaraocima danas i u istoriji, ne mogu i ne smeju proizvoljno i sa nedovoljno znanja istupati, jer to je štetno i zamagljuje vidik tamo gde je on jasan. Ističem to jer ima mnogo površnih, neznačajkih i netačnih izlaganja o filozofiji... Onaj ko treba da bude nosilac filozofskih misli i obrazovanosti, ima velike obaveze prema velikanima ljudskog znanja i shvatanja i ne može ni prikazati, ni tumačiti, ni dalje pokretati, bez studioznog poznavanja osnovnih pređenih puteva i današnjih duhovnih aktivnosti i kretanja u našem znanju o svetu i svesti o velikoj moralnoj odgovornosti onih koji imaju znanja i time izvanrednu moć u svetu” (posthumno objavljeni Interview u časopisu *Bagdala*, jul-avgust 1982., preuzeto iz: R. Đorđević: 1982, 182–183).

Literatura s kraticama

1. Djela Zagorke Mičić

- (FSNF): „Fenomenologija u savremenoj nemačkoj filosofiji”, u: *Misao* XV/321–324, Beograd 1933.
- (FEH): *Fenomenologija Edmunda Husserla. Studija iz savremene filozofije*, Novi Sad ²1988.
- (HZ): „Kritika i saznanje. P o v o d o m č l a n k a *Huserlove tri zablude*”, u: *Srpski književni Glasnik* 53/7, Beograd, 1. marta 1938.
- (HL): „Husserlov Lebenswelt i savremena filozofska antropologija”, u: *Filozofija* VI/3, Beograd 1963.
- (FEN): „Fenomenologija”, u: *Savremena filozofija*, Beograd ²1975.
- (HM): „Teorija saznanja i marksizma i Huserlov životni svet”, u: *Filozofija*, IV/2–3, Beograd 1970.
- (FN): „Fenomenologija, naučnost filozofije i jedinstvo nauka”, u: *Gledišta* XII/10, Beograd 1971.
- (SH): „Sećanja na susrete s Husserlom”, u: *Književna kritika* IV/2, Beograd 1973.
- (MF): „Matematiziranje novovekovne fizike u Huserlovim gnoseološkim analizama”, u: *Dijalektika* XVI/1–4, Beograd 1981.

2. Ostala relevantna literatura

- Augustin, Aurelije (Ispovijesti): *Ispovijesti*, prev.: S. Hosu, Zagreb ³1983.
- Becker, O. (1963): *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*, Pfullingen.
- Ćuzulan, S. (1976): „Metafizika izgleda i etički otpor” (Pogovor”, u: Lévinas: 1976).
- Isti (1984): *Metafizičke pretpostavke teorije značenja i jezika u fenomenologiji Edmunda Husserla* (dis.), Sarajevo.
- Deretić, I. (prir.): *Istorija srpske filozofije II*, Beograd 2012.
- Diemer, A. (1958): *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Maisenheim/Glan.
- Đorđević, R. (1982): „Zagorka Mičić, In memoriam”, u: *Dijalektika* XVII/1–4.
- Đorđević-Savić, M. (1940): „Zagorka Mičić: Naša kulturna politika”, u: *Letopis Matice srpske*, knj. 354, sv. 5–6, nov.-dec. 1940.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Fink, E. (1988): „Predgovor”, u: Mičić: FEH.
- Isti (1958): *Sein – Wahrheit – Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs, Phaenomenologica 1*, Den Haag.
- Isti (1966): *Studien zur Phänomenologie 1930–1939, Phaenomenologica 21*, Den Haag.
- Isti (1976): *Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Freiburg/München.
- Funke, G. (1983): „Zum Primat der praktischen Vernunft bei Husserl”, u: *Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart. Walter Biemel zum 65. Geburtstag*, hrsg. von P. Jaeger und L. Lütke, Würzburg.
- Gadamer, H. G. (WuM II): *Gesammelte Werke 2: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, Tübingen 1993.
- Isti (GS 3): *Gesammelte Werke*, Bd. 3: Neuere Philosophie I: *Hegel – Husserl – Heidegger*, Tübingen.
- Gander, H.-H. (Hrsg.): *Husserl-Lexikon*, Darmstadt 2010.
- Gordić, A. (2003): „Filosofija i nauka kod poznog Huserla u radovima Zagorka Mičić”, u: *Theoria 1–4*, Beograd 2003.
- Heidegger, M. (SuZ): *Sein und Zeit*, Tübingen, 1984.
- Isti (WiM): *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a.M. 2006.
- Hogrebe, W. (1996): *Abnung und Erkenntnis. Brouillon zu der Theorie des natürlichen Erkennens*, Frankfurt a.M.
- Husserl, E.⁴⁰ (LU/I-LU/II/1–2): *Logička istraživanja*, prev.: Ž. Pavić, Zagreb E. Husserl, 2005.
- Isti (SW): „Philosophie als strenge Wissenschaft”, u: *Logos I*, 1910/11., prev.: A. Pažanin, Zagreb 2003.
- Isti (Ideen I): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von K. Schuhmann, *Husserliana*, Bd. III/1. Prev. *Ideje za jednu čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, prev.: Ž. Pavić, Zagreb 2007.
- Isti (1928): *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hrsg. von M. Heidegger, Halle a.S.
- Isti (FTL): *Formalna i transcendentalna logika*, prev.: Ž. Pavić, Zagreb 2013.
- Isti (KM): *Kartezijanske meditacije*, prev.: Franjo Zenko, Zagreb 1975.

⁴⁰ U svezi s Husserlom navodim samo djela koja je koristila sama Zagorka Mičić.

ISTORIJA SRPSKE FILOZOFIJE IV

- Isti (KEZ): *Kriza europskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, prev.: A. Pažanin, Zagreb.
- Isti (1942): „Phänomenologie und Anthropologie”, u: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. II, September 1941 – June 1942, Buffalo/New York.
- Isti (1925): natuknica „Phänomenologie”, u: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, Husserliana*, Bd. IX, hrsg. von W. Biemel.
- Isti (1942): „Phänomenologie und Anthropologie”, u: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. II, September 1941 – June 1942, Buffalo/New York.
- Kern, I. (1964): *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, *Phaenomenologica* 16, Den Haag.
- Lévinas, E. (1930): *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris.
- Isti (1974): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Haye.
- Isti (1976): *Totalitet i beskonačno. Ogled o izvanjskosti*, prev.: N. Smailagić, Sarajevo.
- Luft, S. (2010): „Reduktion”, u: Gander (Hrsg.): 2010.
- Marx, W. (2005): *Fenomenologija Edmunda Husserla*. Prev.: B. Dujmović, Zagreb.
- Milanović, V. (1976): „Savremena filozofija, 'Rad' Beograd, 1975. Str. 520” (prikaz).
- Mill, J. St. (1878): *An Examination of sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions discussed in his Writings*, London.
- Pavić, Ž. (1989): *Zbiljnost i stvarnost. Prilog zasnivanju izvornog pojma svijeta*, Zagreb.
- Isti (1997): *Metafizika i hermeneutika*, Zagreb.
- Isti (2005): „Čisti bitak i trebajuće mišljenje ili što danas mogu značiti Husserlova 'Logička istraživanja'”, u: Husserl, E.: LU/II-2.
- Isti (2012): „'Heterologija' i 'heteroontologija'. Filozofija stvaralaštva Milana Damjanovića”, u: Deretić, I. (prir.): 2012.
- Pažanin Ante (1968): *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla*, Zagreb.
- Isti (2001): *Etika i politika. Prilog praktičnoj filozofiji*, Zagreb.
- Rickert, (1892): *Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen.
- Rosić, Lj. (2012): „Zaboravljena učenica Edmunda Huserla. Trideset godina od smrti prof. dr Zagorke Mičić”, u: *Danas*, nedjelja 28. 09. 2012.
- Selesković, M. T. (1938): „Huserlove tri zablude. Povodom jednog prikaza njegove fenomenologije”, u: *Srpski književnik glasnik*, 1. mart 1938.

- Stojković, A. (1972): *Razvitak filozofije u Srba 1804–1944*, Beograd.
- Šajković, R. (2003): „Zagorka Mičić – povodom stogodišnjice rođenja”, u: *Theoria* 1–4, Beograd 2003, 17–26.
- Šešić, B. (1982): „In memoriam: Zagorka Mičić (1903–1982)”, u: *Theoria* XXV/3–4, Beograd.
- Urbančić, I. (1976): *Temelji metode moći. Problem filozofske hermeneutike kod Diltaja*, prev. M. Mitrović, Beograd.
- Windelband, W. (1921): *Einleitung in die Philosophie*, Bd. I-II.
- Uzelac, M. (2011): *Praktična fenomenologija*, Novi Sad.

Željko Pavić
Miroslav Krleža Institute of Lexicography
Zagreb

Vom Transcendent zur Fenomenologie der Lebenden Welt: Zagorka Mičić

Zusammenfassung: In diesem Beitrag erörtert der Verfasser Zagorka Mičić's Beitrag zur frühen Erhellung der Phänomenologie Edmund Husserls im Raume des ehemaligen Jugoslawiens, dessen Schülerin sie in Freiburg i.Br. war. Ihr Interesse galt Husserls Phänomenologie viel früher als sie nach Freiburg i.Br. kam, wovon ihre frühen Veröffentlichungen bezeugen. Durch die Begleitung von Eugen Fink, der damals Husserls Assistent war, machte Mičić im Jahr 1937 ihre Doktorarbeit unter dem Titel *Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Studie zur gegenwärtigen Philosophie*, in der sie versucht, den Ort der Phänomenologie im Zusammenhang der damaligen europäischen Philosophie zu zeigen. Andererseits ist sie darum bemüht, die Grundansätze der frühen, mittleren und späten Phänomenologie Husserls darzustellen, um einen gemeinsamen „Leitfaden“ seines Denkens herauszufinden. Ausgehend von der Idee einer *Mathesis universalis* (der *Wissenschaftslehre* im Sinne Fichtes) besteht sie auf den Gedanken über die Zusammengehörigkeit des wissenschaftlichen Wissens, die gerade in seiner *menschlichen* Herkunft besteht, d.h. dieses Wis-

sen sollte der Lösung der konkreten menschlichen Problemen dienen, nicht umgekehrt, denn sonst geriet das Menschentum (besonders das europäische) in einer Krisis, in der es seinen lebensweltlichen (humanen) Ursprung *vergißt*. Die Selbstbesinnung darauf ist gerade die Aufgabe der phänomenologischen Philosophie als einer Art des philosophischen Gewissens, das uns vor neue Verantwortung für unsere grundlegende (bis jetzt vergegenständlichende) Zugangsweise zur Welt im Ganzen bringen soll. So wird diese Menschheitsfrage zur entscheidenden und schicksalhaften Frage der Menschlichkeit und Verantwortlichkeit, und die Betonung dieser *ethischen* Aspekte der Husserlschen Phänomenologie macht das Werk von Zagorka Mičić immer noch aktuell, da man der Phänomenologie Husserls sehr oft vorgeworfen hat, dass sie gegen die Wirklichkeit *resistent* geblieben ist.

Schlüsselwörter: Zagorka Mičić, Edmund Husserl, fenomenologie.

О ПОВЕСТИ ЛОГИКЕ ОГЛЕД О ГАЈИ ПЕТРОВИЋУ

МИРКО АЋИМОВИЋ
Филозофски факултет
Универзитет у Новом Саду

Апстракт: У овом раду разматрају се основни ставови Гаје Петровића о повести логике, како су приказани најпре у гимназијском уџбенику *Logike* а, онда, посебно, у рукописној заоставштини која је, под насловом „Pregled povijesti logike”, објављена постхумно у часопису *Metodički ogledi* (2013).

Кључне речи: логика, повест логике, формална логика, симболичка логика, теорија сазнања.

1.

„Мишљење револуције” општа је филозофска оријентација каквом ју је поставио Гајо Петровић, српски филозоф, својевремено професор онтологије, теорије спознаје и логике на Одељењу за филозофију Филозофског факултета Свеучилишта у Загребу, један од водећих интелектуалаца праксис филозофије и Корчуланске школе мишљења.¹ Али тај пут у „мишљење револуције” није једини његов пут, није једнозначан, нити једнодушно

¹ О Гаји Петровићу, *Zbilja i kritika*, posvećeno Gaji Petroviću, Zbornik radova, Antibarbarus, Zagreb, 2001; *Gajo Petrović – Čovjek i filozof*, Zbornik radova s konferencije povodom 80.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

прихваћен, стога је, скоро непосредно пред крај живота, сасвим иронично, под Признајем (*Недељна Далмација*, 3. фебруар 1993) рекао, између осталог, да признаје да је као филозоф био недовољно марксистички, затим немарксистички, антимарксистички, идеалистички, апстрактнохуманистички, хајдегеровски, егзистенцијалистички, позитивистички, да су, надаље, порицали сваку његову филозофску интенцију и релеватност, те да је његова делатност оцењивана као политикантска, екстремистичка, грађанско-либерална, антисамоуправна, деструктивна, антикомунистичка, антисоцијалистичка.

То наравно нису изворна својства различитих етапа Петровићеве филозофске концепције *мишљења револуције*, али јесу нека од својстава која су у *мишљењу револуције* видели дежурни смислиоци концепата како други филозофи треба да мисле. А „моћ мишљења не треба прецјењивати”, јер ниједно мишљење није тако моћно да би могло да створи нови свијет, „али мишљење не треба потцјењивати”, јер се бољи свијет и не може створити без мислеће обраде идеје слободе, стваралаштва и правде.²

Шта, међутим, јесте мишљење, који су његови закони, принципи, правила ваљаности важења, то има изворно да прикаже логика, дакле филозофска наука о пореклу и природи мишљења, уколико је оно по логосу и према логосу. Тој филозофији мишљења придонео је и Гајо Петровић својим изворним интересом за логику, теорију сазнања и онтологију, што заједно и чини категоријалну структуру његове теоријске филозофије. А тој пак логичкој структури теоријске филозофије у тадашњој југословенској филозофији, којој је Гајо Петровић и припадао, претходиле су логике с подручја различитих филозофских оријентација и пре установљења политичког система државног југословенства.

И сам је Гајо Петровић накратко прибележио стање логике „код нас”, откако је филозофија на народном (хрватскосрпском, словенском и македонском) језику настала у XIX и XX веку.³ У тој краткој notiци, сасвим довољној за гимназијски ступањ знања логике, којој је уџбеник логике и примерен, каже се како су у раздобљу ренесансе неки Хрвати и Словенци постигли светски глас својим филозофским радовима на латинском и италијанском језику, те да се на пољу логике нарочито истакао Јурај Драгишић, који је у својим логичким списима настојао да помири томистичке

obljetnice rođenja, Filozofski fakultet, Zagreb, 2008; *Gajo Petrović, filozof iz Karlovca*, Zbornik radova sa simpozija Gajo Petrović – lik i djelo, HFD, Zagreb, 2014.

² Petrović, G., *Odabrana djela*, II, Naprijed–Nolit, Zagreb–Beograd, 1986, str. 241.

³ Petrović, G.: *Logika*, Školska knjiga, Zagreb, 1971, str. 251.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

и скотистичке струје схоластичке филозофије. Код Хрвата је значајан, из доба илирског препорода, Стјепан Илијашевић (*Обука малих*, 1850), код кога су дати елементи логике, психологије и педагогије, а свакако је значајан и Винко Пацел, који је сачинио први средњошколски уџбеник логике (*Логика или мислословје*, Загреб, 1868). Најдуже је у употреби био уџбеник логике Ђуре Арнолда (*Логика за средња училишта*, Загреб, 1888), а знатно после ње је књига Владимира Филиповића *Логика за средње школе* (Загреб, 1941). Било је, каже Петровић, у Хрватској и неколико краћих приручника и мањих логичких расправа о софизмима и паралогизмима (Б. Мађер, 1911), теорији суда (М. Петрас, 1935), индукцији (К. Грим, 1941).

У Србији је Николај Симић (требало би Шимић) објавио прву логику (*Логика србскога језика*, I–II, Будим, 1808–1809), док је прву логику као уџбеник за Велику школу сачинио Константин Бранковић (*Мислословје или логика*, 1851), а најобимније логичко дело у XIX веку потиче од Алимпија Васиљевића (*Логика удешена за школску употребу*, I–II, Београд, 1871–1873). После њих иду студије Љубомира Неђића о квантификацији предиката у новијој енглеској филозофији, затим први универзитетски приручник логике Бранислава Петронијевића (*Основи логике*, Београд, 1932) и превод Хегелове логике који је, уз опсежан коментар, приредио Душан Недељковић (Хегел: *Дијалектика. Логичка наука*, Београд, 1939).

Гајо Петровић је, надаље, споменуо и логике које су објављене у раздобљу након Ослобођења, најпре средњошколске (Вечерина, Радовић, М. Марковић), онда универзитетске (Богдан Шешић) и, на крају, обимније логичке расправе (Шешић, Б.: *Увод у дијалектичку логику*, 1957; Марковић, М.: *Формализам у савременој логици*, 1957, *Дијалектичка теорија значења*, 1961; Крешић, А.: *Релациони судови и релевантност спознаје*, 1958; Стојковић, А.: *Лењин о формалној логици*, 1959; Илић, М.: *Логичке основе теорије вероватноће*, 1962).

Тиме је Гајо Петровић довршио скраћени преглед развитка логике „код нас”, дакле до доба настајања првог издања његове *Logike* (1963), а у даљим, доиста бројним издањима те логике није тај преглед допуњавао новијим гимназијским и универзитетским уџбеницима и расправама с подручја логичке науке.

Али у рукопису за универзитетска предавања из „повијести логике”, који није објављен за живота Гаје Петровића, а који је знатно доцније објављен у часопису *Методички огледи*, осим овога и оваквога текста о стању логике, како он каже, „код нас”, сада стоје поглавља опет као кратки осврти на Логику у Југославији и, нешто обухватније, Југословански марк-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

систе и логика дијалектичког мишљења.⁴ После готово пренетог, истоветног текста из *Logike* из првог издања, наставља се приказ развитка Логике у Југославији „послије Другог свјетског рата”, па се ту, осим већ споменутих, спомињу и писци средњошколских уџбеника логике (Гајо Петровић, Светлана Књазева Адамовић, Александар Крон, Станиша Новаковић), а затим и писци значајнијих логичких студија о лавовско-варшавској школи (Светлана Књазева Адамовић, 1964), односу поливалентних логика и теорије вероватноће (Александар Крон, 1967), улози индукције у научном истраживању (Јован Аранђеловић, 1967), односу логике и социологије (Драгољуб Мићуновић, 1971), односу логике и филозофије (Ф. Јерман, 1971) и Фрегеовом појмовном писму (Горан Швоб, 1992). У методичком подручју логике Петровић спомиње Светлану Књазев Адамовић (*Логика у пракси*, 1964) и Бориса Калина (*Логика и обликовање критичког мишљења*, 1982), а у подручју прегледа историје логике Јончета Јосифовског (*Историја на логиката*, 1973). Напошетку, наводе се и имена писаца прилога из симболичке логике, дакле Владимир Девиде (*Математичка логика 1*, 1964), Славиша Прешаић (*Елементи математичке логике*, 1968), М. и С. Прешаић (*Увод у математичку логику*, 1979), Н. Пријатељ (*Увод у математичку логику*, 1960) и Јонче Јосифовски (*Увод у симболичката логика*, 1970).

У одељку Југославенски марксисти и логика дијалектичког мишљења поближе су осмотрена логичка истраживања Душана Недељковића, Богдана Шешаића и Михаила Марковића, а на крају сасвим кратко дате су и напомене о одредби логике како стоје у његовој гимназијској *Логици*.

Најпре се ради о Недељковићевим коментарима Хегелове логике, успут и коментарима логичких схватања Енгелса, Плеханова и Лењина, где се из примедба Хегеловој логици види како је Недељковић, по Петровићевом мишљењу, разликовао најпре формалну логику и дијалектику, а онда у дијалектици апстрактну дијалектику Хегелову и конкретну дијалектику Маркса, Енгелса и Лењина. Затим је Петровић приметио и то како се Недељковић у свом тексту „За Лењинову дијалектичку логику” (1950) и даље залаже за јединствену конкретну дијалектичку логику, разликујући притом апстрактну (формалну) и конкретну логику, где се и супротставио нихилистичким односима према формалној, традиционалној, елементарној логици. Посебно се Петровић осврнуо на Недељковићеву критику

⁴ Petrović, G.: „Pregled povijesti logike”, *Metodički ogledi*, 20 (2013) 2, 129–182. Ова рукописна оставштина приређена је захваљујући предусретљивости Асје Петровић. Рукопис је објављен и у *Gajo Petrović, filozof iz Karlovca, Zbornik radova sa simpozija Gajo Petrović – lik i djelo*, HFD, Zagreb, 2014, стр. 191–234.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Плехановљевог схватања како је формално логичко мишљење само посебан случај дијалектичког мишљења, као и на критику Хегелове логике као „на главу” постављене дијалектике.

Оно Недељковићево преименовање традиционалне логике у класичну елементарну логику и њено расподељивање на апстрактну и конкретну логику развили су „неки наши филозофи”, посебно Шешић и Марковић. Тако је Шешић разликовао апстрактну елементарну (формалну) логику, затим конкретну елементарну логику, апстрактну дијалектичку логику и конкретну дијалектичку логику, што онда значи како формална или елементарна логика може бити посебан случај конкретне дијалектичке логике. Свака од ових логика се заснива на основним принципима, за које Петровић каже како представљају заправо „својеврсне модификације традиционалних принципа формалне логике или њихових негација”.

Посебну пажњу Гајо Петровић обратио је на логичка истраживања Михаила Марковића. Најпре је указао на Марковићеву оштру критику враћања совјетских филозофа на одавно превладану и у постојећем облику укинуту формалну логику, како је показано у Марковићевој књизи *Ревизија филозофских основа марксизма у СССР-у* (1952), а онда је Петровић приметио како је Марковић у својој *Logici* (1956) покушао да елементарну проблематику логике обради са становишта дијалектичког материјализма, да дакле изложи дијалектичку логику, која је тачнија од формалне, која је, у историјском смислу, само првобитна фаза развитка логике. Чак, дијалектичка логика је и супротна формалној логици јер она поставља услове сазнања објективне истине, па је и формална и садржинска у исто време, што се читава и у погледу закона мишљења, којима се истина не може свести на формалну правилност. Петровић је нагласио и Марковићево настојање да уведе специјалне логике као начин решавања супротности између формалне и садржинске логике. У књизи *Формализам у савременој логици* (1957) показан је начин изградње специјалне дијалектичке логике, а „углавном исте идеје водиле” Петровић је нашао и у другим књигама Михаила Марковића (*Дијалектичка теорија значења*, 1963, *Филозофски основи науке*, 1981).

Не приговарајући отворено Михаилу Марковићу на оваквим схватањима логике, као ни другим „нашим” филозофима логике, Петровић се на крају накратко осврнуо и на своју *Logiku* (1963), и тиме је, готово пред крај живота, оставио своје коначно мишљење како о својој логици тако и о логици уопште, па и о логикама „код нас”.⁵

⁵ О разлици у логикама Гаје Петровића и Михаила Марковића, као и о основним ставовима Петровићеве гимназијске *Logike*, у Аћимовић, М.: *Огледи о српској филозофији I*,

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Петровић дословно каже: „Писац овог текста заступао је у својој *Логици*, која је први пута публицирана 1963. године, мишљење да је логика, као ‘наука о облицима ваљане мисли и методама спознаје’, филозофска дисциплина која се не може свести ни на коју другу филозофску дисциплину нити на неку нефилозофску посебну науку, али као ни друге филозофске дисциплине није апсолутно аутономна, јер су филозофске дисциплине ‘само разни аспекти истих основних питања’. У складу са тиме могу се у логичкој проблематици разликовати филозофско-логичка и ужа логичка питања, али би њихово потпуно и суставно раздвајање било штетно и за развој логичке технике и за цјелокупно схваћање смисла логике”. Петровић у наставку текста критикује формалистичко схватање логике, премда најпре каже како су формалисти у праву када кажу да постоје неки облици мисли који су ваљани без обзира на садржај, те да тиме могу бити предмет засебног проучавања, али они одбијају сваку расправу о начинима постојања таквих облика ваљане мисли и тиме знатно сужавају подручје логике. Логичар дакле мора да води рачуна о примени облика ваљане мисли у пракси мишљења. С друге стране, Петровић је приговорио и садржајном схватању логике, које је такође неприхватљиво, јер логика истражује ваљаност као услов истине, премда ваљаност доиста није једини услов. Такође, покушај да се логика дефинише као наука о облицима ваљане мисли и истините мисли јесте промашај јер „не постоје никакви посебни облици истините мисли”. Није добра, по Гаји Петровићу, ни одредба логике по којој је она наука о облицима и садржајима истините мисли јер би тиме „логика прогутала све остале филозофске и научне дисциплине”. На крају, не може опстати ни теза најрадикалнијих антиформалиста, према којој ваљаност није чак ни само један од нужних услова истинитости, јер „тобоже и ваљаним закључивањем можемо од истинитих премиса доћи до неистинитих конклузија”, а упарво се то најчешће не поткрепљује неким теоријским аргументима, „него примјерима, који само показују елементарно непознавање тога истога”.

Дакле, Гајо Петровић је и на крају свог мисаоног пута кроз логику, у погледу њене одредбе и теоријске садржине, остао на истим својим изворним позицијама, а то је посведочено и тиме што су сва бројна издања *Logike* остала неизмењена. Овај пресек стања логике „код нас”, „у Југо-

Руђер Бошковић, Бранислав Петронијевић, Михаило Марковић, Академска књига, Нови Сад, 2015, посебно стр. 320–339 и 415–419. О логици Гаје Петровића, Жуњић, С.: *Прирок и суштатство*, Трећи део – Српске логике у позној модерни, Службени гласник, Београд, 2013, стр. 347–366.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

славији”, код „југославенских марксиста” „послије Ослобођења”, „послије Другог свјетског рата”, уједно приказује „наше” филозофско окружење у којем је настала и опстала Петровићева логика, и не само логика него и његова теоријска филозофија, напослетку и његова општа филозофска концепција „мишљења револуције”. У прегледним излагањима с подручја историје логике постављена су, како у оним кратким у *Logici*, тако и у овим нешто обимнијим у „Pregled povijesti logike”, и остала својства Петровићевог односа према пореклу и природи логике; наиме, у карактеру критике различитих логика различитих епоха и концепција у историји филозофије такође је садржано Петровићево схватање логике и њеног места, улоге, значаја и односа према другим филозофским наукама, према наукама, па и према пракси мишљења уопште.

То је насловљено у *Logici*, под одељком Додатак, најпре као Логика, филозофија и наука, а онда и као Преглед повијести логике. У прегледу историје логике разматра се наравно развитак европске логике, почев од старе Грчке, као античке логике Сократа, Платона, Аристотела и мегарско-стоичких филозофа, преко средњовековне логике, логике Френсиса Бекона, емпиризма и рационализма, затим Кантове и Хегелове логике, психологизма и логицизма у логици, до симболичке, марксистичке и „логике код нас”.

2.

Зачетке европске логике Петровић види код пресократских филозофа, па не улазећи у оправдање те тезе, спомиње Аристотелов став да је Сократ открио индукцију и дефиницију, што су важна открића у логици. Та су онда открића садржана и у дијалектици Платоновог филозофског система објективног идеализма, али, ни Сократ ни Платон нису оснивачи логике, јер је узак круг логичких проблема код њих, стопљених са осталом филозофском проблематиком. Оснивач логике је наравно Аристотел, па њему Петровић посвећује највећу пажњу у прегледу историје логике јер он и јесте врхунац античке филозофије и науке: „Један је од највећих Аристотелових подвига стварање логике” (Петровић: *Logika*, 1971, стр. 240). Најзначајне ствари логике код Аристотела Петровић види у одређивањима појма, суда и закључка, затим категорија, принципа мишљења, индукције, дедукције, дефиниције, доказа, логичких погрешака, где су детаљно

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

развијене теорије категоричко-асерторичког силогизма и модалне логике. У поближем одређењу ових ствари логике, Петровић даје општу оцену Аристотелове логике, и каже да је, без обзира на примедбе, на пример оне Раселове које су, у основи, тачне, Аристотел својим открићима задужио логику више него било ко пре и после њега, те да је Хегел у праву када сматра да је *спознаја и одређивање облика које мисао у нама узима чини бесмртну заслугу Аристотелу*.

То је логика појмова, логику судова створили су, наставља Петровић, филозофи мегарско-стоичке филозофије, поготово Еуклид, Диодор и Хризип, док је Еубулид покренуо дискусије о антиномијама. У средњем веку, када је Аристотелова логика, и не само логика, била врховни ауторитет, дат је допринос према разради, систематизацији и педагошкој обради логичке проблематике античких извора, а важан је био и спор око универзалија. Овде Гајо Петровић мисли само на схоластичку средњовековну логику, не и на византијску филозофију логике, коју и не спомиње. Премда су схоластичари усавршавали дедуктивну силогистичку логику, они су је и злоупотребљавали за доказивање недоказивих црквених догми, па су онда прогресивни ренесансни мислиоци устали против такве, често и против дедуктивне, логике, али су понекад били, каже Петровић, и неправедни и према Аристотелу. Ту се истакао у новом веку Френсис Бекон, али је много значајније његово учење о индуктивној методи, чиме је знатно проширена и обогаћена логичка проблематика. Иначе, у нововековној филозофији емпиризма и рационализма није било „интензивнијих дискусија о специјалним логичким питањима”, па је на стање логике битно утицала „широка спознајно-теоријска дискусија о улози разума и искуства у спознаји”. Емпиризам и рационализам довели су до неодрживих једностраности, отуда разлог за синтезу емпиризма и рационализма у критицизму Имануела Канта.

Канту је Гајо Петровић посветио озбиљну пажњу, као што је потом посветио, још и нешто више, и Хегеловој онтолошкој логици. Код Канта се ради о „одлучном покушају синтезе емпиризма и рационализма” јер је разликовао емпиријску и чисту спознају, са чим је тесно повезано учење о формалној и трансценденталној логици. Логика је општа и специјална употреба разума, општа је чиста и примењена, с обзиром на то да ли садржи апсолутно нужна правила мишљења или је органон неке науке, тако да је логика заправо, како за Канта каже Петровић, општа чиста логика. А трансцендентална логика одређује порекло, опсег и објективну вредност наших спознаја априори, па, „у уобичајеној терминологији трансценден-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

тална логика је заправо спознајна теорија” (*Logika*, стр. 246). Тако је Кант у својој филозофији „помирио у најмању руку двије логике (формалну и трансценденталну)”, а у Хегеловом филозофском систему нашло се места само за једну, која се обично назива метафизичка, онтолошка или садржајна логика, јер Хегелова логика представља „својеврсну синтезу онтологије, спознајне теорије и логике на бази онтологије” (*Logika*, стр. 247). Мисао о овој нужној повезаности „у основи је тачна”, само, да ли то нужно искључује њено унутрашње разликовање и рашчлањивање, и да ли је добро теоријски порицати сваку самосталност традиционалној логици? Приказујући сасвим коректно Хегелову критику формалне логике, посебно њених принципа мишљења, Гајо Петровић је закључио, како су принципи формалне логике доиста таутолошки, како и сам Хегел сматра, „али баш зато не могу бити погрешни. Они постају погрешни само ако се погрешно схвате”. Стога је, дакле, Хегелова критика формалне логике „претјерана и недомишљена”, али је и као таква позитивно утицала на даљи развој логике, посебно код неких марксиста.

Када је разматрао, опет сасвим коректно, психологизам и логицизам у логици, Гајо Петровић је приговорио и једном и другом смеру мишљења: психологистичка концепција логике није прихватајива, а логицистичка концепција „изгледа прихватајивија”, али је ту најтежи проблем одредити онтички статус идеалног царства логичке нужности, дакле, како идеалне логичке творевине уопште јесу.

Добро образложење Петровић је понудио и о симболичкој логици и њеном развоју, сматрајући је „најзначајнијом појавом у логици” XIX и XX века. Симболичка, или математичка, алгоритмичка, логика не своди се на употребу симбола, симболе је још и Аристотел употребљавао, она није, „како мисле неупућени, обожавање логичких симбола”, симболи су ту само „средство за анализу логичких односа, па је логичко учење симболичке логике „много богатије и савршеније”, и има како теоријско тако и велико практичко значење: на пример, многе гране савремене науке и технике не могу се ни замислити без симболичке логике. Тај значај не треба ипак прецењивати, „наивно је мишљење неки симболичких логичара (данас врло риједко) да симболичка логика може ријешити све филозофске проблеме”: напротив, у крилу симболичке логике нужно се јављају проблеми које успешно решавају само онтологија и спознајна теорија (*Logika*, стр. 249). Не улазећи даље у анализу симболичке логике, Петровић накратко скицира њен развој, од Лајбница, преко Була, Моргана, Расла, Вајтхеда, Карнапа, Луиса, Тарског, до Лукасијевича, Поста, Хајтинга, Генцена и Јасковског, па

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

сасвим кратко износи главне тезе алгебре логике, логистике, металогице, модалне, поливалентне и ослабљене логике.

Затим се Петровић враћа на Хегелов утицај на даљи развој логике, сада на марксисте и њихов однос према логици, јер су Маркс и Енгелс „створили филозофију која на нов начин поставља и рјешава онтолошку и спознајнотеоријску проблематику” (*Logika*, стр. 251). За Енгелса формална логика је за „кућну употребу”, за „дневни живот”, она ипак није обична бесмислица иако је Хегелова критика ове логике у основи тачна. На том је ставу и Плеханов, за кога је формално мишљење само посебан случај дијалектичког мишљења, док је Лењин био ближи Хегеловој концепцији једне јединствене садржајне логике, јер каже да су логика, дијалектика и спознајна теорија једно те исто, па логика није учење о спољашњим формама мишљења, него о законима развита свих материјалних, природних и духовних ствари, тј. она је закључак историје спознаје света. Али, заокупљени дискусијама о односу формалне логике и дијалектике, марксисти су мало суделовали у конкретном развијању логичке проблематике, мада су у последњим годинама, каже Петровић, марксисти почели давати вредне доприносе логици. Ово последње ће Гајо Петровић поближе осмотри-ти у, већ споменутом, раду „Преглед повијести логике”.

С развитаком „логике код нас”, о чему је овде већ било речи, довршен је тај скраћени, али доиста примерени гимназијској филозофској образованости преглед историје логике, како је дат у *Logici*. Нешто је, и опет сасвим кратко, о том питању историје логике Петровић написао и у Поговору за *Historiju logike*.⁶ Тамо је најпре приговорио што „ни на једном од југославенских језика није досад објављен преглед историје логике у облику књиге”, а онда је образложио оправданост објављивања ове књиге средњег обима јер је „неоспорно најприкладнија”, будући да обухвата разне периоде историје логике (индијске, кинеске, арапске и европске), а писана је стручно, сажето, прегледно и јасно, с опсежним библиографијама. Основна је, међутим, Петровићева примедба што је ова књига писана с концепцијом по којој је „симболичка логика не само највиши већ и једини могући облик савремене логике и апсолутни критериј којим треба мјерити сву досадашњу логику”, па традиционални проблеми логике, спознајне теорије и онтологије „готово да и немају мјеста у овој концепцији логике”, као ни гносеолошке, метафизичке и друге оријентације у логици. Али то је и врлина ове концепције књиге, јер, како сматра Петровић, неспорно је да је савремена логика заправо симболичка логика и да је она у осно-

⁶ Petrović, G.: Pogovor, u A. N. Prior, *Historija logike*, Naprijed, Zagreb, 1970, str. 249–252.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ви целокупног савременог живота, науке, технике и кибернетике, а то даје неке могућности како за ослобођење човека, тако и за разне опасности човекове слободе. Други приговор Петровић је упутио настојању овог колектива аутора да се логика идентификује са дедуктивном логиком, па све скупа, ова логика није последња реч о историји логике, нити последња реч о бити и смислу логике, њеном месту у савременој филозофији и савременом животу. Обимнији, тиме и садржајнији, пресек стања историје логике Гајо Петровић дао је у својој рукописној оставштини, како је знатно потом објављено у часопису Методички огледи под насловом „Pregled povijesti logike” (2013).

У претходном објашњењу етимологије и одредби логике назначена су, између осталог, и занимљива запажања која нису примећена у ранијим Петровићевим радовима, па тако он сам израз логика изводи из грчко-латинског корена *leg*, што значи брати, бирати (позивајући се на Бранка Бошњака); наводећи различита гледишта о употреби речи логика, Петровић поклања пажњу уверењима како данашњој логици одговара заправо оно значење које је дато тек у средњем веку, мада израз логика иде од стоика, јер код Аристотела логичар је онај који зна добро да говори, који добро закључује, али који не располаже солидним знањем него залихом неодређених ставова (тако о Аристотелу говори Хајнрих Шолц). Исто се тако спомиње, не без разлога, и мишљење Бохенског, који каже да израз логички код Аристотела има исто значење као и изрази вероватан, спознајнотеоријски. А у разним раздобљима, каже Петровић, логика је имала и *scineti arum*, *scientia mentis*, своје „конкуретне” изразе, међу којима и органон, аналитика, каноника, *medicina Wissenschaftlehre*, *Denklehre*, *Denkkunst...* И о питањима *l'art de penser*, *Vernunftlehre*, о природи, предмету, задатку, месту логике постоје различита гледишта, па Петровић та одређења накратко прослеђује, како је то на пример код Зигварта, Вунта, Цијена, Липса, Гоблоа, Асмуса, Кондакова, Коена, Нејгела, Черча, Лоренцена, Ђуре Арнолда, Петронијевића, Вечерине, Владимира Филиповића, Михаила Марковића, Богдана Шешића, Светлане Књазеве, Станише Новаковића, Светозара Ристића (требало би Светомира Ристића). Напоследку, наводи и своје мишљење како је својевремено показано *Logici*:

„Аутор овог текста дефинирао је у својем уџбенику логику као филозофску дисциплину о облицима ваљане мисли и о методама спознаје. Из тога је проистекла подјела логике на учење о облицима мисли и на учење о методама спознаје”. Петровић, даље, каже да су за структурирање логике код њега коришћене дистинкције између дедукције и индукције,

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

традиционалне формалне и савремене симболичке логике, ужелогичких и логичко-филозофских питања, а „наведена је дефиниција покушај да се сажето изразе неке основне концепције: – да логика није нека засебна наука (ни дио неке филозофске науке), него дио филозофије (једна филозофска дисциплина тијесно повезана с осталима), – да предмет логике није мишљење, него мисао, и то с обзиром на свој облик (а не садржај) и с обзиром на ваљаност (а не истинитост) и – да су проблематика облика мисли и проблематика метода спознаје тијесно повезани, па се могу успјешније проучавати као дијелови исте логике него као двије сасвим засебне дисциплине...” Томе Петровић додаје да све ово може бити спорно, па и дефиниција која то „изражава не мора бити најбоља чак ако се претпоставља да она задовољава као исходишна кратка дефиниција, ипак, њоме још није много речено о логици”.

Са ових је позиција схватања логике Гајо Петровић поставио своја мерила излагања историје логике, али је исто тако и са позиција схватања историје логике и дошао до свог изворног појма, природе и структуре логике. А по томе, та логика је, пре свега, *филозофска наука*, њен предмет чине *форме ваљане мисли* и *методе спознаје*, то је дакле *формална* а не садржинска логика, која нема у својој предметности мишљење него *мисли* и *методе сазнања*, те чији је задатак *ваљаност* а не истинитост мисли.

У скици главних етапа у историјском развоју европске логике Гајо Петровић најпре назначавачу главне идеје у логикама античке, средњовековне, ренесансне, нововековне, кантовске, хегеловске и симболичке логике, говорећи притом о дедуктивним и индуктивним логикама, а онда каже како осим европске („планетарне”) постоје и индијска, арапска и кинеска логика, при чему је арапска логика углавном аристотеловска логика, индијска логика је неки самостални „оригинално друкчији лик логике”, а кинеска логика, која се развијала између V и III века пре наше ере, „није стигла даље од почетка”. А прве зачетке европске логике Петровић бележи са софистима, Сократом и Платоном, где је Платонова дијалектика сложен скуп методичких поступака који укључује Сократову индукцијско-дефиницијску методу, учење о деоби појма и зачетке дедукције. Логику је „створио само Аристотел” јер оно што је у логици учињено пре њега не може се поредити с његовим достигнућем, он је знатно надмашио све своје претходнике, те „одлично осјећа” својеврсност логичке проблематике. Иако Аристотел не употребљава израз логика, код њега, каже Петровић, не налази се експлицитно тврђење да логика није део филозофије, филозофска пропедеутика, те да је она само органон, оруђе сваког мишљења.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Петровић је добро приметио: „Његово логичко учење тијесно је повезано с онтолошким”, што је наравно видљиво у учењу о категоријама које су онтолошке, логичке и граматичке, а његово откриће силогизма једно је од најзначајнијих открића у историји логике.

После сажетог али коректног и прецизног излагања о Аристотеловом учењу о категоријама, појму, суду, закључку, дефиницији, истини, принципима, Петровић сабира битне карактеристике Аристотелове логике, па сматра: Пре свега то је формална а не формалистичка (у антионтолошком смислу) логика, јер проучава форму а не садржај, а форме нису одвојене од стварности, појам је наиме израз бити предмета, суд је као и израз односа међу стварима, као и закључак, где је онда истина својство које суд има у односу према стварности. Наравно, питање односа логичког и онтолошког код Аристотела, сматра Гајо Петровић, више је постављено као задатак него што је дефинитивно решено; Аристотелова логика је тесно повезана с граматиком, на коју се не своди, та је логика дедуктивна, са зачецима индукције, затим, битно је силогистичка, делом и аксиоматска. Петровић је некако сагласан с Расловим примедбама Аристотеловој логици, да су наиме у тој логици прецењени дедукција и силогизам и да у самом њеном систему постоје извесни дефекти, но све то, наравно, не умањује Аристотелов значај за настанак логике.

Аристотелова логика је логика појмова, мегарско-стоичка логика јесте логика судова, где су мегарани створили логичке идеје а стоици њихово техничко извођење. Та је логика отприлике појмовно оно што се данас под њом подразумева, мада је обухватала и спознајну теорију и реторику. Предмет логике код њих су лекта, оно што је смислено речено, а као такво обухвата глас, лектон, или значење гласа, и саму ствар коју изражавамо и мислимо. Ово *лекта*, *лектон*, Петровић доводи у везу са знатно доцнијим логичким концепцијама Болцана, Лоцеа и Хусерла, код којих се говори о антиципацији „трећег царства чистог смисла”. Осим логике судова, а заправо с тим у вези, ова школа логике открила је и антиномије.

Раздобље од II века пре наше ере до смрти Боеција, VI век, у логици није било стваралачко, нема ту оригиналних идеја, премда је Аристотел врховни ауторитет, који се преводи, преписује и коментарише, па и синтетиче са мегарско-стоичком логиком, што се протегло и на сав средњи век, на схоластику, са значајнијим логичарима, пре свих самога Боеција, Порфирија, Окама, Алберта Великог, Пјера Абелара... Наравно да је спор око универзалија средишњи теоријски догађај у логици тога периода, осим тога постављени су темељи латинске логичке терминологије, занимало се

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

мнемотехником, обрађивани су и логика појмова и логика судова, силонизам... И, опет, код Петровића нема ни спомена о византијском добу логике, о на пример Раитуском, Дамаскину, Атанасију Великом, Василију Великом, Максиму Исповеднику... јер они нису ништа мање важни са својим преписивањима, преводима и коментарима од схоластичких логичара, који такође немају „никакав позитиван програм” логике.

С ренесансном критиком средњовековне логике и њене црквене злоупотребе, ступа се потом у нововековну логику, с Беконовом индуктивном логиком, па Гајо Петровић прослеђује главније филозофе логике и логичке идеје рационализма, емпиризма, а после тога критицизма и онтолошке логике код Канта и Хегела. Занимљива је Петровићева опаска да су се у раздобљу од Бекона до Канта логиком бавили претежно филозофи „другог реда”, нпр. Пјер Арно, Пјер Никол, Кристијан Волф, Јоаким Јунг, а да су се главнији филозофи занимали за онтолошка и спознајнотеоријска питања која су имала утицаја и на развитак логике, што се посебно односи на Лајбница, који је био „изванредан познавалац наслијеђене аристотеловске логике”, који је „врло суптилно” проанализирао принципе мишљења, додавши принцип довољног разлога, те који је, као претеча симболичке логике, предложио да се установи универзални научни језик и универзални логички рачун, а све то ка идеји о остварењу универзалне науке.

А „одличан покушај синтезе емпиризма и рационализма јест критицизам Имануела Канта”. Петровић се ту задржава само на препознатљивим одредбама формалне и трансценденталне логике, не излажући притом њихове садржине, уз опаску да је Кант „помирио” те две логике. За Хегелову онтолошку логику каже како је она „основна филозофска дисциплина”, па су филозофија природе и филозофија духа само „примијењена логика” јер мишљење је „најунутарњија унутрашњост” целокупне објективне стварности: како је све што јесте стварно јесте умно а све умно јесте стварно, то се онда логика као наука о мислима поклапа са метафизиком као науком о стварима схваћеним у мислима. Форме мишљења жив је дух стварности а онтолошке категорије нису само објективне одредбе стварности него и форме истинитог мишљења. Тако је Хегелова логика „својеврсна синтеза” онтологије, спознајне теорије и логике на бази онтологије јер приказује дијалектички процес категорија стварности. Не приговарајући Хегеловој логици управо на основном ставу да је наине сва стварност заправо дијалектичко самокретање апсолутне идеје, апсолутног духа, да је дакле сва ст-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

варност заправо мишљење, чији су облици отпуштање духа у постојање, те да је тако логика, опет, само наука о облицима мишљења, без којих и нема облика објективне стварности, Гајо Петровић даље подсећа на опште-познату Хегелову критику формалне логике, поготово њених принципа мишљења.

После тога следи подробније излагање Милове индуктивне логике, где Петровић наглашава Милов став како је силогизам херменеутичког карактера, те да силогизам није закључивање него интерпретирање. Мил, по Петровићевом мишљењу, није успешно решио проблем индукције, али га је добро поставио, а проблеме логичког мишљења нису ваљано решили ни психологисти ни логицисти, премда су ови други нешто прихватљивији у ставовима о логици мишљења. А онда се догодила најзначајнија појава у логици XIX и XX века, настанак симболичке логике, чија је основна карактеристика универзална употреба идеограма, или симбола за појаве, уместо фонограма (симбола за гласове), па је отуда логичко учење симболичке логике савршеније и богатије од традиционалне логике, тако да се не могу ни замислити многе савремене науке без ње. Затим је Петровић накратко проследио историјски развитак симболичке логике, кроз њене фазе алгебре логике, логистике и металогике, задржавајући се притом посебно код Фрегеа. Јер Фрегеова филозофија логике и математике „значајни су доприноси и потицаји филозофској дискусији”, његова логика „неспоран је темељ савремене симболичке логике”, а логика појмова и логика судова по богатству развијених односа и по строности извођења представљају нову епоху у развоју симболичке логике и „остају узор логичке досљедности и темељности анализе”. Излагање о Фрегеу завршено је Фрегеовим предвиђањем да ће развој логике увелико зависити од примедба које је саме Фрегеу упутио Расл поводом његовог открића контрадикције у Фрегеовим ставовима у анализи суда, темељу на којем је требало саградити аритметику.

У посебном и нешто опсежнијем поглављу Гајо Петровић приредио је основне тезе о стању логике код марксиста. Најпре је наравно назначио Маркову „филозофску и метафилозофску мисао” као „мишљење револуције”, у којој није било логичких расправа, али која је утицала на логичку мисао код других Маркових сарадника, премда је њихов допринос доиста споран. Код Енгелса су логика и дијалектика самосталне науке, а све остало у филозофији прелази у позитивну науку о природи и о историји. Петровић подробније прати Енгелсове мисли о овоме кроз раз-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

личита његова дела, све до приближавања Хегеловој критици формалне логике (у *Анти-Дириngu* и *Дијалектици природе*), али остаје примедба да је ипак нејасно јесу ли логика и дијалектика међусобно повезане или потпуно самосталне науке, будући да обе за предмет мишљења имају управо мишљење. На том смеру мишљења је и Плеханов, по коме формалну логику треба очистити од метафизике а засновати је на дијалектици, али и ту, по суду Гаје Петровића, штошта је недоречено и неодређено. Лењин се залагао за идентитет логике, спознајне теорије и дијалектике, а само се једном, пред крај живота, позвао на дијалектичку логику, у спору против Бухарина и Троцког, јер дијалектичка логика ствари разматра у њиховом развоју и промени, а праксом треба ући у потпуно одређење предмета, стога је пракса критеријум истине. Гајо Петровић је уз то приметио и како се Лењин више пута „директно одушевио” Хегелом, нарочито тезом како је логика наука о спознаји, логика је дакле спознајна теорија, и дијалектика је спознајна теорија, јер дијалектика је и објективна дијалектика, дакле онтологија, али то треба „материјалистички читати”, „обртањем”, па: Ако Маркс није оставио Логику, оставио је логику Капитала. Према томе, по Лењину не постоје две логике, јер логика је идентична са спознајном теоријом и дијалектиком. Овај став изавао је спор у совјетској филозофији, па Гајо Петровић накратко прати тај спор у његовим главним тезама, код Кондакова, Стаљина, Розентала, Ситковског, Нарског, Черкасова, Бакрадзеа, Маљцева, Алексејева...⁷

Од тзв. западних марксиста недогматског карактера који су се бавили дијалектичком логиком Петровић спомиње Лефевра, по коме је традиционална логика сродна граматичкој, која се углавном занима за форму речи, као и логика која се занима за форму мисли: управо зато, формалну логику треба допунити или заменити конкретном, садржајном, дијалектичком логиком, јер формална логика само је један елемент логике садржаја. За Гају Петровића ова Лефевреова логика није, нажалост, побудила већу пажњу у историји логике. Напослетку, Петровић пише о логици код нас”, „у Југославији”, код „југославенских марксиста” „послије Ослобођења”, „послије Другог свјетског рата”, а то „наше” филозофско схватање логике већ је приказано у претходном одељку овог огледа.

⁷ О овом стању логике у Совјетском Савезу писали су Михаило Марковић (*Ревизија филозофских основа марксизма у СССР-у, 1952*) и Мирко Аћимовић (*Logika научне filozofije, 1994*).

3.

Са становишта свог схватања односа логике, теорије спознаје и онтологије, Гајо Петровић је премерио „повијест логике” и преко засебних студија о појединим али главнијим филозофима с подручја ових наука филозофије. То је учинио пре свега у студијама о спознајнотеоријским концепцијама енглеских филозофа и у огледима из савремене филозофије, и то се односи, између осталих, на Лока, Хјума, Витгенштајна, Ејера, Brentana, Расла.⁸ По Петровићевом уверењу, ти огледи, расправе и студије нису *спољашње приказивање и оцењивање мислилаца*, него пре свега придонешење разумевању бити проблема којима су се они бавили, без традиционалних схема и предрасуда. Схематизам је стављен у питање већ у првој расправи о знању и мњењу у филозофији Џона Лока, за кога важи схема како је он енглески емпирист. Али он „није само енглески емпирист него и континентални рационалист”, па је тако цела традиционална схема о емпиристима и рационалистима „само карикатура развоја нововејске европске филозофије”. Наиме, Локове претече су у већој мери Декарт и Гасенди него Бекон и Хобс, а његови настављачи не у мањој мери су француски и немачки просветитељи него Беркли и Хјум, он је подједнако прелазни члан од Декарта и Спинозе ка Лајбницу и Канту као и од Бекона и Хобса ка Берклију и Хјуму; тако, дакле, Локова филозофија стоји на највећој раскрсници путева нововековне европске филозофије.⁹ Најважније је то што је Лок оснивач спознајне теорије, која истражује порекло, извесност и обим људског знања, као и основе и степене веровања, мњења и саглашавања; Лок дакле не улази у физичко и метафизичко разматрање духа, већ у оно шта нам дух може пружити а што се може открити једноставном историјском методом. Овакав програм је антиципирао Декарт, па Гајо Петровић то показује, с примедбама критичарима Локове теорије, с опаском како код Лока није могућа чиста спознајна теорија која је слободна од онтолошких претпоставки.

Напослетку, за Гају Петровића Локова теорија спознаје је репрезентативна, јер настоји да измири реализам и идеализам, емпиризам и рационализам, догматизам и скептицизам, то није контрадикторно али је недоказиво, па Лок у свом непосредном доказивању запада у бројне тешкоће и

⁸ Petrović, G.: *Od Lockeа do Ayera*, Kultura, Beograd, 1964; Petrović, G.: *Suvremena filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1979.

⁹ Petrović, G.: *Od Lockeа do Ayera*, str. 8.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

противречности, што, наравно, не умањује значај његовог *Огледа*, који је „један од најзначајнијих спознајнотеоријских расправа које су икад написане” (Petrović, *Od Lockeа do Ayera*, str. 68).

Ни Дејвид Хјум није поштеђен *кривих сватања основног смисла и духа његове филозофије, па отуда није сагледана ни пуна историјска вредност и жива актуелност његове мисли*, стога Гајо Петровић наглашава како се та филозофија не може свести на спознајнотеоријски скептицизам као „сверазарајуће рушилачке сумње”. За такво одређење „крив” је Кант, али и сам Хјум, као и класици марксизма који се нису бавили Хјумом (као на пример Хегелом). Хјум је „одлучно разбио неке опће илузије филозофије свога времена”, оборио је разум са престола на који су га уздигли просветитељи, разбио је многе заблуде и поново отворио многа прерано затворена питања, али су и многа питања филозофије спознаје код њега недоследна, неуверљива, нејасна: „Тако се основни појмови и основне тезе Хјумове филозофије, кад се ближе осмотре, показују оптерећени многим противурјечностим и нејасноћама” (*исто*, стр. 111).

Истражујући логички атомизам и филозофију неизрецивог у *Tractatusu* Лудвига Витгенштајна, Гајо Петровић настоји да ослободи и овог филозофа од кривих стереотипа у тумачењима, па каже како се, и ако је утицао на њих, логички позитивизам спушта испод нивоа *Tractatusa*, а филозофија обичног језика испод нивоа његових *Филозофских истраживања*. Петровић је приговорио и Раслу и Карнапу што су *Tractatus* видели само као или филозофију логичког атомизма или филозофију логичког позитивизма, а то је заправо филозофија неизрецивог, један захтев за новом филозофијом и вишим начином мишљења и истраживања (*исто*, стр. 120). Код Витгенштајна доминира логичка и онтолошка проблематика, филозофија се састоји од логике и метафизике, при чему је логика њена основа, па је филозофија у ствари учење о логичкој форми научних ставова, без обзира на то што редослед ствари у *Tractatusu* није такав да потврђује тезу о примату логике над метафизиком, будући да почиње теоријом света. По Петровићу, у *Tractatusu* се од метафизике иде ка логици а одатле ка негацији сваке филозофске теорије и ка одређивању филозофије као активности показивања неизрецивог, на чему је Петровић приговорио, поготово на ставу да је предмет филозофије изван света.

С тим у вези, назначени су и основи принципа верификације у логичком позитивизму, поготово код Ејера (у одељку Логички позитивизам и принцип верификације), а онда је дат и преглед основних Ејерових ставова о смислу, истини и спознаји, где се констатује да логички позитивизам

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

код Ејера није само ствар његове филозофске прошлости, те да у границама онога што омогућује теоријски прилаз спознаји „тешко је постићи више него што је постигао Ејер” (*исто*, стр. 210). А сада, с овим у вези, стоји и оглед о Берtrandу Раслу, један општи преглед Раслове филозофије, с посебним освртом на његов логички атомизам, по коме је свет целина која се може рашчланити на међусобно независне делове.¹⁰ Расл је иначе заступао тезу да је логика оно главно у филозофији, а признао је и метафизику као филозофску дисциплину, па његов основни став и јесте да атоми нису физички него логички, то су коначни једноставни елементи који се могу открити приликом анализе а који су, као чињенице, напосто оно што јесте, ни истинито ни неистинито. Раслова филозофија логичког атомизма родила се из побуне против Хегела, премда је испрва био *пунокрвни хегеловац*, основну идеју ове филозофије није научио од Витгенштајна, иако је то сам тврдио, него је она већ била садржана у његовој концепцији симболичке логике, логике која је потакнута Пеановом техником у математичкој логици. Али Петровић сматра да су код Расла нејасни природа логике, њен однос према метафизици и према математици, као и њихово међусобно произилажење.

А на то питање, о односу дакле између логике и математике, Гајо Петровић је настојао да одговори позивајући се, делом, и на Расла, на име на Раслов став, како је дат у *Mysticism and Logic*, да се математика може дефинисати као предмет у коме никад не знамо о чему говоримо, ни да ли је оно што кажемо истина. Не стоји Петровић, међутим, на Расловом ставу да се математика може извести из логике, већ каже како се логика није еманциповала од филозофије и постала грана математике, него је математика, тешње се повезујући с логиком, боље него икад сагледала да почива на претпоставкама које нису искључиво математичке.¹¹ Логика је математици донела чврсте темеље, тако да се ова из темеља уздрмала и поколебала, филозофија је продрла у центар математике и прети да је изнутра прогута, математика је заражена филозофијом, расцепљена на различите правце и школе, а спорови се у њој никако не могу решити рачунањем, него превазилажењем себе као зачаурене и специјалне дисциплине. Уз то, математика није донела логици своју прецизност и јасноћу, која омогућује да се рачуна уместо да се дискутује.

¹⁰ Petrović, G.: *Suvremena filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1979, str. 193–212.

¹¹ Petrović, G.: *Filozofija i marksizam*, članak Logika i matematika, Naprijed, Zagreb, 1976, str. 201.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Не наводећи овде значајније примере о овим „зближавањима” логике и математике, Гајо Петровић својевремено је показао свој теоријски концепт логике, како је дат у гимназијском уџбенику *Logike*, као филозофске науке која је у својој садржини традиционални и савремени математички, симболички приказ стања категоријалних логичких појмова, уз опаску да је логика у блиским односима с другим филозофским дисциплинама, поготово с теоријом сазнања и онтологијом. Зато он у својим сажетим прегледима повести логике, дакле у уџбенику и засебном постхумно објављеном раду, и показује интерес и за Локову, Хјумову и Ејерову теорију сазнања, за логички позитивизам и за Кантову трансценденталну и Хегелову онтолошку логику, као и за логику „код нас”, што је, очигледно, писано и са становишта изворне литературе, без позивања на књиге с подручја историје логике.¹²

¹² Прилика је да се овде спомене како је овај рад о Гаји Петровићу писан и у знак лепог сећања на њега као на члана комисије, који је, заједно с Михаилом Марковићем, био на одбрани моје докторске тезе под насловом *Проблем природе у савременој совјетској филозофији* (1990), потом објављене као *Логика научне филозофије* (1994).

Уз то, с подручја прегледа историје логике објављено је поглавље Историја логике у Аџимовић, М.: *Uvod u logiku* (Filozofski fakultet, Novi Sad, 1999, str. 29–159) и знатно преуређена Историја логике у Аџимовић, М.: *Filozofija mišljenja* (Novi Sad, 2007, str. 28–184). Тамо се историја логике разматра најпре као хеленска логика (претплатонска логика бића, дијалектика знања, формална онтологија), затим као хелинизам (академија, перипатетици, каноника и неоплатоника), као схоластика (патристика, источна патрологија, проблем универзалија, канони логике), логика искуства (доба науке, нови органон, заснивање гносеологије, логика експерименталне филозофије), логика разума (*mathesis universalis, scientia generalis*, просвећени разум), логика ума (трансцендентална логика, спекулативна онтологија), ирационализам (логика интуиције, психологизам логике), филозофски логицизам (неокантовци, неохегеловсци, логика – теорија науке, феноменологија, филозофска логика, херменеутика логоса), научна логика (марксизам логике, позитивизам, прагматизам, логички позитивизам, филозофија духа, логика методе) и математика логике (филозофија математике, математичка логика).

Mirko Aćimović
Faculty of Philosophy
University of Novi Sad

**On the History of Logic.
A Traeatise on Gajo Petrović**

Abstract: This paper discusses the basic attitudes of Gaje Petrović about the logic of logic, as shown first in the grammar school textbook of Logic, and then, in particular, in the handwritten legacy, published posthumously in the journal *Metodički ogledi* (2013).

Keywords: logic, history of logic, formal logic, symbolic logic, theory of knowledge.

МЕТАМОРФОЗЕ И АНГАЖМАНИ СВЕТОЗАРА СТОЈАНОВИЋА

Од догматског марксисте
до социјал(еко)демократе и
постлибералисте

ЈОВИЦА ТРКУЉА
Правни факултет
Универзитет у Београду

Апстракт: Светозар Стојановић (1931–2010) био је водећи ангажовани српски интелектуалац који је уживао значајан углед у свету и који је до краја свог животног пута остао критички интелектуалац и хуманист. Имајући у виду Стојановићеве кључне радове и конкретноисторијски контекст у којем су они настајали, аутор је у овом раду његов мисаони развитак, дело и деловање поделио у пет периода: 1) ослобађање од догматског марксизма (1950–1956), 2) ревизионистички марксиста (1957–1968), 3) напуштање утопијско-комунистичког хоризонта – критика марксизма (1969–1980), 4) постмарксиста и немарксиста (1981–1989), 5) социјал(еко)демократа и постлибералиста (1990–2010). Аутор се залаже за критичко преиспитивање Стојановићеве теоријске и политичке еволуције. Он сматра да његове књиге заузимају достојно место у нашој новијој филозофско-политичко-публицистичкој продукцији. Дефинитивни суд о Стојановићевом делу и делању још није могућ. Тек предстоји напор да се истраже и сагледају све деонице његове сложене интелектуалне каријере и домети које је остварио у свом делу и практичном деловању. Тада ће бити могуће донети објективан, утемељен и исправан суд о значају његовог

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

дела, филозофске делатности и резултатима друштвено-политичког ангажовања. Тиме би се осветлила једна важна етапа у драматичним друштвено-историјским збивањима у другој половини XX века и улога ангажованих српских интелектуалаца у њима.

Кључне речи: Светозар Стојановић, марксизам, идеологија, филозофија, политика, интелектуалац, транзиција, распад Југославије, неолиберализам, глобализација.

Увод

Светозар Стојановић (Крагујевац, 1931 – Београд, 2010)¹ један је од најзначајнијих представника српске филозофске и друштвенонаучне мисли друге половине XX века. Био је водећи ангажовани и критички интелектуалац, са значајним угледом у свету.² Стојановић је био и до краја свог животног пута остао критички мислилац, просветитељ и хуманист. Његови текстови обухватају расправе о етичким проблемима, противречјима марксизма, алијенацији (отуђењу), еколошкој кризи, глобализацији, пропасти комунизма и распаду Југославије, о странпутицама демократске транзиције у Србији. Они су настајали као покушај Стојановића да одговори на кључна питања и изазове времена у којем је живео и део су његовог аутентичног научно-филозофског промишљања. Писани су јасним језиком и врло подстицајни.

Користио је различите идеје и теоријске парадигме у разумевању појава које је истраживао. Његови критички осврти на домете и ограничења знаменитих аутора од Маркса (Marx), преко Лукача (Lukács), Блоха

¹ Ауторизовани текст излагања на научном скупу „Светозар Стојановић – личност и дело”, који је одржан у организацији Института за филозофију и друштвену теорију у Београду 7–8. јуна 2013. Студија је део ауторовог рада на пројекту под називом „Идентитетски преображај Србије”, који се реализује на Правном факултету Универзитета у Београду.

² Уз Брану Петронијевића и Михаила Марковића, Светозар Стојановић је 1996. увршћен у „Биографски лексикон филозофа 20. века”.

(Bloch), критичке теорије друштва, „Будимпештанске школе”, па до Тојнбија (Toynbee), Колаковског (Kolakowski), Хабермаса (Habermas), Фукујаме (Fukuyama), Бжежинског (Brzezinski), Хантингтона (Huntington), Гиденса (Giddens) и Чомског (Chomsky) утемељени су на солидном познавању изворâ. Написао је седам књига и преко 130 чланака, који су имали леп одјек у стручној филозофско-научној јавности. Његове студије су преведене на 14 језика, а изучаване су на најугледнијим универзитетима Европе и САД.

Мање је познато да је Стојановић прошао сложен животни пут и занимљив мисаони развитак. Имајући у виду Стојановићево кључне радове (студије, књиге, чланке у стручним часописима, полемике, новинске текстове и сличне списе) и конкретноисторијски контекст у којем су они настајали – могуће је његов мисаони развитак, дело и деловање поделити у пет периода: 1) формирање у хоризонту догматског марксизма (1948–1956), 2) ревизионистички марксизма (1957–1968), 3) напуштање утопијско-комунистичког хоризонта – критика марксизма (1969–1980), 4) постмарксизма и немарксизма (1981–1989), 5) социјал(еко)демократа и постлибералиста (1990–2010).

У овој периодизацији имао сам на уму и Стојановићево виђење властите политичке и теоријске еволуције, која је, разуме се, подвргнута критичком преиспитивању.³ На основу анализе ових фаза Стојановићевог мисаоног развитака и деловања могуће је донети суд о значају његовог дела, филозофске делатности и дометима друштвено-политичког ангажовања.

³ О еволуцији својих политичких и теоријских ставова Стојановић је на различите начине сведочио у својим текстовима. У том смислу су нарочито важни текстови: „Ауто-портрет: од дисидентског марксисте до револуционарног демократе”, у: *Од Титоника до српске демократске (р)еволуције 2000–2005*, Завод за уџбенике 2006, Изабрана дела, том IV, стр. 303–319 [први пут објављено у часопису *Трећи програм*]; и „Ргахис није само филозофија: између марксизма, постмарксизма и неомарксизма” (неауторизовано), у: зборник *Филозофија праксе*, (прир.) Н. Даковић, Београд: Дом омладине, 2011, стр. 67–89. У писању овог текста користио сам и лично искуство које сам стекао као уредник у часопису *Гледишта*, који је објављивао текстове Светозара Стојановића у периоду 1960–1989. и организовао расправе о његовим књигама. Најзад, ту су и стручне расправе које су вођене о Стојановићевим књигама у Институту за филозофију и друштвену теорију у Београду, као и текстови поводом његове смрти: Аранђеловић 2010, Бошковић 2010, Инђић 2010, Лолић 2010, Дивјак 2010, Ђурић 2010, Цвјетковић 2012.

1. Формирање у хоризонту догматског марксизма (1948–1956)

1. – Светозар Стојановић је рођен у Крагујевцу 1931. године у угледној и имућној породици. Његов отац Душан је дошао у Крагујевац са села, из сиромашне породице, и сâм се пробијао кроз живот. Марљивим радом и великим одрицањем успео је да стекне солидну имовину. „Крајем тридесетих година имао је породичну кућу, две текстилне продавнице, малу ткачницу, пословни локал у Београду и недовршену шеснаестособну вилу на ‘Краљевим водама’ на планини Златибор у западној Србији.”⁴ Душан је стекао велики углед и поштовање у Крагујевцу. Политички је био ангажован у Демократској странци Љубе Давидовића и Милана Грола.

Мајка Лепа је завршила учитељску школу. Након матурирања се удала и сасвим посветила мужу и деци. Душан и Лепа су имали троје деце: сина Светозара и ћерке Љиљану и Олгу. Као родитељи они нису заборавили своје сиромашно порекло, па су децу васпитавали у духу скромности, штедљивости, радиности и морално-хришћанских обзира.⁵ Посебан значај су придавали образовању и све троје деце су усмерили ка интелектуалној каријери.⁶ Након завршене основне школе Светозар је наставио школовање у угледној Крагујевачкој гимназији, где је био један од најбољих ученика.

За време Другог светског рата Душан и Лепа су, као велики патриоти и антифашисти, сарађивали са Народноослободилачким покретом и комунистима у борби против окупатора. Душан је од првог дана помагао НОП, а у јесен 1941. био је са партизанима на ослобођеној територији на Златибору. Лепа је била једна од предводница Антифашистичког фронта жена у Крагујевцу. Они нису постали комунисти, али је њихов син већ као гимназијалац стекао симпатије за комунистичку власт и приступио Савезу комунистичке омладине Југославије (СКОЈ) 1947, да би 1951. године био примљен у Комунистичку партију Југославије.

Међутим, ствари су се у породици почеле компликовати непосредно после рата. Душан се свестрано ангажовао на обнови привреде нове државе ДФЈ, касније ФНРЈ. Био је кандидат Демократске странке за народног

⁴ Стојановић 2006d: 303.

⁵ Стојановић 2006d: 306.

⁶ Светозар је постао универзитетски професор и угледни српски филозоф, а Олга (удата Кострешевих) наш је чувени преводилац с немачког – превела је десетине књига, превенствено из области философије и хуманистичких наука.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

посланика на листи Народног фронта на изборима новембра 1945. Иако није изабран, озбиљно се замерио комунистичкој власти, која је тежила успостављању монопола КПЈ. Она је Душана све више маргинализовала, да би га 1948. године ухапсила и у монтираном процесу у Крагујевцу осудила на 14 година робије као „шпекуланта”. На робији је остао до 1952, одакле се вратио разочаран и огорчен на нову власт и комунистички поредак. Стога је веома замерио сину Светозару што је у међувремену постао члан Комунистичке партије.⁷ Наредне две деценије протећи ће у знаку оштрих политичких расправа и разлика између оца и сина.

Млади Светозар Стојановић искрено је пригралио идеологију и начин деловања КПЈ. Она је за њега била привлачна као „ослободилац земље од окупатора, обновитељ Југославије, индустријализатор и модернизатор, еманципатор од СССР-а, иницијатор радничког и друштвеног самоуправљања...”⁸ О тамној страни деловања КПЈ (стаљинизам, идеолошка ригидност, репресија, прогон неистомишљеника и сличне аномалије) он тада није знао ништа.

2. – Као гимназијалац и скојевац Стојановић је објављивао текстове у крагујевачком листу *Светлост*. Штавише, он је у овом листу био за послен одмах након матурирања, 1950. и 1951. године. Пошто му је отац био на робији, морао је да се запосли како би његова породица имала од чега да живи. Објавио је укупно шест текстова на различите теме (о Антифашистичком фронту жена, планској привреди, културно-уметничким друштвима, организационим слабостима Народног фронта, успесима индустријализације и здравственој политици у крагујевачком срезу).⁹ Сви ови текстови носе печат времена у којем су настали. У њима преовладавају дијаматовски идеолошко-пропагандни говор и језик оптерећен комунистичком фразеологијом.¹⁰ Они посредно сведоче и о чињеници да након

⁷ Стојановић 2006d: 305.

⁸ *Исто*, стр. 306.

⁹ Стојановић 1950а: 4; Стојановић 1950б: 4; Стојановић 1950с: 7; Стојановић 1950d: 2; Стојановић 1950е: 3; Стојановић 1951f: 5.

¹⁰ На то је указао Маринко Лолић у свом тексту „Светозар Стојановић као новинар”, саопштење за научни скуп „Светозар Стојановић – личност и дело”, који је одржан у организацији Института за филозофију и друштвену теорију у Београду 7–8. јуна 2013. „У свим овим текстовима, аутор на упечатљив начин даје слику снажне мобилизације становништва у тек ослобођеној земљи, али и ентузијазма послератне изградње разорене и порушене земље. Из Стојановићевих текстова се види начин деловања КП на терену, која, поред идеолошке индоктринације, врши и присилну мобилизацију становништва. Једно

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

раскида КПЈ са СССР-ом 1948. заокрет на тзв. идејном фронту није дошао одмах и да је трајао деценијама.

Својим написима у листу *Светлост* и одличним успехом у школи Стојановић се наметнуо као млад и перспективан „кадар”. Био је омладински функционер, који је као вођ омладинске бригаде ишао на радне акције и смишљао фронтовске пароле још од времена Тршћанске кризе. Стога му је понуђено да упише Новинарско-дипломатску високу школу у Београду. Реч је о елитној и највишој образовној установи Комунистичке партије Југославије, из које су се регрутовали највиши партијски и државни кадрови. Међутим, млади Светозар је одговорио „да га те студије не интересују, већ само студиј филозофије”.¹¹

Због тога је морао да остане још годину дана у Крагујевцу, да би се у јесен 1951. године уписао на Одељење за филозофију Филозофског факултета у Београду. У то време студије на овом факултету биле су под доминацијом догматског марксизма и ригидног дијалектичког материјализма (страховлада Душана Недељковића). То је утицало на интелектуално формирање младог Светозара Стојановића. О томе сведоче његови рани списи, посебно његови новинарски чланци, јер је млади, агилни скојевац наставио да се бави новинарским позивом. Наиме, он је као студент наставио да пише у *Студенту*, *Младости*, *Комунисту*, *Политици*, *Борби* и другим београдским листовима.

3. – Стојановићеви текстови у овим београдским листовима тематски се разликују од оних које је објављивао у *Светлости*. Он сада пише о темама које су биле у жижи филозофских дискусија какве су у то време вођена на београдском Филозофском факултету и у Филозофском друштву Србије (о моралу у комунизму, о месту и улози филозофије у социјалистичком друштву, о положају филозофије у средњим школама, о улози филозофије у „антирелигиозној пропаганди”, о недостатку филозофске литературе и часописа на страним језицима итсл.). Стојановић је своје радове о овим

од најефикаснијих средстава која КП користи за подстицање мобилизације становништва представља штампа. Начин на који се штампа користи за подстицање мобилизације становништва врло је једноставан. У текстовима се, на једној страни, износе примери успеха појединаца и организација, а на другој, критикују пропусти у раду и слаба организација. Тиме се свакодневним радним активностима и обавезама људи даје спортски карактер. Политичке кампање одвијају се као предизборна такмичења, чији успеси треба да покажу максималну подршку наступајућој комунистичкој власти.” (Долић 2013: 4)

¹¹ Стојановић 2006d: 316.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

темама објављивао углавном у листу београдских студената *Студент*.¹² Ту су и тематски и садржински слични прилози објављени неколико година касније у листовима *Комунист*, *Младост* и *Видици*.¹³

Међутим, у „Стојановићевом језику и начину размишљања и даље је доминирао дијаматовски идеолошки говор”.¹⁴ Јер, треба имати у виду да је филозофија у првој деценији после Другог светског рата била под снажним контролом партије, те да у дубоко идеологизованом југословенском друштву није било места за аутономију филозофских институција, нити је постојала мисаона независност филозофије и научне мисли.

У таквој конкретной историјској и идејној ситуацији млади Стојановић се формирао као догматски марксист, дијаматовског типа. На то је пресудно утицала атмосфера на Филозофском факултету, на којем је он студирао у периоду 1951–1955. године, као и преовладавајући дискурс у тзв. друштвеној свести тадашњег југословенског друштва.¹⁵ У том дискурсу примат је имала филозофија дијалектичког и историјског материјализма,¹⁶ а мишљење је било схематизовано, репетитивно и имитативно, без самосвојности и филозофске оригиналности. Филозофски марксизам није се битно разликовао од партијске идеологије и пропаганде.

Стојановићеви новински чланци и студентски радови обилују почетничким слабостима: (пре)широко формулисан тематски оквир радова, ригидан марксистички приступ и идеолошка крутост у анализи и аргументацији, недовољна теоријска утемељеност и слични недостаци. Ипак, они говоре о веома разноврсним интересовањима младог аутора, указују на проблеме и питања који привлаче његову посебну пажњу: слобода, етика, алијенација, револуционарно-хуманистички садржаји Марксове мисли.

У овом периоду Стојановић је пажљиво читао и студирао Маркса и главне представнике тадашњег марксизма – совјетског (Лењин [Ленин] Стаљин [Сталин], Бухарин [Бухарин]) и аустромарксизма (Е. Бернштајн [Bernstein], К. Кауцки [Kautsky], К. Ренер [Renner] и други аутори). По-

¹² Стојановић 1954а: 3; Стојановић 1954б: 9; Стојановић 1954с: 3; Стојановић 1954д: 4–5; Стојановић 1955е: 7.

¹³ Стојановић 1956а: 5; Стојановић 1956б: 299–303; Стојановић 1957а: 14–15; Стојановић 1957б: 6; Стојановић 1957с: 6.

¹⁴ Лолић 2013: 3.

¹⁵ Треба имати у виду да је Стојановић након дипломирања на Филозофском факултету 1955. године једно време радио као службеник у апарату Централног комитета СКЈ.

¹⁶ Историјски материјализам је заправо тадашња ознака за социологију, која је под тим називом била проскрибована као буржоаска.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

себно је ценио теоријско-методолошке вредности изворних Марксових радова. Може се рећи да се он интелектуално формирао на тим темељима у троуглу: дијамат, стаљинизам и идеологија КПЈ, односно СКЈ од 1952. Упркос чињеници да је релативно рано дошло до сукоба југословенских комуниста са Стаљином и раскида са СССР-ом и стаљинизмом 1948. године, доминација догматског марксизма и дијамата трајала је знатно дуже. Све до шездесетих година XX века у нашој култури, науци и филозофији преовладавао је стаљинистички и дијаматовски приступ, а у том амбијенту стасавале су генерације младих интелектуалаца.

Процес дестаљинизације и дезидеологизације одвијао се тешко и противречно, а он је видљив у интелектуалном формирању и деловању Светозара Стојановића.¹⁷ Три су кључна догађаја утицала на његово „отрежњење” и постепену еманципацију од назора догматског марксисте. Прво, то је Стаљинова смрт 1953. и отварање болног процеса дестаљинизације у СССР-у и међународном радничком покрету. Друго, ту су текстови и замерке Милована Ђиласа, који је оштро критиковао и бирократизацију КПЈ и етатизацију државе. И треће, усвојен је нови Програм СКЈ-а 1957, који је у то време био „најнапреднији програмски манифест било које комунистичке партије на власти”.¹⁸

Ови догађаји су средином ‘50-их година у младом Стојановићу пробудили наду у могућност демократске реформе југословенског друштва и веровање да се у Марксовој антропологији и револуционарно-хуманистичким садржајима марксизма налазе упоришне тачке за критику и преовладавање односа експлоатације и доминације, за „рушење свих односа у којима је човек понижено, угњетено и презрено биће” (Маркс).

2. Ревизионистички марксист (1957–1968)

Крајем педесетих година Стојановић је отпочео универзитетску каријеру на Филозофском факултету и рад на докторској дисертацији. У то време уочљива је еволуција његових идејних, теоријско-филозофских и политичких ставова. У својим текстовима у стручним часописима и наступима на научним скуповима он жестоко напада стаљинистички марксизам

¹⁷ Уп. Жуњић 2009; Кучинар 2011; Лолић 2013: 3.

¹⁸ Стојановић 2006d: 307.

и ауторитарни (статистички) социјализам са позиција ревизионистичког марксисте.

Неколико кључних догађаја у овом периоду на личном плану и на унутрашњој сцени формативно су утицали на ову идејну еволуцију, на нова теоријска и практичка становишта Светозара Стојановића: 1) почетак академске каријере на Филозофском факултету; 2) доношење новог партијског програма и преименовање Комунистичке партије Југославије у Савез комуниста 1958; 3) једногодишња стипендија у Енглеској; 4) политика несврставања 1961. и доношење Устава СФРЈ 1963; 5); сарадња са часописом *Гледишта*; 6) Корчуланска летња школа и часопис *Praxis*; и 7) студентске демонстрације 1968. године.

2.1. Академска каријера и раскид са дијаматом (1957–1962)

Пресудан корак у интелектуалном формирању Светозара Стојановића био је избор за асистента на Филозофском факултету 1957. године. Он се потпуно посвећује студију филозофије, посебно питањима етике, али и проблемима Марксове и марксистичке теорије. У периоду од 1957. до 1962. он је објављивао углавном осврте и приказе који говоре о његовом темељитом изучавању изворних текстова о овим питањима и крчењу пута ка властитом становишту. О томе сведочи десетак радова које је у овом периоду објавио о етици и метаетици, теорији вредности и моралне вредности, теорији одраза, дијалектичком материјализму и сличним филозофским темама.¹⁹ Један број тих прилога резултат је Стојановићевог рада на докторату на Одељењу за филозофију и социологију на Филозофском факултету Универзитета у Београду, односно на дисертацији о савременој метаетици.²⁰

Управо су деловање Светозара Стојановића на његовој докторској дисертацији на тему „Савремена метаетика” и студијски боравак шк. 1960–1961. године у Оксфорду имали пресудну улогу у његовом раскиду са дијаматом и формирању као критичког и ангажованог интелектуалца. Дисертацију је припремао под менторством проф. др Вука Павићевића, који му је пружио велику помоћ и подстицај.²¹

¹⁹ Реч је о следећим текстовима: Стојановић 1957а: 2; Стојановић 1957б: 3, стр. 326–329; Стојановић, 1958а: 296–300; Стојановић 1958б: 17–34; Стојановић 1958с: 5; Стојановић 1958д: 2; Стојановић 1959: 10; Стојановић 1962; Стојановић 1962: 14.

²⁰ Стојановић 1960а; Стојановић 1960д: 7; Стојановић 1962.

²¹ Стојановић 1964: 9.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Боравак на Универзитету у Оксфорду, где је прикупао грађу за дисертацију, као и стимулативне дискусије са угледним професорима и предавачима (Алфреда Жила Ејера [Alfred Jules Ayer], П. Х. Новел-Смит [Nowell-Smith], Ч. Стивенсон [Stevenson], Филипа Фут [Foote], Ричард Хер [Hare]) охрабриле су Стојановића да „окрене нови лист” у својој интелектуалној биографији и да крене новим путем у филозофији и друштвеној науци, ослобођен од догматског марксизма и официјелне идеологије југословенских комуниста. Без сумње, први контакти са западноевропским филозофима (марксистичке и друге оријентације) помогли су му да се идејно-теоријски усправи, еманципује и да схвати како се из њихових дела може много тога научити.

То ће се јасно видети у текстовима које објављује након повратка са стипендије из Енглеске током 1961–1963. године. У њима се Стојановић представља као самосвојан аутор, широке ерудиције, солидно обавештен о темама о којима пише и са наглашеним личним ставом и оригиналним идејама.²² Докторску дисертацију „Савремена метастика” одбранио је 14. марта 1962. на београдском Филозофском факултету, пред комисијом коју су сачињавали: академик проф. др Милош Ђурић, проф. др Богдан Шешкић, проф. др Вуко Павићевић и проф. др Андрија Стојковић. Дисертација је оцењена највишом оценом и убрзо је објављена у тада угледној едицији „Symposion” издавачке куће Нолит.²³

Светозар Стојановић се развио у изванредног универзитетског наставника и филозофа. Он је међу првима у нас обрадио низ нових питања етике и метастике, аксиологије, савременог марксизма, „харизмархије”, алијенације, екологије и сродних области. На тај начин је стекао значајан углед у стручној јавности и велику популарност међу студентима. Захваљујући томе, он је 1963. године изабран за доцента и 1968. за ванредног професора на Одељењу за филозофију и социологију Филозофског факултета Универзитета у Београду.

Стојановић се афирмисао као одличан предавач. Предавао је на Филозофском факултету Универзитета у Београду, на многим универзитетима у некадашњој Југославији и на угледним америчким и западноевропским универзитетима, а учествовао је и на бројним стручним скуповима и јав-

²² О томе сведоче следећи текстови: Светозара Стојановића које је објавио у теоријским часописима и дневним листовима: Стојановић 1960d: 20–33; Стојановић 1961a: 59–86; Стојановић 1961b: 539–551; Стојановић 1962: 14; Стојановић 1963a: 8; Стојановић 1963b: 5–10; Стојановић 1963c: 75–76.

²³ Стојановић 1964a; 1970; 1991; 2006.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ним трибинама (СКЦ, Дом омладине, Коларчев народни универзитет итд). Делујући као наставник на Филозофском факултету у Београду и као сарадник Института за филозофију и друштвену теорију, он је помагао у интелектуалном формирању млађих сарадника.

2.2. Сукоб идеала и стварности (1963–1968)

Почетком шездесетих година XX века Светозар Стојановић проширује своје филозофске оквире, тако да је уочљива еволуција његових идејних, теоријско-филозофских и политичких ставова. Она се најбоље може пратити у (1) текстовима које је објављивао у часопису *Гледишта*; (2) у његовим рефератима и дискусијама на научним скуповима „Маркс и савременост”, које су под патронатом партијско-политичког вођства организовали почев од 1963. године најзначајнији институти друштвених наука у СФР Југославији; и (3) у расправама на Корчуланској летњој школи и текстовима у часопису *Praxis*.

2.2.1. Дисидентство у часопису Гледишта

1. – Часопис *Гледишта* је почео да излази 1960. године као двомесечни орган Београдског универзитета.²⁴ Од првих бројева ово гласило је почело да трага за одговорима на актуелна питања и да дискурсу ригидне догматске и идеолошке искључивости супротставља говор разума, дијалога и толеранције. Његове странице су биле отворене за различите идејне, политичке и теоријске ставове.

На тај начин су прве редакције *Гледишта* на најбољи начин изразиле интелектуални императив тадашњег времена: без дијалога између различитих теоријских оријентација и политичких стратегија нема напретка и друштвеног развоја. Основни циљ часописа био је да својим истраживањима, прилозима и јавним расправама допринесе демократизацији нашег политичког живота, да изрази дух и стварност свог времена. Убрзо је часопис *Гледишта* оправдао своје име и постао јавна трибина различитих идејних и теоријских оријентација са које су тадашњи најпозванији стручњаци упућивали јавности своја сазнања у циљу оздрављења тадашњег политичког живота, разумног и правичног решавања друштвених питања.

²⁴ *Гледишта* су заправо следбеник часописа *Наша стварност*, универзитетског органа који је излазио у Београду током 1950-их, сличног профила.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Светозар Стојановић је од почетка, прво као сарадник, а потом и као главни уредник (1964–1965), учествовао у обликовању концепције часописа *Гледишта*.²⁵ Био је један од највреднијих сарадника часописа. Текстови које је Стојановић објавио у часопису *Гледишта* у периоду од 1960. до 1988. године захтевају посебно истраживање и анализу. Они сведоче не само о еволуцији његових идејних, теоријско-филозофских и политичких ставова, него и о главним идејно-теоријским токовима и друштвено-политичким збивањима у тадашњој Југославији и свету.

У првој години излагања часописа Стојановић је објавио свој текст „Савремена емотивистичка метаетика”, у којем је обрадио ставове главних представника емотивистичке метаетике: А. Ејера, Ч. Стивенсона, Р. Робинсона [Robinson] и П. Едвардса [Edwards]. На крају текста Стојановић је изнео своју оцену емотивистичке метаетике.²⁶ Потом су се на страницама *Гледишта* редовно појављивали Стојановићеви чланци, погледи, дискусије, полемике, осврти и прикази, све до почетка ‘70-их година. Стојановић је, по правилу, писао о отвореним проблемима и дилемама филозофије, марксизма и социјализма о којима су мишљења била подељена или се о њима у Југославији мало знало: филозофија и дијалектички материјализам, класност и прогрес, друштвена критика у социјализму, дијалог југословенских политичара и научника, отуђење, дијалектика и утопија, етатизација универзитета и друге теме.

У овом периоду посебно су занимљива два Стојановићева написа објављена 1962. у *Гледиштима* која сведоче о његовом напуштању догматско-идеолошког дискурса, какав је доминирао у његовим раним радовима. Први текст, „Филозофија и дијалектички материјализам”, појавио се у *Гледиштима* средином 1962. године.²⁷ Реч је о полемичком прилогу у којем Стојановић најпре критикује ставове Андрије Стојковића изнете у његовом чланку „Дијалектички материјализам данас”,²⁸ а потом

²⁵ У то време на место главног уредника *Гледишта* могли су да дођу искључиво проверени кадрови. Стојановић је, као члан Идеолошке комисије ЦК СКЈ-а, уживао велики углед и имао подршку српског и југословенског партијског вођства. У ту комисију није могао да уђе свако, већ само идеолошки сасвим подобни појединци.

²⁶ Стојановић 1960d: 20–33.

²⁷ Редакција *Гледишта* је у броју 5 за 1962. прво објавила као уводни текст реч Добрице Ћосића на Комисији за идејно-васпитни рад и културни живот на Шестом конгресу Народне омладине Србије, који је одржан од 28. до 30. марта 1962. Након тога редакција је отворила расправу под насловом „Отворени проблеми марксизма” и у њој објавила поменути текст Светозара Стојановића, као и текст Глигорија Зајечарановића „Проблеми категорија и принципа марксистичке гносеологије”. Уп. Зајечарановић 1962e: 12–20.

²⁸ Стојковић 1962: 14–20.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

износи своје схватање о тим питањима, које је умногоме одступало од официјелног.²⁹

Други текст, „Друштвена критика у социјализму”,³⁰ иако писан обавезном социјалистичком самоуправном фразеологијом, јасно је отворио кључна питања критике у тадашњем југословенском друштву: 1) Шта је критика и самокритика, 2) Јавна друштвена критика – тековина буржоаског демократизма, 3) Друштвена критика у нижој и вишој фази социјалистичког развитка, 4) Слабости друштвене критике код нас, 5) Недостатак критичке традиције, Устав СФРЈ и друштвена критика, 6) Идејно јединство и друштвена критика у социјализму, 7) Критичка улога средстава за масовну комуникацију и 8) Положај наше савремене сатире као форме друштвене критике. Чланак је писан са амбицијом да, с једне стране, укаже на „суштинске слабости наше савремене друштвене критике” и да, с друге стране, оснажи и охрабри критичке приступе у разним областима друштвеног живота, те да допринесе „развијању темељније јавне критике као форме ефикасног посредног утицаја на управљање друштвом”.³¹ На крају он даје конкретне предлоге за отклањање слабости у деловању различитих институција у нашем друштву – од средстава масовне комуникације до сатире и сатиричара.³²

На овој линији ослобађања од догматско-идеолошког приступа и заснивања критичког дискурса писани су и остали Стојановићеви ауторски прилози у *Гледиштима* у периоду 1963–1968. године.³³

2. – Стојановић је био посебно активан у разговорима и дискусијама које је организовала редакција *Гледишта* или када је преносила расправе са стручних скупова. Теме ових разговора биле су везане за тада актуелна идејно-теоријска питања и друштвено-политичка збивања.

2.1. – Први такав скуп чинила је дискусија о преднацрту Устава СФРЈ која је вођена 25. октобра 1962. године на Правном факултету у Београду.³⁴

²⁹ Стојановић 1962e: 12–20.

³⁰ Стојановић 1962d: 181–199.

³¹ Стојановић 1964: 187.

³² Стојановић 1964: 196–199.

³³ Видети следеће текстове: Стојановић 1963: 5–10; Стојановић 1964c: 257–258; Стојановић 1966: 1526–1527; Стојановић 1968: 939–949.

³⁴ Дискусија о преднацрту Устава СФРЈ вођена је 25. октобра 1962. године на Правном факултету у Београду. Учесници су били: Вељко Влаховић, Киро Глигоров, Радивој Давидовић, Јован Ђорђевић, Михаило Константиновић, Радомир Лукић, Светозар Стојановић, Живојин Ракочевић, Љубомир Тадић, Миодраг Јовичић, Мирослав Петровић,

У својој дискусији Стојановић је прво говорио о моралним импликацијама права на рад, које је предвиђао Преднацрт устава. Потом се осврнуо на право на критику, које је такође било предвиђено у Преднацрту.

Прихватајући тадашњи идеолошки аксиом да „ми не треба ником да гарантујемо право да под видом критике иступа против принципа на којима се заснива наше социјалистичко друштво”, он је предложио да се у тексту Преднацрта формулише следеће ограничење: „Критика појединца не може да буде проглашена за критику социјализма... Тако важна ствар не треба да остане само имплицитно речена – не толико због наше праксе, колико због примера за друге социјалистичке уставе.”³⁵ Поред овог, Стојановић је изнео још један предлог. Будући „да су неким људима у нашој земљи, уосталом као и свуда, по природи њихових друштвених функција приступачнија средства за формирање јавног мњења него осталим”, он се заложио да текст устава „предвиди да свако ко било од кога буде јавно критикован има право да преко релативно адекватног средства саопшти јавности свој одговор”.³⁶

2.2. – Почетком априла 1964. године у редакцији *Гледишта* је организована расправа о „Предлозима за разговор о смислу и разлозима ангажовања данас”. Повод за расправу је био текст Добрице Ћосића.³⁷ На почетку разговора уредник *Гледишта* Живан Жика Берисављевић дао је неколико општих напомена. Већ на самом почетку размењено је неколико оштрих реплика о начину рада и циљу скупа (Светомир Света Лукић, Светозар Стојановић, Марко Ристић), што је наговестило веома динамичну, оштру и конкретну дискусију. Доиста, ова расправа је – јасна слика сукоба на тзв. идејном фронту тог времена.

Првослав Раљић, Велибор Гавранов, Небојша Попов. В. Дискусија о Преднацрту устава СФРЈ, *Гледишта* 1962f: 5–59.

³⁵ Стојановић 1962f: 29.

³⁶ Стојановић 1962f: 29.

³⁷ У броју 5/1964. *Гледишта* су објавила текст Добрице Ћосића „Предлози за разговор о смислу и разлозима ангажовања данас”. Реч је о његовом излагању на универзитетској трибини „Јавност”, 9. априла 1964. Редакција *Гледишта* је о том тексту 15. априла и 7. маја исте године организовала дискусију, у којој су учествовали „сарадници *Гледишта* и неколицина наших еминентних културних и јавних радника” (нап. редакције). Учесници су били: Светозар Стојановић, Никола Милошевић, Младен Чалдаревић, Никша Стипчевић, Раша Попов, Марко Ристић, Милош Стамболић, Добрица Ћосић, Милојко Друловић, Света Лукић, Оскар Давичо, Жика [Живан] Берисављевић, Љубомир Тадић, Јагош Ђуретић, Косара Павловић. Уп. Ауторизовани стенограм овог разговора, *Гледишта* 1964с: 925–986.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Светозар Стојановић је био први говорник и његово излагање је представљало садржински увод у расправу. Он је на почетку истакао да „Ђосићев текст покреће нека основна питања о односу између политике и културног стваралаштва. Код нас је, додуше, тај однос прилично јасно дефинисан, пре свега, у Програму СКЈ. Међутим, пошто пракса није на нивоу програмских докумената, ова тема је увек изнова актуелна.”³⁸

Након овог, идеолошког увода, он је отворио неколико битних питања о односу: а) политичке бирократије према културном стваралаштву; б) културне бирократије према културном стваралаштву; и в) револуционарних културних стваралаца према идејним конзервативцима. Своје излагање је завршио опаском о „конформизму у односу на извесна реакционарна идејна струјања у области културног стваралаштва”.³⁹ „Један број људи који се иначе не слаже с њима неће јавно да полемише. То је нова врста конформизма. Постоји конформизам према политичкој бирократији, али у последње време има све више конформизма према другим реакционарним идејним струјањима у култури. Револуционарни културни ствараоци морали би бити одлучни у борби и против њих.”⁴⁰ Ове Стојановићеве тезе нису изазвале посебне осврте и реакције учесника расправе. У први план су избила оштре полемике и „варнице” између Николе Милошевића, Марка Ристића, Оскара Давича, Добрице Ђосића, Свете Лукића, Љубомира Тадића и Милојка Друловића.

2.3. – Исте године Редакција *Гледишта* и Трибина „Логос” Филозофског факултета у Београду организовале су дискусију на тему „Идејно јединство и борба мишљења”, у којој су учествовали Вељко Кораћ, Светозар Стојановић, Радослав Ратковић, Андрија Кресић и Никола Рот.⁴¹ Излагање Светозара Стојановића на овом скупу веома је значајно, јер је наговестило нову идејно-теоријску платформу са које ће он деловати наредних деценија. Дискусију је започео тезом да хуманистичка интелигенција има „изузетан значај за развитак борбе мишљења”.⁴²

Међутим, „по својој суштини, она је слој који у друштвеној подели рада има задатак да размишља и конфронтира мишљења, другим речима, да стално *на изврстан начин* ‘нарушава’ тзв. идејно јединство. Зато је *сталинистички* комунистички покрет увек имао неповерење у интелектуалце

³⁸ Стојановић 1964с: 927.

³⁹ *Исто*, стр. 929.

⁴⁰ *Исто*.

⁴¹ Стојановић 1964d: 1129–1142.

⁴² *Исто*, стр. 1133.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

– а стаљинизам није умро са Стаљином и није само свесни, него је и феномен подсвести. То је ишло и иде дотле да су неки чак и крупни комунисти политичари-интелектуалци на извештан начин осећали кривицу што су интелектуалци и мазохистички су се односили према својим колегама радничког порекла и читавој радничкој класи.”⁴³

Из тих разлога је за Стојановића одговор на питање јединства и(ли) борбе мишљења „од пресудног значаја за судбину научника и уметника у социјалистичком друштву. Јер су наука и уметност по својој суштини могућност експеримената и грешака, ‘скретања’ и разарања јединства. Програм СКЈ је то прихватио ставом према коме је наука сама себи судија.”⁴⁴ Занимљиво је такође његово запажање да борбе мишљења нема без директне *конфронтације* – побијања и доказивања. „Ње још нема ако се само паралелно или сукцесивно износе различита мишљења. Зато се може рећи да код нас има доста изношења различитих мишљења, али веома мало стварне борбе међу њима.”⁴⁵

У том смислу за Стојановића „позив научнику на интензивнију научну полемику и идејну борбу” није административна или партијска обавеза, већ „апел да се посао *научника као научника* још боље обавља”. На крају своје дискусије Стојановић је закључио да је за развијање јавне борбе мишљења врло важно да „остатак политичара који то још није учинио, сиђе са пиједестала оцењивача мишљења и уђе у стварну борбу мишљења под потпуно равноправним условима.”⁴⁶

2.4. – У Југославији је 1964. година протицала у знаку јавних расправа о Нацрту измена и допуна Статута СКЈ-а. Редакција часописа *Гледишта* укључила се у ту расправу, тако што је у посебном броју објавила неколико прилога чланова редакције и истакнутих јавних радника о предложеним изменама Статута СКЈ-а. Светозар Стојановић и Милан Величковић објавили су свој коауторски рад на тему „Преднацрт и даља демократизација СКЈ”.⁴⁷

У релативно кратком тексту они су подробно анализирали и део Преднацрта посвећен правима чланова. Иако су пошли од констатације да у поређењу са досадашњим Статутом СКЈ-а, „Нацрт пружа далеко веће

⁴³ Исто.

⁴⁴ Исто, стр. 1133–1134.

⁴⁵ Исто.

⁴⁶ Исто, стр. 1135.

⁴⁷ Величковић, Стојановић 1964е: 1326–1334.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

могућности чланству да активно учествује не само у спровођењу него и у *креирању* целокупне политике Савеза комуниста на *свим* нивоима”, они су изнели низ примедби и конкретних, конструктивних предлога. Подржали су нову формулацију која омогућава члановима и подстиче их да се за своје мишљење залажу не само пре доношења одлука, него да на креирање политике Савеза утичу непрекидно.⁴⁸

Критиковали су као „случајну омашку” да није предвиђена ротација чланова комитета у општини, срезу и покрајини. Они сматрају „да на свим овим нивоима *треба обавезно на сваким изборима мењати најмање једну трећину састава*”.⁴⁹ У преамбули Нацрта прецизирали су став о привилегијама: „Чланство у Савезу комуниста не повлачи никакве друштвене привилегије и *непојиво је са ма каквим друштвеним привилегијама*.”⁵⁰ Предложили су нову формулацију чл. 54 која се односи на распуштање основне организације СК, коју може распустити Централни комитет СК републике, на предлог општинског комитета. Али, „распуштена организација има право жалбе конгресу СК социјалистичке републике, Централном комитету или конгресу СКЈ”.⁵¹

На крају, коаутори су у Нацрту дали посебну формулацију која омогућава увид целокупног чланства, па и читаве јавности, у начин употребе материјалних средстава Савеза комуниста. Наведени ставови су приписани Светозару Стојановићу, који се у својим јавним наступима тада залагао за демократизацију и реформу СКЈ-а, као и за признавање „права мањине” у СКЈ-у. Ови његови предлози су наишли на велики одјек у јавности, али су осуђени од стране партијске олигархије и истакнутих политичара.

2.5. – Као човек универзитета, Стојановић је од својих студентских текстова до позних списа обрађивао проблематику високог образовања, аутономије универзитета, положаја и друштвене улоге студената и наставника, и слична питања. У овом периоду је значајан његов текст о етатистичким структурама на универзитету. Реч је о његовом излагању у оквиру расправе на тему „Универзитет данас”, коју је организовала и објавила редакција часописа *Гледишта*.⁵²

⁴⁸ Величковић, Стојановић 1964е: 1327.

⁴⁹ Величковић, Стојановић 1964е: 1329.

⁵⁰ Величковић, Стојановић 1964е: 1331.

⁵¹ Величковић, Стојановић 1964е: 1333.

⁵² Стојановић 1966: 1526–1527.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Будући да се званична оцена студентских демонстрација јуна 1968. (тзв. Титова подршка студентима) умногоме мењала и претварала у фактичку осуду учесника демонстрација, редакција *Гледишта* је 25. марта 1969. организовала дискусију на тему: „Узроци, значење и домашај савременог студентског покрета”. У разговору су учествовали угледни научници, универзитетски научници и политичари.⁵³

Као оквир за дискусију, Редакција је учесницима поставила следећа питања: 1) Који су друштвено-историјски узроци и условљеност студентских немира? 2) Да ли је суштина студентског покрета превасходно политички револт или је у питању нова друштвено-историјска ситуација у којој се појављују нове снаге са далекосежним циљевима социјалног преображаја? 3) Има ли студентски покрет универзални карактер? 4) Каква је и колика стварна снага студентског покрета? 5) Да ли се студентски покрет инспирише неким одређеним идејама, неком одређеном филозофијом или је његова активност првенствено један разнолики и променљиви скуп протеста инспирираних дневном политичком ситуацијом?

У одговору на ова питања Стојановић је изнео неколико занимљивих одговора и идеја. Прво, да је експлозија студентског револта јуна 1968. у Југославији натерала многе људи и све политичаре да према њему заузму став. „Неки политичари били су изван себе од срџбе, између осталог, и зато што су приморани да збаце демократско-социјалистичку маску и да проговоре као присталице државне *силе*.”⁵⁴ Ти политичари, по правилу, закључују да је тако масовна и радикална акција студената морала бити организована из тзв. политичког подземља.

Друго, на питање постављено у дискусији зашто Југославија није довољно привлачна за тзв. нову левицу у свету – он је одговорио кратко: зато што наша политика није ни довољно лева ни довољно демократска. Треће, истински револуционарним елементима у студентском покрету „предстоји *дуготрајна* политичка борба, која ће *мењати* своје облике”. Отуда „студентски покрет не само да није претрпео пораз, већ је извршио снажан утицај на друштвени развој”.

⁵³ Живота Ђорђевић, Станко Милошевић, Димитар Мирчев, Велимир Томановић, Владимир Гоати, Владимир Штамбук, Андреј Митровић, Срђан Врцан, Небојша Попов, Милан Војновић, Соња Лихт, Љубомир Благојевић, Милан Николић, Милан Влајчић, Бранко Прибићевић, Милоје Поповић, Добрица Ћосић, Светозар Стојановић, Љубомир Тадић, Радомир Лукић, Александар Илић, Рајко Даниловић, Алија Хоџић, Александар Ваџић, Јиндрих Фибих. „Узроци, значење и домашај савременог студентског покрета”. Уп. *Гледишта* 1969: 901–976.

⁵⁴ Стојановић 1969b: стр. 950.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Четврто, студентски покрет је нанео тежак идеолошки ударац ситно-буржоаским снагама у СКЈ-у и читавом друштву. Пето, значајан „резултат студентске акције је[сте] то што су њени носиоци дошли до дубљих сазнања о нашем друштву, и нарочито о стварним центрима моћи у њему”. Шесто, после јунских демонстрација, студентски скупови и студентска штампа изгледају сасвим другачије него пре. Јер, њима се више не може манипулисати. И седмо, не треба очекивати репресију према студентима, пошто је сила „непопуларна међу радним масама ове земље, тако да би то могло бити опасан бумеранг за етатистичке снаге”.⁵⁵

У наредне три године (1969–1972) Стојановић је учествовао у две расправе које је организовала редакција *Гледишта*. Прва се односила на питање ефикасности рада и одлучивања у самоуправљању,⁵⁶ а друга на отворене проблеме и перспективе социјализма.⁵⁷ После тога, тј. од тада, Стојановићеви текстови се неће појављивати у *Гледиштима* све до 1982.

3. – У првој деценији излажења (1960–1970) часопис *Гледишта* је био препознатљив и по оштрим полемикама и критичким приказима нових књига. Светозар Стојановић је као уредник конципирао и прикупао текстове за ове рубрике часописа. Међутим, он је и сâм или као коаутор учествовао у тим полемикама и писао критичке осврте. Велики одјек су имали текстови поводом критике др Драгише М. Ивановића чланка Миладина Животића о проблемима марксистичке гносеологије, статутарним променама у СКЈ-у, о стању у југословенском филму, као и о провокативним књигама Рајта Милса [C. Wright Mills] о марксизму и Михајла Михајлова о странпутицама совјетског социјализма.⁵⁸

⁵⁵ Исто, стр. 952.

⁵⁶ „Самоуправљање и ефикасност рада и одлучивања”, дискусија у организацији Редакције *Гледишта*, учесници: Александар Ваџић, Стане Саксида, Исак Адигес, Душан Ничић, Вучина Васовић, Светозар Стојановић, Душан Богданов, Вељко Рус, Марија Тодоровић, Јагош Ђуретић, Живан Танић, Владимир Милић, Александар Ивић, Рамиз Црнишанин, Душан Поповић, Бранко Павловић, Михаило Туртић, Живота Ђорђевић, Милан Војновић. Уп. *Гледишта* 1970: 405–465.

⁵⁷ „Како је социјализам данас могућ?”, дискусија у организацији Редакције *Гледишта* одржана 10. децембра 1971. Учесници: Драган Стојановић, Бранко Хорват, Бранко Павловић, Жарко Пуховски, Никола Милошевић, Иван Максимовић, Александар Ваџић, Владимир Гоати, Светозар Стојановић. Уп. *Гледишта* 1972: 203–269.

⁵⁸ Видети: Редакција *Гледишта*: „Може ли се критика заснивати на нетачним информацијама”, *Гледишта* 1962: 94–95 (Поводом критике др Драгише М. Ивановића на VI пленуму ЦК Србије чланка Миладина Животића „Неколико речи о основним ставови-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Када је реч о осврту на књигу Михајлова, по свему судећи, редакција је задужила главног уредника Светозара Стојановића и члана редакције Владимира Матовића да напишу критички приказ ове књиге, који је у два наставка објавио књижевни часопис *Дело* и који је изазвао огромно интересовање и различите коментаре. Коаутори су припремили текст и он је објављен у рубрици „Друштвена хроника” под насловом „Један памфлет против Октобарске револуције”.⁵⁹

Већ је у првим реченицама јасан карактер и циљ текста. Коаутори пишу: „У првим овогодишњим бројевима београдског часописа *Дело* објављен је у два наставка напис Михајла Михајлова ‘Љето московско 1964’. На релативно малом броју страница аутор је ‘приказао’ и аподиктички оценио ваљда све аспекте савременог друштвеног живота у СССР-у, истовремено брзовозно јурећи кроз деценије да би дао своју ретроспективу њиховог развоја, почев од Октобарске револуције, па и пре! Готово да нема иоле значајније области совјетског друштва која није нашла своје место у Михајловљевој ‘свеобухватности’. Заиста не претерујемо: књижевност, филм, театар, архитектура, циркус, штампа, филозофија, масовна култура, породица, брак, транспорт, снабдевање, одевање, однос према странцима, степен грађанских слобода, алкохолизам и силеције, дестабилизација, совјетски партизани за време Другог светског рата, војна ситуација у СССР-у уочи и за време рата итд., итд. Већ сама та чињеница довољно говори о степену скромности и озбиљности писца. Репортерска форма његовог текста не може нимало да ублажи тај суд. Верујемо да би се и један генијални и истовремено енциклопедијски образован репортер – да узмемо невероватан пример – одлучио да пише мање ‘свестрано’.”⁶⁰

Коаутори су се посебно потрудили да разоткрију начин на који је Михајлов изводио закључке о врло озбиљним стварима. У том смислу они су „навели само неке од бисера који би у сваком уџбенику логике могли да послуже као најлепши примери лошег закључивања”.⁶¹ У том смислу они наводе делове из Михајловљевог разговора са књижевником Терњаковим, у којем констатује да га је „дубоко изненадило колико су и најпапетнији људи у

ма марксистичке гносеологије”, *Гледишта* бр. 3/1962); Владимир Матовић – Светозар Стојановић, „Један памфлет против Октобарске револуције”, 1965: 281–283. Полемички осврт на чланак Михајла Михајлова: „Љето московско 1964”, објављен у часопису *Дело* 1963; Дискусија на тему „Двадесет година југословенског филма” (1965: 1288–1358); „Рајт Милс о марксизму”, 1966: 301–307.

⁵⁹ Матовић, Стојановић 1965: 281–283.

⁶⁰ Матовић, Стојановић 1965: 281.

⁶¹ Матовић, Стојановић 1965: 281.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

СССР-у упили у себе оне основне поставке стаљинизма”. Следећи пример је Михајловљева критичка опаска да је „бриљантни дух Еренбурга по мом мишљењу грубо отказао, и преда мном се створио човек типично совјетске психологије, слијеп за било какве аргументе и емпиријске чињенице”.⁶²

Коауторима је нарочито засметало како је Михајлов у разговору са совјетским књижевницима у неповољном светлу представио друштвено-политичку ситуацију у Југославији и да „прве ‘логоре смрти’ нису основали Немци, већ Совјети”. Наиме, „1921. године у близини Архангелска започео је са радом први логор смрти ‘Холмлогор’, намењен једино за физичко уништавање затвореника, и који је годинама успјешно функционисао и гутао дојучерашње савезнике – припаднике небољшевичких револуционарних партија (есере, мењшевице и др.)”. Чак ни што се тиче геноцида – Хитлер (Hitler) није имао примат. Михајлов наводи да су „пред Други свјетски рат бројни мали народи из пограничних крајева према Турској, Ирану и Перзији били депортовани у Сјеверни Сибир, гдје су, ненавикнути на хладноћу, умирали као мухе”.⁶³

Ови критички бисери коаутора врхуне у осуди Михајлова што је са великим симпатијама и похвално писао о Николају Гумиљову (1886–1921) [Николај Гумилџев] као великом и даровитом руском песнику, мужу Ане Ахматове [Ана Ахматова], који је стрељан, јер се активно борио против совјетске власти. Међутим, за коауторе нема дилеме. Они у стилу стаљинистичких тужилаца пресуђују: „Нема сумње да овај текст јасно изражава и сугерира симпатију аутора према Гумиљову (активном контрареволуционару) не само као литерати већ и као личности.”⁶⁴

На крају свог критичког приказа коаутори ће признати да у Михајловљевом тексту има и неких интересантних и вредних информација, запажања и сличних опаски, углавном када говори о књижевности или уметности уопште. „Али о свему томе нема смисла говорити када су се таква места изгубила у шуми других, писаних са изразитим одсуством познавања и смисла за скромност, озбиљност и објективност и присуством априоризма и неких политичких ставова потпуно неприхватљивих за нашу социјалистичку јавност. Зато Михајловљев текст заслужује не само оштру критику него и најоштрију осуду те јавности.”⁶⁵

⁶² Матовић, Стојановић 1965: 281.

⁶³ Исто, стр. 282.

⁶⁴ Исто, стр. 283.

⁶⁵ Исто.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Садржај, форма и језик овога приказа тешко се могу везати за Светозара Стојановића, аутора који је управо на страницама часописа *Гледишта* претходних година исписивао свој пледоаје за беспопштедну критику у свим областима друштвеног живота. Можда се разлозима коауторства и опортунизма према редакцији са чијег је чела у то време удаљаван донекле може објаснити овај неодмерени и непримерени напад на младог аутора и једну од његових првих књига, због које је касније био прогањан.

4. – У целини посматрано, текстови Светозара Стојановића објављени у часопису *Гледишта* сведоче о његовој идејно-теоријској еволуцији, о тешким, противречним путевима еманципације од догматског марксизма и робовања официјелној идеологији СК-а. Ти текстови су, по правилу, изазивали велико занимање у стручној и широј јавности. Међутим, иако је Стојановић као главни уредник *Гледишта* и као аутор водио рачуна да не изазове репресију власти, он се својим текстовима замерио дежурним идеолозима, тако да су ови написи осуђивани у партијском и државном вођству Србије и Југославије. Из тих разлога Стојановић је после годину и по дана морао да се повуче са места главног уредника *Гледишта* и из редакције.

После тога ће се појављивати све ређе, тако да је у периоду од 1972. до 1982. године он био фактички забрањен писац у *Гледиштима*, као и безмало сви припадници тадашње београдске праксис-групе, против којих се од 1971. водио процес у партијским органима. Био је то увод у сукоб и дефинитивни разлаз Стојановића са тадашњом југословенском комунистичком елитом и њеном официјелном идеологијом. Након тога, од 1983. та сарадња је настављена до почетка '90-их година, односно до краја излажења часописа *Гледишта*.⁶⁶ Ипак, када је редакција *Гледишта* почетком 1984. објавила текст Светозара Стојановића „Маркс и идеологизација марксизма”, она је критикована да делује са „платформе антикомунизма”.⁶⁷

⁶⁶ У периоду од 1992. до 1998. године часопис *Гледишта* је излазио нередовно и фактички се гасио. Последњи број *Гледишта*, бр. 3–4/1999, изашао је 1999. године и посвећен је НАТО-агресији.

⁶⁷ Ову оцену је изрекао Универзитетски комитет СК-а Универзитета у Београду, у којем су кључну улогу тада играли Мира Марковић и неколико догматски оријентисаних наставника и студената. Повод за ту оцену чинили су текстови Светозара Стојановића, Михаила Марковића и Загорке Голубовић објављени у *Гледиштима* бр. 1/1984. Стицајем околности, ја сам припремао ове спорне темате. Идеја је била да се прикажу различити приступи Марксу и марксизму, као и тадашњи спорови о кризи марксизма, како у свету

2.2.2. „Идејна скретања” на скупу „Маркс и савременост”

1. – Стојановићев разлаз и сукоб са комунистичком влашћу и њеном идеологијом јасно се може пратити кроз расправе вођене на стручним скуповима, које су релативно често организоване ‘60-их година. Један од тих скупова одржан је 1960. на Бледу, где је формирано Југословенско филозофско друштво и на којем се водила велика дебата о теми субјект-објект и о теорији одраза. Теорија одраза је била окосница једне ортодоксне концепције дијалектичког марксизма коју су заступали бројни имитативни и шаблонизовани тзв. истмат– и дијамат-марксисти широм Југославије (Борис Зихерл, Душан Недељковић, Вељко Рибар, Богдан Шешић, Љубомир Живковић, Андрија Стојковић и други аутори).

Против теорије одраза су наступили млађи филозофи (Гајо Петровић, Михаило Марковић, Милан Кангрга, Бранко Бошњак, Светозар Стојановић, Драган Јеремић, Милан Дамњановић...). Они су критиковали категорију одраза, тј. одражавања, и вулгарни материјализам, који је исказиван у дословној примени догми преузетих из радова совјетских аутора стаљинистичке провенијенције. На Бледском скупу је дошло до велике дебате између ове две групације. Било је јасно да су противници теорије одраза одбацили ригидне постулате дијалектичког материјализма и догматског марксизма те да су одлучно кренули новим, самосвојним путем.

Две године касније, 1962, на скупу Југословенског филозофског друштва у Скопљу ова група филозофа се отворено суочила са противречјима и кризом тадашњег југословенског друштва. Они су заузели став да филозофи не треба да се баве искључиво апстрактним филозофским проблемима, већ да се морају на филозофски начин бавити разрешавањем кризе у нашем друштву.

Ове разлике и сукоби међу југословенским филозофима, односно марксистима, видљиво ће се испољити наредних година у расправама на научним конференцијама „Маркс и савременост”. Први научни скуп „Маркс и савременост” организовали су Институт за изучавање међународног радничког покрета и Институт друштвених наука од 17. до 21.

– „Изазвани марксизам (I део)”, тако и у Југославији – „Изазвани марксизам (II део)”. Први број, са блоком и прилозима иностраних аутора, прошао је без официјелне критике и оспоравања. Међутим, други број, са тематом „Изазвани марксизам (II део): Маркс и социјализам – противречја и перспективе”, иако је лепо примљен у стручној јавности, доживео је оштру критику партијских идеолога на Универзитету у Београду. Био је то увод у тзв. идејно-политичку диференцијацију на Универзитету и маргинализацију и изгон либерално настројених наставника и студената.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

децембра 1963, а одржавао се у Београду и Аранђеловцу (Буковичка бања). Скуп је одржан поводом 145-огодишњице рођења и 80-огодишњице смрти Карла Маркса. Редакциони одбор скупа чинили су: Перо Дамјановић, Драгутин Лековић, др Михаило Марковић, др Зоран Пјанић, др Радослав Ратковић и др Љубомир Тадић. Након отварања скупа учесници су радили у четири тематске сесије: Филозофија, Социологија, Политичка економија, Политикологија. У оквиру сесија прво су изложени припремљени реферати. Иза сваког реферата вођена је дискусија, а на крају скупа је била генерална дебата о све четири теме.

Светозар Стојановић је добио прилику да, након Драгутина Лековића, Михаила Марковића, Душана Недељковића, Гаје Петровића и Јакима Синадиновског, изложи основне ставове из свог саопштења на тему „Марксистичка концепција слободе”. Његово излагање, писано у облику теза, садржи два одељка. У првом делу је извршио критичку анализу неколико најрепрезентативнијих Марксових и Енгелсових мисли о слободи, да би у другом изнео предлог за једну концепцију слободе у оквиру марксистичке филозофије. Тежиште његовог саопштења било је на одређивању слободе као вредности, на односу слободе и моћи, те на дефинисању слободе као позитивне (наспрам негативне) на следећи начин: „Слобода је моћ (или способност) избора између реалних могућности и остварења изабране могућности за одређивање природних и друштвених услова свога живота.”⁶⁸

У свом усменом образложењу саопштења Стојановић је настојао да ову дефиницију слободе смести у конкретноисторијски контекст и закључио: „У досадашњој историји моћ избора између реалних могућности и остваривања изабране могућности за одређивање услова властитог живота увек је била отуђена од друштва као целине и припадала друштвеним групама – држави, партији, класи итд. Суштински преокрет у процесу ослобођења човека састојао би се у томе што би та моћ почела да се постепено разотуђује и прелази са група на друштво у целини. Тај процес је идентичан са остваривањем марксистичких, комунистичких идеала о одумирању државе, партије и еманципације радничке класе као владајуће класе, с једне стране, и увођења друштвеног самоуправљања, с друге стране. Ја верујем да би предложена дефиниција слободе могла да буде погодан критеријум за оцену ступња који смо достигли у процесу ослобађања човека.”⁶⁹

⁶⁸ Стојановић 1964b: 103–104.

⁶⁹ Стојановић 1964b: 106.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Ове Стојановићеве тезе изазвале су полемику и оштру критику учесника скупа. Радивој Давидовић⁷⁰ је оспорио Стојановићеву тезу да су људи до сада одређивали услове свога живота. Њему су посебно неприхватљиве идеје младог Маркса, а које Стојановић посебно уважава и истиче. Душан Недељковић и Драгутин Лековић упутили су Стојановићу примедбе методског карактера. Недељковић га је критиковао због примене методе логичке анализе и указао на недостатке Стојановићеве дефиниције слободе. А Лековић му је замерио што је у свом одређењу слободе применио волунтаристички и психологистички метод, а да је своју дефиницију слободе преузео од Кауцког. Једино су биле коректне и добронамерне три примедбе Гаје Петровића на саопштење и дискусију Светозара Стојановића.⁷¹

Светозар Стојановић се бранио цитирајући Маркса из *Капитала* и указујући на суптилне дистинкције између његовог одређења слободе и схватања слободе у делу Карла Кауцког. Међутим, било је очигледно да је на помолу његов разлаз са основним постулатима југословенског официјелног марксизма и његовим главним представницима у филозофији.

2. – Наставак научног скупа „Маркс и савременост” одржан је 1–5. јуна 1964. године у Новом Саду. Одржане су три тематске сесије: 1) Политика и политичка наука, 2) Проблеми прелазног периода и политичке економије, и 3) Проблеми филозофије у социјализму.

У оквиру прве сесије Светозар Стојановић је изложио саопштење на тему: „Социјалистичка демократија и СКЈ”, у којем је ставио под критичку лупу функционисање социјалистичке демократије и улогу СКЈ-а у њој. Он је као централно поставио питање „колико заиста демократски функционишу наше демократске форме и институције”.⁷² У одговору на ово питање Стојановић није затварао очи пред очигледним чињеницама негирања основних постулата демократије и формализовања самоуправљања у југословенском друштву. Напротив, он је указао на „главне препреке за стварно демократско функционисање демократских форми и институција”.⁷³

⁷⁰ Радивој Давидовић је био професор политичке економије на Економском факултету Универзитета у Београду. Као истакнути комуниста, осуђен је 1929. на робију, коју је 14 година издржавао у Сремској Митровици и Лепоглави. После рата био је на истакнутим политичким функцијама и управник Више партијске школе „Ђуро Ђаковић”, Института за друштвене науке и Института за међународну политику и привреду у Београду.

⁷¹ Види: „Дискусија поводом саопштења Светозара Стојановића”, *Маркс и савременост*, 1964: 107–113.

⁷² Стојановић 1964g: 26.

⁷³ Стојановић 1964g: 28–34.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Кључна препрека је „моћ отуђене елите унутар самоуправног система”. Али, једну од тих препрека представља и сâм СКЈ, који је „још увек скоро сасвим партија, а премало савез комуниста”.⁷⁴ Он се и унутар себе мора демократизовати у смислу „самоуправљања у партији”. Стога је у нови Статут СКЈ-а неопходно унети битне измене у циљу децентрализације и демократизације. Након предлога нужних промена, Стојановић је довео у питање принципе демократског централизма, јер је „наша друштвена пракса имплицитно већ у извесној мери почела да коригира нашу досадашњу званичну концепцију демократског централизма”.⁷⁵

Стојановићево саопштење и ови провокативни ставови проузроковали су бурне реакције учесника скупа и њему су упућене многобројне критичке примедбе. Најоштрије примедбе су му изrekli политички руководиоци Вељко Влаховић, Милојко Друловић и Петар Стамболић. Њима су се придружили и дијаматовски теоретичари Милош Николић и Драгомир Драшковић.⁷⁶

Поред јеретичких идеја Светозара Стојановића, на овом скупу је вођена оштра полемика око још једне провокативне идеје – алијенације. Проблем су отворили својим саопштењима Вељко Влаховић, који је изнео „Нека запажања у третирању теорије отуђења”, Предраг Вранички својим саопштењем о „Социјализму и алијенацији” и Борис Зихерл о „Социјалистичкој политици и дезалијенацији човека”. У дискусији која је вођена поводом ових саопштења оштро су се поларизовали ставови на једној страни Вељка Влаховића, Глигорија Зајечарановића и Милојка Друловића, који су оспоравали значај теорије алијенације, док су на другој страни Гајо Петровић, Михаило Марковић, Миладин Животић, Светозар Стојановић и Драгољуб Мићуновић истицали револуционарно-хуманистички потенцијал и значај концепције отуђења.

Наредних година ове разлике између југословенских теоретичара све више ће се продубљивати, да би почетком седамдесетих година постале непремостиве. Разуме се, Светозар Стојановић и њему блиски филозофи

⁷⁴ Стојановић 1964g: 33.

⁷⁵ Стојановић 1964g: 36.

⁷⁶ Стојановић 1964g: 119–237. Милош Николић је био истакнути партијски идеолог, директор Центра за друштвена истраживања ЦК СКЈ-а, организатор Међународног округлог стола „Социјализам у свету” у Цавтату и главни уредник часописа *Марксизам у свету*. Драгомир Драшковић је предавао марксизам и социологију на Природно-математичком факултету Универзитета у Београду, а касније је био у тврдом језгру око Мирјане Марковић и члан Универзитетског комитета СК-а Универзитета у Београду.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

више нису позивани на скупове „Маркс и савременост” ни на скупове које су организовали партијски форуми и поједина стручна удружења.⁷⁷ Ипак, Филозофско друштво Србије и часопис *Филозофија* никада им нису ускратили подршку. Штавише, у време напада на „групу опозиционих професора Филозофског факултета” 1972. и 1973. изашли су бројеви са текстовима и контрарефератима колега професора у њихову корист. Зато је Филозофско друштво Србије било изложено оштрим нападима, а његово гласило је убрзо било укинута. (Заправо, професор Александар Крон је смењен с положаја уредника часописа *Филозофија*, након чега је ово угледно гласило престало да излази, с паузом све до 1974. године, када је обновљено под називом *Theoria*.)

2.2.3. Часопис *Praxis* и „беспоштедна критика свега постојећег”

1. – У то време почела су окупљања југословенских теоретичара (углавном филозофа, социолога, правника и политиколога) мимо официјелних институција и њихове расправе на стручним скуповима. Након разлаза са заговорницима теорије одраза, припадници победничке струје филозофа из Загреба и Београда отпочели су са филозофским сусретима, прво у Дубровнику 1963, потом Опатији и Врњачкој Бањи 1964, године, а онда редовно сваког лета на далматинском острву Корчула. Прво је једна група филозофа и социолога из Загреба, на челу са Гајом Петровићем и Рудијем Супеком, иницирала идеју о Корчуланској летњој (летњој) школи, на којој би се водиле стручне расправе из филозофије, социологије и других друштвених наука.

Прво заседање ове школе одржано је прекопута Корчуле, на Пељешцу (у Оребићу), 1963. године, на тему „Култура и прогрес”. Следеће године школа је уприличена у Корчули, а тема је била „О смислу социјализма”. На Корчуланску летњу школу долазила су велика имена светске филозофије, попут Ернста Блоха, Херберта Маркузеа [Herbert Marcuse], Ериха Фрома [Erich Fromm], Лисјена Голдмана [Lucien Goldmann], Јиргена Хабермаса, Карела Косика [Karel Kosik], Лешека Колаковског, Роберта Такера [Robert Tucker] и многих других.

⁷⁷ Један такав скуп који је организовало Југословенско филозофско удружење у Врњачкој Бањи на тему о моралу и моралном интегритету личности власт је покушала да одложи. Скуп је одржан, али су већ од 1965. године наступиле критике и осуде ове групе филозофа од стране политичког руководства прво Загреба, а потом и Србије.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

У циљу објављивања материјала и реферата са заседања на Корчуланској летњој школи, основан је часопис *Praxis*. Чланови *praxis*-групе били су из Загребa: Руди Супек, Гајо Петровић, Предраг Вранички, Бранко Бошњак, Милан Кангрга, Данило Пејовић, Данко Грлић, Иван Кувачић. Био им је близак и Вељко Цвјетичанин, а касније се укључио и Жарко Пуховски. Из Београда су били: Вељко Кораћ, Михаило Марковић, Љубомир Тадић, Андрија Крешић, Михаило Ђурић, Војин Милић (касније се, 1973, повукао), Светозар Стојановић, Загорка Голубовић, Драгољуб Мићуновић, Миладин Животић, Небојша Попов, Триво Инђић, а повремено су сарађивали и Никола Милошевић, Ђуро Шушњић, Михаило Ђурић и други. Из Сарајева члан редакцијског савета је био Абдулах Шарчевић, а из Љубљане Вељко Рус.

Часопис је имао угледни међународни савет, чији су чланови својим именима давали подршку и ауторитет овом часопису (Ш. Авинери [Avineri], З. Бауман [Bauman], Р. Бернштајн/Бернстејн [Bernstein], Т. Ботомор [Bottomore], Ф. Ферароти [Ferraroti], И. Фечер [Fetscher], Ј. Хабермас, А. Хегедиш [Hegedűs], А. Хелер [Heller], К. Косик, С. Лукс [Lukes], М. Леви [Levy], Ђ. Маркуш [Gy. Márkus], Р. Милибанд [R. Miliband], С. Моравски [Morawski], О. Нект [Negt], М. Палмије [Palmier], Ч. Тејлор [Taylor], Е. П. Томпсон [Thompson], С. Васкез [Vázquez], М. Вартофски [Marx Wartofsky], А. Велмер [Wellmer], Е. Мандел [Mandel], М. Рубел [Rubel], А. Колаковски, У. Черони [Cerroni], А. Радиче [Radice], Р. Такер [Tucker] и други).

Светозар Стојановић се са групом филозофа из Београда од почетка укључио у рад Корчуланске летње школе и редовно објављивао своје чланке у часопису *Praxis*. Неки од сарадника су укључени у редакцију, а поједини у савет часописа, тако да се о њима говорило као о југословенској групи филозофа, односно марксиста.

Први текст, под насловом „Слобода и демократија у социјализму”, Стојановић је објавио у другом броју *Praxis*-а 1964. године. Потом су следиле текстови „Моралност револуционарне авангарде као историјска претпоставка социјализма”, *Praxis*, бр. 1, 1966; „Етика и интерпретација Маркса”, бр. 4–6, 1966; „Етатистички мит социјализма”, бр. 1–2, 1967; „Друштвено самоуправљање и социјалистичка заједница”, бр. 5–6, 1967; „Могућности социјалистичке револуције данас”, бр. 1–2, 1969; „Од постреволуционарне диктатуре ка социјалистичкој демократији. Југословенски социјализам на раскршћу”, бр. 4, 1972; „Пауперистички комунизам и постреволуционарни развој”, бр. 1–2, 1973; „Стаљинистичка партијност

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

и комунистичко достојанство”, бр. 5–6, 1973; „Садржина, смисао и смер једног напада”, бр. 5–6, 1973.⁷⁸ Посебан одјек је имао Стојановићев спис „Од постреволуционарне диктатуре ка социјалистичкој демократији. Југословенски социјализам на раскршћу”, бр. 4, 1972. Реч је о предавању које је одржао на Корчуланској летњој школи.

У наступима већине праксисоваца било је доста нарцисоидности, оштрине и борбености с којом су истицали „аутентичност свог тумачења Маркса и марксизма”, дискредитације осталих марксистичких струја и истицања властитог „стваралачког доприноса” те сличних претеривања.⁷⁹

Под притиском политичког руководства Хрватске, 1974. године окончан је рад Корчуланске летње школе, а часопис *Praxis* је престао да излази.⁸⁰ Шест година касније појавио се часопис *Praxis International*, који је објављиван од 1980. до 1990. Светозар Стојановић је био члан уређивачког одбора часописа и једно време главни и одговорни уредник.

Политичка репресија према часопису *Praxis* показала се у крајњем резултату као контрапродуктивна, али је она у великој мери осујетила нормалну критичку рецепцију и академску дискусију о бројним проблемима и инсуфицијенцијама у ставовима самих праксисоваца. Будући да су припадници праксис-групе били осуђени и прогањани од официјелне власти, потпуно је изостао критички, академски дијалог о њиховим ставовима. Јер, сваки критички суд о њиховим концепцијама и теоријама дискредитован је као служење режиму.⁸¹

⁷⁸ Основне идеје из ових текстова Стојановић је презентовао у својим потоњим књигама, тако да ћемо их анализирати на томе месту. Овде би, у кругу тематике социјализма, вредело поменути и његов драгоцен библиографски прилог, акрибичан двостубачни попис литературе „Марксизам и раднички покрет” (библиографија), *Филозофија*, год. X, бр. 4, 1966, стр. 619–627.

⁷⁹ Видети: В. Марковић 2011: 379; и Милан Брдар, Александар Јокић, 2012: 191–235.

⁸⁰ Тадашње политичко руководство Хрватске, на челу са Владимиром Бакарићем, позвало је чланове редакције *Praxis*-а из Загреба и изричито им наложило да *Praxis* мора престати да излази и да треба окончати рад Корчуланске летње школе – у противном ће сви они бити избачени са Универзитета. Суочени са том дилемом, загребачки професори су сматрали како је важно да остану на Универзитету, да задрже непосредни контакт са младим генерацијама и одређени друштвени утицај, те су стога одлучили да се заустави даље излажење *Praxis*-а.

⁸¹ Треба имати у виду да праксисовци никад нису били унисона група, него врло хетерогени и по теоријским интересовањима, али и идеолошким опредељењима, при чему су разлике дошле до изражаја нарочито заострено почетком 1990-их, када су се распршили широм партијског спектра, од левице до умерене деснице, често се међусобно спорећи око основних идеолошких полазишта. Још и пред смрт Михаила Марковића он и Стоја-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

За моју и млађе генерације које су интелектуално стасавале 1970-их и 1980-их година праксис-група професора имала је херојску ауру, као и сви које је тадашња власт прогањала. Ми смо их ценили као храбре људе, морално подржавали чак и када се са њима нисмо слагали, а са њима ни тада ни касније нисмо улазили у расправу. Нисмо успели да јасније артикулишемо властито становиште, да им критички „ставимо до знања да смо их током прогона подржавали искључиво из маралних разлога; да од нас иначе не очекују некакво следбеништво или похвале-споменике, јер њихова борба није била наша, наш сензибилитет и искуство су сасвим другачији”.⁸²

Истини за вољу, праксисовци су реафирмисали хуманистичке садржаје марксизма, убедљиво показали да је Титов режим харизматски и стаљинистички, да у пракси нема самоуправљања и т. сл. Међутим, они су у то време филозофију толико редуковали и везали за идеологију и револуцију да су је на крају жртвовали у прилог „еманципацији човечанства”. Ако томе додамо и чињеницу да је већина праксисоваца била идеолошки острашћена и неспособна за критичку саморефлексију, јасно је, нажалост, да су се убрзо нашли на странпутици и завршили у теоријско-филозофским, а од 1968. године углавном и у идејно-политичким ћорсокацима.

Као што ћемо видети, ова констатација се умногоме односи и на Светозара Стојановића. На овоме месту, ипак, треба указати да су његови текстови представљали значајан прилог доприносу часописа *Praxis* југословенској друштвеној теорији ‘70-их година XX века: 1) допринос филозофској антропологији и афирмацији хуманистичких садржаја марксизма; 2) разумевање и критика отуђеног положаја човека у савременом свету; 3) критика ауторитарног социјализма; и 4) допринос идеји партиципативне демократије и самоуправе.

2.2.4. Студентске демонстрације 1968.

2. – Противречја југословенског друштва на која је у својим текстовима указивао Светозар Стојановић кулминирала су у пролеће 1968. Маја месеца те године Париз је био преплављен масовним студентским демонстрацијама, иза којих је стајао отпор младих и левичарских кругова Вијетнамском рату и америчком империјализму. Убрзо се тај талас студентског бунта, у другачијем друштвено-политичком контексту, појавио у Београду

новић водили су полемику у београдској *Политици* у вези с улогом ројалиста и комуниста у Другом светском рату.

⁸² Милан Брдар, Александар Јокић 2012: 195.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

и осталим универзитетским центрима Југославије. Овај студентски покрет био је у основи левичарско-еманципаторског карактера. Његова основна парола гласила је „Самоуправљање да – али од дна до врха” и она је изражавала радикалне социјалистичко-самоуправне и егалитаристичке захтеве, критику капитализма, посебно отуђења, експлоатације, тржишта, либерализма и сличних појава.

Праксисовци и група професора Филозофског факултета нису непосредно изазвали студентски протест, иако су својим текстовима и јавним наступима средином ‘60-их година активно доприносили ширењу идеја које ће резултовати тим покретом. Када је протест почетком јуна избио еруптивном снагом, они су му се безрезервно прикључили и умешно га интонирали и усмеравали. Значајну улогу у томе играли су Михаило Марковић, Љубомир Тадић, Светозар Стојановић, Миладин Животић, Драгољуб Мићуновић и други праксисовци. Под њиховим утицајем београдски студентски протест следио је врло одређен и експлицитно формулисан левичарски програм. Није случајно што је баш Драгољуб Мићуновић тадашњи универзитет назвао „Црвени универзитет Карл Маркс”.⁸³

Студентски протест је у великој мери довео у питање легитимитет политичке елите која је ауторитарно владала и контролисала све области привредног, политичког и културног живота у земљи. Политичко руководство је било озбиљно угрожено, али је Јосип Броз, као искусни технолог власти, вешто амортизовао студентски бунт. Он је прво демагошки подржао студенте, одржао умирујући и обећавајући говор. Студенти су се убрзо преобразили од критичара отуђења и бирократије у „вредне студенте-омладинце одане другу Титу” у козарачком колу око споменика кнезу Михаилу.

Међутим, Броз није успео да надмудри и изманипулише само студенте, него и њихове професоре, укључујући и најрадикалнију праксис-групу, која се све више понашала као радикална „политичка секта”, у Веберовом значењу појма. „Док је Тито декларативно уводио тржишну привреду, и узгред речено имао шансу да буде први реформатор социјализма, праксисовци уопште нису схватили историјски смисао тог покушаја, да је, што се Тита тиче, то био само трик, а што се здраве опозиције тиче – шанса! Уместо да су инсистирали на даљем току реформе, они су као заслепљени ултралевичари кренули троцкистички, оптужбама да Тито издаје идеју социјализма, да нема једнакости, да се уместо социјализма развија ‘буржоаско потрошачко друштво’, и шта све не. Данас то само сведочи о степену

⁸³ Видети: М. Марковић 2011: 13.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

њихове ондашње левоидеолошке искључивости и одсуства слуха за реалност. Иако су као гостујући професори путовали Западом и нису се гнушали грађанског комфора, код куће су га синовима и кћерима одрпаног пролетаријата и сељаштва приказивали – као страшило.”⁸⁴

Након Титовог демагошког маневра, следила је репресија према инспираторима и организаторима студентских демонстрација. На удару те репресије нашли су се и праксисовци са београдског Филозофског факултета, а међу њима и Светозар Стојановић. Већ јула 1968. године они су избачени из Савеза комуниста Југославије. Будући да то није хтела да обави партијска организација Филозофског факултета, одлуку о искључењу су донели виши форуми (Универзитетски комитет и Градски комитет СК-а). Разлог за овакав обрачун са групом професора са Филозофског факултета везан је за чињеницу што власт није могла да отрпи критику монопола Савеза комуниста, а нарочито Титове неприкосновене власти. Видели смо да је Стојановић био један од најоштријих и најдоследнијих критичара тог монопола и култа харизмарха.

Тако је окончана партијска каријера Светозара Стојановића, некада једног од најперспективнијих и најомиљенијих чланова КПЈ, односно СКЈ-а.⁸⁵ Уместо да оствари сјајну партијско-политичку каријеру, Стојановић се нашао у позицији дисидента и отпадника. У то време увелико је утиран пут за његово удаљавање са Филозофског факултета.

3. Напуштање утопијско-комунистичког хоризонта – критика марксизма (1969–1980)

1. – Расправе и чланци Светозара Стојановића објављивани у часописима *Гледишта*, *Praxis*, *Филозофија* и *Преглед* у претходном периоду указују да се он латио тешког и незахвалног посла: критичког преиспитивања и редефинисања кључних категорија Марксове и марксистичке теорије друштва (канона дијалектичког материјализма, схеме о бази и надградњи, ригидних дефиниција класа и класне борбе, противречне улоге

⁸⁴ Милан Брдар, Александар Јокић 2012: 206; и Брдар, 2001: 599–611.

⁸⁵ „Пре ангажовања као praxist, могао сам да направим велику политичку каријеру, само да сам то хтео. Такву прилику сам имао и за време поменутог студентско-наставничког покрета 1968, довољно би било да сам се од њега на неки начин оградио.” Уп. Стојановић 2006d: 313.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

партије авангарде, интелигенције, инсуфицијенције демократског централизма, радничког самоуправљања и сличних антиномија). Будући да је био антидогмата, отворен за разлике и дијалог, схватио је да, поред марксистичког приступа и разумевања савременог друштва и човека у њему, постоје и друге релевантне теоријске парадигме.

Руководећи се идејом „с Марксом даље од Маркса” Стојановић је смело сучељавао Марксову и марксистичку мисао са реалношћу тадашњих социјалистичких друштава. У својим текстовима он је формулисао једну од најжешћих критика стаљинизма и деструкције дијамата. Међу првима је указао на нужност различитих путева борбе за социјализам и на опасност претварања марксизма у официјелну идеологију и апологију постојећег. Најзад, Стојановић је схватио значај Марксове теорије алијенације за критику противречја социјалистичких друштва и за разумевање човека у савременом свету.

2. – Све ове мисаоне продоре и резултате вишегодишњих истраживања, расправа и полемика Стојановић је сумирао у својој књизи *Између идеала и стварности*,⁸⁶ која има круцијални значај у његовом мисаоном развоју. У њој је сабрао главне резултате свог ослобођења од догматског марксизма – критике стаљинизма и етатистичког социјализма. У предговору књиге аутор је записао: „Развој социјализма још увек је притиснут страшном мором стаљинизма. Зато се данас у средишту марксистичке филозофије социјализма налази обрачун са стаљинизмом. Ова књига првенствено представља покушај да се дâ допринос том критичком обрачуну.”⁸⁷

Иако су поједини делови књиге претходно били публиковани у домаћим и иностраним часописима, она представља конзистентну целину. Први део има филозофско-програмски карактер (марксизам као критика социјализма, алијенација и дезалијенација). Други део обухвата проблематику политике (етатистички мит социјализма, социјализам и демократија, самоуправљање). Најзад, трећи део је посвећен проблемима моралне филозофије социјализма (етички потенцијал Марксове мисли, револуција и етика, „ка развијеном комунизму”).

⁸⁶ Стојановић 1969а: 323. Књига је преведена на више страних језика: немачки 1970, шведски 1970, француски 1971, норвешки 1971, енглески 1973, шпански 1974, јапански 1980. Друго издање на српском објавио је Завод за уџбенике у Београду. Уп. Стојановић 2006b: 7–164.

⁸⁷ Исто, стр. 9.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Стојановић је понудио целовиту критику стаљинистичког схватања друштвеног напретка и разобличио идеолошку природу стаљинистичког система. Кроз критичку анализу Марксовог појма отуђења он је понудио нову дефиницију отуђења. Бавећи се испитивањем и описом процеса де-генерације идеје и праксе Октобарске револуције, као и настајања нове владајуће снаге, он указује како на светском плану дилема *капитализам или социјализам* постепено иде у позадину, а у предњи план избија епохална дилема: етатизам или социјализам. Стојановић анализира проблем односа социјалистичке демократије, и то најпре на примеру комунистичке партије и њених развојних недоумица од Октобарске револуције до 70-их година XX века, а затим и на случајевима сукобљавања демократских елемената у социјализму са контрареволуционарном диктатуром, која ниво социјалистичке демократије снижава испод нивоа грађанске демократије у развијеним капиталистичким земљама. Он подвлачи да битни елемент социјалистичке демократије представља друштвено и радничко самоуправљање ослоњено на друштвену својину над средствима за производњу.

На другој страни, он је тематизовао неколико нових проблема и истраживања којима ће се озбиљно и систематски бавити наредних деценија. Прво, то је критика Марксове оптимистичке антропологије. Друго, критика Марксове идеје о разотуђењу, у којој је нашао низ противречја и утопијске елементе. Треће, критика етатистичког социјализма и трагање за демократском алтернативом.

И најзад, четврто: Стојановић је у овој књизи јасно указао на еколошку кризу и могућност еколошке катастрофе. Он је међу првима од наших хуманистичких научника (уз Рудија Супека) настојао да објасни узроке еколошке кризе, чији је могући епилог апокалипса. Он је луцидно уочио противречности између, с једне стране, Марксове утопије бескласног и бездржавног друштва, и, са друге стране – увиђања да је човечанство створило средства којима лако може да уништи себе.⁸⁸

Штавише, он је већ тада формулисао песимистичку тезу о могућности, па и приличној вероватноћи аутоапокалипсе – те апсолутне дистопије. „Али, данас се највеће и најважније отуђење не среће у производњи средстава за живот, него за смрт. Сви смо сведоци суперотуђења: људске творевине сада се крећу око Земље, угрожавајући не само појединце или класе, него и човечанство као целину. У изгледу је апокалиптичка ‘побуна ствари’ против свог творца – то антрополошко издање Страшног суда.

⁸⁸ Исто, стр. 28–32.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Циник би рекао да се дефинитивни нестанак отуђења може подударити са његовим неопозивим тријумфом.⁸⁹

3. – Без обзира на све оштрију репресију режима, Стојановић је почетком '70-их година интензивирао своје активности како на теоријском тако и на друштвеном плану. Он је своја идејно-теоријска становишта настојао да потврди непосредним друштвеним ангажманом. У то време је био председник Српског филозофског друштва (1970–1974), главни и одговорни уредник часописа *Филозофија*, члан редакције часописа *Praxis*, сарадник часописа *Theoria*, *Филозофија и друштво* (од средине 1980-их) и других публикација.⁹⁰

На свим овим местима, заједно са својим колегама са Филозофског факултета у Београду, он је доследно критиковао отуђену партијску и државну власт у Србији и Југославији. Он се није истицао само озбиљним научним радом и бритком теоријском критиком тадашњег друштвеног поретка, већ је својим смелим личним држањем и грађанском храброшћу умео да се и највећим партијским и државним ауторитетима тога времена одлучно супротстави.⁹¹ Критичка оцена Стојановићевих радова изрицана је на партијским и политичким форумима, али је њихова стручна, критичка рецепција готово потпуно изостала. Изузетак је текст „Садржина, смисао и смер једне политичке филозофије” Радивоја Давидовића, професора политичке економије на Економском факултету и високог партијског функционера, штампан у два броја *Студента* октобра 1973.⁹²

⁸⁹ Исто, стр. 36

⁹⁰ Нажалост, изостала је критичка рецепција Стојановићевих стручних текстова објављених у часопису *Филозофија* од 1957. до 1973. године („Шелерова одредба вредности и моралне вредности”, бр. 2/1957; „Емотивистичка метастика А. Ј. Ауге-а”, бр. 1/1961; „Савремена метастика”, бр. 2/1962; „Савремени проблеми слободе човека”, бр. 3/1963; „Од примитивног ка модерном комунизму”, бр. 4/1967; „Један лук у марксистичком схватању историје”, бр. 1–2/1973); у часопису *Theoria* („Како приступити Марксовом детерминизму”, бр. 1–2/1976; „Марксизам као друштвена теорија и идеологија”, бр. 4/1981; „Марксизам, идеологија и демократија”, бр. 1–2/1985; „Одговор критичарима”, бр. 3–4/1985); и у часопису Института за филозофију и друштвену теорију *Филозофија и друштво* („Затворена или отворена дијалектика”, бр. 3, 1987; „Nation, Nationalism and Citizenism”, бр. XV, 1999).

⁹¹ У то време, у првој половини 1970-их година Стојановић је постао чувен по свом вештачењу на Окружном суду у Бијељини, где је судио Илија Радуловић (судија из истоименог романа Вука Драшковића), који га је позвао да оцени етичку легитимност коришћења тајних снимака у процесу. Наиме, он је закључио да би употреба тајно снимљене магнетофонске траке као судског доказа представљала „Хирошиму људског достојанства”.

⁹² Давидовић 1973.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Пошто државна власт није успела да на законом предвиђени начин примора надлежне органе Филозофског факултета у Београду (гласовима представника друштвене заједнице у Савету Факултета) да удаље проф. Стојановића и још седморо његових колега са Филозофског факултета Универзитета у Београду (што је одлучено у врху Савеза комуниста Југославије), то је учињено на бруталан, нелегитиман начин посебном одлуком Скупштине Републике Србије 28. јануара 1975. На тај начин је Стојановић, заједно са седморо својих колега, суспендован из наставе. Јануара 1981. године отпуштен је с посла одлуком Скупштине СР Србије. Тиме је настављена пракса комунистичке власти у Србији да одстрањује најугледније професоре са Универзитета у Београду, започета одмах по окончању рата (ту судбину тада су доживели такви великани као што су били професори Тома Живановић, Живојин Перић, Слободан Јовановић, Веселин Чајкановић, Милош Н. Ђурић и други).⁹³ У односу на раније прогонне наставника београдског Универзитета, осморо наставника Филозофског факултета је прошло боље. Наиме, они су „прераспоређени” у Центар за филозофију и друштвену теорију (који је формиран у оквиру Института друштвених наука у Београду), без иједног дана дисконтинуитета у радној књижици.

После удаљавања са београдског Филозофског факултета, Стојановић се запослио као научни саветник и радио до пензионисања у Центру за филозофију и друштвену теорију Института друштвених наука Универзитета у Београду.⁹⁴ Упркос овој маргинализацији и изгону с универзитета, Стојановић је наставио свој плодни списатељски и стручни рад. Наставио је да резултате својих истраживања редовно објављује у стручним часописима (*Praxis International*, *Филозофија*, *Theoria*, *Филозофија и друштво*). Од средине 70-их година Стојановић је почео да стално гостује на угледним универзитетима у САД и Западној Европи те да учествује на стручним међународним конференцијама.

⁹³ Треба поменути да је, у време када је Светозару Стојановићу припреман изгон са Филозофског факултета, он смогао снаге да се солидарише са колегама које су такође у то време намеравали да избаце са факултета из ванакадемских разлога. У том смислу Стојановић је 20. маја 1975. упутио протестно писмо Већу Правног факултета Универзитета у Београду поводом неизбора Косте Чавошког за асистента због морално-политичке неподобности.

⁹⁴ „Због протеста светске научне јавности Светозар Стојановић, заједно са отпуштеним колегама, враћен је на Универзитет у Институт друштвених наука (Центар за филозофију и друштвену теорију) с правом да се бави научно-истраживачким радом, али без права на држање наставе.” (Цвјетковић 2012: 31)

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

4. – Као што смо видели, Стојановић је током седамдесетих година кренуо путем радикалног ревизионизма у марксизму и напуштања утопичко-комунистичког хоризонта. Корак даље на том ревизионистичком путу представљала је његова књига *Историја и партијска свест*. Рукопис ове студије Стојановић је предао 1977. године београдском издавачу „Просвети”, која је објавила његову претходну књигу. Поднети материјал „Просвета” није објавила из политичких разлога, тако да се прво издање ове монографије појавило на немачком језику 1978.⁹⁵ Наслов књиге је алузија на чувену књигу Ђерђа Лукача *Историја и класна свест*. Јер, за разлику од Маркса и Лукача, Стојановић сматра да је кључна детерминанта марксизма не класна, већ партијска свест. На тај начин он самим насловом и садржином своје књиге наговештава критички приступ Марксу и марксизму.

У првом делу књиге, под насловом „Марксизам, ауторитарни комунизам и историјска акција”, у десет поглавља су стављене под критичку лупу неуралгичне тачке Марксове мисли и марксизма (строги детерминизам, економизам, комунистичка харизмархија, хуманизација насилне револуције, статистичка револуција) и Стојановић даје своје предлоге за ревизију марксизма. Он је заправо сумирао резултате својих двадесетогодишњих истраживања и критичких преиспитивања Марксовог мисаоног развитка, марксизма као филозофског система и официјелне идеологије, односно апологије постојећег. Посебно је брзоточна критика покушаја у XX веку да се на тим Марксовим и марксистичким основама изгради ново, револуционарно друштво. Уместо комунистичке заједнице слободних људи, без експлоатације и доминације, у водећим социјалистичким земљама успостављене су „комунистичке харизмархије” и „ауторитарно-пауперистички комунизам”. Зато он излаже разорну критику ауторитарног социјализма (од Лењина и Троцког, преко Стаљина до Мао Цедунга).⁹⁶

Други део књиге је посвећен разарању комунистичког достојанства и етици револуционара. У Стојановићевој анализи етика је основни фон на којем он елаборира своје тезе, посебно могућности нормативне етике у марксизму и критику хетерономног морала. Њега посебно занимају питања: „самопонижења под кринком несребичности револуционара”, апорије

⁹⁵ На српском језику књига се појавила десет година касније у Београду у издању Филозофског друштва Србије. Уп. Стојановић 1988b. Скраћену верзију ове књиге објавило је Филозофско друштво Србије 1979. у часопису *Филозофске студије* под насловом *У трагању за револуционарним етосом*, стр. 3–88, а на енглеском језику објављена је 1981. године. (Prometheus Books, Buffalo, NY).

⁹⁶ Стојановић, 1988b: стр. 171–233.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

између идеологије и истине, замке „објективног” значења и „објективне” одговорности, метафизички и позитивистички однос према партији.⁹⁷

Стојановић се у овој књизи успротивио претварању Марксовог дела у догму. Штавише, настојао је да критичким односом према Марксовој мисли превлада њене границе и слабости које нису одолеле зубу времена, те да реafirмише не само његова драгоцену теоријско-методолошка начела (тоталитета, дијалектике, алијенације и друге постулате), већ и његово антрополошко учење. Најзад, ова књига, насупрот „револуцији која понижава своју децу”, партијској сервилности, подложништву равнодушности, пледира за укидање понижења, за достојанство човска. Јер, пише Стојановић: „Организација састављена од понизних људи нема револуционарно-хуманистичку будућност... Нико није достојан револуционарно-хуманистичке ствари ако сâм није достојанствен.”⁹⁸

Књига *Историја и партијска свест* наговестила је нову деоницу у мисаоном развиту и делању Светозара Стојановића: раскид са теоријом Карла Маркса, у оквиру које се он кретао претходних деценија. Она је писана у знаку тада све популарнијег слогана: „Даље од Маркса, без Маркса!” Ипак, у целини посматрано, у овом периоду (1969–1980) Стојановићеве студије о Марксу и марксизму указују на то да је он тада још припадао кругу леве интелигенције која се залагала за социјализам са људским ликом, а Марксову теорију тумачила и практиковала као инструмент за радикалну критику друштва у хоризонту револуције и еманципаторске праксе.

4. Постмарксиста и немарксиста (1981–1989)

1. – У овом периоду, од 1981. до 1989. године, у тадашњим социјалистичким друштвима десили су се драматични догађаји, који ће изазвати тектонска померања не само у тим земљама, него и у Европи и свету у целини. СФР Југославија, након смрти „харизмарха” Јосипа Броза – раздирана противречјима и центрифугалним силама – улази у тешку економску, државну и политичку кризу, из које се не види излаз. Земље реалног социјализма улазе у свеколику рецесију (економску, политичку, идејну, моралну) – у кризу легитимитета. Појавне манифестације те кризе биле

⁹⁷ Исто, стр. 240–262.

⁹⁸ Исто, стр. 283–284.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

су немири у Пољској и покрет „Солидарност”, совјетска интервенција у Авганистану, ренесанса национализма као политичке технологије, појава Горбачова [Горбачев], тј. перестројка у СССР-у, и друга збивања. На светској сцени одвијали су се дубински процеси: интернационализација капитала, криза биполарне поделе света, успостављање новог светског поретка и сложених односа: центар – полупериферија – периферија.

Светозар Стојановић је пратио ова конкретносторијска збивања и трагао за теоријско-методолошким претпоставкама за њихово истраживање и разумевање. Он је међу првима указао на ограничења до тада владајућих теоријских парадигми којима су се користили филозофи и научници. О тим проблемима и одговорима на питања која је наметала криза у социјалистичким земљама објавио је десетак текстова у домаћим и иностраним часописима (*Гледишта*, *Theoria*, *Социологија* и *Књижевна реч*, Београд, *Praxis International*, Oxford, *Нова ревија*, *Љубљана*, *Филозофска истраживања*, Загреб, и друга периодика).

У настојању да одговори на ове изазове и досегне до нових теоријских парадигми, Стојановић се прихватио дефинитивног разрачунавања са властитим идејно-теоријским заблудама. То га је водило ка критици марксистичке парадигме и дефинитивном раскиду са Марксом. Он је то учинио у саопштењу под насловом „Маркс и идеологизација марксизма (Критика једне предрасудне моћи)”,⁹⁹ припремљеном за научни скуп који је одржан у Новом Саду, децембра 1983, а поводом 100. годишњице смрти Карла Маркса.¹⁰⁰

Приближно у то време појавиле су се бројне књиге које су сведочиле о страшним злочинима комуниста у СССР-у, Кини, Источној Европи, Југославији и другим земљама. У тим злочинима у XX веку страдало је, према неким оценама, преко сто милиона људи. Реални социјализам и ко-

⁹⁹ Стојановић 1984: 24–35. Прва верзија овог текста издата је на немачком језику у Берлину 1983: „Marx und die Ideologisierung des Marxismus”, *Yearbook*, 1983, Berliner Wissenschaftliche Gesellschaft, Berlin 1983.

¹⁰⁰ Институт за међународни раднички покрет из Београда у оквиру трибине „Маркс и савременост” организовао је расправу на тему „Маркс и социјализам – противречја и перспективе”. Расправа је одржана на Петроварадину (Нови Сад) децембра 1983. и у њој су учествовали водећи југословенски филозофи и научници. Часопис *Гледишта* је објавио прилоге са овога скупа (Миладина Животића, Светозара Стојановића, Петра Живадиновића, Владимира Штамбука, Блаженке Деспот, Леа Матеса, Владимира Глигорова и Загорке Голубовић), са циљем да прикаже „како данас најистакнутији аутори у нас и у свету мисле и виде Маркову основну идеју – социјализам, и како и колико Маркс данас делује опредељујуће, подстицајно, изазовно и противречно” (*Гледишта*, бр. 1–2/1984: 3).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

мунистички пореци који су успостављени на планети изневерили су велике наде и очекивања људи. Све то је имало за последицу да је на оптуженичку клупу изведен и Карл Маркс као кривац за сва зла комунизма, за патње и страдања милиона људи. Оптужницу против Маркса исписивали су тада и водећи европски интелектуалци, до јуче Марксови следбеници: Лешек Колаковски, Роже Гароди [Roger Garaudy], Андре Горс [André Gorz], француски нови филозофи и други теоретичари.

У свом тексту Стојановић је поставио и обрадио три проблема: (1) криза марксизма, (2) класични марксизам и бољшевизам: континуитет или дисконтинуитет, и (3) Маркс као критичар идеологије и отуђења: пропуштене шансе и обавезе. У обради ових проблема он се залаже за критички однос према самоме Марксу и његовом уделу у идеологизацији марксизма. Наиме, он настоји да докаже како су слабости инхерентне самој Марксовој теорији, а не тек *ad hoc* судовима о будућности. У том контексту, Стојановић истиче своју кључну тезу да: „начином како је градио своју теорију Маркс је отворио могућности да се марксизам бољшевикује путем реинтерпретације, редукције, трансформације, идеологизације”.¹⁰¹

Ту тезу он образлаже ставом да је Марксово мисаоно здање некохерентно и већ у темељима пуно напетости, па и противречности и неодређености. Као илустрацију Стојановић наводи противречја екстремног и умереног детерминизма, растељивост идеја о „прелазном периоду”, а крунски доказ за ову тезу чини – диктатура пролетаријата. „Од Маркса су остале и неке непроблематизоване, а потпуно погрешне и – због своје погубности за идеологизацију – потенцијално од почетка веома опасне поставке, међу њима најпогубнију улогу одиграла је ‘диктатура пролетаријата’. Подсећам на то да је нико други него Маркс управо ту идеју означио као свој једини оригинални допринос теорији класне борбе.” Према Стојановићу, диктатура пролетаријата (и, шире, Марксова политичка теорија!) била је и остала главни идејни покретач „негативне дијалектике марксизма” и разарајућег утицаја на комунистичко-хуманистичке идеале. Отуда је одговорност Маркса за ауторитарни социјализам, гулаг и страдања небројених људи – неспорна.

Стојановић иде корак даље и истиче: „Неосновано је већ очекивање да радничка класа има могућност да постане *владајућа*, а камоли *диктаторска владајућа* класа.” Ову тезу Стојановић образлаже уводећи у анализу дистинкцију између *владајуће класе* (оне која неоспорно управља државом и има монополску контролу над средствима за производњу) и *преовлада-*

¹⁰¹ Стојановић 1984b: 28.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

вајуће класе (која може да преовладава и без владања). „Са стаљинизмом нови партијско-државни апарат заиста је постао владајућа класа.”¹⁰²

У то време, средином осамдесетих година, Стојановић ће реактуелизовати своје идеје о политичком плурализму, за које се залагао две деценије раније. Наиме, сматрајући да демократског социјализма не може бити без слободног партијског организовања, он је предлагао да се у политички систем Југославије уведе двопартијски систем, тј. да Савез комуниста Југославије дозволи стварање Савеза социјалиста Југославије. Овај предлог није прихваћен, да би деведесетих година XX века био превазиђен увођењем неограниченог мултипартизма у политичке системе свих република СФРЈ.

2. – Основне тезе из овог текста Стојановић ће варирати и разрађивати у поменутиим чланцима, а на целовит начин их је обрадио у књизи *Од марксизма и большевизма до Горбачова*.¹⁰³ Његова полазна тврдња гласи да је марксизам у кризи и да је та криза захватила не само идеолошки, него и интелектуални марксизам, укључујући и Маркову мисао. Анализирајући различите аспекте те кризе, Стојановић је дошао да уверења да „једини стварно живи марксизам данас, има фрагментарни и радикалноревизионистички карактер. Све остало је или идеологија, која уображава да фосилима из историје марксизма може удахнути живот, или илузија да се упркос преживелости свеобухватних мисаоних творевина ипак може воспоставити један свеобухватни поглед на свет.” Од Маркса су остали само увиди – истина, и даље врло дубоки и подстицајни.¹⁰⁴

Као битно обележје тог „живог марксизма данас” Стојановић је означио *радикални ревизионизам*. То значи да ревизији подлеже не само све више суштинских поставки, него и тип теоретисања. А када је реч о демократском социјализму, „онда нема друге него да извучемо све консеквенце из чињенице да је марксизам само једна од важних социјалистичких струја”.¹⁰⁵

У седам поглавља књиге Стојановић је применио овај радикални ревизионизам на критичко преиспитивање фундаменталних категорија Маркса, марксизма и социјализма. Тако, на пример, у првом поглављу, под насловом „Затворена или отворена дијалектика”, Стојановић замера

¹⁰² Стојановић 1984б: 25–27. Уп. Жуњић 2007: 13–27.

¹⁰³ Стојановић 1987б; Стојановић 1988а; Стојановић 2006а: 285–385.

¹⁰⁴ *Исто*, стр. 289.

¹⁰⁵ *Исто*, стр. 289–290.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Марксу да није превазишао прогресистички оквир Хегелове [Hegel] дијалектике. „Превазилажење” (Aufhebung) представља једну од централних категорија како Хегелове, тако и Марксове дијалектике. Добро је познато да та категорија обухвата три димензије: негацију, очување и уздизање на виши степен развоја. ‘Лукавство ума’ (die List der Vernunft) је метафизичка гаранција прогреса код Хегела.”¹⁰⁶

Насупрот томе, Стојановић сматра да „у једној потпуно отвореној дијалектици људске праксе подједнако важно место заузимала би категорија превазилажења као и исподилажења (Antiaufhebung). Антоним ‘исподилажење’, који сам предложио пре неколико година, треба да значи: негацију, очување и падање на нижи ступањ.”¹⁰⁷ То је значило и својеврсну деконструкцију теоријских позиција. Дакле, док је код Маркса *Aufhebung* означавало негацију негације – превазилажење, код Стојановића је *Antiaufhebung* (исподилажење) негација негације, али у супротном смислу (негирање развоја, да друштво заврши не на вишем, него на нижем ступњу развоја).

У другом поглављу Стојановић показује да Маркс није био у праву када је тврдио како контрола над производним средствима у крајњој линији мора имати облик својине. То је, свакако, тачно за капитализам, „али не важи за друштва у којима подвајање има *политичко*-економску основу, као што су, на пример, државе тзв. азијатског начина производње, оријенталног деспотизма или савремена етатистичка (социјалистичка) друштва.”¹⁰⁸ Стога се он залаже за знатно обухватније поимање класа и класног груписања. „Њих ваља дефинисати полазећи од улоге како у начину производње, тако и у начину доминације путем ‘државе’. Класна моћ или немоћ извире из односа према средствима за производњу и средствима за вршење власти.” Отуда је важна дистинкција између владајуће и доминантне класе.

У наредна три поглавља Стојановић је сумирао своја ранија разматрања о бољшевизацији марксизма, дистинкцији између либерално-демократске и државно-монополистичке идеологије, о демократском потенцијалу капитализма и критици идеологије. Шесто поглавље је посвећено проблемима, противречјима и могућностима реформе реалног социјализма. У последњем поглављу, под насловом „Перестројка у СССР-у”, анализирао је противречне процесе у Совјетском Савезу и улогу Михаила Горбачова. Пада у очи да је Стојановић нереалистично очекивао радикалне реформе и либерализацију политичког система СССР-а и, посебно, да је

¹⁰⁶ Исто, стр. 294.

¹⁰⁷ Исто, стр. 295.

¹⁰⁸ Исто, стр. 306.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

некритички преценио улогу Горбачова и тзв. смене генерација у партијском и државном врху Совјетског Савеза.¹⁰⁹ Драматична збивања после пада Берлинског зида и распада СССР-а умногоме су демантовала Стојановићеве анализе и наде од Горбачова и „перестројке”.

У целини узев, Стојановићев радикални ревизионизам у овој фази његовог мисаоног развитка не задовољава се критиком постмарксовских „деформација” и „фалсификовања” изворног учења ни одбацивањем неких теза и предвиђања тог учења која су помогле каснијој догматизацији. Он је „радикалан” јер ревизији подлеже не само све више суштинских поставки, него и типова теоретисања. Теоријски резултат радикално-ревизионистичког захвата чини напуштање идеје једне целовите, свеобухватне марксистичке теорије, тј. њено разбијање на низ корисних и употребљивих фрагмената: „Од Маркса су остали само фрагментарни увиди, истина још увек дубоки и подстицајни. Ако је ишта чудно, онда то није криза марксизма, већ то што једна стара творевина духа нуди низ сазнања која су још увек на снази.”¹¹⁰

Ти фрагменти постају лебдећи елементи будуће теоријске зграде чији се завршетак не види или се програмски сумња у могућности њеног коначног довршетка. Али зато ти фрагменти могу бити комбиновани са фрагментима осталих политичких и теоријских традиција, превасходно са либералним и либерално-демократским учењима. Довођење у склад ових различитих фрагмената у једну мање-више кохерентну теорију представља ствар будућности.

На практичнополитичком пољу Стојановићев радикални ревизионизам наговештава веру у могућности „социјализма са људским лицем” као друштва дезалијенације, друштва које ће се заснивати на рационалистичности нетржишног типа и имати интегрално-самоуправљачку структуру. Напуштање утопистичко-комунистичког хоризонта обележено је залагањем за либерализацију која би га учинила „животно способним”, а живот у њему цивилизованијим и сношљивијим... Теоријски „background” овог напуштања „утопије бескласног и бездржавног друштва” чини идеја „социјалистичког цивилног друштва”. „Остварив и животно способан социјализам у данашњем и сутрашњем свету јесте само социјализам са

¹⁰⁹ „За разлику од Хрушчова, Горбачова не оптерећује стаљинистичка прошлост. Зато је у стању да се залаже за ‘гласност’ и према историји, и да у томе такође тражи легитимацију. У недемократској политици смена генерација има огромну важност.” Уп. Стојановић 2006а: 382.

¹¹⁰ Исто, стр. 289.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

цивилним грађанским лицем. Није то никакав ‘прелазни период’ између капитализма и комунизма, нити ‘нижа фаза’ комунизма, већ нова друштвена формација са прилично мешаним типом својине, привреде и читавог цивилног друштва.”¹¹¹

Стојановићева књига *Од марксизма до етатизма са људским лицем* и провокативни чланци који су јој претходили уочљиво су изазвали широко интересовање, дискусије и полемике у стручним круговима. То је био разлог што је редакција часописа *Гледишта* организовала расправу о његовим идејама и најновијим књигама. Тема расправе је била: „Да ли је социјализам могућ и какав?”¹¹² Дискусија и прилози овој расправи из пера тада водећих теоретичара различитих генерација, широм Југославије, драгоцене су сведочанство не само о „радикалном ревизионизму” Светозара Стојановића већ и о кризи социјализма као идеје, покрета и праксе.

Кад је реч о оцени дотадашњег опуса и деловања Светозара Стојановића, већина учесника се сложила да су нам, у времену свеколике друштвене кризе, прѐко потребне управо овакве књиге, које нас упозоравају, опомињу, али и саветују да се не препуштамо стихији, да се одупремо, да учинимо од себе и других колико је то могуће, у нади и жељи да није баш све пропало и изгубљено, да одлучан људски напор и сада може преусмерити неповољне токове. То је уједно и по(р)ука дотадашњих Стојановићевих списа и јавног деловања.

Тако, на пример, Жарко Пуховски је рекао: „Књиге Светозара Стојановића, које представљају повод овоме расправљању, припадају радовима

¹¹¹ Исто, стр. 366–367.

¹¹² У организацији редакције Трибине Студентског културног центра, Филозофског друштва Србије, Социолошког друштва Србије и часописа *Гледишта*, у Позоришној дворани СКЦ-а, одржана је 28. и 29. септембра 1988. године расправа за округлим столом „Да ли је социјализам могућ и какав?”. Повод за разговор биле су књиге Светозара Стојановића *Историја и партијска свест* (1978) и *Од марксизма до етатизма са људским лицем* (1987). У расправи су учествовала 32 разнолико оријентисана мислећа делатника из Србије, Хрватске, Босне и Херцеговине и Македоније (Неца Јованов, Жарко Пуховски, Зоран Ђинђић, Слободан Симовић, Милан Суботић, Еуген Пусић, Бранко Хорват, Ферид Мухић, Михаило Марковић, Драгоје Жарковић, Војислав Становчић, Зоран Видаковић, Александар Грличков, Стеван Врачар, Никола Милошевић, Гајо Секулић, Владимир Глигоров, Јован Рашковић, Загорка Голубовић, Јовица Тркуља, Властимир Матејић, Љубомир Кљакић, Јован Бабић, Манојло Броћић, Јагош Ђуретић, Светозар Стојановић, Слободан Инић, Гордана Митић, Драгољуб Мићуновић, Владимир Милић, Ђуро Ковачевић, Чедомир Чупић). *Гледишта* су у броју 9–10 за 1988. годину објавила ауторизована излагања свих учесника овог разговора.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

о којима је, посве у складу с очитом интенцијом самог аутора, уосталом – веома тешко говорити онако како би то оне, понајприје, захтијевале – анализом текста. Ријеч је, наиме, о књигама које су већ поодавно, дјеломице чак унапријед, осуђене на то да буду контекстуализирано реципиране. На то није, дакако, дјеловала само ауторова интенција, него и низ извањских околности... Реакције на те књиге, дапаче на саме рукописе прије но што су и били тискани, посредно... потврђују релевантност реализације ауторове интенције да књигама *интервенира*.¹¹³

На другој страни, ова расправа у *Гледиштима* јасно је указала на озбиљне слабости и инсуфицијенције готово свих дискусанта, укључујући и Стојановића. Индикативно је да нико од учесника у расправи није слутио, а још мање поменуо слом реалног социјализма, који ће се наредне године, након пада Берлинског зида, урушити као кула од карата. Штавише, већина учесника је заступала могућност демократске реформе у социјалистичким земљама и подржавала Стојановићеву тезу – тачније, веру у могућности „социјализма са људским лицем” као друштва дезалијенације, друштва које ће се заснивати на рационалистичности нетржишног типа и тзв. социјалистичком цивилном друштву.¹¹⁴ Индикативно је да је ова група водећих српских и југословенских теоретичара у *Гледиштима* био последњи скуп те врсте. Већина учесника ће већ наредне године напустити позицију филозофа, теоретичара, истраживача и ући у политичку арену, где ће се оперативно политички ангажовати.

5. Социјал(еко)демократа и постлибералиста (1990–2010)

Док су се на стручним трибинама широм Југославије, Европе и света водиле спекулативне расправе на тему „Да ли је социјализам могућ и какав”, одговор је дошао тако рећи са улице: пао је Берлински зид, што је изазвало тектонска померања у земљама Европе и света. Две стотине

¹¹³ Пуховски 1988: 11.

¹¹⁴ Видети прилоге: Н. Јованова, М. Марковића, В. Становчића, З. Видаковића, А. Грличкова, Г. Секулића, З. Годубовић, Ј. Тркуље, М. Броћића, В. Милића, Ђ. Ковачевића. Уп. *Гледишта* 1988: 9–10.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

година након Француске револуције срушио се, дословно преко ноћи, европски реалсоцијализам, а „социјализам као светски процес” нетрагом је нестао. Остали су само његови остаци у Кини, Вијетнаму и на Куби. У ноћи између 9. и 10. новембра 1989. године срушен је Берлински зид, тај застрашујући симбол биполарног света, идеолошке искључивости и нетрпељивости. Његово уклањање је ослободило велики револуционарни талас који је заплуснуо централно-источну Европу. Чинило се да је то исти онај револуционарни талас који је 1789. кренуо из Француске и који је два века касније најзад допловио до средњоевропског Истока, доносећи велике наде и очекивања.

Очекивало се, пре свега, да ће он докрајчити довековни процес освајања слободе и демократије, започет у време великих грађанских револуција. Тај процес, чију су окосницу чиниле модернизација и демократизација, заустављен је у социјалистичким земљама – негде у пуном замаху, а негде на самом почетку – и деценијама је био залеђен или упрегнут у „јарам незрелости” (Кант) патријархално структурисане заједнице. Сломом реалног социјализма процеси конституисања модерне демократске заједнице оживљавају и настављају да живе тамо где су насилно прекинути. При томе, ослобађање од „јарма незрелости” и стегâ традиционалног друштва тек је на почетку. То „ослобађање историје” и „повратак у (модерну) историју” све више добија облике „освете историје”, јер изгледа да не може избећи онај исти пут којим је Запад давно прошао: пут етничко-верских и грађанских ратова. Стицајем околности, Југославија и Србија су се нашле у матици ових противречних збивања. Био је то велики изазов за мислеће и ангажоване интелектуалце, какав је био и Светозар Стојановић.

5.1. Пропаст комунизма и проблеми транзиције

У овим драматичним збивањима у току последње две деценије свога живота Светозар Стојановић је деловао на два колосека. С једне стране, изузетно се ангажовао на различитим пољима друштвено-политичког живота. С друге стране, наставио је да објављује теоријске радове и књиге као одговор на изазове времена, на отворена питања која су поставили драматични догађаји: пропаст комунизма, распад Југославије, транзиција и глобализација.

5.1.1. Друштвено-политички ангажман и јавне делатности Светозара Стојановића

Почетком 90-их година XX века наступило је време зла, насиља и превара, у којем се Југославија рушила у ужасу и трагедији грађанског и етничког рата, остављајући за собом материјалну и емоционалну пустош. Било је то време нове „голготе” српског и осталих југословенских народа, који су се нашли пред доношењем судбоносних одлука о својој будућности. Најзад, било је то доба које је дословно обесмишљавало сваку реч и интелектуални напор. У том драматичном периоду и неприликама велики број водећих српских интелектуалца кренуо је путем политичког ангажмана, често еуфоричног до неуротичности. Наиме, они су се оперативно-политички ангажовали (као оснивачи и лидери политичких партија и удружења, чланови разних форума, органа и сличних асоцијација). При томе су, по правилу, згаснули као истраживачи и научници.

Светозар Стојановић је у почетку одбио да крене овим путем и да се оперативно-политички ангажује.¹¹⁵ Он је наставио да се креће путем теоријског истраживања и артикулације драматичних збивања. Реч је о покушају да се одговори на питање: како је и зашто дошло до агоније и слома реалсоцијализма, чији се дијаболнички епилог одиграо на тлу друге Југославије? Сматрао је да ће на тај начин допринети демократској транзицији и конституисању Србије као модерне, демократске правне државе, пуне слободе и истинске демократије.

Међутим, почетком деведесетих година ни он није одолео зову политичког активисања. Од 1990. био је неколико година председник Програмског савета Радио-Индекса. На већинским парламентарним изборима у Крагујевцу пропао је као кандидат Демократске странке, слично као и његов отац, који је био кандидат на Гроловој листи 1946. године. Као последица све снажнијег политичког импулса, прихватио је да од 15. јуна 1992. до 31. маја 1993. буде специјални саветник Добрице Ћосића, тадашњег председника Савезне Републике Југославије. Водио је његов саветнички тим. Био

¹¹⁵ Већина Стојановићевих колега и пријатеља из Института за филозофију и друштвену теорију оперативно се политички ангажовала већ 1990. године у новоформираним политичким странкама: у Демократској странци (Љубомир Тадић, Драгољуб Мићуновић, Коста Чавошки, Војислав Коштуница, Зоран Ђинђић, Слободан Инић), у Социјалистичкој партији Србије (Михаило Марковић), у Грађанском савезу (Небојша Попов, Весна Пешић), у разним удружењима и невладиним организацијама, попут Београдског круга (Миладин Животић, Загорка Годубовић), итд.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

је у прилици да изнутра и изблиза посматра механизме власти и владања.¹¹⁶ Учествовао у бројним политичким и дипломатским мисијама, које су му омогућиле непосредан увид у кључна збивања везана за Србију тога времена. Крајем 1990-их био је председник Српско-америчког центра и Удружења невладиних организација Србије (што је подразумевало и политички ангажман), а 2005. председник Спољнополитичког савета при СМПП-у.

Стојановић је био члан бројних стручних, научних и хуманистичких удружења и академија. Био је потпредседник Југословенског удружења за филозофију (1964–1965), председник Српског социолошког друштва (1969–1973), члан Управног одбора интернационалне Корчуланске летне школе (1966–1974); члан American Association for the Advancement of Slavic Studies (AAASS) и The Wilson Center European Alumni Association; од 1977. године члан Institute-a Internationale-a de Philosophie; године 1986. изабран је за Хуманистичког лауреата и члана International Academy of Humanism, Buffalo, USA; од 1985–1987. био је копредседник International Humanist and Ethical Union, са седиштем у Хагу; године 1991. изабран је за Life Long Member, Clare Hall College, Cambridge University, UK; од 1995. до 2008. председник Савета Филозофско-књижевне школе у Крушевцу; од 2008. члан је Delphi Society, Атина, и Академије за хуманистичка истраживања у Москви.¹¹⁷

У периоду од 1957. до краја живота био је члан бројних редакција часописа и библиотека: члан уредништва часописа *Филозофски преглед*, Београд (1957–1958); члан редакције *Гледишта* (1964–1965); члан Издавачког савјета Интернационалног часописа *Praxis*, Филозофски двомјесечник, Загреб (1967–1974); члан редакције часописа *Филозофија*, Београд (1962–1964, 1967–1973); један је од двојице главних и одговорних уредника овог часописа (1967–1968); уредник часописа *Филозофија и друштво*, Зборник радова ИФДТ, Београд, а главни и одговорни уредник зборника IX–XVII (1996–2001); уредник библиотеке *Symposion*, Нолит, Београд; уредник библиотеке *Eunomia*, „Филип Вишњић”, Београд; заједно са Шејлом Бенхабиб био је главни и одговорни уредник часописа *Praxis International*, Oxford (од бр. 3/1986. до бр. 4/1992); члан уређивачког одбора часописа *Social Praxis*, The Hague; члан уређивачког одбора часописа *Philosophy and Social Criticism*, Boston; члан уређивачког одбора часописа *Free Inquiry*, Buffalo.

¹¹⁶ Баста 2004: 476–477.

¹¹⁷ Уп. Цвјетковић 2012: 33–34.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Био је неколико пута кандидат за САНУ, али, услед међусобних трвења на Одељењу друштвених наука, никад није биран за члана. Функцију директора Института за филозофију и друштвену теорију обављао је од 1994. до 2000. Године 1998, када је Милошевићев режим кренуо у ратнички поход и дисциплиновање медија и универзитета у Србији, Светозар Стојановић је био један од најодлучнијих бораца против погубног и ретроградног Закона о универзитету из маја 1998. и репресивног Закона о јавном информисању из октобра 1998. Током 2000-их активно је држао (сваког другог семестра) наставу у САД и Канади (на универзитету McGill), као и многа јавна предавања у Коларчевој задужбини и на сличним местима. Водио је бројне полемике у штампаним и учествовао у дуелима на електронским медијима.

Имао је значајну улогу у отпору Милошевићевом режиму и повезивању опозиционих снага у ДОС – Демократску опозицију Србије 2000. Активно је учествовао у протестима и смени власти октобра 2000. године. Амбиција му је била да после 2000. постане амбасадор Србије у САД, али га Американци нису хтели.¹¹⁸ Један је од оснивача Српско-америчког центра у Београду, чији је био и председник од 2000. до 2009. Овај центар је прерастао у Центар за националну стратегију. Године 2004. постао је члан Комисије за истину и помирење, коју је формирао тадашњи председник СРЈ Војислав Коштуница. У то време је као члан био активан у Спољно-политичком савету при Министарству иностраних послова Србије, у Савету Републичке радиодифузне агенције, у Управном одбору листа *Политика* итд.

По свему судећи, Стојановић је у овај друштвено-политички ангажман ушао из осећања одговорности и дужности да допринесе борби против ауторитарног поретка и конституисању Србије као модерне државе с владавином права. Без обзира на мотиве, Стојановићева активност није дала значајније резултате и може се подвести под тезу издаје и аутокомпромитације интелектуалца у Србији¹¹⁹ – из следећих разлога: (1) Супротно њиховим намерама, председник Добрица Ћосић и Светозар Стојановић

¹¹⁸ По свему судећи, Стојановићеви критички текстови о глобализму, америчкој спољној политици, улози у разбијању Југославије и бомбардовању Србије имали су за последицу овакав негативан став естаблишмента САД.

¹¹⁹ Тезу о издаји и аутокомпромитацији интелектуалца у Србији изнео сам на научном скупу „Ка теорији распада комунизма и посткомунизма”, који је одржан у Институту за филозофију и друштвену теорију у Београду 21. јуна 1995. године, а поводом књиге

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

као његов саветник значајно су допринели етаблирању и легитимизацији Милошевићевог режима. Објективно: резултати Стојановићевог ангажмана били су контрапродуктивни. (2) Ангажман Светозара Стојановића у различитим органима и институцијама власти после 5. октобра 2000. године допринео је легитимизацији досовског режима као континуитета са претходним ауторитарним режимима. (3) Бројна чланства, па и синекуре у различитим државним комисијама, саветима и управним одборима бацили су сенку на иначе часну биографију Стојановића као изразито скромног човека, завидних моралних врлина и принципа.

Дакле, уместо да употпуни, систематизује и теоријско-филозофски утемељи своје дело; уместо да у последњим деценијама свога живота доврши и поентира свој значајни опус – Стојановић је време и енергију усмерио на бесплодан друштвено-политички ангажман. На другој страни, на интелектуалном плану он је, нажалост, учинио епистемолошки пад – заокрет ка публицистици. Последње три Стојановићеве књиге, али и чланци и други радови објављени у овом периоду, недовољно су развијени и пате од техничких и теоријско-методолошких недостатака (мало је монографија у строгом смислу, а више „омнибус-књига”, хетерогених по тематици, методима, у којима су видљиве стилско-језичке, методолошке и коректорске слабости и слични пропусти).

Овде треба приметити да су након пада Берлинског зида и слома реалсоцијализма већина левичара у Европи, укључујући и припаднике југословенске праксис-групе, капитулирала и да су постали естрадни аквизитери неолиберализма. У Србији „они су заједно са својим бившим прогонитељима, партијском квазиинтелигенцијом која је живела на јаслама партије и државе, и с одавно оцвалим ученицима, током последњих петнаест година намећу јавности као узурпатори-преставници измишљеног грађанства уместо раније измишљеног пролетаријата. Сливени заједно у масу новокомпнованих либерала, постали су безрезервни заговорници неолиберализма, европејства и евро-атлантизма.”¹²⁰ У тим тектонским померањима и престројавањима Михаило Марковић и Светозар Стојановић били су међу малобројним српским интелектуалцима који су успевали да задрже критички дискурс према планетарној стихији неолиберализма, глобализације и евро-атлантских интеграција.

Светозар Стојановића *Пропаст комунизма и разбијање Југославије*. Вид. Тркуља 1999: 94–98; Тркуља 2003: 331–346.

¹²⁰ Брдар, Јокић: 229.

5.1.2. Распад Југославије и странпутице транзиције у Србији

1. – Након неуспешног излета у оперативну политику 1992–1993. године, Стојановић се вратио институтском раду и писању. Његову пажњу су посебно привлачиле промене настале после пада Берлинског зида 1989. и ратни сукоби и распад Југославије. Резултат тих напора је његово дело *Пропаст комунизма и разбијање Југославије*.¹²¹ Као и раније Стојановићеве књиге, и ова је изазвала бројне расправе и полемике. То је био разлог да је у Институту за филозофију и друштвену теорију 21. јуна 1995. организован научни скуп на тему „Ка теорији распада комунизма и посткомунизма”, а Стојановићева монографија је послужила као предлог за расправу.

У овој студији Стојановић је анализирао претпоставке, могућности и препреке модернизацији и консолидацији демократије у друштвима у транзицији. У његовој жики налази се анализа конкретне историјске ситуације, актерâ политичког деловања и нормативно-теоријског пројекта посткомунизма.

Књига *Пропаст комунизма и разбијање Југославије* писана је у периоду од 1989. до 1994. године, усред распада комунизма и југословенске апокалипсе, која је довела до распада ове државе. Она је пионирски прилог заснивању теорије пропасти комунизма и посткомунистичке транзиције. У том смислу је остварила значајне домете и резултате: 1) значајки избор тема и проблема релевантних за разумевање „слома комунизма” и, с тим у вези, сложеног феномена који аутор назива „разбијање Југославије”; 2) смелост аутора да се без временске дистанце прихвати истраживања актуелних и амбивалентних збивања и да, штавише, изриче и одређене дијагнозе, што је у науци изузетно тешко и незахвално; 3) спремност да истраживачку оптику усмери и на конкретноисторијски и на апстрактнотеоријски ниво анализе, те да их синтетички обједини у завршним поглављима трећег дела књиге.

4) Аутор је своје основне тезе успео да солидно образложи и утемељи како у релевантној научно-филозофској литератури, тако и у емпирији. Будући да је проф. Стојановић био актер и саучесник у преломним збивањима и главним чиновима „југословенске драме” (почев од контроверзи око часописа *Praxis*, изгона аутономних интелектуалаца седамдесетих, па до судбинских збивања у политици Србије и СР Југославије почетком деведесетих година) – његова аргументација је веома уверљива, свежа и ау-

¹²¹ Стојановић 1995; Stojanovic 1997 – издање на енглеском.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

тентична. Заправо, овде је реч о аутору који је истовремено сведок, аналитичар и мислилац.

5) Видне су доследност и непристрасност аутора, које се манифестују у свим његовим књигама из ове области: од прве, *Између идеала и стварности* (1969), преко *Историје и партијске свести* (1978) и *Од марксизма до етатизма са људским лицем* (1987), па све до последње из овог периода, *Пропаст комунизма и разбијање Југославије* (1995). Наиме, он је остао начелан и непоколебљив у истраживању тема које је поставио већ у својој првој књизи: природа етатистичког социјализма, односно стаљинизма, алијенација и дезалијенација човека у савременом свету, апорије марксизма и одговорност Маркса, харизматска власт у социјализму, антиномије комунистичке партије и идеологије, противречја југословенског друштва и други проблеми.

6) Као врлину бих поменуо и спремност аутора на аутокритику и самосвесно суочавање са властитим теоријским и политичким заблудама. Ова последња књига је, између осталог, писана као критичка ауторексисија властитих теоријских парадигми. 7) Најзад, врлина је и ауторово залагање да посткомунистички прелаз из ауторитарног у демократски поредак има што људскије лице и да се у њему што више смање тензије и противречности између демократије и капитализма.¹²²

Упркос овим врлинама, Стојановићева анализа у тој књизи има и одређених слабости теоријске и, нарочито, методолошке природе. Аутор је испољио недовољну селективност у избору проблема и питања као предмета истраживања, а која нису увек у функцији основне теме. Ово је нарочито дошло до изражаја у делу о „Распаду Југославије”, о чему је аутор писао више као актер и саучесник, а мање као истраживач и аналитичар.

Основна теоријско-методолошка мана ове Стојановићеве студије произлази из чињенице што аутор није успео да пронађе чврсто теоријско-методолошко везивно ткиво којим би објединио широку панораму идеја и презентованих чињеница о слому комунизма и разбијању Југославије. Заправо, реч је о слабости од које пате све до тада објављене књиге о распаду Југославије и реалсоцијализма уопште, а која се огледа у *недостатку интерпретативног модела анализе* који би проистигао из одгова-

¹²² Јовица Тркуља, „(Не)могућности заснивања теорије распада комунизма и Југославије”, излагање на научном скупу „Ка теорији распада комунизма и посткомунизма”, који је одржан у Београду 21. јуна 1995. године у организацији Института за филозофију и друштвену теорију, а поводом књиге Светозара Стојановића: *Пропаст комунизма и разбијање Југославије*. Уп. Тркуља 1995.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

рајуће или одговарајућих теоријских парадигми. Јер, књига је настајала у време сумрака старих теоријских парадигми, које су се „нашле на леду”, а до нових теоријских парадигми није се досегло.¹²³

Дакле, теоријско разумевање распада Југославије једно је од најсложенијих, најтежих, али и најизазовнијих питања наше друштвене науке, са којим она тек треба озбиљно да се суочи. У нашој стручној литератури на делу је велика празнина о питањима и дилемама које је отворио распад друге Југославије. Та празнина је превелика да би се могла попуњити појединачним радовима и индивидуалним напором. За то су неопходни и нужни институционални напори и снаге колективног рада.¹²⁴

2. – Пет година касније, 2000, појавила се нова књига Светозара Стојановића: *На српском делу Титоника*,¹²⁵ која се бави драматичном, граничном ситуацијом у којој су се затекли српски народ и његова држава након распада Југославије. Реч је о хетерогеној, вишежанровској књизи. Књига је резултат ауторовог рада у оквиру научноистраживачког пројекта „Индивидуални и колективни идентитет у посткомунизму” Института за филозофију и друштвену теорију у Београду. У њему су покренута заиста озбиљна питања.

Прва група проблема односи се на „Национализам, грађанизам и разбијање Југославије”. У средишту Стојановићеве пажње стоји трагична „гранична ситуација” у којој су се нашли Срби и „енормна морална, духовна, политичка конфузија” која је захватила српску нацију. Он се посебно трудио да прецизно одреди кључне појмове: нације, национализма и грађанизма, и да их ослободи предрасуда и погрешних тумачења. У том смислу он је критички преиспитивао познате дефиниције нације (Антонија Д. Смита и других теоретичара) и одговоре на питање шта то одваја једну нацију од друге (језик, религија, етничко порекло, држава, територија, историја, традиција, обичаји, вредности, симболи).¹²⁶

¹²³ Исто.

¹²⁴ Исто.

¹²⁵ Реч „Титоник” аутор је сковао по угледу на „Титаник”, а то га је даље навело да измисли и израз „Слобоник” (по Милошевићевом надимку Слоба). Уп. Стојановић, 2000. Уопште узев, Стојановић је био врло продуктиван у састављању кованица, неологизама, па би се могло рећи да је створио и особен мини-идиолект. Ова виспреност, која је дошла до изражаја још у младалачким, фронтонским годинама, завређивала би засебно језикословно (жаргонистичко) истраживање његове „креативне лексике”, која је по правилу својом жаоком врло убедљиво погађала одређене поенте.

¹²⁶ Стојановић 2000: 16–19.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Поготово је занимљиво његово дефинисање национализма као давање предности једној нацији над другом у сукобу националних претензија. При томе, он разликује две врсте национализма. „Први: када се предност даје једној нацији над другом, иако обе имају подједнако право на ту претензију. И други: кад се предност даје нацији која има мање право или уопште нема право на њу.”¹²⁷ Стојановић сматра да искључиво национализам у овом другом смислу треба вредновати негативно.

Ова разлика му је омогућила да повуче суптилне дистинкције између националмегаломана, националалтруиста, националмазохиста и антинационалних себичњака. Идеалтипове и примере за ову типологију он је проналазио у међунационалним односима између југословенских народа, посебно код Срба (код којих су све бројнији националмазохисти и антинационални себичњаци).¹²⁸ Након ових питања пропедевтичког карактера Стојановић је покушао да осветли проблем „насилног разбијања Југославије” и ратних сукоба на њеном тлу.

У други, најобимнији део књиге, под насловом „На српском делу Титоника”, аутор је механички уврстио и спојио своје писане текстове, интервјуе, говоре и предавања која је различитим поводима писао и држао у периоду од 1995. до 2000. године. Укупно је 28 текстова који су везани за Стојановићеве јавне наступе и ангажовање. Њихове теме се крећу од дисидентске (анти)политике до опозиционе политике, од праксисте до председничког саветника, од улоге Запада у разбијању Југославије, односа према САД и НАТО-у, до питања Косова, демократске алтернативе и „демократске револуције” у Србији 2000. године. Будући да се на крају XX века српски народ задесио на рубу пропасти (Стојановић користи термине „Титоник” и „Слобоник”), он је својим ангажованим текстовима позивао „на стварање отпора”, „окупљање за спас и обнову Србије”, „апеловао на Српску православну цркву” да одигра своју јавну, световну улогу и преузме одговорност за спас народа (у овоземаљском смислу), залагао се за „покрет демократске алтернативе”.¹²⁹

У трећем делу књиге Стојановић се бави механизмима деловања новог светског поретка. Основна полука у том деловању јесте *имициологија*. Јер у савременом свету доминирају визуелни медији, тако да је под њиховим дејством остварен „имицистички обрт” и створен „имицистички

¹²⁷ Стојановић 2000: 21–22.

¹²⁸ Уп. Баста 2004: 477–478.

¹²⁹ Стојановић 2000: 106–107, 126–136.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

свет”, у којем кључну улогу има „имицотворна и имицодавна елита”. Разуме се, посебно је моћна и утицајна имицологија као идеологија ексклузивне суперсиле – САД. „Доминантан имиц који САД имају о себи и којим премрежују свет јесте онај о *најнапреднијем правном, плуралистичком, демократском, тржишном и научно-информатичком поретку*, који се превасходно у име људских права глобализује и универзализује путем примера и активног залагања, а, ако треба, и тзв. *хуманитарно-војних интервенција*.”¹³⁰

У том контексту Стојановић „имицолошки” разоткрива друге, тамне стране велике нарације о људским правима: „Корпус људских, грађанских и националних права имао је велики удео у хуманизовању и демократизовању капитализма, али и у критици и рушењу комунизма. Међутим, та права се обилато користе и за правдање западне хегемоније у свету. Тамошњи мас-медији представљају главни расадник *поп-идеологије* и уопште *поп-имицологије* тих права. Тешко немоћнијим државама кад падну под њихов удар и постану монета за поткусуривање у унутрашњој и медијској утакмици Запада!”¹³¹

У последњем, четвртом делу књиге, под насловом „Хуманик”, Стојановић сумира своје ставове о отуђењу технологије, о апокалиптичној побуни ствари против људи, о модерности, постмодерности и аутоапокалиптичности. Овај део се завршава Стојановићевим пледоајом за „хуманистичку филозофску егзистенцију човечанства”, чији је „суперкатегорички императив којим се брига за опстанак човечанства налаже као дужност над дужностима”!¹³²

Највећи број написа у овој Стојановићевој интердисциплинарној и вишежанровској књизи настао је као његов осврт на горућа друштвена и политичка питања, али и њихово одговарајуће разјашњење. Он се прихватио незахвалног изазова и ризика да гласно мисли, пише и говори о догађајима у току, да изриче ставове о ровитим и актуелним друштвено-политичким процесима.¹³³

¹³⁰ Стојановић 2000: 152.

¹³¹ Стојановић 2000: 152.

¹³² Стојановић 2000: 182.

¹³³ Тако на пример, Стојановић објављује свој телефонски интервју дат другог дана грађанске непослушности у Србији, 3. октобра 2000. у 19 часова, Франу Цетинићу за *Radio France Internationale* у Паризу, који га је емитовао следећег дана у емисији на српском од 21 до 22 часа (Стојановић 2006d: 144–146).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Разуме се да су ови записи веродостојно изразили непосредне доживљаје и лични став аутора. Али, нажалост, они нису успели да објективно и тачно досегну до теоријско-методолошки утемељених и релевантних одговора на постављена питања, који су остали тек на нивоу идејних скица. Из тих разлога, и ова књига је далеко испод теоријског нивоа ранијих Стојановићевих књига, а чита се као занимљива публицистика и сведочанство једног савременика и учесника збивања. „Писана занимљиво, понекад анегдотски, као сведочанство једног савременика и учесника у збивањима, са наглашеним публицистичким нервом и провокативним филозофским дигресијама.”¹³⁴

Ипак, ова књига има значај и вредност у томе што је допринела да се и у нашој средини „увиди како филозофија није тек неко неразумљиво, од живота далеко умовање, него да је, напротив, за живот и те како важна. И то важна не само зато да би се он боље разумео, већ и да би се о њему изrekli јасни судови и оцене, да се за животне делање успоставе како ваљана упоришта, тако и ваљани начини ослањања на њих.”¹³⁵

3. – Претходна Стојановићева књига *На српском делу Титоника* завршава се тврђом да је почео демократско-револуционарни преврат у Србији. Пет година касније он је објавио своју последњу, седму књигу под насловом *Демократска (р)еволуција у Србији (2000–2005)*, у којој анализира резултате тих промена. Као и претходна књига, и ова је хетерогена и вишежанровска књига. У њој се налазе теоријски текстови, саопштења за стручне скупове, али су ту и интервјуи и јавни наступи аутора различитим поводима.

Кључни текст се налази на почетку и у њему се аутор бави карактером и садржином промена 5. октобра 2000. у Србији. Он разматра питање природе Милошевићевог режима, проблем објашњења његове релативне дуготрајности и наглог урушавања октобра 2000. Карактер преврата од 5. октобра он одређује као „масовну и мирну демократску револуцију”.¹³⁶ Посебна пажња је посвећена анализи политичких и социјалних актера и структурно-историјских околности које су утицале на „успех демократске револуције у Србији”. Осветљен је утицај међународног окружења на динамику Милошевићеве владавине, али и контингентних историјских фак-

¹³⁴ Инђић 2010: 8.

¹³⁵ Аранђеловић 2010: 24–25.

¹³⁶ Стојановић 2006h: 192.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

тора, попут личних особина и лоших процена самог Слободана Милошевића. Потом следе поглавља у којима се трага за решењем проблема Косова и Метохије и указује на промену идентитета и светоназора српских елита.

Једно поглавље, под насловом „Срби и доминантни свет”, Стојановић је посветио путевима и (унутрашњим и међународним) детерминантама успостављања демократије, правне државе и владавине права у Србији. Он се поново окреће питању „улоге запада у разбијању Југославије и Србије”.¹³⁷ Реч је о теми којој се често враћао и која је и у овој књизи обрађена на више места. Овде је сумирао резултате својих теоријских истраживања, али и богатог искуства.

Према Стојановићу утицај Запада (тзв. међународних чинилаца и великих сила) на југословенску кризу деведесетих година XX века није био ни једнозначан ни једносмеран. У почетку кризе и сукоба 1989–1990. груписали су се међународни чиниоци који су тежили територијалном и државном очувању Југославије (руски, западноевропски и амерички чинилац). Међутим, заостравање југословенске кризе и распламсавање рата 1991. године у Словенији и Хрватској те 1992. године у БиХ, у којем су унутрашњи фактори деструкције југословенске државе однели превагу, добило је кобну резонанцу у међународним чиниоцима, чије се тежиште померило ка супротном полу – рушењу и фрагментацији Југославије.

На тај начин, међународни фактор је био дубоко инволвиран у збивања у Југославији, да би касније, прихваћен од свих страна у сукобу, израстао у кључног, али не и непристрасног актера решавања југословенске кризе. Тај фактор је учествовао у смиривању сукоба у Југославији (слањем посматрача, мировних трупа, организовањем преговора зараћених страна и сличним потезима). Али, он је, неретко, слéдећи своје парцијалне интересе, доприносио њиховом распиривању и одлагању мирних решења. На тај начин је, под дејством нове реконфигурације светског и европског система моћи, дошло до разарања југословенске државе. Уместо обнављања Југославије, конституисан је низ малих, зависних псеудодржавица под доминацијом нових светских поседника моћи.

На крају, у последњем поглављу књиге, Стојановић је анализирао однос просветитељства и егзистенцијалистичког „краја историје”, односно посматрао је просветитељство спрам апокалиптичког отуђења. Закључио је „да је опстанак човечанства најрадикалнија, мада истовремено и најминималнија позитивна утопија, која се мора засновати на залагању за

¹³⁷ Исто, стр. 277–285.

антиапокалиптички обрт у нашем сензибилитету, мишљењу и делању”.¹³⁸ Као могући излаз из сенке апокалипсе Стојановић је истицао „социјални, демократски, федералистички и еколошки мондијализам”. А као професор етике пледирао је за „суперкатегорички или, боље рећи, апсолутни императив који бригу за опстанак човечанства налаже као дужност над дужностима”.¹³⁹ Јер, човечанство неће опстати ако не изгради „планетарни морал суперкатегоричког императива”, који му као врховну дужност налаже старање за властити опстанак.¹⁴⁰

По свему судећи, књига *Демократска (р)еволуција у Србији (2000–2005)* писана је као завршни рукопис у четвртном тому Изабраних дела Светозара Стојановића. Стога је на њеном крају сâм аутор објавио аутобиографско поглавље под насловом „Аутопортрет: од дисидентског марксисте до револуционарног демократе” (глава осма, стр. 304–319), а приређивачи су додали радну биографију, одабрану библиографију писца, именски и предметни регистар (стр. 320–349). За разлику од шесте и седме Стојановићеве књиге, које су углавном прећутане и остале ван оптике стручних расправа о транзицији у Србији, овај својеврсни „аутопортрет филозофа у старости” представља, за сада, најчитанији и најцитиранији део Стојановићевих Сабраних дела.¹⁴¹

5.2. Самодефинисање: социјал(еко)демократа и постлибералиста

При крају свог живота Светозар Стојановић је настојао да заокругли и прецизира своју идејно-теоријску позицију социјал(еко)демократе и постлибералисте.

1. – После пропасти комунизма Стојановић је закључио да је социјал-демократија једини прави добитник на левици. „Као да је историја хтела да јој пружи прилику да се освети бољшевицима због дискредитовања и

¹³⁸ Исто, стр. 319.

¹³⁹ Стојановић 2006d: 297. У наставку он цитира Ханса Јонаса: „За мене... тај императив представља једини императив за који је адекватна кантовска одредба категоричког као безусловног.” (*Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1979. Уп. Стојановић 1984: 92.)

¹⁴⁰ Исто, стр. 217.

¹⁴¹ Текст „Аутопортрет: од дисидентског марксисте до револуционарног демократе”, Светозар Стојановић је написао на иницијативу Трећег програм Радио Београда, где је прво и објављен 2006. године.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

прогањања. Да спасу што се спасти може, неке комунистичке групе и партије одједаред су промениле име у социјалдемократе.”¹⁴² Будући да је у свом мисаоном развоју напустио марксистичко-комунистички нормативни приступ, Стојановић је ослонце свог новог идејно-теоријског и нормативно-политичког приступа потражио у социјалдемократском наслеђу. „У конципирању остваривог и животно способног доброг друштва левица по мом мишљењу мора да се највише ослони на социјалдемократско наслеђе. Али, будући да је еколошка настројеност такође од пресудне важности, брига за биосферу обавезно треба да дође до изражаја у називу те политичке оријентације – отуда моја синтагма *социјал-еко-демократија*.”¹⁴³

Филозофску потку његовог новог нормативног приступа чини напуштање хегеловско-марксистичке дијалектике превазилажења супротности у друштвеној организацији и залагање за очување основних супротности, и то између: „грађанског друштва и државе, приватне и државне својине, тржишта и друштвене регулације, представничке и партиципативне демократије. Институционализоване демократије и друштвених покрета, конкуренције и солидарности, слободе и једнакости. Њих ваља уградити у друштвену организацију остваривог и животно способног доброг друштва – разуме се, настојећи да не прерасту у деструктивне противречности.”¹⁴⁴

Дакле, за Стојановића нема дилеме „да је за конципирање хуманог и демократског друштва релевантна како најбоља социјалистичка тако и најнапреднија капиталистичка баштина.”¹⁴⁵ Будућност припада једној врсти мешовитог друштва које ће од капитализма узети тржиште, приватну својину и демократију, а од комунизма планирање, државну својину и економско-социјална права. Кључну детерминанту развоја тог друштва сачињава очување живота и животне средине – екологија. Из тих разлога Стојановић је од краја ‘80-их година себе одређивао као социјал(еко)демократу. „Мада је моја политичка концепција најближа савременој западноевропској социјалдемократији, ја себе нешто диференцираније поодавно називам социјал-(еко-)демократом (зато што еколошку димензију пожељног демократског друштва сматрам не мање важном од његове социјалности).”¹⁴⁶

¹⁴² Стојановић 2006с: 192.

¹⁴³ Исто, 192–193.

¹⁴⁴ Исто, 193.

¹⁴⁵ Исто, 193.

¹⁴⁶ Стојановић 2006е: 318.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

2. – Једна од важних тема о којој је Стојановић први код нас писао и којој се често враћао јесте *екологија и еколошка криза*. Видели смо да се он пре 40 година у својој студији *Између идеала и стварности* залагао за истраживање односа између човека и животне средине те упозоравао на опасност од (ауто)апокалипсе. У то време је питање екологије у нашој средини (односно у друштвено-хуманистичким наукама) врло мало обрађивано, али је у међувремену постало једно од централних питања савремене епохе, једно од поља најоштрије конфронтације у савременом друштву.

Вредност увида у ову тему Светозара Стојановића нарочито се огледа у томе што је он од својих радова из '60-их година па до краја живота алијенацију везивао за „однос између човека, с једне стране, и његове делатности и творевина, с друге стране. Тај однос можемо приказати на једном континууму који почиње стањем у којем човек губи контролу над властитом делатношћу и творевином. Затим оне могу преузети доминацију над човеком – он постаје зависан од њих и чак почиње да им служи. Најзад, оне могу поробити, терорисати, угрозити, штавише могу уништити човека.”¹⁴⁷ Тек је у најновије време добила на тежини и значају његова теза да се „данас највеће и најважније отуђење не среће у производњи средстава за живот, него за смрт”.¹⁴⁸

Ову тезу Стојановић је обрађивао у готово свим својим потоњим књигама. Тако, на пример, почетком '90-их година он овако види трагичну ситуацију модерног човека: „Као да нас је заиста сустигла божја казна што су се први људи дрзнули да пробају забрањене плодове са дрвета сазнања! А у контексту старогрчког мита то би била последица неограниченог хибриса наше врсте: као да нам није било довољно то што смо повремено прекорачивали границе постављене од богова, него смо у своје руке директно узели и неке божанске моћи и прерогативе! Могућност и вероватноћа самодеструкције човечанства постала је *наддетерминација свих наддетерминација* у историји. Све будуће друштвене формације, ма колико иначе стваралачке, остаће потенцијално апокалиптичке. Најразвијенији део света већ прелази у информатичко-апокалиптичку формацију.”¹⁴⁹

Најзад, у својој последњој књизи Стојановић пише: „Најчувеније негативне утопије представљају дечију игру у поређењу с апокалиптичком утопијом.”¹⁵⁰ „Могућности и вероватност самоуништења човечанства,

¹⁴⁷ Стојановић 1969: 33–34.

¹⁴⁸ Стојановић 1969а: 168.

¹⁴⁹ Стојановић 2006с: 212.

¹⁵⁰ *Исто*.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

најављена првим атомским бомбардовањем 1945, конституише основно обележје људске ситуације на прелазу из овог у наредно столеће и миленијум... Од 1945. наовамо пуно се увећала апокалиптичка могућност и вероватноћа. Не ради се 'само' о катастрофи путем нуклеарног рата, коју Гиденс вишеструко помиње, већ и *о биолошким, хемијским, кибернетичким, радиолошким и другим* (не знамо каквим будућим) *апокалиптичким средствима.*¹⁵¹

Закључак до којег је Стојановић доспео на крају свог животног пута не разликује се битно од његове песимистичне поставке из 1969. године. Створена су таква средства која могу да униште човечанство. Чернобиљ је само један индикатор те могућности. „Човечанство игра *антикапиталистички рулет*. Та опасност је иреверзибилна. Не само да немамо довољну контролу над властитом судбином него смо и у *трици с апокалиптичким временом.*” Из тих разлога он је са стрепњом и упитношћу упозоравао на чињеницу да је на прагу новог миленијума наша будућност негативно заповеднута, јер се налази под сенком могуће аутоапокалипсе.

3. – Трећа важна тема која је у последњој деценији заокупљала Стојановићеву пажњу тиче се *неолиберализма и глобализације*. По његовом мишљењу кључну детерминанту транзиције посткомунистичких земаља оличава утицај спољашњих фактора – великих светских сила, међународних организација и мултинационала. Оне се јављају као подстицај или ограничење унутрашњим демократским, односно ауторитарним тенденцијама. Да би се разумео овај противречни утицај, неопходно је осветлити савремени развојни ступањ светског капитализма, који се данас означава као „нови светски поредак”, и противречне процесе неолибералне глобализације.

У том контексту Стојановић користи метафору „туђинских часовника” између којих се распиње један мали народ у тежњи за самоодржањем.¹⁵² Наиме, српски и други мали народи у борби за опстанак принуђени су да своје часовнике управљају према часовницима великих сила и да у преломним, судбинским тренуцима постављају питања: Колико је сати у Москви? Колико је сати у Берлину? Колико је сати у Лондону? Колико је сати у Вашингтону? Колико је сати у Бриселу?

У процесима неолибералне глобализације Стојановић је видео тенденције успостављања светског ауторитарног поретка. Наиме, са падом

¹⁵¹ Стојановић 2006h: 167–170.

¹⁵² Стојановић 2006h: 268.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Берлинског зида и крајем Хладног рата очекивало се да ће наступити детант, заокрет ка миру, разоружању и демократској интеграцији света. С крахом Варшавског војног пакта очекивало се да ће НАТО и слични „одбрамбени” војни савези отићи у музеј историје. Насупрот томе, он је упозоравао да се пред нашим очима устоличава ауторитарни светски поредак на принципима хијерархије и доминације, а помоћу мултинационалног капитала, технологије, финансијског монопола, имицологије и војне супремације. Смисао оваквог дејства ауторитарног светског поретка чине подређивање и саображавање (економско, политичко, војно и идеолошко) националних држава јединој суперсили и њеним савезницима као експонентима ауторитарних и тоталитарних снага савременог света.

На крају XX века, истовремено са отварањем нових процеса и хоризоната слободе, демократије и прогреса у свету, јачали су и процеси доминације, ауторитаризма у свету и могућности пада у „ново варварство” и апокалипсу. Данашња „орвеловска стварност” савременог света, која хуманизам и реторику демократије и људских права претвара у ратни сукоб и злочин, израз је мрачне стране и противречног бића савремене Европе и света. Они се изражавају у тежњи да споје неспојиво: глобализацију демократије и глобализацију тоталитаризма, да помире непомирљиво; да, уз бахато америчко вођство, хармонизују прокламоване циљеве који су у супротности са прагматичним потезима њихових влада и ратних лобија.

Почетком XXI века довршен је процес инструментализације међународних организација (ОУН, ЕУ, ОЕБС и других), коју спроводе глобалне елите моћи, успостављајући ауторитарни светски поредак на принципима хијерархије и доминације. У том смислу, ограничавање суверенитета националних држава неминован је процес, а њихова обавеза и тзв. снага данас се све више огледа у спремности да све већи део свог суверенитета пренесу на међународне институције.

На основу ових ставова о новом светском поретку, Светозар Стојановић се залагао за неопходност демократизације глобалног поретка – транснационалних и наднационалних институција, форми владавине. Насупрот неолибералној глобализацији тоталитаризма, он је видео и другу страну истог изазова: стварање слободног, демократског „светског друштва”, по мери човека, а не капитала и профита. Трагао је за тенденцијама и социјално-политичким снагама преокрета од униполарног света ка мултиполарној светској заједници. Уместо поништавања националне културе и сукоба цивилизација, борио се за пројекте плурализма култура, узajамног обогаћивања и укрштања. Оштро је критиковао нову отужну појаву

у савременој критичкој друштвеној науци, која, у време политичког плурализма, у својој методологији негује искључиво неолиберални монизам. Полазећи од ових и оваквих постулата у критици глобализма и либерализма, Стојановић је себе одређивао као антиглобалисту и постлибералисту. Постлиберализам је разумевао као „социјални либерализам”, док је САД видео као „претежно несоцијализовани капиталистички либерализам”.¹⁵³

6. Закључак

1. – У широком лúку од својих гимназијских и студентских текстова у новинама, преко филозофских студија, расправа и полемика јавног интелектуалца до позних списа о транзицији, дисолуцији Југославије, глобализацији и екокатастрофи, Светозар Стојановић се афирмисао као неуморни аналитичар дубинских конкретноисторијских процеса и њихове теоријско-филозофске артикулације. Он је брижљиво обликовао своје филозофске студије, теоријске расправе, али и публицистичке радове и новинске написе. *Библиографија проф. др Светозара Стојановића*, коју је сачинио Добрило Аранитовић, садржи 490 његових радова и 133 рада о њему.¹⁵⁴ Неподељено је мишљење да је својим јавним ангажовањем допринео унапређењу стандарда јавних наступа и теоријске и друштвене критике на просторима са којих је потекао и којима је био искрено привржен.¹⁵⁵

Отвореног и трагачког духа, склон саморефлексији и самокритици, Стојановић је, самокоригујући се, прошао кроз неколико фаза у свом мисаоном развоју. У раној фази (1948–1956) формирао се у хоризонту догматског марксисте дијаматовског типа. У другој, иницијалној фази (1957–1968) он долази на позиције ревизионистичког марксисте, са којих су писани његова (касније прерађена) докторска дисертација *Савремена метаетика* и низ текстова које је објавио у часописима *Гледишта*, *Praxis* и *Филозофија*. На тој линији он је у трећој фази (1969–1980) дефинитивно напустио утопијско-комунистички хоризонт и дошао на позиције практичног, ревизионистичког марксизма и реформистичког комунизма.

¹⁵³ Инђић 2010: 7.

¹⁵⁴ Аранитовић 2012: 37–157.

¹⁵⁵ Вид. Позив за научни скуп „Светозар Стојановић – личност и дело”, Институт за филозофију и друштвену теорију, Београд, 2013.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

О томе најбоље сведоче његова предавања на Корчуланској летњој школи, прилози у часопису *Praxis* и његове две најутицајније књиге: *Између идеала и стварности* и *Историја и класна свест*.

После тога, у четвртој фази (1981–1989), еволуирао је у постмарксисту и посткомунисту, а та промена се јасно види у његовој књизи *Од марксизма до етатизма са људским лицем*. Он је раскинуо са комунистичком идеологијом и утопијскохуманистичком визијом. (Мада трагови марксизма нису сасвим ишчезли из његових анализа.) Најзад, у петој фази (1990–2010) он је у својим радовима и књигама (*Пропаст комунизма и разбијање Југославије, На српском делу Титоника и Демократска [р]еволуција у Србији*), на позицији најближој западноевропској социјалдемократији и себе одређује као социјал(еко)демократу. У последњој деценији свога живота, критички реагујући на процесе неолиберализма и глобализма у савременим светскоисторијским процесима, он је заузео позицију постлибералисте и антиглобалисте.

У свим овим фазама свог мисаоног развитака и деловања Стојановић је настојао да критички реагује на конкретноисторијска збивања и да то првенствено чини са позиције филозофа и друштвеног теоретичара. Са тог становишта он је трагао за истином, настојећи да јасно формулише, убедљиво образложи и у друштвеној критици примени начела хуманизма. Уз то, изборио се за аутономну позицију и успео да афирмише етос критичког јавног интелектуалца и практичног хуманисте.

2. – Бројни су доприноси Стојановићевог теоријско-филозофског и друштвено-политичког ангажовања: 1) Допринео је филозофској антропологији и афирмацији начелâ хуманизма. 2) Одлучно је критиковао Маркову оптимистичку антропологију и теорију дезалијенације. 3) Допринео је афирмацији идеје партиципативне демократије и самоуправе. 4) Код нас је међу првима настојао да објасни узроке еколошке кризе, чији је могући епилог планетарна апокалипса. 5) Његове парадигме харизмарха и харизмархије биле су драгоцене у критици култа личности и ауторитарне владавине у социјалистичкој Југославији. 6) Довео је у питање легитимитет ауторитарног (етатистичког) социјализма у свету и у Југославији, односно Србији. 7) Критиковао је и оспоравао монопол владајућих комунистичких партија и олигархија над јавним дискурсом и над јавном сфером. Та критика је подстакла комунистичке реформаторе да либерализују привредни и политички систем. 8) Његова критика ауторитарног социјализма и отуђења створила је простор за различите идејно-теоријске и политичке

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

оријентације и стратегије. Доприanela је отварању простора за плурализам у ригидним политичким системима социјализма. 9) Трагао је за теоријско-методолошким претпоставкама разумевања пропасти комунизма и транзиције из ауторитарног у демократски поредак. 10) Осветлио је релевантне чињенице, унутрашње и међународне детерминанте разумевања дисолуције Југославије и ратних сукоба на њеним развалинама. 11) Указао је на претпоставке, могућности и препреке за модернизацију, консолидацију демократије и успостављање владавине права у Србији. 12) Доказао је да су за конципирање хуманог и демократског друштва релевантне како најбоља социјалистичка тако и најнапреднија капиталистичка баштина. 13) Разоткрио је тамну страну и идеологизацију људских права, те њихову инструментализацију за сврхе одржавања и ширења западне премоћи у свету. 14) Упозорио нас је да то што нам долази са Запада „у име слободе”, „демократије” и „људских права” није алтернатива, да је тек то епохални суноврат услед најезде дивљачког капитализма, неолиберализма и тоталитаризма. 15) Није пристајао на „метанарацију хуманитарног интервенционизма”; да се анђео бестијалности у лику „Милосрдног анђела” – прогласи за анђела хуманости; да се Срби изопште из Европе и гурну на споредни колосек историје. 16) Својим пост-постмодернизмом отворено се супроставио постмодернизму и његовим ретроградним тежњама. 17) Трагао је за тенденцијама и социјално-политичким снагама преокрета од униполарног света ка мултиполарној светској заједници. 18) Уместо поништавања националне културе и сукоба цивилизација, борио се за пројекте плурализма култура, узајамног обогаћивања и укрштања. 19) Своје филозофско становиште и нашу друштвену науку обогатио је новим увидима у људску ситуацију на прагу трећег миленијума, коју битно одређује трагична могућност аутоапикалипсе. 20) Дао је својеврстан пледоаје за „једну нову хуманистичку филозофију егзистенције човечанства”.

Овоме треба додати да су Стојановићеви доприноси филозофији и друштвеној теорији, по садржини и квалитету, били на светском нивоу. О томе сведочи чињеница да су његове прве три књиге и велики број стручних расправа и чланака преведени на енглески, немачки, француски и друге језике, а да је он био гостујући професор на угледним универзитетима Европе, Америке и Азије.

Најзад, треба имати у виду да је проф. Стојановић остварио изузетне резултате у свим облицима наставе и значајне резултате у развоју научно-филозофског подмлатка на Универзитету, посебно кроз менторство у изради семинарских и дипломских радова, магистарских и докторских теза, као и

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

у комисијама за избор у звања. Он је спадао у мали број професора своје генерације који је био веома толерантан, пуштао је саговорника да слободно мисли и говори. Био је спреман да помогне млађем колеги уколико овај наилази на какве тешкоће и да никада не намеће своје мишљење.

Дакле, у периоду од почетка '60-их до краја '80-их година Стојановић је пропитивао и демонстрирао статус и могућности филозофије као рефлексije савремености, позивајући на активизам филозофије као ум(стве) не делатности – и то не јуришнички, него одмерено и промишљено. Заједно са групом филозофа окупљених око часописа *Praxis*, он је учинио напор да се филозофијом и критиком постојећег превлада отуђеност човека и неповољно духовно стање у друштву. Ишао је и корак даље – као некадашњи истакнути марксист-праксисовац, али и као потоњи социјал(еко)демократ и постлибералист, свестрано се друштвено-политички ангажовао. Он је својим делањем, интелектуалним и практичним ангажманом, промишљањем и саветима за делање давао допринос измени постојећег. Тиме је, у складу са најбољом просветитељском (и марксистичком) традицијом, и на делу показао оно за шта се залагао у теоријским, филозофским списима – да је теорија блиско повезана с праксом и да се између њих не смеју постављати оштре границе.

3. – Упркос овим врлинама, Стојановићев опус има и одређених слабости теоријске и методолошке природе. Нажалост, изостала је критичка рецепција Стојановићевих радова. Уколико се оставе по страни пригодничке промоције и прикази његових књига, пада у очи да се о тим књигама и ауторовим занимљивим и провокативним тезама врло мало писало. Већина учесника у расправама о Стојановићевим књигама више је користила те књиге као повод, а не предмет својих анализа.¹⁵⁶

Уз то, видели смо да је политичка репресија према часопису *Praxis* и праксисовцима, којима је припадао и Стојановић, осујетила нормалну критичку рецепцију и академску дискусију о бројним проблемима и инсуфицијенцијама у њиховим теоријама. Уместо тога, створен је мит о Корчуланској летњој школи и *Praxis*-у, у којем су водећи праксисовци постали „заштићени” и „недодирљиви”, јер је сваки критички суд о њиховим те-

¹⁵⁶ Насупрот овом генералном тренду, треба поменути ауторе који су Стојановићево дело и јавну делатност темељито анализирали и ставили под критичку лупу: Стошић 1969, Удовић 1970, Жуњић 1985, Куљић 1987, Крижан 1988, Пуховски 1988, Павковић 1997, Дивјак 2000, Баста 2000, Жуњић 2007, Марић 2009, Аранђеловић 2010, Бошковић 2010, Инђић 2010, Лолић 2010.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

оријама одбациван и дискредитован као догматски и режимски. Водећи праксисовци су деценијама задржали ту „легендарну ауру”, испод које су се скривале бројне теоријске и концептуалне противречности и слабости. Будући да нису прошли кроз нужну критичку (ауто)рефлексију, највећи број праксисоваца касније је потпуно одбацио марксистичку оријентацију, која их је прославила, а поједини су 1990-их година завршили као апологете национал-популистичких режима у постјугословенским државама, или као партијски активисти који су дигли руке од интелектуалног рада.

Из тих разлога не треба затварати очи пред слабостима у Стојановићевим теоријским радовима и практичном ангажману, које су до сада остајале ван оптике озбиљних теоријских расправа.

(1) У свом интелектуалном развоју и стваралаштву Стојановић је плаћао цену времену у којем је живео. Реч је о добу и друштву које је било ненаклоњено филозофији и науци, и које је умногоме ограничило домете Стојановићевог теоријског рада и ангажовања. У том смислу дуго је трајао процес његове еманципације од догматског марксизма дијаматовског типа, а онда и од утопијско-хуманистичког мисаоног хоризонта.

(2) Посебне проблеме и недоумице изазивају мисаони развој Светозара Стојановића и радикални заокрети и промене његовог основног филозофско-теоријског становишта. Када се посматрају судбине водећих светских и југословенских филозофа и теоретичара у другој половини XX века, запажамо следеће путеве којима су се они кретали.

Једним путем „доследности” ишли су они теоретичари који су се држали свог основног идејно-филозофског становишта и парадигме, и са тих позиција промишљали промене у савременом друштву и свету, нудили одговоре на изазове времена и драматична збивања. То су, на пример, у свету Карел Косик, Јирген Хабермас, Ноам Чомски и слични мислиоци, а код нас Вељко Кораћ, Михаило Марковић, Гајо Петровић, Михаило Ђурић, Љубомир Тадић, Загорка Голубовић (у филозофији), Драгољуб Јовановић, Војин Милић, Миодраг Ранковић, Мирослав Печујић, Божидар Јакшић (у социологији), Слободан Јовановић, Тома Живановић, Божидар С. Марковић, Миодраг Јовичић (у праву).

Другим, супротним путем „недоследности” ишли су они теоретичари који су напуштали своје основне идејно-филозофске позиције и парадигме, прихватили друге, нове које су се појављивале и неретко завршавали на супротним позицијама са којих су пошли у својим првим радовима и студијама. То су, на пример, у свету: Лешек Колаковски, Роже Гароди, Андре Горс, а код нас Богдан Шешић, Загорка Мићић, Вуко Павићевић, Светозар

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Стојановић (у филозофији). Крајност на овом путу чине они аутори који су остали без властитог становишта и за рачун својих спонзора заговарали тренутно пробитачна и курентна становишта, попут Анри-Левија у Француској, Фуада Мухића у бившој Југославији и сличних активиста. На тај начин су они потпуно сагорели као аутентични мислиоци и ствараоци.

Видели смо да је Стојановић, у свом интелектуалном развоју, еволуирао од догматског марксисте до критичара марксизма, од либералисте до постлибералисте, од комунисте и социјалисте до социјал(еко)демократе. Та чињеница и лакоћа са којом је мењао своје идејно-политичке оријентације (и ангажмане), ипак, говори нам о недовољној утемељености властитог становишта и олаког повођења за новим теоријским и научним парадигмама, каткад популарним теоријама и концепцијама.

Лешек Колаковски, који је еволуирао од ортодоксног марксисте и дијаматовца до светски познатог дисидента и критичара марксизма, написао је есеј о „Похвали недоследности”, у којем је покушао да одбрани такав приступ и објасни нужност и плодотворност ове „недоследности”. По мом суду такав приступ се тешко може бранити ваљаним аргументима. Јер, тај „пут недоследности”, између осталог, води ка издаји и аутокомпромитацији позива интелектуалца, ка тривијализацији преовладавајућих усмерења у савременој филозофији и социологији, ка изостанку интересовања за значајне проблеме, ка губљењу теоријског упоришта и „нестајању парадигме” или јасно одређене концепције, уз посвећивање већине теоретичара све прозаичнијим темама и испразном релативизму.

У том смислу основна теоријско-методолошка слабост, која се посебно уочава у последњим Стојановићевим књигама, произлази из чињенице да он није успео да пронађе властито идејно-филозофско упориште и чврсто теоријско-методолошко везивно ткиво каквим би обухватио широку панораму идеја и проблема које је истраживао. Отуда низ круцијалних питања кризе савременог капитализма, транзиције, еколошке кризе, неолиберализма и глобализације није у његовим радовима доживео теоријску експликацију и научно утемељење.

У таквој ситуацији Стојановић је често – да би проникао у сложена и противречна збивања у савременом друштву и свету – прибегавао довиљивој еклектици.

(3) Стојановић је припадао генерацији српских филозофа и теоретичара који су у својим радовима дуго робовали марксистичко-комунистичком (не)разумевању нације, националног питања и национализма, који нису схватили основне законе и захтеве модерне економије, који су пот-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ценили значај правне државе и владавине права, политичког плурализма и парламентаризма, и који су дуго били слепи за иманентне слабости демократије, интегралног самоуправљања, за тамну страну интернационализације, (нео)либерализма и сличних пројеката.

На другој страни, Стојановић није довољно уважавао и искористио антрополошко-хуманистичке потенцијале Марксове мисли за разумевање противречја савременог човека и његовог света. Штавише, он је олако прешао на позиције антмарксизма. Овде треба напоменути да водећи теоретичари немарксисти код нас и у свету нису имали такав однос према Марксу. Подсетимо да га је професор Михаило Ђурић, који никада није био марксиста (у смислу приврженика Маркса), и онда када је то било крајње непробитачно, посматрао критички, али да је увек уважавао хуманистичко-антрополошки аспект Марксове осуде савремене западне цивилизације. Чак ни један Карл Попер, икона отвореног друштва и велики критичар марксизма, такође није, ни према сопственим сведочењима, био *антимарксиста*. Штавише, он је у својој *Аутобиографији* указивао на подстицајност одређених Марксових гледишта.

(4) Стојановићеви бројни теоријски радови, укључујући и седам књига које је објавио, пате од одређених теоријско-методолошких и занатских слабости. Те мане су нарочито изражене у радовима и књигама насталим у последње две деценије, у време када се он практично ангажовао на разним пољима. Наиме, почетком 90-их година XX века он није успео да се одупре неодољивој привлачности политике и власти. Његове бројне друштвено-политичке активности и ангажовање, нажалост, удаљили су га од основног академског, научноистраживачког пута.

Последњих деценија свога живота он је чешће био на (гео)политичким и војно-политичким трибинама, међународним конференцијама и сличним скуповима него на научним и филозофским расправама и у научноистраживачким пројектима. То је имало за последицу недовољну утемељеност његових радова и књига, као и лоше процене значајних догађаја и улога личности. На пример, проблематичне су Стојановићеве оцене значаја и домета праксис-филозофије, улоге студентског покрета 1968, нових друштвених покрета, посебно Зелених у Немачкој, перестројке и Горбачова у СССР-у, детерминанти распада Југославије, природе режима у Србији за владе Милошевића, улоге појединих политичких личности у Србији (Добрице Ђосића, Милана Панића и извесних лидера опозиције), као и карактера промена у Србији 5. октобра 2000. године. Нарочите симпатије и претерана очекивања гајио је према Војиславу Коштуници.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Без обзира на мотиве, друштвено-политички ангажман Светозара Стојановића није уродио жељеним плодом, али су зато највећу цену платили његови теоријски радови и књиге које је у том периоду објавио. У њима се види својеврстан епистемолошки пад – ауторов заокрет од филозофских, теоријских и научних расправа на дескриптивно-аналитички ниво хроника, ангажованих есеја (или колумни) и публицистике.

(5) На први поглед се уочава Стојановићева недовољна селективност у избору проблема и питања као предмета истраживања, а која нису увек у функцији основне теме. Ово је нарочито дошло до изражаја у књигама: *Пропаст комунизма и разбијање Југославије*, *На српском делу Титоника*, *Демократска (р)еволуција у Србији (2000–2005)*. У њима је аутор наступао више као актер и саучесник, а мање као истраживач и аналитичар. Његова анализа се често сувише задржава на детаљима (посебно онима у којима је сâм учествовао) или се пак расплињава у ширину, надилазећи оквире постављеног предмета истраживања, губећи на момент аналитички, каузално-експликативни карактер. Отуда се покатак учини да се чита дескриптивно, публицистичко или мемоарско дело, а не научно-филозофска студија. Озбиљну слабост Стојановићевих радова и књига сачињавају неконзистентност и недовољна систематичност прикупљене и презентоване грађе.

Стиче се утисак да је већина Стојановићевих књига сачињена од радова који су настајали у различита времена и разноликим поводима, а да, упркос напору аутора, нису обликовани у чврсту и конзистентну целину. Реч је о хетерогеним, тзв. омнибус-књигама, које садрже теоријске прилоге са филозофском амбицијом, аналитичке текстове, али и интервјуе, јавне наступе, концепте предавања и сличне сегменте. Поменута смелост аутора да изриче судове и дијагнозе о непреврелим, амбивалентним збивањима и друштвеним процесима често је базирана на интуицији и имагинацији, а не на строгим правилима филозофско-научне методологије.

(6) Књиге настале у последњим деценијама живота Светозара Стојановића умногоме су испод теоријско-филозофског нивоа претходних студија. Оне пате од одређених техничких и методолошких слабости, од рогобатних, често непримерених језичких кованица. Теме тих радова су амбициозно постављене и конципиране. Нажалост, њих не држи текст који следи. Јер, њихов аутор није успео да консултује релевантну литературу, да прикупи неопходну грађу, још мање да је подвргне строгој теоријско-методолошкој обради и филозофском утемељењу. Уместо тога, он је писао есејистички, објављивао списе на којима је тек ваљало озбиљно радити.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Изабрана дела Светозара Стојановића, која су изашла у издању Завода за уџбенике у Београду 2006. године, била су прилика да се отклоне бар неке од поменутих слабости. Нажалост, аутор и приређивачи се нису потрудили да то учине, тако да су остале бројне методолошке, уредничке, техничке и стилско-језичке слабости. Подбацио је професионални уреднички посао, тако да је преостало недопустиво много грешака и техничких пропуста; проблематична је систематика томова, у које су студије разврставане механички; нејасан је критеријум поделе књига на делове и поглавља; хијерархија наслова је неконзистентна; наслови у садржају и наслови у књижном блоку понегде се разликују; недопустива су понављања тема и текстова; аљав је однос према фуснотама и начину цитирања; нема основних података о томе када су и где раније објављени текстови увршћени у ове књиге; неприлично и непотпуно су приређени библиографија радова, именски и предметни регистар те слични прилози). Посебно је несхватљиво да у Сабране списе нису увршћени поједини изврсни Стојановићеви радови штампани у часописима *Гледишта* и *Praxis*.

На тај начин, Сабрана дела Светозара Стојановића сведоче да он, као ни многи талентовани српски интелектуалци у XX веку, због деловања на разним пољима и друштвено-политичког ангажовања, није успео да у потпуности оствари своје интелектуалне и списатељске потенцијале. Оставио је дело које сведочи о таленту и широким могућностима, али је то дело остало недовољно развијено, заокругљено и сређено. Посебно је штета што Стојановић није успео да обрису и наговештаје једне филозофије егзистенције човечанства разради до потпунијег облика те филозофије. Иако је за тај важан посао и дуг у нашој савременој филозофији био „не само кадар него и позван да одужи“.¹⁵⁷

4. – Поменуте примедбе не умањују општи повољни суд о књигама и радовима Светозара Стојановића који сам у овој интелектуалној биографији изрекао. Напротив, вредности и врлине његових главних књига и студија били су подстицај да критичким читањем допринесем њиховој теоријској проблематизацији и актуелизацији. Упркос поменутих слабостима и недостацима, његов опус, свакако, заузима достојно место у српској послератној филозофско-политичко-публицистичкој продукцији. Поред свих могућих критика, он заслужује сећање као интелектуалац и човек од интегритета, несумњиво оштроуман, с изузетним даром запажања.

¹⁵⁷ Баста 2004: 481.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Дефинитивни суд о Стојановићевим дoметима у области филозофије, марксизма и друштвених наука још није могућ. И даље је отворено питање: „Да ли је тај Стојановићев политички ангажман значио изневеравање филозофије, или је, напротив, био прожет филозофским тежњама (рецимо, ка јединству теорије и праксе)?”¹⁵⁸ Неопходно је још много те мељитог истраживачког рада да бисмо тај суд изrekli. Стога, тек предстоји напор да се истраже и сагледају све деонице његове сложене интелектуалне каријере и домети које је остварио у свом опусу и практичном деловању. Тада ће бити могуће донети објективан, утемељен и исправан суд о значају његовог дела, филозофске делатности и дометима друштвено-политичког ангажовања. Тиме би се осветлила и једна важна етапа у драматичним конкретнoисторијским збивањима у другој половини XX века и улога ангажованих српских интелектуалаца у тим збивањима.

Литература

- Аранђеловић, Јован (2010), „Две значајне књиге Свете Стојановића – Тозе”, *Филозофија и друштво*, 3: 9–33.
- Аранитовић, Добрило (2012), „Библиографија проф. др Светозара Стојановића”, у: *Светозар Стојановић – живот и дело*, ур. Јово Цвјетковић, Албатрос Плус, Београд, стр. 37–157.
- Бабић, Јован (2006), „Поговор, Светозар Стојановић: *Савремена мета-етика*”, у: *Изабрана дела Светозара Стојановића*, Београд, Завод за уџбенике, књига I, стр. 271–300.
- Баста, Данило (2004), „Кoлективна и глобална гранична ситуација”, у: *Мрвице са филозофске трпезе*, Београд: Плато, стр. 476–477.
- Бошковић, Душан (2010), „Либерал међу марксистима. Фрагменти о Светозару Стојановићу”, *Филозофија и друштво*, 3: 81–91.
- Брдар, Милан, и Јокић, Александар (2012), *Хроника разорене Троје*, књига друга, Центар слободарских делатности доо, Крагујевац, стр. 192–235.
- Брдар, Милан (2001), *Праксис одисеја, Књига друга: студија настанка бољшевичког тоталитарног система, 1923–1929*, Службени лист СРЈ, Београд.

¹⁵⁸ Баста 2004: 477.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Цвјетковић, Јово, ур. (2012), *Светозар Стојановић (1931–2010). Живот и дело*, Београд: Албатрос Плус,¹⁵⁹ 175 стр. (укључујући целокупну библиографију, коју је приредио Добрило Аранитовић, стр. 37–137).
- Ђосић, Добрица (1964), „Предлози за разговор о смислу и разлозима ангажовања данас”, *Гледишта*, 6–7: 925–986.
- Давидовић, Радивоје (1973), „Садржина, смисао и смер једне политичке филозофије”, *Студент*, Београд, 23. и 30. октобар.
- Дивјак, Слободан (2000), „Светозар Стојановић: *На српском делу Титовика*”, *Политика*, Београд, бр. 31366, 24. фебруар, стр. 2.
- Дивјак, Слободан (2010), „Светозар Стојановић (1931–2010). Одлазак српског Одисеја”, *НИН*, Београд, бр. 3098 (13. мај): 42–43.
- Ђурић, Јелена (2010), „Стварност и идеали једног социјал-еко-демократе”, *Филозофија и друштво*, Београд, 3: 93–100.
- Инђић, Триво (2010), „Фрагмент о Светозару Стојановићу”, *Филозофија и друштво*, Београд, 3: 3–8.
- Jonas, Hans (1979), *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt: Suhrkamp [превод на српски: „Веселин Маслеша”, Сарајево, 1990].
- Крижан, Мојмир (1988), „Светозар Стојановић. Од марксизма до етатизма са људским лицем”, *Домети*, Ријека, 1–3: стр. 77–81.
- Куљић, Тодор (1987), „Светозар Стојановић. *Од марксизма до етатизма са људским лицем*”, *НИН*, Београд, бр. 1928, 13. децембар.
- Кучинар, Здравко (2011), *Филозофија чина*, Београд: Плато.
- Лолић, Маринко (2010), „Одлазак великана. Светозар Стојановић”, *Филозофија и друштво*, Београд, 3: 71–79.
- Лолић, Маринко (2013), „Светозар Стојановић као новинар” (рукопис), саопштење за научни скуп „Светозар Стојановић – личност и дело”, који је одржан у организацији Института за филозофију и друштвену теорију, Београд, 2013.
- Марић, Илија, (2009), „Аналитичка филозофија као део академских студија”, *Источник*, Београд, 71–72, стр. 106–157.
- Марковић, Владимир (2011), „Апологетске консеквенце дисидентске критике у наслеђу југословенске прахис школе”, у: Н. Даковић (прир.), *Филозофија праксе*, Београд: Дом омладине, стр. 378–384.

¹⁵⁹ Уз Јагоша Ђуретића, Слободана Дивјака и Јова Цвјетковића, Светозар Стојановић је био саоснивач и сувласник ове издавачке куће, идејно-програмског сукцесора приватизованог друштвеног предузећа „Филип Вишњић”, у чијем је окриљу свој живот наставила предратна књижевна библиотека „Албатрос”, по којој је нова/стара фирма и добила назив.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Марковић, Михаило (2011), „Шта је уопште Praxis?“, у: Н. Даковић (прир.), *Филозофија праксе*, Београд: Дом омладине, стр. 11–25.
- Pavković, Aleksandar (1999), „Svetozar Stojanovic, *The Fall of Yugoslavia: Why Communism Failed?*“, Amherst: Prometheus Books, 1997, 342 pp. – *European-Asian Studies*, Vol. 5: 171–173.
- Пуховски, Жарко, Дискусија за округлим столом „Да ли је социјализам могућ и какав?“, *Гледишта*, бр. 9–10, 1988, стр. 11–13.
- Стојановић, Светозар (1950а), „Организације Антифашистичког фронта жена постигле су низ успеха у предизборном такмичењу“, *Светлост*, Крагујевац, 18. март, стр. 4.
- Стојановић, Светозар (1950b), „Унапређење сточарства у Ресавском срезу“, *Светлост*, Крагујевац, 8. април, стр. 4.
- Стојановић, Светозар (1950c), „Шта је показао обласни фестивал културно-уметничких друштава“, *Светлост*, Крагујевац, 29. април, стр. 7.
- Стојановић, Светозар (1950d), „Организационе слабости онемогућавају боље резултате у раду Народног фронта Таковског среза“, *Светлост*, Крагујевац, 5. август, стр. 2.
- Стојановић, Светозар (1950e), „Заслужни колектив ‘14. октобар’“, *Светлост*, Крагујевац, 19. август, стр. 3.
- Стојановић, Светозар (1950f), „Брига о здрављу деце у Крагујевачком срезу“, *Светлост*, Крагујевац, 24. август, стр. 5.
- Стојановић, Светозар (1954а), „У комунизму ће бити морала – прилог дискусији о моралу“, Београд, *Студент*, 13. јануар, стр. 3.
- Стојановић, Светозар (1954b), „Филозофији одговарајуће место“, *Студент*, Београд, 20. октобар, стр. 9.
- Стојановић, Светозар (1954c), „150 година од смрти Имануела Канта“, *Студент*, Београд, 29. децембар, стр. 4–5.
- Стојановић, Светозар (1955), „Једна солидна монографија о Марксу“, *Студент*, Београд, 11. мај, стр. 7.
- Стојановић, Светозар (1956а), „Велики критичар религије“, *Видици*, Београд, 1956, стр. 5.
- Стојановић, Светозар (1956b), „Са састанка Актива комуниста филозофских радника“, *Комунист*, Београд, стр. 299–303.
- Стојановић, Светозар (1957а), „Личност и социјализам“, *Младост*, Београд, стр. 14–15.
- Стојановић, Светозар (1957b), „Слободна друштвена личност“, *Младост*, Београд, 19. јун, стр. 6.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Стојановић, Светозар (1957c), „Један филозофски часопис, један семинар и једна дискусија”, *Комунист*, Београд, 20. септембар, стр. 6.
- Стојановић, Светозар (1957d), „Да ли је Кантова етика крајње ригористичка”, *Филозофски преглед*, 2: 115–126.
- Стојановић, Светозар (1957e), „Класично етичко дело на нашем језику”, *Наша стварност*, 3: 326–329.
- Стојановић, Светозар (1958a), „Језик и метод против југословенске кампање”, *Преглед*, 10: 296–300.
- Стојановић, Светозар (1958b), „Шелерово схватање вредности и моралне вредности”, *Југословенски часопис за филозофију и социологију*, 1–2: 17–34.
- Стојановић, Светозар (1958c), „Лични и друштвени интерес данас”, *Наша стварност*, 5.
- Стојановић, Светозар (1959), „Поводом чланка др Душана Недељковића о Ц. Е. Муру”, *Политика*, 20. децембар, стр. 10.
- Стојановић, Светозар (1960a), „Емотивистичка мета-етика А. Ј. Ајер-а”, *Филозофија* 3: 43–68.
- Стојановић, Светозар (1960b), „Постулати или научни закони”, *Видици*, 51–52.
- Стојановић, Светозар (1960c), „Куда иде савремена етика”, *Борба*, 11. септембар, стр. 7.
- Стојановић, Светозар (1960d), „Савремена емотивистичка метаетика”, *Гледишта*, 5: 20–33.
- Стојановић, Светозар (1961a), „Dewey-ева теорија етичког и вредносног језика”, *Савремене филозофске теме*, 1: 59–86.
- Стојановић, Светозар (1961b), „Филозофија и савремена етика”, *Савременик*, 5: 539–551.
- Стојановић, Светозар (1962a), „Савремена метаетика”, *Филозофија*, 6: 3–13.
- Стојановић, Светозар (1962b), „Марксистичка теорија језика”, *Политика*, 9. децембар, стр. 14.
- Стојановић, Светозар (1962c), „Емотивистичка мета-етика Ch. L. Stevenzona”, *Савремене филозофске теме*, 1: 65–102.
- Стојановић, Светозар (1962d), „Друштвена критика у социјализму”, *Гледишта*, 2: 181–199.
- Стојановић, Светозар (1962e), „Филозофија и дијалектички материјализам”, *Гледишта*, 5: 12–20.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Стојановић, Светозар (1962f), у: Дискусија о Преднацрту устава СФРЈ, *Гледишта*, 10: 5–59.
- Стојановић, Светозар (1963a), „Савремени проблеми слободе човека”, *Филозофија*, 3: 37–43.
- Стојановић, Светозар (1963b), „Класност и прогрес филозофије, *Гледишта*, 5–6: 5–10.
- Стојановић, Светозар (1963c), „Човек данас”, *Политика*, 7. јул, стр. 8.
- Стојановић, Светозар (1963d), „Слабости друштвене критике”, *Видици*, 4–5: 75–76.
- Стојановић, Светозар (1964a), „Политичари-научници”, симпозијум *Маркс и савременост*, 2: 257–258.
- Стојановић, Светозар (1964b), „Предлози за разговор о смислу и разлозима ангажовања данас”, *Гледишта*, 6–7: 927.
- Стојановић, Светозар (1964c), „Идејно јединство и борба мишљења”, *Гледишта*, 8–9: 1129–1142.
- Стојановић, Светозар, и Величковић, Милан (1964d), „Преднацрт и даља демократизација СКЈ”, *Гледишта*, 10: 1326–1334.
- Стојановић, Светозар (1964e), „Марксистичка концепција слободе”, научни скуп *Маркс и савременост*, Београд: Институт за изучавање радничког покрета, стр. 103–104.
- Стојановић, Светозар (1964f), „Социјалистичка демократија и СКЈ”, у: *Маркс и савременост* (зборник радова), Београд, стр. 26–37.
- Стојановић, Светозар (1964g), *Савремена мета-етика*, Београд: Нолит [2Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1991].
- Стојановић, Светозар, и Матовић, Владимир (1965), „Један памфлет против Октобарске револуције”, *Гледишта*, 2: 281–283.
- Стојановић, Светозар (1966), „Универзитет и етатистичка структура”, *Гледишта*, 7: 1526–1527.
- Стојановић, Светозар (1967), „Од примитивног ка модерном комунизму”, *Филозофија*, 4: 5–18.
- Стојановић, Светозар (1968), „Отуђење, дијалектика и утопија”, *Маркс и савременост*, 6–7: 939–949.
- Стојановић, Светозар (1969a), *Између идеала и стварности*, Београд: Просвета.
- Стојановић, Светозар (1969b), Прилог дискусији „Узроци, значење и домаћај савременог студентског покрета”, *Гледишта*, бр. 6–7, 1969, стр. 901–976.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Стојановић, Светозар (1970), „Самоуправљање и ефикасност рада и одлучивања”, *Гледишта*, 3: 405–465.
- Стојановић, Светозар (1972), „Како је социјализам данас могућ?”, *Гледишта*, 2: 203–269.
- Стојановић, Светозар (1973), „Један лук у марксистичком схватању историје”, *Филозофија*, 1–2.
- Стојановић, Светозар (1976), „Како приступити Марксовом детерминизму”, *Theoria*, 1–2: 63–75.
- Стојановић, Светозар (1978a), *Geschichte und Parteibewusstsein*, München: Carl Hauser Verlag.
- Стојановић, Светозар (1979), „У трагању за револуционарним етосом”, *Филозофске студије*, XI, Београд: ФДС, стр. 3–88.
- Стојановић, Светозар (1988b), *Историја и партијска свест*, Београд: Филозофско друштво Србије.
- Стојановић, Светозар (1981), „Марксизам као друштвена теорија и идеологија”, *Theoria*, 4: 3–11.
- Stojanović, Svetozar (1983), „Marx und die Ideologisierung des Marxismus”, *Yearbook*, Berlin: Berliner Wissenschaftliche Gesellschaft.
- Стојановић, Светозар (1984a), „Маркс и социјализам – противречја и перспективе”, дискусија (Миладина Животића, Светозара Стојановића, Петра Живадиновића, Владимира Штамбука, Блаженке Деспот, Леа Матеса, Владимира Глигорова и Загорке Голубовић), *Гледишта*, –2: 3.
- Стојановић, Светозар (1984b), „Маркс и идеологизација марксизма (критика једне предрасудне моћи)”, *Гледишта*, 1–2: 24–35.
- Стојановић, Светозар (1985a), „Марксизам, идеологија и демократија”, *Theoria*, 1–2: 125–143.
- Стојановић, Светозар (1985b), „Одговор критичарима”, *Theoria*, 3–4: 121–134.
- Стојановић, Светозар (1987a), „Затворена или отворена дијалектика”, *Филозофија и друштво*, стр. 161–170.
- Стојановић, Светозар (1987b), *Од марксизма до етатизма са људским лицем*, Београд: ФДС.
- Stojanovic, Svetozar (1988a), *From Marxism and Bolshevism to Gorbachev*, Prometheus Books, Buffalo, NY.
- Стојановић, Светозар (1988b), у дискусији о књизи *Од марксизма до етатизма са људским лицем* (Неца Јованов, Жарко Пуховски, Зоран

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Ђинђић, Слободан Симовић, Милан Суботић, Еуген Пусић, Бранко Хорват, Ферид Мухић, Михаило Марковић, Драгоје Жарковић, Војислав Становчић, Зоран Видаковић, Александар Грличков, Стеван Врачар, Никола Милошевић, Гајо Секулић, Владимир Глигоров, Јован Рашковић, Загорка Голубовић, Јовица Тркуља, Властимир Матејић, Љубомир Кљакић, Јован Бабић, Манојло Броћић, Јагош Ђуретић, Светозар Стојановић, Слободан Инић, Гордана Митић, Драгољуб Мићуновић, Владимир Милић, Ђуро Ковачевић, Чедомир Чупић), *Гледишта*, 9–10.

Стојановић, Светозар (1995), *Пропаст комунизма и разбијање Југославије*, Београд: „Филип Вишњић”.

Stojanovic, Svetozar (1997), *The Fall of Yugoslavia: How Communism Failed*, Prometheus Books, Buffalo, NY.

Стојановић, Светозар (1999), „Nation, Nationalism and Citizenism”, *Филозофија и друштво*, XV: 13–24.

Стојановић, Светозар (2000), *На српском делу Титоника*, Београд: „Филип Вишњић”.

Стојановић, Светозар (2006a), *Савремена метаетика*, Изабрана дела, том I, Београд: Завод за издавање уџбеника, 317 стр.

Стојановић, Светозар (2006b), „Од марксизма и бољшевизма до Горбачова”, у: *Марксистичка критика комунизма*, Изабрана дела, том II, Београд: Завод за издавање уџбеника, стр. 285–385.

Стојановић, Светозар (2006c), „Демократска (р)еволуција у Србији (2000–2005)”, у: *Пропаст комунизма и разбијање Југославије*, Изабрана дела, том III, Београд: Завод за издавање уџбеника.

Стојановић, Светозар (2006d), „Просветитељство и егзистенцијалистички ‘крај историје’”, у: *Од Титоника до српске демократске (р)еволуције 2000–2005*, Изабрана дела, том IV, Београд: Завод за издавање уџбеника, стр. 290–299.

Стојановић, Светозар (2006e), „Аутопортрет: од дисидентског марксисте до револуционарног демократе”, у: *Од Титоника до српске демократске (р)еволуције 2000–2005*, Београд: Изабрана дела, том IV, Завод за издавање уџбеника, стр. 303–319. [првобитно објављено у *Трећем програму Радио-Београда*].

Стојановић, Светозар (2006f), „Између тријумфа и апокалипсе”, у: *Пропаст комунизма и разбијање Југославије*, Изабрана дела, том III, Београд: Завод за издавање уџбеника, стр. 211–218.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Стојановић, Светозар (2006g), „Модерност, постмодерност или аутоапокалиптичност?“, у: *Од Титоника до српске демократске (р)еволуције 2000–2005*, Изабрана дела, том IV, Београд: Завод за издавање уџбеника, стр. стр. 167–170.
- Стојановић, Светозар (2006h), „Демократска (р)еволуција у Србији (2000–2005)“, у: *Од Титоника до српске демократске (р)еволуције 2000–2005*, Изабрана дела, том IV, Београд: Завод за издавање уџбеника, стр. 268.
- Стојановић, Светозар (2011), „Praxis није само филозофија: између марксизма, постмарксизма и неомарксизма“ (неауторизовано), у: Н. Даковић (прир.), *Филозофија праксе*, Београд: Дом омладине, стр. 67–89.
- Стојковић, Андрија (1962), „Дијалектички материјализам данас“, *Гледишта*, 3: 14–20.
- Стошић, Душан (1969), „Светозар Стојановић: Између идеала и стварности“, *Praxis*, Загреб, 7/1970, 3, стр. 466–469.
- Тркуља, Јовица (1995), „(Не)могућности заснивања теорије распада комунизма и Југославије“, излагање на научном скупу „Ка теорији распада комунизма и посткомунизма“, који је одржан у Београду 21. јуна 1995. године у организацији Института за филозофију и друштвену теорију. Расправа је објављена у: *Трећи програм Радио-Београда*, Београд, 1997, 109–110: 139–170.
- Тркуља, Јовица (1999), *На рубу пропаст*, Београд: Центар за унапређење правних студија 1999: 94–98.
- Тркуља, Јовица (2003), „Од остракизма до издаје и аутокомпромитације интелектуалаца у Србији“, у: Ј. Тркуља (прир.), *Интелектуалци у транзицији*, Кикинда: Народна библиотека „Јован Поповић“, стр. 331–346.
- Udović, Stjepan (1970), Forod, Svetozar Stojanović: *Socialismen framtid – en kritik analys*, Stockholm, S. 7–25.
- Зајечарановић, Глигорије (1962), „Проблеми категорија и принципа марксистичке гносеологије“, *Гледишта*, 5.
- Жуњић, Слободан (1985), „Стојановићева фрагментација марксизма“, *Theoria*, Београд, 28: стр. 145–154.
- Жуњић, Слободан (2007), *Службе Мнемосини*, Београд: Плато, стр. 13–27.
- Жуњић, Слободан (2009), *Историја српске филозофије*, Београд: Плато [Друго издање 2014].

Jovica Trkulja
Faculty of Law
University of Belgrade

**Metamorphoses and Engagements
of Svetozar Stojanović
From a Dogmatical Marxist to
a Social(-eco)-democrat and a Post-liberal**

Abstract: Svetozar Stojanović (1931–2010) was a leading engaged Serbian intellectual who enjoyed a significant respect around the world and who has remained a critical intellectual and humanist till the end of his lifetime. Having in mind Stojanović's crucial papers and the concrete-historical context wherein they have originated, the author divided, in this contribution, his thought development, opus and action into five periods: (1) liberation from the dogmatical Marxism (1950–1956), (2) a revisionist Marxist (1957–1968), (3) abandonment of the utopian-communist horizon – critique of Marxism (1969–1980), (4) a post-Marxist and non-Marxist (1981–1989), (5) a social(-eco)-democrat and a post-liberal (1990–2010). The author argues for a critical re-examination of Stojanović's theoretical and political evolution. He believes that Stojanović's books occupy a dignified place in our recent philosophical-political-publicist production. A final judgement on Stojanović's work and action is not possible yet. An effort still remains to research and envisage all the sections of his complex intellectual career and achievements he attained in his opus and practical action. Then it will be possible to make an objective, grounded and plausible judgement on the importance of his work, philosophical activity and results of social-political engagement. Thereby a vital stage would be illuminated in dramatic social-historical events in the second half of the past century, as well as the role of engaged Serbian intellectuals in them.

Keywords: Svetozar Stojanović, Marxism, ideology, philosophy, politics, intellectual(s), transition, disintegration of Yugoslavia, neo-liberalism, globalization.

САВРЕМЕНА ИСТОРИЈА У ХЕРМЕНЕУТИЧКИМ УВИДИМА РИСТЕ ТУБИЋА

БОГОМИР ЂУКИЋ
Филозофски факултет
Универзитет у Бањалуци

Апстракт: У овом раду настоји се философски представити философија историје савременог српског философа Ристе Тубића у контексту историје српске философије, а преко његових херменеутичких увида у савремену историју датих у његовим новијим списима. Тежи се показати вриједност, домети и значај његове философско-историјске концепције онтолошко-антрополошког реализма и историјског критицизма датог с оне стране метафизичко-трансцендентне сфере и кроз критичку спознају конкретног историјског логоса савременог доба, што значи философским бављењем не самим принципима историје, него примарно историјском фактографијом и њеним значењем и смислом. Ово показивање имплицитно и евиденцију критичког дијалога са његовим бројним подстицајима, од Макијавелија и Хегела, преко Шпенглера, Тојнбија, Колаковског, Попера и Берђајева, до Кенедија, Хобсбаума, Фиреа, Греја и Фукујаме.

Кључне ријечи: Ристо Тубић, философија историје, прошлост, будућност, сврха, смисао, зло, историја српске философије.

Међу савременим српским философима који се философски баве питањем историје запажену уочљивост имају философско-историјска раз-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

матрања и мисаони увиди Ристе Тубића (1933–2018) у карактер и динамику савремене историје. Философирајући о различитим философским проблемима и питањима људске егзистенције и савремене хуманистике, од питања етике и морала, политике, демократије, антропологије, те културе, естетике и философије књижевности, он је највише промишљао о савременим феноменима философије историје, критички их разматрајући у својим бројним прилозима и списима писаним у есејистичкој форми лакоће и у зрелом добу, почев од дјела *Књижевност и историја* (2003), *Аријадна без конца* (2004), *Улога зла у историји* (2005) и *На обалама Хераклитове ријеке* (2005), те посебно у најновијима, *На обалама историје савременог свијета* (2011), *Камен преко свега* (2012), *Карневал историје* (2013) и *У хоризонту филозофске историје* (2014). Његово филозофско-историјско бављење и небројени увиди у карактер и дух савремене историје одиста имају важност сазнајног интереса у историји српске философије савременог доба и на почетку новог миленијума.

Философија историје као посебна филозофска дисциплина формирала се тек у новије вријеме (18. в.) у дјелима Ђ. Б. Викоа, Ј. Г. Хердера, Ј. Г. Фихтеа, Г. В. Ф. Хегела и др., иако рефлексије с њеног подручја потичу још од старих грчких филозофа, да би у српској философији већ код Божићара Кнежевића, с малим кашњењем у односу на европски тренд, добила свога истинског и моћног представника, а у савременом добу и нашем времену код Николе Милошевића, на примјер, неоспорно равноправно и са европском.¹ Као што је познато, она се предметно бави разумијевањем историје у њеном најопштијем смислу херменеутичким увидима у сам њен процесни ток, значење и сврху, као и откривањем најдубље закономјерности њених осебујних и небројених, хетерогених процеса, и посебно, питањима историјског континуитета/дисконтинуитета, цикличности/линеарности и нужности/случајности/могућности, али и улогом саме свијести и идеја, појединаца и масе, као и слободе и условљености у њој. Једно од најважнијих па и најтежих њених питања јесте питање њеног стварног напретка и истинског успона, с једне стране, и њене разарајуће декаденције, с друге.

¹ У историји српске философије питањима философије историје бавили су се на разне начине, у различитим периодима и временима, разни филозофи, научници, мислиоци и књижевници. Њима су се, поред осталих, бавили и Михаило Вујић, Божићар Кнежевић, Драгољуб М. Павловић, Крсто Цицварић, Никола Андоровић, М. М. Милошевић, Коста Милутиновић, Фридрих Трој, те Филип Медић, Владимир Вујић, Душан Николајевић, Душан Стојановић, Марко Цар, Борислав Лоренц, Димитрије Најдановић, а у савременом добу Никола Милошевић, Алекса Буха и други.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

И, како су нам почетак и крај историје спознајно недоступни, а философија историје тежи разумијевању њене суштине и смисла у цјелини, њена позиција сходно стајној тачки проблематична је и клиска, јер није у стању „искочити” из бивања историјске збиљности, те мисаоно стати испред и иза ње, тако да њени недовољни напори завршавају тек с унутрашње стране, онтолошки се ослањајући на дубље продирање у заједничко њених индивидуалних процеса и са позиција питања о човјеку и његовом мјесту у космосу. А и сама предметна историја као таква по себи је неухватљива и нетранспарентна. Зато ће се нужно показати да Тубићев концепт савремене философије историје битно осцилира између општих метафизичко-философских захтјева, с једне стране, и критичке спознаје самог конкретног историјског логоса савремености, те и његових досега, граница и вриједности, с друге.

Јер у своме раду на изградњи властите философије историје он се не бави само принципима историје као таквима, него и самом историјском фактографијом, њеним значењем и смислом, те и савременим историчарима и њиховим концептима и приступима историји. Овим предметима и садржајима он се бави мисаоно и обрађује их битно философски, а и по образовању и вокацији је философ, склон философском рефлектовању и дубинским и општим анализама конкретних и фактичних питања и садржаја, али он, премда их је дубоко свјестан и често их мисаоно додирује, не разматра и она метафизичка питања без чије спознаје и рјешења ниједна философија историје никад не стиже до краја. Он је дубоко свјестан чињенице свеколиког постојања у времену и универзалне повезаности свијета живота и бивствујућег у цјелини кроз њихову историчност, чији се битак нужно треба философски адекватно пропитати.

Ако имамо у виду његове бројне радове с подручја ове философске дисциплине, њихов неоспорни квалитет, те у првом реду његову специфичну философску концепцију савремене историје као одређеног онтолошко-антрополошког реализма и историјског критицизма, Ристи Тубићу одиста припада значајно и високо мјесто у критичком промишљању савремених и актуелних историјских збивања, као и рефлектујућем сагледавању пажљиво одабраних историјских теорија и идеја у нашем времену, посебно у савременој историји српске философије. Јер он је своју философску теорију историје градио темељно и поступно, корак по корак, на страним и домаћим изворима и лектири, на идејама и теоријама Н. Макијавелија, Г. В. Ф. Хегела, Л. Колаковског, О. Шпенглера, А. Тојнбија, К. Попера, Н. Берђајева, Р. Колингууда, П. Кенедија, Р. Еванса, Ф. Фиреа, Е. Хобсбаума,

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Ц. Греја, Ф. Фукујаме, С. Хантингтона, Г. Грејама, али и Р. Самарџића, М. Екмечића, И. Андрића, Д. Ђосића и других.

1.

Ристо Тубић је без сумње незаобилазно и звучно интелектуално име философије историје савременог доба и његових живих, критичких опсервација и идеја, које с декадентним падањем тог доба и његовим бржим понирањем у живи пијесак трајне кризе све више показују животни значај своје реалне и продуктивне критичности, па и блиставости њиховог егзистенцијалног сјаја, умјесто академског повлачења у њихово конформистичко легло. Универзитетски професор философије из Сарајева и Београда, те агилан и врстан преводилац и књижевник поријеклом са херцеговачких језичких извора, он је сав свој досадашњи живот и истраживачки рад посветио темељним и ургентним философским питањима савременог свијета живота, те културе и духа у цјелини, а напосе, питањима философије историје, политичке философије, такође и питањима етике и философије морала, као и саме философске антропологије, па је из његовог врсног и раскошног есејистичког дискурса произашло бар десетак списа и више десетина огледа, расправа, студија, чланака и критичких приказа, у којима се на разне начине философски бави феноменима савремене историје.

Философски дуго и осмишљено бавећи се питањима феномена историје, посебно у времену савременог доба и његових дубоких ужаса и противрјечја, те другим сродним философским практичним питањима, попут политике, етике, културе и сл., Тубић од почетка тежи философској изградњи једне историје збиљности ослобођене свих метафизичких мистерија, историје којој ће њена стварна егзистенција одредити сврху и смисао, а не датих споља, кроз универзалну законитост којом се може предвиђати њена будућност. Том карактеру историје устремљени су сви философи и историци од мисаоног формата, попут Р. Самарџића, којег Тубић веома респектује и чије је основно философско-историјско становиште битно критичко, па и скептичко, али и с вјером да је она ипак „процес ослобађања човека”. Њему је историја критичка свијест о људским дјелима рађеним у времену, темељ на којем свијет стоји, и која као таква не може да поучава, али итекако може бити наше велико уживање, сласт духовног живота и хоризонт испуњен поносом над људским творевинама.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Својевремено су посебну пажњу и јавни интерес привукли његови мисаоно и језички раскошни есеји, прави умни и духовни медаљони изворног критичког дискурса о неуралгичним и противрјечним, живим питањима савремене збиље и њеног судбинског, проблематичног опхођења спрам човјекове личности и његове слободе, регресирајућег прогреса и напредујућег регреса и декаденције, као и питањима опстанка у цјелини. Све њих на један или други начин проткива једно, по Тубићу, надмоћно питање: питање историје и њене философије, питање саме савремене философије историје. Он управо то питање, сабравши поменуते прилоге у књигу *На обалама историје савременог света*², ставља у сам први план свога актуелног дискурса и, с разних позиција и гледишта, философски расправља о њему, његовим савременим контроверзама и свјетоживотним консеквенцама и импликацијама. Може се рећи да управо тај његов спис, заједно са другим његовим радовима о том феномену, представља његову одређену савремену философију историје, односно његово извјесно философско рефлектовање о противрјечјима и парадоксима историје савременог доба.

Историја је дакле, по Тубићу, специфичан људски феномен, попут феноменалних појава умјетности, културе, политике, језика, философије и сличних појава у свијету људских ствари, која се тешко може објаснити, ако уопште може, а још теже адекватно дефинисати. Отуда она и побуђује велико чуђење философа и писаца, али и људи у цјелини. А на чуђење и размишљање о њој њега су посебно подстакла два човјека која су одиграла кључну улогу у изградњи европског духа и културе, Исус Христос и Сократ, први, за којег је Хегел есхатолошки говорио да је „осовина свјетске историје” и да она од њега не само креће даље, већ и као таква иде у сусрет Њему, и други, пралик европског мишљења, који није створио никакву философску антропологију, али је у тежњи да развије човјекову свијест о самом себи од њега тражио да себи трајно полагае рачун о свему што чини. Свјестан немогућности да се одговори на питање историје и других сродних феномена, Тубић с разлогом налази да то питање припада оним „специјалним проблемима” чије рјешавање чека на рјешење оног основног и најдубљег, будући да, ако не знамо откуд уопште нешто а не ништа, не можемо знати ни зашто историја и који је њен смисао, но дакако, то није разлог да о њима и даље не трагамо, па се културна улога не само философије историје већ и философије у цјелини састоји у његовању и ширењу *духа истине*.

² Ристо Тубић, *На обалама историје савременог света*, Свет књиге, Београд, 2011.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Зато су за њега питања историје, те и карактера и истинитости њеног смисла и највећи изазов, али и због других егзистенцијално и далекосежно важних разлога. И, с тим у вези, на питање у једном интервјуу за часопис *Зора* о разлозима његовог примарног интересовања за философску историју, он поред осталог истиче: „Питања *филозофске историје* су ми, можда, највећи изазов зато што су она за човечанство наше данашњице судбинска, битна и неодољна, траже, заправо, најбоља могућа решења за наш планетарни егзистенцијални опстанак. Приступајући им осећам да стојим на обали огромног мора, тешко се усуђујући да, у овом часу, на њега испловим. Распети смо, наиме, између две вечности, између *ишчезле* прошлости и *непознате* будућности, непрестано трагајући где се налазимо и куда идемо. Нико не зна ка којој обали пловимо, да ли ће нас бусола одвести (или завести) у правцу луке мира, стабилности и напретка. И упркос томе што то сви жарко желимо, нема никакве гаранције да бисмо могли тамо и стићи. Јер у целини посматрана, како то лепо примећује Карл Јасперс, светска историја подсећа на *хаос* који иза себе остављају бујице приликом поплава. И то се наставља од једне забуне до друге, од једног зла до другог зла, с кратким периодима мира и напретка.”³

Јер историја има веома чудан ход на несигурном терену и са много обмана. Тубић сматра да у њој, као и у политици, нема чврстог тла ни јасно установљеног космичког реда, јер увијек постоји опасност од изненадног поновног падања у „стари хаос”, па је немогуће с повјерењем гледати у будућност. Историја је, истина, људско дјело, но она је прије свега „низ случајности” без унапријед одређеног система и циља, и њу као такву треба изучавати не да се људи знају понашати и постизати успјехе, него да бисмо знали ко смо, будући да у доба компјутера и информатике историјско саморазумијевање пада у заборав, па она, попут занемарене и напуштене жене, може постати крајње осветољубива доносећи мрак и сљепо. Ристо Тубић нас подсећа, на трагу познатог француског историчара Франсоа Фиреа (*François Furet, 1927–1997*), да савремена историја поново постаје тунел у којем човјек ступа у мрак, пошто не зна куда га одводе његове акције и судбина, и као такав, лишен Бога, посматра подрхтавање ње као божанства на крају XX вијека и у стрепњи коју ће морати да савлада.

³ *Истина која удара по глави као маљ*, разговор са Ристом Тубићем који је водио Зоран Хр. Радисављевић, *Нова Зора*, часопис за књижевност и културу, бр. 37/37, 2013, стр. 55–56.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

У ситуацији савременог, вртоглавог хода живота и историје он налази могућност опасности великог угрожавања човјека и свијета, па утолико страх и фасцинација од будућности постаје све већа, и људи логично желе сазнати куда идемо, шта се може очекивати и чему се можемо надати. Но, како се не зна поуздано има ли историја неки циљ, па се не познаје ни сам правац историјских процеса, само учешће људи у њој остаје нејасно и невидљиво, иако је очигледно да је она „један болан и мучан пут”, који иде својим током супротстављајући се њиховим жељама и намјерама. У ствари, Тубић сматра да људи у самој историјској акцији и своје дјеловању не знају за стварне посљедице, нити како заправо утичу на историјске процесе, јер је историја у суштини стална криза која се манифестује у таласима из једне у другу, а савремени развој технике није нити може бити подударан са историјским напретком. У савременој историји „ђаво има много више искуства, и у стању је да изгради читава нова друштва на бескрајно суптилној лажи”.⁴

Ристо Тубић с разлогом сматра да философија историје тежи да продре до посљедњих узрока историјског хода и кретања, те и да с тим у вези објасни како и зашто се ствари догађају онако како се догађају, а не на други начин, но до тих узрока по њему у крајњем није могуће доћи. У трагању за почецима историје он се ослања на ставове Карла Јасперса, који разликује прадавно „прометејско доба” као основу цијеле историје и постанка човјека човјеком за разлику од биолошког човјека, затим краће „историјско доба” документоване историје са „острвима свјетлости” и полагањем духовних темеља свијета између 800. и 200. године прије Христа, и најзад, од краја средњег вијека наовамо тзв. научнотехничко доба, које је „припремано у Европи од краја средњег века, духовно конституисано у седамнаестом веку, снажно се развило од краја осамнаестог века, а тек у деветнаестом и поготово током двадесетог века налази се у силовито брзом развоју”.⁵

На истом трагу, Тубић из поменуте подјеле издваја период тзв. историјског доба као осовину свјетске историје односно „осовинско доба”, када су положени духовни темељи човјечанства и у којем су се десила одређена „изванредна” збивања, у Кини, Индији, Ирану, Палестини и у Грчкој (од Хомера, Парменида, Хераклита и Платона до трагичара, Тукидида и Архимеда), дакле, доба свијести о бићу и свијету, његовом ужасу

⁴ *Интервју за Књижевне новине*, у: Ристо Тубић, *Карневал историје*, Плато, Београд, 2013, стр. 236.

⁵ Ристо Тубић, *Карневал историје*, Плато, Београд, 2013, стр. 91.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

и властитим границама, и када су изграђене основне категорије мишљења, створене свјетске религије, али и када се све „завртело у ковитлац”, па су људи постали свјесни историје, која се кретала комплексно и у више слојева, у успону и паду, све до нашег времена у научнотехничком добу. Запитујући се у њему о томе зашто човјек има историју и како она настаје, он је препознаје као развој самосвијести у времену и као битно свјетску појаву са агрегатом „локалних историја” на путу непоновљивог хаотичног хода са проблематичним и тешким смислом, који дакако зависи и од њеног „крајњег исходишта”, исто тако суштинског питања њеног смисла. Историјом и свијетом владају, мање или више, Бог и ђаво, и ђаво чини се ипак стоји у служби Бога, јер људи, бачени у хаос случајности и надмоћног догађања у суочавању са историјом, нестају у чистој тренутачности њеног довршења исто као у хаосу, тек попут тренутака вјечности. Рефлектујући о питању историје Тубић се овдје (*Карневал историје*, 2013) не ослања само на Карла Јасперса, већ философско-историјски дијалог о њој и њеним аспектима води и са Св. Августином, М. Вебером, А. Хелеровом, Г. Ф. В. Хегелом, Р. Ароном, Н. Хартманом, Г. Лајбницом, Л. Колаковским, Е. Јонеском, Х. Л. Борхесом, Ј. В. Гетеом и другима. Он на крају поменутог списка наводи Гетеов разговор са историчарем Луденом, у којем познати њемачки писац и философ открива велику истину свјетске драме хировитог и неизвјесног кретања историје у чињеници да је увијек у свим временима и свим земљама било све биједно, да су људи увијек патили, страховали, мучили се и узајамно се злостављали загорчавајући себи и другима кратки живот, умјесто да су уживали у љепоти свијета и сласти постојања, па је судбина већине њих била страх од смрти с једне стране, и жеља за напуштањем егзистенције, с друге.⁶

Ристо Тубић у своме поимању историје показује велику дозу скепсе у могућност њене спознаје, нарочито у погледу сазнања и предвиђања њене будућности. Он с правом истиче да, када је ријеч о савременој историји, философија историје има јасан и недвосмислен увид у свијест да нас је до тачке актуелног стања довела сама историја и њен савремени ход, те и како је и зашто дошло до тога да на почетку XXI вијека још не знамо куда идемо, и живимо тек у неизвјесности, без могућег прорицања наше судбине. Екран историје по њему ужасно варира, догађања неочекивано скрећу у непознатом правцу, па свијет и историја у својој сложености постају недокучиви, а њихови процеси дјело случајности и хира. У природи историје је

⁶ Погледати: исто, стр. 102.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

сувише *комплексности* а премало *детерминизма*, тако да нисмо у стању ни да откријемо претпоставке сопствене епохе, а камоли обресе пута даљег будућег кретања свијета живота.

С тим у вези, он историју која више не слиједи хегеловску стрелицу прогреса, упоређује с дрветом чије гране расту по слободној вољи бескрајно се ширећи у смјеру одређеног дивљег развоја. Компјутерска и информатичка ера, што је измијенила све аспекте класичног, традиционалног постојања, води свијет ка судбини крајње неизвјесности суморне будућности, или можда, одређеној стабилизацији и хармонизацији свијета живота и историје, што је мало вјероватно и преоптимистично. У самом свијету политике усађена је стална промјена и у њему нема ничег трајног и постојаног, већ тек пука неизвјесност и празнина. „Како да не будемо испуњени поштовањем према неизвесности која се стере пред нама”, пита се Р. Тубић, „кад она, можда, крије наш спас и избављење.”⁷

Несигурност и неизвјесност будућности, ма колико то била, ипак ће показати да није нити може бити продужетак ни прошлости ни садашњости, јер се трећи миленијум не може на њима и њиховој основи градити, цијена тог неуспјеха по Тубићу би била равна тами. Он се даље пита и о проблему теодицеје у историји и улози зла у њој, па с тим у вези помиње Лајбница, који је вјеровао да је овај свијет најбољи међу свим другим могућим свјетовима са највише добра и најмање зла. „Уместо слободних људских субјеката”, наш философ разматра Лајбницово становиште, „Бог је могао произвести створења која не могу грешити, али само по цену лишавања тих створења њихове слободне воље, која неизбежно укључује како могућност греха тако и стварна грешна дела. Укратко, свет је, заправо, нужно савршен у том смислу што се Бог, који је савршен у својој економији спасења, нужно служи злом да би повећао добро. Бог је, наиме, тачно израчунао да ће међу свим могућим световима количина зла бити најмања, у поређењу са количином добра, а то је свет у којем живимо.”⁸

Ристо Тубић у свом досадашњем, посљедњем спису *У хоризонту филозофске историје* (2014) филозофски разматра и промишља неколико одлучних питања савремене историје и њене филозофије: историја и спекулација, питање смисла и бесмисла историје, о постмодернистичким и постструктуралистичким теоријама историје, питање времена и историје, те и питања случајности, узрочности, судбине, мита, и историје. Сви

⁷ Ристо Тубић, *У хоризонту филозофије историје*, Свет књиге, Београд, 2014, стр. 7.

⁸ Исто, стр. 8.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ови херменеутички увиди и философска разматрања стоје у функцији његовог ширег и продубљенијег, али и онтолошки реалистичнијег схватања феномена савремене историје, поимања више из њене рефлектујуће фактичности, а мање из њених принципа. Тако се он већ на почетку у свом философско-историјском промишљању јасно ограђује од спекулација у тзв. надемпиријској сфери, које се крећу у склопу чисто метафизичке проблематике и питања са њеним специфичним интересом. „Таква питања су”, он јасно оцртава и показује своју спознајну интенцију, „увек трагање за првим и последњим стварима свега бивствујућег, јесу, дакле, метафизичка, што овде остаје, углавном, изван домена нашег интереса.”⁹

Али то дакако не значи и одрицање сваке спекулације као апстрактног начина мишљења, већ философско промишљање које се битно окреће ка искуству и стварном свијету који нас окружује. Сам модеран развој науке и просвјетитељско раздвајање небеске и земаљске историје, дакако уз револуционарне акте Колумба, Макијавелија, Е. Ротердамког, Лутера и Коперника, битно је по њему допринио не само новој енергији у трагању за смислом и сврхом историје него и развоју свијести да историјски свијет постоји антрополошко-онтолошки тек на основу људске слободе и човјековог сврсисходног дјеловања. Он с разлогом налази да у Хегеловој философији историје, која се збиљски одиграва „у најдубљим слојевима бића”, најдубље изворе чине интереси и страсти људи, који посредством „лукавства ума” мире појавну свјетску историју са Господњим свјетским планом, па су коначни резултати историјских акција сушто у нескладу са људским намјерама, а битно метафизичка су исто тако и Марксова погрешна философско-историјска пророчанства комунистичког царства слободе.

У истинским херменеутичким промишљањима отуда по њему увијек постоји непреваљива дискрепанција између увида по принципу спекулативне и апстрактне конструкције, с једне стране, и спознаје на основу неутралних емпиријских чињеница, с друге. Након горких искустава катастрофа, ратова, злочина и неизвјесности у минулом времену, немогућа је више вјера и нада у цјелисходност и умност, те и хомогенизацију и конвергенцију савременог и будућег историјског тока, па историософију, која не може без празне спекулације и конструкције, треба да замијене нова философско-научна и херменеутичка промишљања о значењу, смислу и сврси историје и њене будућности. У том контексту, уз сва признања одређених аспеката, он критички посматра и сагледава и савременије философије историје О. Шпенглера, А. Тојнбија, те и Ф. Фукујаме и С. Хантингтона

⁹ Исто, стр. 10.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

дајући запажену предност онима Пола Кенедија, Ерика Хобсбаума, Гордона Грејама, Џона Греја и других, на чијим мисаоно-критичким основама и идејама – слободно се може рећи – Тубић гради и властиту философију савремене историје.

У ствари, он у спису П. Кенедија (Paul Kennedy, 1945) *Успон и пад великих сила* (1989) за властиту промишљање историје налази бројне инспиративне и конструктивне идеје, попут идеје о постренесансном развоју модерности, о динамици промјене из економског и технолошког развоја и промјенљивој позицији великих сила кроз историју, о општој неизвјесности и случајности те и немогућности историјског предвиђања, али и секуларне историјске есхатологије о бескрајном универзалном прогресу, који се недопустиво у историју учитава, па оно што историја, према Ристи Тубићу, уопште највише може у контексту Е. Хобсбаума да уради „јесте да открије схеме и механизме трансформација људских друштава током протеклих пет столећа драматично убрзаних и распрострањених промена”.¹⁰ Јасно је да свијет никад није мировао, такође не мирује ни међународна равнотежа снага, у назначеном времену догодили су се небројени ратови, а с временом се мијења и сам статус и позиција великих сила, које на свом путу зависно од искуства, вјештине и мудрости, могу добити али и изгубити у ходу низ „ријеку времена”. Кенедијево поновно проучавање великих процеса прошлости, подстакнуто проблемима данашњице, за нашег је философа неоспорно „увећање нашег разумевања историје” и питање нашег времена у цјелини.

С друге стране, исто тако, подстицаје у философском разумијевању савремене историје Ристи Тубићу подарује и британски философ политике Џон Греј (John Gray, 1948), који представља једног од најрадикалнијих критичара теорије и праксе либерализма савременог свјетског капитализма. Његова сјајна књига *Лажна зора: илузије глобалног капитализма* (2002) с добрим разлозима и на небројеним примјерима показује да је идеја јединственог привредног система слободног тржишта по својој суштини „утопијска идеја”. Она свједочи да се налазимо у новом добу у којем се збива дезинтеграција свјетске капиталистичке економије, у добу глобализације као опште приватизације, либерализације и дерегулације те и аутоматизма тржишних механизма, који једнако као и свјетски комунизам не остварују очекивани резултат. Свједочи и о изузетним достигнућима, али и забрињавајућим неуспјесима и посљедицама као тзв. живим ранама историје. Џон Греј је дубоко увјерен да такав пут слободног тржишта као универзалног економског система и крајњег циља историјског развоја представља особено „насиље над историјом”, као и велику опасност по сам

¹⁰ Исто, стр. 27.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

будући развој у савременом свијету живота. Оштроумна *Лажна зора* тврди оно што се дуго већ одраније знало, а то је да незамисливи и утопијски привредни систем јединственог глобалног тржишта представља одређену прикривену и маскирану врсту „сталне анархије”.

Ристо Тубић, који ход историје и западног грађанског друштва деценијама критички посматра, исто тако, отворено стаје и уз Грејов недвосмислени скептицизам, како у погледу изласка тог друштва из стања глобалне анархије и хаоса суверених држава, тако и неизвјесне историјске судбине и њене будућности. Он се с разлогом пита могу ли поуке „критичке рационалности” наслеђене од просвјетитељства пуног илузија и празновјерја омогућити успјешно ношење са савременим нередом западног пројекта. На трагу Греја он се радикално критички опходи спрам пустоши и празнине савремене цивилизације, неолибералне теорије и праксе глобализма, те и ширења нових технологија, што у суштини не унапређује људску слободу, већ доба глобализације уводи у нов „круг у историји ропства”, нарочито преко једне незапамћене безбједносне контроле. Јаз између богатих и сиромашних у свијету поприма драматичне размјере, не постоје рационална сарадња и разумни компромиси да се сачува мир и стабилност, а сам евентуални, монолитни свјетски поредак би очито био извор дубоких напетости и сукоба, па историја отуда тражи „различитости и изненађења” те изградњу избалансираних социјалних, еколошких и тржишних потреба. „Ако прихватимо историју као нашу водиљу”, Тубић је очито сагласан са закључком *Лажне зоре*, „можемо очекивати да ће се глобално слободно тржиште ускоро неповратно изгубити у прошлости. Слично другим утопијама XX века, глобално *laisser-faire* – заједно са својим жртвама – прогутаће понор у који историја пише своја сећања.”¹¹

2.

Једно од неизбежних питања савремене философије историје несумњиво је и питање о смислу и бесмислу историје. Јер, с једне стране, ако се одиста озбиљно запитамо заиста има ли историја неки смисао и, ако га има, какав је он и у чему се састоји, или пак, с друге, да она можда нема никакав смисао, бесмислена је, лако ћемо увидјети да је то једно од најтежих питања са бројним недоумицама и контроверзама. У том смислу

¹¹ Исто, стр. 38.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

мјерила могу бити „ред” и „хаос”, први је смислен а други бесмислен, па је њено једно значење уколико је она извјестан ред, поредак и правилност, а друго, ако припада хаосу и нереду. Но ипак, већу поузданост о смислу или бесмислу историје има, чини се, претпоставка и дилема има ли историја карактер кружења, ротирања и цикличности, или је она, насупрот томе, можда, еволутивно-узлазне природе и линије, тако да се њена смисленост може више наћи у њеном развоју и подизању навише него у цикличном понављању, које је, нема сумње, бесмислено.

С тим у вези је и питање саме њене сврхе, односно краја и циља којем је усредсређена и тежи да га оствари, или пак она нема никаквог циља у своје непрекидном трајању, што исто тако сушто задире у питање њеног смисла и оправдања, или њене бесциљности и бесмисла. С разлогом се може тврдити да би бесмислена била чак и она историја која остварује перманентни напредак, а нема достижног, коначног циља, што значи да сваки смисао битно извире из одређеног остварења и постигнућа. Јер узлазни ход историје једино може и да се мјери и премјерава њеним крајњим циљем и самом њеном сврхом, која јој дефинитивно подарује одређену умност и смисао, и као такву је и осмишљава и чини вриједном.

У том случају сама се умност и смисаоност показује њеном сврхом, па да би се повјеровало у такво, једно смислено кретање историје, и сам би се њен пут морао препознати као таква умност, пошто између путева и њиховог циља влада одређена хомогена значењска конвергенција. Ако погледамо да ли само кретање савремене историје носи у себи било какву умност и смисленост, у своје одговору морали бисмо бити сасвим скептични, јер је у њеној импрегнацији исувише бесмисла, неуређености и хаотичности. Ристо Тубић то добро препознаје и јасно види када каже да смо путници „кроз непрегледне пустиње Историје... Нама је тешко да замислимо свет у коме нема сврхе, нема смисла, нема воље или намере. Помисао на нешто без почетка и можда без краја, нешто што је правилно иако је, по свој прилици, слепо, и организовано иако нема никакву видљиву сврху збуњује наш ум... Стога је, можда, тражење порекла Историје и њеног смисла у времену бесмислено... Извесно је само то да је, *grosso modo*, као позорница најинтензивнијег живота, Историја у свим раздобљима Историја деловања и трпљења, сјајних и ужасних периода, моћи и понижења, скупих напора и кобних промашаја. Уздах историје диже се изнад рушевина, не изнад пејзажа.”¹²

¹² Исто, стр. 39–40.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Историја је, према томе, за Тубића, одређена несигурна и крајње неизвјесна пловидба олујним морем, без поузданог знања куда се иде и да ли ће се до неке обале стићи, без потонућа, а оно што је једино сигурно јесте да ништа није сигурно ни искључено, све је могућно и све неизвјесно, но у томе нема ни оптимизма нити песимизма. У њој нема система, ни реда, закона, путоказа и правца, већ ирационално људско дјело у ланцу случајева, па иако свијест о њој представља велику тековину модерног човјека, сада се она претворила у огромно питање о њеном смислу/бесмислу, но које нема поузданог одговора, поготово не оног позитивног, јер се „случајности” или „слободна одлука” стално уплићу у њене токове, а тешко је обухватна и сама цјелина њеног збивања, па нас недокучивост њеног смисла вуче ка трансцендентном. Тубић с разлогом помишља да историја можда и нема никаквог смисла, а ако га има, онда је он сасвим недоступан, и за њу ништа осим *промјене* није дефинитивно. Хомер је, парадоксално, говорио да је прошлост испред, а будућност иза нас с обзиром на то да је не видимо, но сасвим је извјесно – Тубић је у то дубоко увјерен – да наша будућност као таква уопште није загарантована.

Куда идемо, чему треба да се надамо и шта нас у будућности чека – о томе нам не може ни моћ технике ништа рећи, јер се њено философско својство састоји од недостатка философије. У ствари, оно непознато што се сручује на нас бесконачан је низ случајности у виду непредвидивих историјских могућности, међу којима је, по Тубићу, и оно најневјероватније и другачије, које се често догађа у неизмјерној промјенљивости историјских околности, те одлука, напора и промашаја. Њему изгледа да историјом, умјесто ума и провидности, управља случај и удес, јер ни познати европски пророци, мислиоци и пјесници, попут Бодлера, Хајнеа, Буркхарда, Достојевског и Ничеа, нису били у стању предвидјети њене стварне констелације и излаз из агоније, и оно највише што су могли, то је да тек оцртају ону општу тенденцију могућег тока. Значи, будућношћу владају ствари са невидљивим почецима, па свијести измиче оно непланирано и неизрачуњиво, дакле, историјски непредвидиво. Ристо Тубић у својим прилозима и списима о философији историје наводи небројене примјере збивања и догађаја, који су се стварно одиграли и збили у савременој и актуелној историји, а које, међутим, нико није могао предвидјети, јер су као такви одиста били непредвидиви.

У таквим догађањима он налази, шта више, и парадоксе историје, нешто што с добрим разлогом назива „слатком иронијом” и неоспорно може и да нас забави, на примјер, Орвелово предвиђање доласка тотали-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

таризма а догодио се његов пад, или Марксово предвиђање рушења капитализма, које је замијењено рушењем комунизма. Иронија, варка и апсурд историје је да се догађаји одвијају другачије, па и обрнуто од очекивања. Да би се макар приближио тајни историјског предвиђања, односно непредвидивости збивања, Тубић у дискурс уводи К. Попера и Е. Касирера, првог који проблем види у „непоновљивости догађаја”, док други прави разлику између природних појава, које се лако могу предвидјети, и људских радњи и историјских акција, које то не могу, будући да се у овима испушта начело детерминизма и надмоћ преузима слијепи волунтаризам у облику случаја. Слично појашњава и Макијавелијевом политичком теоријом по којој искуство стоји у супротности са научним начелима, јер га је поучило да су и најбољи политички савјети бивали недјелотворни.

Немогућност да се историја предвиђа највише погађа човјекову неспремност на зло, које није случајно, већ происходи из саме дефиниције стварности. Оно као такво има своју улогу у историји у којој је доминантно над добрим, и као такво – већ је Хегел спознао – ни у ком случају није случајна чињеница, него произлази из самог суштинског карактера, значи из поменутог одређења реалности. „Хегел уопште није”, с добрим разлогом објашњава Тубић, „порицао зло, беду, свирепост и злочине нераздвојно повезане с људском Историјом, нити је намеравао да умањи или оправда та зла. У том погледу он је прихватио све разлоге песимизма. Светска историја није позорница среће. Раздобља среће су празне странице у њој јер то су раздобља склада – раздобља када недостаје супротност. Без те антитезе Историја постаје мртва, губи смисао и подстицај. Оно што тражимо и у чему уживамо у Историји човечанства није човекова срећа, већ његова делатност и енергија.”¹³

Зло неоспорно има улогу покретача у друштву и историји, оно постаје одређена форма саме покретачке снаге кретања и хода у непосредној, стварној историји, јер сваки нови напредак – Тубић овдје опет интерпретира Хегела – редовно наступа као одређени *преступ* против старих, мртвих стања, као и против оног „светог”, а саме полуге историјског развојка постају, исто тако, и „рђаве страсти људи, лакомост и властољубље”. По њему је и сам Маркс као Хегелов ученик зло сматрао покретачком силом историје истичући да иза њега не слиједи само негативне посљедице, него да оно своју производњу шири посебно у смјеру његовог заустављања и одбране од његове силе и насиља, дакле, у правцу одређеног напретка.

¹³ Исто, стр. 46–47.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Конструктор теорије о „царству слободе”, с тим у вези, с правом се запитао да ли би свјетско тржиште и саме нације икад настале без националних злочина, и зар дрво гријеха није већ од Адама и дрво сазнања, па је функција зла и у томе да се ниједна могућност не заборави.

Према нашем философу, историјско-егзистенцијални пут је тежак и страдалан, опхрван оним елиотовским „огромним безличним силама”, истовремено у себи удвојен и подијељен на пут добра и пут зла, који нису један исти пут, и он неоспорно води ка одређеном смислу, јер и сам у себи иманентно носи нешто смислено. Но, ни за један поменути смјер јединственог историјског пута нема, по њему, теоријске извјесности у остварење човјекових нада и о изгледима за његово спасење. Сматра да је Кант недвосмислено показао да историјски свијет постоји и уопште може постојати тек на основу људске слободе, те да и о смислу и сврси историје у крајњем само човјек одлучује својим слободним залагањем и дјеловањем. „Управо у Историји”, пише Тубић с јасним философско-историјским опередељењем, „човек остварује своју слободу, гради један пројект смишљен у функцији неког циља, неког идеала. И баш зато што је *контигентна* и што човјек у њој може да се ангажује, Историја и јесте погодна за човеково ангажовање и тумачење. Тоталитарне теорије Историје противе се таквој човековој слободи и таквој недетерминисаности Историје: њихова филозофија Историје је филозофија краја Историје, довршена за вечност, будући да је она читава садржана у својим премисама. Да би Историја била замислива, мора бити *слободна*. Ако пак Историја има крај, негирана је као место слободног људског стварања.”¹⁴

Своје становиште Тубић поткрјељује и ставовима других историчара и мислилаца, попут Е. Хобсбаума, који тврди да историја није „секуларна есхатологија”, те Жака Аталија, који сматра да у историји ништа није неминовност јер су, на примјер, и свјетски ратови били предвидиви, но није постојала моћ дјелотворне етичке евиденције и уједињеног свјетског етоса да се супротстави поменутим Елиотовим, безличним и неспутаним силама, које су и данас све опаснији изазов и далеко надмоћније од разума, јер својом празнином и тамом наткриљују свијет. Отуда се, по њему, данас и не може остати ван историје и бити по страни/одбити ангажовање у давању печата разума и људскости данашњем свијету огрезлом у бесмислу и суровости, али се, притом, поставља питање слободе и њене опасности преласка у анархију и хаос, па се не зна је ли теже с њом или без ње, дакле, оно фамозно и далекосежно миљковићевско питање да ли ће слобода умјети да пјева као што су сужњи пјевали о њој.

¹⁴ Исто, стр. 48–49.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Јер у хоризонту философске историје познато је да је слобода сасвим неухватљива и непредвидива појава, а њен битак у онтолошком статусу особен, загонетан и неизвјестан. Већ је Албер Ками, говорећи о истини да је тајанствена и недохватљива, истицао да је слобода опасна, те да је, с тим у вези, тешко живјети с њом, али и у њеном одсуству. Тубић тек у слободном човјеку налази његово истинско достојанство, па слобода по њему није више толико његово право колико његова најпреча, најважнија и најсветија дужност и одговорност за остварење бројних људских права и могућности и без њихове злоупотребе. При свему томе, а у трагању за одређеним дубљим смислом историје, важност има и саморазумијевање човјека, сама херменеутика питања суштине људске природе, с обзиром на то да се из философско-антрополошке перспективе могу остварити позитивни увиди у дубину мотива што покрећу историјске актере. Вјероватно људска природа и у савременој „пустињи историје” својом иманентном логиком тежи остварењу оног што је разумно, истинито и праведно, иако смо окружени свијетом лажи и неправде. У спорењима новије философске антропологије супротстављене су тврђе, с једне стране, да је човјек неспособан да позитивно промијени своју природу, док с друге, он се исувише прилагођава временима дјелујући сходно њима, па слиједи изазов одбијања детерминизма људске акције, али и невјера у људску моћ управљања властитом ситуацијом, иако су задаци нашег времена веома велики, а сама активност философије историје у напору откривања смисла/бесмисла историје историјски условљена. „Бити бачен у ток времена”, логичан је закључак, „основна је и неизменљива црта нашег људског положаја. Ми не можемо испливати из те струје, нити можемо променити њен ток. Морамо прихватити историјске услове свога постојања. Можемо покушати да их схватимо и тумачимо, али их не можемо променити.”¹⁵

3.

Надаље, разматрајући есхатолошко становиште спасоносног крајњег циља, Ристо Тубић пита о постојању сталног напретка, затим о вјечно узалудном кружењу, те и о питању о смислу или бесмислу историје, које има смисла само с обзиром на питање о могућности људског опстанка. Он прије свега историју види не као *прогрес* него као *процес* отворен и

¹⁵ Исто, стр. 55.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

за напредовање и за назадовање, па ако је историјско кретање испуњено смислом, тада оно има и свој крај и достижни циљ, и обрнуто, ако историја нема циља, чак и у условима перманентног узлажења и напретка, она је у суштини бесмислена. Друга је ствар што је свако историјско кретање, не привидно и апстрактно, већ стварно и с тим у вези смислено, па као такво нужно у себе укључује и циљ према коме је управљено и којим се он остварује, циљ историјског збивања као остварење одређене вриједности које на почетку није било, у смислу извјесне пунине времена са *telosom* као исходиштем неког значајног историјског кретања. Па ипак, Тубић је скептичан у погледу аспекта да историја има било какав смисао и, с тим у вези, наводи луцидну Гетеову мисао да је она за највеће мислиоце одувijek била одређено „ткање бесмисла”. У том смислу он је експлицитан: „Историја одиста нема смисла”, истиче, „ако се њен смисао схвата као смисао неке реке која тече под деловањем свемоћних материјалних узрока према океану у којем ишчезава. Али исто тако не постоји *иманентна* смисленост Историје и она остаје по себи и за себе бесмислена, ако неко божанско око изван ње непрекидно њоме управља или јој дарује свој властити смисао. Она тада у оптималном случају остаје смислена *по њему*, али не и *по себи*.”¹⁶

Да би оправдао или, боље рећи, поткријепио своје скептичко становиште о историји и њеном смислу, Тубић се осврће и на гледишта Сергеја Булгакова и Николаја Берђајева, познате савремене филозофе руске религијске мисли. И Булгаков, који историју сматра једним великим неуспјехом, будући да у њој и њоме ниједно од најдубљих човјекових стремљења није испуњено, и Берђајев, који исто тако мисли да хришћанство очито није успјело не само у свијету историјских збивања него ни у свему другоме, сагласни су у томе да у историји нема прогреса ка добру ни праве линије кретања, већ само трагично и противрјечно смјењивање добра и зла, божанског и сатанског, свјетла и мрака, у чему је и највећи унутрашњи смисао историјске судбине човјечанства. Зато су сви телеолошки приступи историји, који у сврси и трансцендентном траже смисао историје, унапријед осуђени на њихово критичко одбацивање, било да се ради о тзв. позитивној или негативној трансценденцији, односно вриједносном предзнаку, али историја ипак није „апсолутно бесмислена”, јер ако било какве трансценденције нема, онда нема ни блокаде и спрјечавања да настане и оствари се одређени смисао бар у релативном значењу појма.

¹⁶ Исто, стр. 58.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

У ствари, за Тубића је евидентно да су људи ипак субјект историје, али он недвосмислено показује да се она одвија без њиховог учешћа. Сам Л. Колаковски, којег с тим у вези наводи, налази да се историја одвија без нашег учешћа, односно да оно што је у историји наша партиципација остаје скривено и невидљиво. Заправо, сви на одређен начин учествују у раду историје, али се удио сваког у њеном општем подручју „затвара”, па се може рећи да се историјски процеси одвијају сами по себи и по својој властитој логици, и као такви се окрећу и против самих учесника, који и поред тога настављају с егзистирањем. Не знамо да ли историја има циљ ни сам правац њеног кретања, али у неким областима познајемо њен развој а у техници његов главни облик, но на питање о смислу и сврси историје техника ипак није никакав одговор. Тубић с правом тврди да нам техничка и технолошка мисао не могу „ништа рећи о будућности, куда идемо и шта нас очекује. И пошто је будућност непредвидива, сведени смо на садашњост која се све више сужава у питању: У ком времену живимо?”¹⁷

Он у контексту поставке да се историја одвија и без нашег учешћа говори о доброј или лошој, могућој улози саме философије и философских идеја у историји. Не негирајући и оне позитивне одјеке и утицаје (којих има на претек), Тубић се ипак више бави негативним импликацијама познатих личности независно од тога што су оне имале позитивне намјере у своме дјеловању, па с тим у вези слиједи и њихова адекватна историјска одговорност, коју касније ипак ублажава. По њему, на примјер, Маркс је имао идеју ослобођења, али је она завршила Гулагом, Лутер је, исто тако, тежио ослобођењу хришћанства, а посљедице су ратови и крвопролића, Русо је припремио Француску револуцију, а добио је Робеспјера, док су Лењин и Стаљин произашли из Маркса, Хитлер и Мусолини су подстакнути Ничеом и сл., па се може рећи да „велики покретачи” историје крче другима путеве којима, међутим, сами не иду, тако да двострана одговорност дијели оне што нешто намјеравају од оних који потом дјелују и за то дјеловање одговарају. „Дискрепанција између удаљених историјских резултата и изворног смисла намера показује да схема дедукције руковођена секуларизацијом не сме бити замењена каузалном детерминацијом. Духовни зачетници једног историјског покрета стога се чак не могу без даљег учинити одговорним за оно што су проузрочили.”¹⁸

¹⁷ Исто, стр. 61.

¹⁸ Исто, стр. 63.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Један од херменеутичких увида Ристе Тубића у његовим трагањима за смислом/бесмислом историје долази нам посредством дијалога са Карлом Попером и кроз њега (Karl Popper, 1902–1994), чија је основна поставка у том смислу да нас „смисао историје” перманентно и увијек изнова води у заблуде. Наиме, Попер већ у свом дјелу *Биједна историзма* (1957) изриче свој недвосмислени став да је будући ток људске историје филозофски и научно непредвидив, будући да је – како је озбиљно и дубоко вјеровао – снажно детерминисан растом научног знања које је, исто тако, немогуће *рационално предвидјети*. С тим у вези, наш философ дакако оправдано примјећује да су његови критичари с добрим разлозима критички указивали на то да уопште питање саме будућности и у њеном контексту будућег кретања и хода историјске збиље не зависе тек и само од раста научног знања, него свакако и од других релевантних чинилаца. Поперово је критичко гледиште да историцизам сасвим гријеши и да се сви они што вјерују у детерминаторне законе историје, те и да она има одређени нужан свој правац кретања у будућности, поводе начелом тзв. интелектуалне црне рупе, тако да нам преостају тек интерпретације историје без наде у стварне и озбиљне помаке са више смисла и наде.

Иако критичан спрема становишта и идеја Карла Попера, Тубић је у много чему и сагласан с њим, нарочито у његовој критици историцизма. Дакако, и он исто тако сматра да заступник историцизма историју види метафорички као ријеку, што истиче из свог извора вјерујући да може сагледати гдје и како она тече, тј. да антиципира будућност, али једно је метафора ријеке, а друго стварност свијета живота и историје. „Може се проучавати оно што је било у прошлости”, промишља он на трагу Попера, „али оно што је било то је завршено, и од сада па надаље ми нисмо у стању да било шта предвидимо, нисмо у стању да следимо даљи ток. Све што можемо да чинимо јесте то да делујемо у *садашњости* и да покушамо да учинимо ствари бољим... Сигурно је да можемо да учимо из прошлости, али ми никад не можемо пројектовати прошлост да бисмо антиципирали будућност.”¹⁹

Шта више, Тубић открива да Попер не само да одбија кретање историје у могућем препознатљивом правцу, успут вјерујући у могућност дивљења много чему те и чега се треба бојати у њој, него истовремено и налази да треба имати страх и од самог „смисла историје”, који као што је већ у почетку речено, увијек води у заблуде и само у заблуде. Он Поперу

¹⁹ Исто, стр. 63–64.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

приписује оптимистичко гледање свијета и историје, пошто је сматрао актуелни свијет, упркос ратовима и ужасима који су га трагично спопадали, најбољим од свих који су до сада постојали. Истина, људи а нарочито интелектуалци у спрјечавању нових ужаса неоспорно могу много учинити, и у том смислу они носе тешко бреме одговорности, па и кроз отвореност историје могу и на њу утицати, али не и одређено њено збиљско кретање зауставити и спријечити, антиципирати је и пронаћи ма какав њен смисао.

Јер историја је препуна трагичног меандрирања и беспутних лавирината, одређени посве „несигуран терен”. Она је, како је за Земљу планету с правом тврдила А. Хелер, наш једини дом, који ће бити за сваког, или ни за кога. Састоји се у томе да постоји, да јесте и да се понавља, те и да нас одређује, али и да су њена дубина и унутрашње нити и линије сасвим нечујне и невидљиве, па Тубић одбија могућност њене спознаје путем „казуалне анализе” и скептичан је у погледу откривања њене тајне. Његови недвосмислени увиди у очито губљење тачног смјера осјећања за ову тајну, на другој страни откривају, и поред скепсе пред нерјешивом противрјечношћу, потврђивање зла у историји као афирмацију слободе, али и обрнуто, да је у стањима слободе зла сушто порицање и негација саме слободе.

По њему, у савременој, али и у оној ранијој и давнашњој историји, на дјелу је загонетни „случај”, који не само да руши све намјере, планове и прорачуне него и суверено „избацује из игре” све предвиђене и замишљене исходе, па сви људски напори никад не само да нису дјелотворни него ни било каква реална гаранција на успјех и поуздано остварење смисла. „И данас се јавља”, подсјећа нас Ристо Тубић на оно што и сами видимо, „оно исто осећање страха и наде због онога што нас, можда, чека, стрепње и опасности, нових ратова непознатог облика и повратка на старе облике религиозног фанатизма, национализма и расизма. Ратови се, ваљда, и дан-данас воде због нафте, угља, воде, минерала, животног простора и сл., а не због демократије. Таква је људска прошлост, таква нам је, вероватно, и будућност. На то је, чини ми се, онајбоље указао стари Тукидид.”²⁰

А већ је за Тукидида историја политичких борби била дубоко утемељена у људској природи, која се, као таква, битно не мијења, па слиједи да што се збивало некад у прошлости догодиће се на неки начин и у будућности. Не ради се ни о каквом понављању историје, него о томе да из сродних претпоставки израстају и слична збивања. Чак и под претпоставком веће мудрости потоњих генерација, историја се неће битно

²⁰ Исто, стр. 65–66.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

мијењати. Тубић с разлогом говори о могућим варијацијама унутрашњег те спољашњег, могућег смисла историје, у том смислу да, ако се ради о „унутрашњем смислу”, тада нема извршења одређене трансцендентне, унапријед задане истине, јер ако би је историја имала, онда би њен смисао долазио извана и прије ње, док напротив, историја тек из нових стварних услова говори нове истине и даје нове правце властитог кретања са његовим перспективама, при чему на сцену ступа одређени *непредвидиви историјски логос*, који историју води ка непредвидивом, чак бесмисленом и ирационалном, али у бити вјечно прогресивном, сврховитом и смисленом.

Било како било, у историји и свијету живота одговорност се, по Тубићу, мора преузети да се добре намјере и просвјетитељске идеје и пројекти о побољшању свијета не би претворили у злочиначке апсурде. У кошмару небројених циљева увијек је питање који циљ дати историјском кретању, да би он био прави, хуманистички и заједнички, те да свијет не би одвукао на странпутицу, као што се то, на примјер, збило у минулом XX. вијеку, када је историја својим демонским дјеловањем „задобила особине крволочног божанства”. Ристо Тубић, међутим, неоспорно добро зна да нема закона који би нас могао штитити од нас самих, нити има рецепта за друштво без гријеха, конфликта и зла, а такође нико и не може знати шта ће будућност донијети, и једино што можемо – а то је оно и најбоље – јесте одговорно бити будан, чекати и видјети. „Ово је доба”, закључује он свој поглед из хоризонта философске историје, „без пророчанства и обећања и мислим да је то добро... Песимизам здраве, креативне особе није декаденција већ моћна страст за спасење човека. Иза резигнације увек постоји позадина вере: такве вере која нам може омогућити да се боримо са огромним препрекама и испуни нас поверењем у успех. Зар не можемо сами дати смисао и поставити циљеве политичкој Историји данашњице. Свакако. Зашто да не покушамо. Учествојући у *одговорности* планетарног Заједништва, јачамо наше веровање у разлог живота, дајемо људима наду, показујемо светло у мраку... Речју, промислимо ли мало дубље, видећемо како овај свет сам од себе одаје свој тајни смисао.”²¹

Несумњиво, разматрања, рефлексije и херменеутички увиди Ристе Тубића о историји савременог доба, њеној невидљивој и тајној сеизмологији, као и његовој глобалној и ирационалној политици, овдје представљени као парадигматичан примјер једне философије историје тога доба, не само да нас дубоко отржењују, критички ослобађају илузија и привида

²¹ Исто, стр. 68.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

скидајући маглену завјесу са широког хоризонта његових виртуелних симулација и симулакрума, него у исто вријеме, јасно и недвосмислено показују снагу ума одређеног осмишљеног историјског онтолошког реализма, те и напосе, високи ниво његове мисаоне инструктивности, али и љепоте духа, језика и израза. Бројни критички дискурси у новијим прилозима и списима овог савременог српског филозофа о несигурној, противречној и дубоко узбурканој, хаотичној историјској сцени нашег времена неоспорно остају као истиносно филозофско-историјско свједочанство, и живи уписани траг у историји српске филозофије.

Литература

- Берђајев, Н., (2002). *Смисао историје*, Београд: БРИМО.
- Вранички, П., (1988). *Филозофија историје*, Загреб: Напријед.
- Gray, J., (2007). *Black Mass*, London: Farrar, Straus and Giroux.
- Gray, J., (2002). *False Dawn the Delusions of Global Capitalism*, London: Granta Books.
- Грејам, Г., (2002). *Лук прошлости; филозофски приступ историји*, Београд: Плато.
- Еванс, Р., (2007). *У одбрану историје*, Београд: СКЗ.
- Екмечић, М., (1999). *Огледи из историје*, Београд: Службени лист СРЈ.
- Јасперс, К., (1992). *Светска историја филозофије*, Нови Сад: КЗНС.
- Касирер, Е., (1972). *Мит о држави*, Београд: Нолит.
- Kennedy, P., (1989). *The rise and Fall od the Great Powers*, London: Fontana Press.
- Колаковски, Л., (1989). *Ђаво у историји*, Бањалука: Глас.
- Левит, К., (1990). *Свјетска повијест и догађање спаса*, Сарајево: Свјетлост, Загреб: А. Цесарец.
- Ropper, K., (1972). *The Powerty of Historicism*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Попер, К., (2002). *Лекција овог века*, Београд: Александрија прес.
- Самарцић, Р., (1994). *На рубу историје*, Београд: БИГЗ, СКЗ.
- Тубић, Р., (2005). *Улога зла у историји*, Београд: Народна књига – Алфа.
- Тубић, Р., (2011). *На обалама историје савременог света*, Београд: Свет књиге.
- Тубић, Р., (2013). *Карневал историје*, Београд: Плато.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Тубић, Р., (2014). *У хоризонту филозофске историје*, Београд: Свет књиге.
Фире, Ф., (1996). *Прошлост једне илузије, Београд: Паидеиа.*
Хегел, Г. В. Ф., (1966). *Филозофија новијести*, Загреб: Напријед.
Хобсбаум, Е., (2002). *Доба Екстрема*, Београд: Дерета.
Хобсбаум, Е., (2003). *О историји*, Београд: Откровење.
Hobsbawm, E., (2007). *Globalisation, Democracy and Terrorism*, London: Brawn.

Bogomir Đukić
Faculty of Philosophy
University of Banja Luka

L'histoire contemporaine dans l'aperçu hermeneutique de Risto Tubić

Résumé: Ce document vise à présenter une histoire de philosophie du philosophe moderne serbe Risto Tubić dans le contexte histoire philosophie serbe, grâce à sa perspicacité herméneutique dans l'histoire moderne donnée dans ses écrits ultérieurs. L'objectif est la valeur montre, étendue et l'importance de son réalisme ontologique-anthropologique conception philosophico-historique et critique historique donnée au-delà de la sphère métaphysique et transcendant par la connaissance critique de *logos* historique spécifique de temps moderne, ce qui signifie traiter avec les principes philosophiques et non par l'histoire mais surtout actes historiques et sa signification et le but. Cette implication montre et enregistre dialogue critique avec ses nombreuses incitations, de Machiavel et de Hegel, Spengler, Toynbee, Kolakowsky, Popper et Berdiaev, à Kennedy, Hobsbawm, Fire, Gray et Fukuyama.

Mots-clés: Risto Tubić, philosophie de l'histoire, passé, futur, le but, sens, le mal, l'histoire de la philosophie serbe.

НИКОЛА ГРАХЕК О БОЛУ КАО ПАРАЛЕЛНОМ ДИСТРИБУТИВНОМ МЕХАНИЗМУ – ПОГЛЕД ИЗ УГЛА ФЕНОМЕНОЛОГИЈЕ

МИРОСЛАВА ТРАЈКОВСКИ

Филозофски факултет
Универзитет у Београду

Апстракт: Никола Грахек пажљиво анализира медицинске случајеве у којима може изгледати да долази до дисоцијације у искуству бола, што се манифестује онда је када пацијент има осет бола али за њега не мари или када нема осет бола а ипак пати, то јест има болно осећање. Циљ Грахекове анализе је да се установи постоје ли случајеви радикалне дисоцијације и да се, ако они постоје, утврди која врста лезије до оваквих поремећаја доводи. Такве појаве Грахек налази код асимболије за бол и у случају изгубљеног осета бола а сачуваног болног афекта. За губитак осета бола се везује повреда у регији за сензорно дискриминисање бола, а за губитак афекта бола се везује лезија у делу инсуле који регулише размену сигнала између соматосензорног и лимбичког дела нервних система. Стога до дисоцијације долази услед патолошког раскида ове везе, тако да је, неуролошки посматрано, асимболија за бол синдром сензорно-лимбичког раздвајања, а бол је, према Грахеку, сложен феномен одређен интеракцијом соматосензорног и лимбичког система коју регулише инсула. При томе је соматосензорни регион задужен за *осет бола*, а лимбички за *болност* или, што Грахек узима као синонимно, за *болно осећање*. У раду, међутим, раздвајам појмове *болно осећање* и *болност* и испитујем могућност да се Грахекова теза о болу као паралелном нервном механизму прецизира помоћу феноменолошке

анализе свести коју даје Франц Brentano. *Осет бола* би, у овом оквиру, био физички, а *болност* – ментални феномен спољашње свести, док је *болно осећање* ментални феномен унутрашње свести, односно унутрашње осећање. Компарирам Грахеково схватање бола и она брентановска покушавајући да установим могућности за шире вредновање Грахевих увида.

Кључне речи: осет бола, болност, болно осећање, асимболија.

1. Болност и болно осећање

Постоје случајеви неуролошких оштећења, било урођених или стечених, када пацијенти на повреде које обично изазивају јак бол реагују равнодушно, и обрнуто, постоје случајеви када пацијенти непрекидно осећају бол на сваки безазлени надражај, па чак и када је надражај само визуелног или вербалног типа¹. То су случајеви када су сензорни и афективни аспект искуства бола, који су нормално у спречи, раздружени или, како се то у психологији назива, када је дошло до њихове дисоцијације. Никола Грахек анализира клиничке и експерименталне податке о пацијентима и испитаницима код којих се јављају такви поремећаји.

Пођимо од доживљеног или, вероватно, свима замисливог искуства равнодушности према нечему што нам је иначе пружало задовољство или изазивало бол. Када је ова промена, последица навикавања на неки ужитак или бол, не ради се о дисоцијацији, већ напротив о потврђивању природне здружености поменута два аспекта искуства бола која треба ближе одредити. Покушајмо да их идентификујемо управо полазећи од феномена навике. Неке функције се навиком усавршавају, таква је, рецимо, способност закључивања, јер разум навикнут на тешке задатке, решава проблеме са лакоћом. Међутим, неке функције навиком слабе, на пример чуло навикнуто на љуто не детектује благу храну. Да би навикнуто чуло било побуђено, потребни су јачи укуси, у супротном – особа је према надражају индиферентна. Таква равнодушност је резултат непобуђености чула, док би дисоцијација постоја-

¹ Овај текст је настао у оквиру пројекта „Логичко-епистемолошки основи науке и метафизике” (евиденциони број 179067) Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. Захваљујем Драгану Трајковском на помоћи у виду коментара на различите верзије овог текста.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ла ако би чуло било побуђено: ако би субјект извештавао да је присутан осет љутог који је раније перципирао, рецимо као непријатан, а да је овакво пратеће искуство сада изостало. Међутим, није јасно да ли су осећаји пријатности и непријатности пратећи или примарни феномени: Да ли је непријатност управо искуство само (што је примарни феномен), или је непријатност особина искуства (што је пратећи феномен)? Ако бол на тренутак поистоветимо са непријатношћу, а уместо о љутини говоримо о опекотини, наше преиначено питање се тиче тога да ли је бол примарни или секундарни феномен, односно оно гласи: Да ли боли опекотина (примарни феномен), или је болно искуство опекотине (секундарни феномен)? Или, ми напросто имамо искуство бола? Ово последње представља трећу могућност, а то је да бол није нити искуство само, нити квалитет искуства, већ је предмет искуства.

Пођимо од претпоставке да је бол комплексно искуство које се састоји од две ствари: детектовања болног надражаја и реаговања на њега. Случајеви у којима би се показала њихова раздруженост представљали би посредан доказ да се искуство бола састоји од те две компоненте. Притом, компоненту коју смо назвали детекцијом, Грахек посматра као сложену целину, коју назива *сензорно-дискриминативним* аспектом искуства бола, док реакцију, посматра као скуп *емоционално-когнитивних и бихевиоралних* компоненти. Грахек поставља питање „Да ли неко може осећати бол, у строгом смислу те речи, а да нема баш ни најмању склоност ка болном понашању или диспозицију за њега?“, и примећује да би таква равнодушност према болу значила да „емоционално-когнитивне и бихевиоралне компоненте могу бити потпуно одвојене од његових сензорно-дискриминативних компоненти: да неко може осећати бол, локализовати га, одредити његову јачину и квалитативни карактер, а ипак ни на који начин не реаговати на њега. Ако је тако нешто могуће, имали бисмо случај радикалне реактивне дисоцијације у људском искуству бола.“²

Имајући у виду разграничење ових компоненти, питања „Има ли бола без икакве болности или бола без најмање патње?“ и „Има ли болности без бола или болног осећања без осета бола?“, којима Грахек започиње своју књигу *Огледи о болу*,³ могу се, сходно терминологији коју Грахек у књизи користи, преформулисати као: „Има ли сензорно-дискриминативних компоненти бола без икаквих емоционално-когнитивних и бихевиоралних компоненти бола?“ и „Има ли емоционално-когнитивних и бихевиоралних компоненти бола без сензорно-дискриминативних компоненти бола?“

² Никола Грахек, *Огледи о болу*, Откровење, Београд, 2002, 30.

³ *Ibid.*, 9.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Откако су 2002. године *Огледа о болу* изашли на српском језику, ова књига је, захваљујући објављивању на енглеском језику (укључујући престојно издање Масечусетског института за технологију – MIT press) привукла пажњу многих научника из области когнитивних наука и неуронаука, као и филозофа и психолога који се баве сродним проблемима. Отуда је терминологија у вези с овим проблемима постала све разуђенија, тако да се Грахекове идеје, посебно у рукама критичара, губе у лавиринтима терминолошких прецизирања и појмовних уситњавања. Илустрације ради, Колин Клајн (Colin Klein), један од критичара Грахековог дела, говори о сензорној, с једне, и афективно-мотивационој компоненти с друге стране.⁴ Он, затим, у сврху показивања да Грахек погрешно описује дисоцијацију у случају бола, уводи трихотомију: амбициозни, скромни и лењи мотивационизам.⁵ На овај начин и њему сличне, Грахекова настојања да буде јаснији у опису случајева, који су захваљујући његовој брижљивој анализи и постали предмет пажње, поступно бивају окренута у своју супротност, при чему цела расправа постаје опскурна, а полемика ствар уџбеничког сврставања у неки од новозацртаних праваца или негодовања што нема адекватног приступа проблему.⁶ Ради избегавања оваквих искривљавања, у анализи Грахекових *Огледа о болу* поћи ћу од једног појмовног оквира који је, за разлику од мање-више бриколираних оквира у којима се данас расправља, априоран и постављен тако да се, без предрасуда у погледу решавања парцијалних питања о појединим аспектима свести, односи на свест и њене феномене у целини. Ради се о појмовном оквиру Франца Brentana (Franz Brentano), који представља једну једноставну структуру у којој се могу артикулисати и упоредиво разматрати различита становишта о природи бола. У овом оквиру могу се јасно разликовати три питања у вези са три могућности о којима је било речи на почетку текста. Питање „Да ли је бол предмет искуства?“, у брентановском оквиру, постаје питање *Да ли је бол физички феномен?* А питање „Да ли је бол искуство само?“ постаје питање *Да ли је бол ментални феномен текуће свести?* Док питање „Да ли је бол квалитет искуства?“ постаје *Да ли је бол ментални феномен пратеће свести?* Процесе и пратеће и текуће свести Brentano назива менталним феноменима. Притом менталне феномене текуће свести назива спољашњом свести, за шта користи и термин спољашња перцепција.

⁴ Cf. Colin Klein, „What Pain Asymbolia Really Show“, *Mind*, 2015.

⁵ *Ibid.*

⁶ Cf. Murat Aydede & Matthew Fulkerson, „Reasons and Theories of Sensory Affect“, *The Nature of Pain* (приредили David Bain, Michael Brady & Jennifer Corns), 2015.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Тиме се питање „Да ли је бол ментални феномен текуће свести?“ своди на питање да ли је бол налик спољашњој перцепцији? Менталне феномене пратеће свести Брентано назива унутрашњом свести која подразумева три пратећа ментална акта: то су представљање, унутрашња перцепција и унутрашње осећање.⁷ Унутрашње осећање је осећање које може да прати наше менталне акте уједињујући их као пријатне или непријатне, идентификујући их као задовољство или патњу. Тако, у брентановском оквиру, питање „Да ли је бол ментални феномен пратеће свести?“ постаје: *Да ли је бол унутрашње осећање?*

Унутрашња свест је свест чији је предмет, или интенционални објект, сама свест у свом току, односно спољашња свест, док објект спољашње свести није неки други ток или процес свести, већ је то физички феномен. Будући да у физичке феномене спадају звук, боја, и слично, можемо их напосто назвати сензацијама, осетима или чулним квалитетима. У току свести тако можемо разликовати опажај и његов предмет – осет. При томе, осет без опажаја не може да постоји, такође ни опажај без осета. Перципирање или опажање је акт свести усмерен на осет, а ова два се у искуство једне свести уједињују актом унутрашње свести, чија је једна од одлика да даје валенцу овом искуству, односно да га одређује као пријатно или непријатно. Тако као елемент свести имамо и валенцу свесног искуства. Валенца је акт свести који спонтано прати текући акт не прекидајући га, при томе је однос валенце и опажаја такав да опажај може бити неутралан, без валенце, али валенца мора имати неки опажај за свој предмет.

Говорили смо о три елемента искуства: о чулном квалитету (сензацији или осету), о искуству чулног квалитета (перцепцији или опажају) и валенци (квалитету или особини) овог искуства која, сходно Брентановим поставкама, може да изостане. Ако пођемо од такве троделне схеме искуства, Грахеково питање „Има ли болности без бола?“, будући да је његов еквивалент „Има ли болног осећања без осета бола?“, постаје проблематично на више начина. Прво, узима се да је бол осет, а управо је то питање, што лепо показује расправа коју је Брентано водио са својим учеником Карлом Штумпфом (Carl Stumpf). Постоје наине разлози да се бол сматра физичким феноменом или осетом, али и да се бол сматра менталним феноменом. Штумпф је тврдио да је бол чулни квалитет и позивао се управо на феномен дисоцијације искуства задовољства, док је Брентано тврдио

⁷ Brentano, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1924, 203.

да је бол ментални феномен и позивао се на веридичност унутрашње перцепције. Други проблем је у томе што у питању „Има ли болног осећања без осета бола?” бол заправо има две улоге, он фигурира и као осет и као ментални акт, што повлачи за собом да је бол и физички и ментални феномен истовремено, а то, у брентановском оквиру, не може бити случај. Затим, узима се да „болност” значи исто што и „болно осећање”, тако да од две могућности да бол буде ментални акт које разликује Брентано, овде се може говорити само о једној, али није непосредно јасно која. То је методолошки посматрано, добар разлог да суочимо ова два гледишта, оправдано очекујући да ће сусрет озбиљних увида какви су Грахекови и Брентанови расветлити проблем који се разматра.

За почетак, раздвојићу термин *болност* од термина *болно осећање*. Болност узимам као ментални феномен спољашње свести, а болно осећање као ментални феномен унутрашње свести. Осет бола је физички феномен. За термин *осет бола* Грахек на енглеском користи *pain* и *feeling pain*, док за термин *болност* користи *painfulness* и *being in pain*.⁸

2. Дисоцијативни феномени искуства бола

У чланку насловљеном „Schmerzsymbolie” из 1928. Шилдер (P. Schilder) и Штенгел (E. Stengel) описали су феномен асимболије за бол, односно случај да се препознаје бол, али изостају моторне и емоционалне реакције на њега. Овде се наизглед јавља чист бол, како га Грахек назива, или осет бола без болности. Ево како Шилдер и Штенгел извештавају о конкретној реакцији пацијенткиње Ане Х. на убод длана десне шаке: „Пацијенткиња се задовољно смеје, лагано повлачи длан, каже ‘ох боли, то боли’, осмехује се, пружа шаку даље ка испитивачу и окреће је на све стране.”⁹ Смех као карактеристична реакција на болни надражај јавља се и код касније посматраних пацијената.

Грахек ће тврдити да овај феномен јесте бол, и да асимболија за бол представља једини случај потпуне, темељне равнодушности према болу.¹⁰ Он сматра да је таква радикална дисоцијација могућа и види је „као

⁸ Cf. Grahek, Nikola, *Feeling pain and being in pain*, Massachusetts Institute of Technology, 2007.

⁹ Цитирано у Грахек, *op. cit.*, 43.

¹⁰ Грахек, *op. cit.* 37.

најуверљивије сведочанство против бихевиористичке поставке да је неопходна бар склоност или тежња ка болном понашању да би се за некога рекло да осећа бол.¹¹ Да су широко постављене бихевиористичке тезе подложне противпримерима није спорно, међутим са Грахеком не могу да се сложим да се овде једино ради о бихевиористичким поставкама, једнако се ради и о непогрешивости унутрашње перцепције нашег бола као и о интенционалности менталних феномена уопште. Када доводи у питање бихевиористичку поставку Грахек је наравно свестан да болно понашање може да изостане а да постоји склоност ка овом понашању. То се дешава под дејством курареа. Овај анестетик делује тако што паралише вољне мишиће, тако да су пацијенти који су били подвргавани хируршким интервенцијама у време када се веровало да је кураре општи анестетик били свесни и доживљавали неподношљив бол, али нису могли, упркос тежњи да реагују, ни да се намрште а камоли узмакну. У случају асимболије за бол, таква тежња уопште не постоји јер тада бол „више не доживљавамо као нешто што је само по себи непријатно”.¹² Грахек, видимо из овог цитата, сматра да су у случају асимболије, бол и непријатност раздружени. То, према Брентановом виђењу није могуће: бол јесте та валенца непријатности која некад прати менталне акте који се тренутно одвијају. Неки свежњеви менталних аката су типично праћени овим осећањем, неки нису. Брентанова би експериментална агенда онда била истражити који су то свежњеви, брижљиво их бележити и анализирати. Уместо тога, данашњи научници, пажњу посвећују корелацијама између конкретних лезија, или промена изазваних хируршким захватима, и субјектових реакција које они опажају поредећи их са субјектовим извештајима о његовом искуству.

Кураре не производи реактивну дисоцијацију, јер је склоност ка реакцији сачувана, само је инхибирано њено испољавање. Грахек разматра да ли дисоцијација постоји у случајевима лоботомије, цингулотомije и под дејством морфијума. На пример, жена подвргнута лоботомији ради ослобађања од несносног вагиналног бола извештава: „Ох, да, још увек је присутан. Само ме више не брине... У ствари, још увек је очајан. Али, ја не марим за њега.”¹³ Пол Бренд (P. Brand), о чијем се опису случаја ради, и за друге овакве пацијенте каже да су рекли да осећају „мали бол без великог бола”.¹⁴ Умањење вагиналног бола доживела је и пацијенткиња подвргнута

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, 30.

¹³ Цитирано у Грахек, *op. cit.*, 31.

¹⁴ Цитирано у Грахек, *op. cit.*, 31.

цингулотомии, за који је рекла да је „још увек присутан, али да је сада не брине”. Слично дејство има морфијум, под чијим утицајем пацијенти који су патили од бола према болу заузимају безбрижан став.

Грахек сматра да ова три случаја нису прави примери дисоцијације искуства бола, јер болесници после лоботомиие, цингулотомиие и под дејством морфијума и даље осећају бол као непријатан, само у мањој мери. Овде нема потпуног раздруживања непријатности и бола, односно нема чистог бола. За чист бол Грахек сматра да се јавља само у случају асимболије за бол, неуролошког поремећаја везаног за лезије у задњем делу инсуле. У случају асимболије, непријатност је замењена равнодушношћу, или, феноменолошки посматрано, можемо рећи да опажање постојећег осета није праћено унутрашњим осећањем. Да неки осет постоји, следи из тога што га пацијент локализује, а да је постојећи осет бол, Грахек тврди на основу тога што је узрокован повређујућим наддражајем, и што субјект одређује јачину и квалитет тог осета.¹⁵ Треба поменути да Грахек бранећи ову тврдњу оспорава готово званичне ставове у физиологији бола. Рецимо, деценијама водећи научник у овој области Патрик Вол (Patrick D. Wall) апсолутно негира могућност чистог бола. Грахек ову тезу доводи у питање кроз анализу феномена асимболије за бол, полазећи притом од случајева које описују Бертије, Штаркштајн и Леигуарда (M. Berthier, S. Starkstein & R. Leiguarda) у тексту из 1988. године „Pain Asymbolia: A Sensory-Limbic Disconnection Syndrome”, објављеном у *Annals of Neurology*. Ови научници су поставили стандарде потребне да би се дала дијагноза асимболије за бол. Ти стандарди су се састојали у следећем. Пацијенти су морали бити будни и кооперативни, без знакова деменције или конфузије, без историје неког психичког поремећаја и нису смели имати недостатак у опажању бола. Пошто је шест пацијената задовољило ове услове, подвргнути су одговарајућим тестовима. Испитивани су површински и дубински бол као и визуелне и вербалне претње. Мерени су трпељивост бола и праг бола, при чему је трпељивост тачка на којој се саопштава да је наддражај неподношљив, а праг је минимална јачина наддражаја која се опажа као болна. Из тих се података добија издржљивост на бол, дефинисана као разлика трпељивости и прага. Ево описа посматраног пацијента: „Упркос очигледно нормалном опажању бола, како површинског тако и дубинског, код пацијента се нису примећивале никакве реакције повлачења. Трпео је, без

¹⁵ Грахек, *op. cit.*, 33.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

одговарајућих гримаса или одбрамбених покрета удова, продужени убода игле или штипање меког ткива и на рукама и на ногама. ...Пацијент би понекад својевољно понудио своје шаке за болно тестирање и смејао се током надраживања. ...Током болног тестирања стицао се утисак да је неспособан да научи одговарајуће одбрамбене реакције. Вербалне и визуелне претње такође нису код њега изазивале заштитне или емоционалне реакције.”¹⁶

И за остале пацијенте испитанике важило је слично, и сви они су били у стању да препознају бол, али нису извештавали о непријатном осећању. Грахек сматра да овде имамо осет бола без болности. Изјаве пацијената да је бол присутан али да не узнемирава, по правилу се, сматра Грахек, тумаче „као конклузивно сведочанство да бол не мора бити доживљен као непријатан и да, због тога, морамо одбацити нашу дубоко укорењену интуицију како је он интринзично или суштински неугодно или мрско стање. Унутар тог појмовног и теоријског оквира, случај асимболије за бол тумачио би се само као додатно сведочанство да је одвајање сензорних од афективних компоненти бола могуће и да је, сходно томе, бол само каузално или контингентно везан за непријатност.”¹⁷ Тиме се доводи у питање уврежено становиште, да ако „бол” није непријатан, онда то није бол. Ово становиште је, међутим, основа Брентановог гледишта о болу. Бол је непријатан, по његовој феноменолошкој дефиницији. Феноменолошка дефиниција није постулат, то је очевидна чињеница искуства: оно што је тако у нашем искуству. То није оно што је истинито, већ оно што ми не можемо другачије него да узмемо као истинито, јер јесте тако у нашем искуству, што перципирамо као такво, као што немачка реч за перцепцију *Wahrnehmung* каже.¹⁸ Перцепција нам даје оно од чега ми полазимо, а почетак захтева да се нешто узме као истинито, да би се, на крају крајева, могло и кориговати.

Ми у погледу бола не можемо грешити, као што не можемо грешити ни у погледу неких других феномена свог искуства. Ако видимо зелено, можемо грешити да је то зелено, али не можемо грешити да *ми видимо* да је то зелено. Ако нас боли нога, можемо грешити да је то нога што нас боли, али не можемо грешити да *нас боли* нога. Зато Брентано сматра да је бол феномен унутрашње свести, јер је она, у феноменолошком смислу, непогрешива.

¹⁶ Цитирано у Грахек, *op. cit.*, 41.

¹⁷ Грахек, *op. cit.*, 36.

¹⁸ Узимати као истинито.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Граhek доводи у питање везу бола и непријатности, за њега бол може бити праћен равнодушношћу, он може бити присутан а да не буде непријатан, такав бол би био *чист бол*. То би био бол код којег су раздвојене сензорна и афективна компонента. Он је присутан у својој сензорној компоненти, а одсутан у афективној. Сходно троделној схеми коју смо увели у претходном одељку, то значи да у овом случају постоји бол као сензација, да се она опажа на одређени начин, али да овај опажај није непријатан. Према томе можемо схватити да Граhek заступа да постоји посебан чулни квалитет бола (то га наизглед сврстава међу Штумпфове следбенике) и да постоји перцептивни механизам за опажање ове сензације, као што постоји визуелна или аудитивна перцепција. Бол, чини се, за Граheка не би био феномен унутрашње свести, јер је одвојив од непријатности, а као феномен унутрашње свести бол је непријатност која прати друге менталне феномене. Граhek тврди да је асимболија случај у коме се јавља чист бол, што доказује да постоји сензација бола. Штумпф је своју тезу у прилог томе да је бол сензација доказивао на случају дисоцијације искуства задовољства, односно анхедоније, који, како он сматра, показује да је задовољство чулни квалитет, а не пратећи феномен других менталних аката. Асимболија, како је описује Граhek, такође доводи у питање Брентаново виђење бола. Граhek сматра да бол може да буде и даље бол иако није непријатан. Чини се да је непријатност упозорење, а бол опасност. Тако, опасност може бити ту, али да аларм изостаје. Бол је ту, али не боли.

Треба видети да ли асимболија доводи у питање неке друге претпоставке Брентановог схватања бола, наиме претпоставку о непогрешивости унутрашње перцепције нашег бола као и претпоставку о интенционалности менталних феномена. У погледу интенционалности важно је Граheково запажање да је битно на шта се равнодушност односи: то да ли је равнодушност усмерена на значење бола или на осет бола. У случајевима лоботомије, цингулотомије и дејства морфијума, равнодушност је, сматра Граhek, усмерена на значење, док је случају асимболије, равнодушност усмерена на осет. Граhek ово сматра супротним бихевиористичкој поставци, феноменолошку не помиње. Међутим од ње зависи каква се тежина приписује субјектовом исказу да осећа бол, али да за њега не мари. У случају асимболије субјект нема диспозицију да поступи на одређени начин који се назива болним понашањем, али субјект извештава о болу, што онда није извештај о склоности ка понашању. Он ипак извештава да осећа бол, а са феноменолошког становишта је битно да ли је то извештај о осету или опажају.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Једна опаска коју Грахек даје може помоћи у трагању за одговором, јер он уводи емоције. Он каже да, када је бол лишен афективних, когнитивних и бихевиоралних компоненти, онда он „губи сваку репрезентативну и мотивациону снагу: да за субјекта више ништа не представља, у смислу да му више није знак претње или опасности, те да ни на који начин не покреће (*emotio*) његово тело и ум. Ако је то случај, моћи ћемо да закључимо да главну репрезентативну и мотивациону снагу бола не треба тражити у његовим сензорно-дискриминативним компонентама, већ пре у његовим афективним, когнитивним и бихевиоралним аспектима.”¹⁹ Дакле, у случају асимболије је, како сматра Грахек, очувана сензорна, а изгубљена емоционална компонента бола. Ако бол има сензорну и емоционалну компоненту, то, у Брентановом оквиру значи да бол има неинтенционалну и интенционалну компоненту јер је емоција ментални феномен спољашње свести. Тако би, изостанак извештаја о афективној (емоционалној) компоненти био заправо изостанак извештаја о перцепцији. Што се физиолошког аспекта асимболије тиче, Грахек прихвата опис према којем је она сензорно лимбичко раздвајање. Наиме, асимболија је изазвана лезијом у једном делу инсуларног кортекса, а услед овог оштећења, сматра се, долази до прекида везе сензорних и лимбичких подручја, што је сугерисао Гешвинд (N. Geschwind) у тексту из 1965.²⁰ То што су соматосензорна подручја неоштећена омогућава пацијентима да имају осет изазван штетним наддражајем. Они тај осет лоцирају, препознају интензитет, модалитет и његов квалитет. Али прекид са емоционалним системом онемогућава да овај осет буде праћен осећањем непријатности.

У случају асимболије постоји телесна промена која се опажа као бол, али се бол не осећа. Ако бисмо теорију бола према којој је бол опажај одређених телесних промена назвали перцептивном теоријом бола, онда бисмо могли да кажемо да је асимболија за бол противпример за такву теорију. Објаснимо то помоћу аналогије са перцептивном теоријом емоција, према којој је емоција опажај одређених телесних промена. Противпример тој теорији је случај да субјекти под дејством адреналина опажају телесне промене услед убризгавања овог хормона, које су карактеристичне за емоцију страха. Ови испитаници, међутим, извештавају да као да осећају страх, али се не плаше.²¹ Ако би емоција била перцепција телесних

¹⁹ Грахек, *op. cit.*, 38.

²⁰ Norman Geschwind, „Disconnexion Syndroms in Animals and Man”, *Brain* 88, 1965.

²¹ W. B. Cannon, *Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage*, Harper Torchbooks, New York, 1963, 356.

промена, аргуменују противници перцептивне теорије емоција, онда би субјекти који извештавају о опажању релевантних телесних промена које одређују страх истовремено и осећали страх. Пошто они кажу да се не плаше, следи да је страх нешто друго. Слично, у случају бола, то што субјекти опажају телесне промене изазване штетним надраживањем, карактеристичне за бол, а они не осећају бол, значи да се може рећи да осећају као да их боли, али их не боли. Ово би био случај асимболије за бол, и аналоган је дисоцијацији у искуству страха која настаје под дејством адреналина. Овај случај, рекли би противници перцептивних теорија, показује да бол није опажај телесних промена, да је бол нешто друго. Међутим, Грахек бол у случају асимболије назива чистим болом – не верујем да бисмо страх у случају дејства адреналина назвали чистим страхом, напосто га не бисмо ни назвали страхом. Ова аналогија тако чини Грахекову позицију мање уверљивом. А често је за то крив и избор речи, Грахек на пример каже како случајеви пацијената са асимболијом допуштају „да, без икакве противречности, кажемо како неко може осећати бол а да не буде у стању бола”²². Гледано из брентановског оквира, сензација би била статични део менталног феномена, тако да би присуство сензорне компоненте бола пре требало назвати стањем бола, док би осећање било однос према том стању. Асимболија би зато боље била описана као случај да неко може бити у стању бола а не осећати бол. То свакако није опис који даје Грахек. Сличне недоумице изазива и начин на који Грахек разликује субјективистичко од објективистичког схватања бола. Феноменолошки гледано, субјективистичко би одговарало тези да је бол интенционални, односно ментални феномен, док би објективистичко схватање било да је бол физички феномен или чулни квалитет, то јест неинтенционални феномен. Међутим Грахек под субјективистичким становиштем подразумева нешто друго. Он каже да је према субјективистима „осет бола са својим особеним феноменалним садржајем или квалитетом – како изгледа осећати бол – суштинска компонента нашег целокупног доживљаја бола”, као и да би стога субјективисти „били приморани да тврде да је његово присуство довољно да би неко био у стању бола. У ствари, они би могли пасти у искушење или би чак били принуђени да тврде како смо у случају асимболичког бола, код којег је ова компонента присутна док су све друге одсутне, коначно дошли до саме суштине бола: да смо најзад, из бола исцедили његов чист квалитативни садржај – како изгледа осећати бол – и по први пут га јасно и разговет-

²² Грахек, *op. cit.*, 46.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

но предочили.²³ Посматрано из брентановског оквира осет би био објект менталног акта, тако би ово схватање требало називати објективистичким. Под објективистичким пак становиштем Грахек подразумева перцептивни или репрезентационални модел бола. Он наводи Пичера (G. Pitcher), који каже: „Бити свестан бола значи опажати – посебно, осећати, путем надражености сопствених рецептора и нерава за бол – део сопственог тела који је оштећен, нагњечен, иритиран или у патолошком стању.”²⁴ Насупрот том становишту Грахек, сматра да репрезентативну снагу бола треба тражити у емоционално-когнитивним компонентама бола.²⁵ Асимболички бол, према њему, показује да је кључна грешка овог модела што узима да се „сензорни систем бола разликује од визуелног или тактилног система само у погледу објеката на који су ти системи усмерени”, а из те грешке следи, сматра Грахек, немогућност да се одреди на који начин бол за субјекта представља претњу.²⁶ Позивајући се на феномен асимболије, Грахек одбацује и субјективистичко и објективистичко одређење бола.

Шест деценија после текста о асимболији, 1999. године, изашао је текст о супротном феномену. Пацијент којег су испитивали Плонер, Фронд и Шнитцлер (Ploner, Freund, Schnitzler) имао је селективну лезију подручја задужених за обраду сензорно-дискриминативних компоненти бола, он је патио од изгубљеног осета бола али са очуваним болним афектом. Овај пацијент је извештавао да осећа непријатност, али није могао да локализује осет нити да га идентификује на основу списка понуђених описа. Аутори испитивања овај случај представљају као први случај такве дисоцијације, а узимајући га у обзир, Грахек закључује: „Случај асимболичког бола, као и случај болног афекта без осета бола, уверљиво показују да нервни механизам бола дејствује као паралелан дистрибутивни механизам, а не као серијални механизам. Први случај показује да се регистровање и обрада сензорних обележја ноцицептивних сигнала могу одвијати и успешно обавити без икакве обраде њихове аверзивне вредности и биолошког значаја. Други случај показује да ноцицептивни сигнали могу бити регистровани и обрађени у погледу своје аверзивне вредности и биолошког значаја, а да уопште не буду обрађени у погледу својих сензорних обележја”²⁷.

²³ Грахек, *op. cit.*, 55.

²⁴ Цитирано у Грахек, *op. cit.*, 57.

²⁵ Грахек, *op. cit.*, 58.

²⁶ *Ibid.*, 60.

²⁷ Грахек, *op. cit.*, 69.

3. Физички и ментални бол и хиперсимболичка угроженост

Сензорни бол Грахек раздваја од нефизичког бола или менталне патње.²⁸ Сензорни бол је тако физички феномен, а патња ментални. При том Грахек тврди да је и сензорна и афективна компонента бола нужна, а да ниједна није довољна.²⁹ Ако наставимо анализу у брентановском оквиру, ова је теза тривијална. Јер сваки ментални акт је сам по себи незасићен без објекта или садржаја на који је усмерен. А интенционални објект овог акта може постојати само унутар тог акта, никада за себе. Сензорна компонента бола инегзистира у акту осећања бола. Ако би то било на исти начин на који звук инегзистира у акту слушања, то би било решење које заступа Штумпф. Уколико би афективна компонента била ментални акт унутрашње свести који има као свој предмет рецимо осећај убадања, штипања, пецкања и слично, праћених болом, непријатношћу или патњом, онда би то било Брентаново решење. Зар оно Грахеково није комбинација ова два?

У брентановском оквиру бол мора бити ментални феномен јер ми не можемо грешити да нас боли. Оно у чему не можемо грешити предмет је унутрашње перцепције, а то су искључиво ментални, односно интенционални феномени. Међутим, проблем за Брентана је да објасни како је бол интенционалан феномен јер није јасно шта може бити његов предмет. Решење налази у томе да је бол унутрашње осећање, дакле ментални феномен унутрашње свести, који за свој предмет има менталне феномене, који, показивали смо, морају бити феномени спољашње свести. Тако је субјекту болно слушање, гледање итд. Бол би стога била непријатност која некада прати неке менталне процесе који су у току. То могу бити било који процеси, па чак и сви, као што је у случају каузалгије, нервног поремећаја, услед којег субјект осећа бол на сваки ма како безазлени надражај. Такви патолошки случајеви, може се сматрати, управо сугеришу да је бол валенца. Такође, Грахекова анализа другог патолошког случаја, синдрома конгениталне аналгезије, говори у прилог Брентану. Пацијенти са овим поремећајем пате од неосетљивости на бол иако су у стању да „дискриминишу оштар, пецкајући квалитативни карактер одговарајућих механички или термички штетних надражаја; али они не осећају бол, јер осети које доживљавају не

²⁸ *Ibid.*, 71.

²⁹ *Ibid.*, 84.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

носе квалитет бола или напросто нису осети бола³⁰. Грахек ове случајеве анализира показујући да се овде не ради о дисоцијацији асимболичког типа јер равнодушност која прати оштећујуће надражаје није равнодушност према болу, пошто, како он тврди, осет бола овде не постоји. Он истиче притом „да је улога појма квалитета бола, или појма засебног модалитета бола, у томе да обједини и омеђи класу осета сврстаних под назив или генус бола“³¹. Међутим, управо је обједињујућа улога коју бол има оно што га чини феноменом унутрашње свести или валенцом која прати различита искуства, у која, разумљиво, најпре и типично спадају она везана за оштећења, као што је рецимо убадање, излагање топлоти и слично. Грахек овде изводи други закључак, у случају аналгезије не изостаје валенца бола већ осет бола, тврди он. Окосница његовог схватања бола је управо то да постоји бол као осет, да постоји чист бол. Тиме он тврди исто што и Штумпф у погледу бола као физичког феномена. Пошто Штумпф своју тезу о болу доказује преко случаја поремећеног осећаја задовољства, питање је да ли би, аналогно Грахеку, овакав патолошки случај задовољства требало назвати чистим задовољством.³² О болу као менталном феномену, Грахек међутим говори као о нечему што уопште није бол у строгом смислу. Он каже „улога осета са особеним квалитетом бола је да, прво, раздвоји сензорни бол од такозваног менталног бола или патње“³³. Бол је тако физички феномен, патња ментални – то је управо оно што тврди и Штумпф. Штумпф бол и задовољство сврстава у алгедоничне сензације и заступа, може се рећи, алгедонички дуализам: боли и задовољства ума су ментални феномени, док су телесне боли и задовољства нементални феномени.³⁴

Грахек такође анализира случај пацијента код кога је горући бол био изазиван искључиво визуелним надражајима. Тај пацијент је имао повреду десног постериорног паријенталног режња, услед тога ноцицептивни неурони смештени у сензорном асоцијативном подручју нису могли да примају соматосензорне сигнале изазване штетним термичким или механичким надраживањима леве руке, али, пошто су у питању мултисензорни неурони, могли су реаговати на визуелне надражаје.³⁵ Тако би, овај пацијент, када би му биле затворене очи, на левој страни тела губио сваки

³⁰ Грахек, *op. cit.*, 75.

³¹ *Ibid.*

³² Ову примедбу је дао Драган Трајковски.

³³ Грахек, *op. cit.*, 71.

³⁴ Види о расправи између Брентана и Штумпфа у М. Трајковски „Брентано о самоевидности унутрашње перцепције”, *Трећи програм* 161–162, 2014.

³⁵ Грахек, *op. cit.*, 23.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

површински осет за бол и додир, али, када „би видео да се неко примиче левој страни његовог тела ради сензорног тестирања, пацијент би се неизоставно жустро одмицао: истовремено би осетио горући бол који је био праћен гримасама”³⁶. Овај случај који описују Хохенрад и сарадници (Hoogenraad et al., 1994) Грахек разматра као синдром хиперсимболичке угрожености. Наиме, ми иначе узмичући реагујемо на претеће надражаје, рецимо довољно је да неко узме прут и замахне према нама да нас подстакне да реагујемо тако што ћемо узмаћи да би се код нас изазвао неки вид избегавајуће реакције. Међутим, такви симболи претње престаће тако на нас да делују уколико до остварења претње не дође. Пацијент који је у питању није могао да прави разлику између стварне и привидне претње, његова рука је, увек када би он видео да јој се неко приближива, узмицала као да је убудена. Симболичка угроженост код овог пацијента, услед оштећења, постала је преувеличана, што се објашњава поремећајем у деловању мултисензорних неурона који интегришу визуелне и соматосензорне ноцицептивне надражаје.³⁷ Захваљујући активности ових неурона, можемо да антиципирамо бол и на време избегнемо болни надражај, али и да научимо да неки надражај више није претећи. Пацијент о коме је овде реч то није био у стању, чак је на крају ову руку везао. Ту, дакле, имамо случај да субјект само види експериментатора како се са неким инструментом приближава његовој руци. Да ли је само ово виђење болно? Да ли овај случај управо показује да је Брентано у праву и да је бол валенца, у овом случају, менталног акта виђења? Или, да ли можда виђење ствара осет? Грахек сматра да није искључено да виђење може произвести телесне осете. Он се позива на чињеницу да мултисензорни неурони реагују на визуелне надражаје само уколико су они близу. Није довољно, дакле, само видети их, потребно је и осетити их. Ако до визуелно-ноцицептивне интеграције долази када је претећи предмет удаљен рецимо 10 цм, онда је могуће да се без стварног додира јави телесни осет да је до додира дошло. Ако би ова претпоставка била тачна, онда би закључак да је бол који осећа овај пацијент везан за ментални акт виђења био брзоплет јер постоји могућност да се бол јавио као телесни осет, настао на физиолошки објашњив начин. Пошто овај пацијент није у стању да, како каже Грахек, претеће значење предочаваног објекта одвоји од његове визуелне презентације, овде као да се не јавља раздруженост афективне и чулне компоненте бола, јер и осећање и осет бола, може се тврдити, постоје. Овде се заправо јавља патолошка нераздруживост двеју функција мултисензорних неурона.

³⁶ Цитирано у Грахек, 18.

³⁷ Грахек, *op. cit.*, 20.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Граhek за случај хиперсимболичке угрожености сматра да показује да је бол осет јер је доминантан. Он, позивајући се на Шерингтоново (С. Sherrington) запажање да „болови искључују истовремено дате осете и њима доминирају”³⁸, постулира да дати пацијент не би ни могао да има побијајуће искуство јер не би ни могао да осети разуверавајући безазлени додир претећег инструмента, рецимо благи убод игле, јер би тај осет ионако био надјачан болом који он осећа када је суочен са визуелном репрезентацијом датог инструмента. Граhek стога изводи да је телесни осет који креирају мултисензорни неурони овог пацијента бол.³⁹

Сматрам да Граhek уверљиво показује да случај хиперсимболичке угрожености није случај дисоцијације бола, али се не слажем са Граheком да из тога следи да је бол осет. Ако је бол сложен феномен, то значи да је више активности уједињено у акт једне свести. Ми истовремено видимо, чујемо, миришемо, ови аналитички посматрано различити акти, процеси су једне свести која их врши, а оно што их уједињује управо је унутрашња свест, а то јесте акт који за свој предмет има акт. Бол је један акт који уједињује читав комплекс опажаја, рецимо опажаја да нас нешто бодe, штита, пече и слично.

Граhek, на основу случаја асимболије за бол и случаја болног афекта без осета бола, изводи закључак о болу као паралелном дистрибутивном механизму. То значи да осет и афект код феномена бола нису компоненте које се јављају серијално у том смислу да осет увек претходи афекту. Када би било тако, била би могућа само асимболија. Случај болног афекта без осета бола показује да афект није реакција на осет, да су осет и афект паралелни феномени. Каква је природа ових феномена? Јасно је да је осет бола за Граheка физички феномен а да је афект ментални феномен. Питање које је отворено јесте да ли афект ментални феномен спољашње или унутрашње свести? Судаћи по сродности коју имају Граheкова и Штумпфова теза, чини се да би афект био ментални феномен спољашње свести, он би, сходно троделној подели коју смо на почетку направили, био назван болност. У асимболији постоји бол без болности (физички без менталног бола), а у случају који описују Плонер, Фронд и Шнитцлер постоји болност без боли (ментални без физичког бола). Имамо тако бол као сензацију (физички феномен) и бол као перцепцију (ментални феномен спољашње свести). Важно је приметити да, схваћен под овим условима,

³⁸ *Ibid.*, 25.

³⁹ *Ibid.*

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

опис болног афекта без осета бола, заправо представља случај када субјект грешити у погледу бола који осећа на начин на који рецимо може погрешно видети зелену као црвену. Само схваћен као осећање унутрашње свести бол је непогрешив.

Иако Грахек није развијао схватање блиско Brentановом, нити се позивао на њега критикујући у основи брентановско становиште о интринзичној непријатности бола, сматрам да феноменолошка анализа и управо неслагање са Brentаном пружају увид у једно важно имплицитно одређење Грахекове дефиниције бола, а то је да је наше осећање бола погрешиво. Феноменолошка анализа уједно открива могућности за даљу, грахековску аргументацију против широко прихваћеног и увреженог гледишта, које је у позадини неуролошких тврдњи Патрика Вола, да је бол сам по себи непријатан. Гледано из угла савремене светске филозофије, значај Грахекове књиге лежи у томе што уверљиво оспорава у савременој науци доминантно виђење да не постоји тако нешто као чист бол, показујући тиме како филозофска анализа као хеуристичко средство може да парира научном истраживању. Гледајући пак из угла филозофа који је познавао Николу Грахека и који припада филозофској средини у којој је он стварао, желим рећи да је Грахеково дело не само несумњиво значајно за српску филозофију већ јој својом оригиналношћу, виртуозном аргументацијом и одзивом који је изазвало чини изузетно велику част.

Литература:

- Auvray, M., Myin E. & Spence C. „The sensory-discriminative and affective-motivational aspects of pain”, *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 34, 2010.
- Aydede, Murat & Fulkerson, Matthew, „Reasons and Theories of Sensory Affect”, *The Nature of Pain* (приредили David Bain, Michael Brady & Jennifer Corns), 2015.
- Aydede, Murat (приредио), *Pain – New Essays on Its Nature and the Methodology of Its Study*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2005.
- Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1924.
- Geschwind, Norman, „Disconnexion Syndroms in Animals and Man”, *Brain* 88, 1965.

- Граhek, Никола, *Огледи о болу – Неуролошка истраживања*, Откровење, Београд, 2002.
- Grahek, Nikola, *Feeling pain and being in pain*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2007.
- Klein, Colin, „An imperative theory of pain”, *The Journal of Philosophy* 104, 2007.
- Klein, Colin, „What Pain Asymbolia Really Show”, *Mind*, 2015.
- Cannon, W. B., *Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage*, Harper Torchbooks, New York, 1963.
- Трајковски, Мирослава, „Брентано о самоевидентности унутрашње перцепције”, *Трећи програм*, 161–162, зима–пролеће 2014.

Miroslava Trajkovski
Faculty of Philosophy
University of Belgrade

**Nikola Grahek on pain
as a parallel distributed mechanism
– A view from a phenomenological perspective**

Abstract: Nikola Grahek carefully analyzes medical cases which suggest that there is a dissociation of pain experience. This happens when a patient has a sensation of pain (feels pain) but s/he doesn't care about it (is not in pain), or when a patient does not have pain sensation (does not feel pain) but s/he suffers (is in pain). The aim of Grahek's analysis is to establish if there are cases of radical dissociation in pain experience and to determine what lesions are the causes of it. Such radical dissociations Grahek finds in the case of pain asymbolia and in a pathological state when a patient does not have a sensation of pain but pain affect is present. When a sensation of pain is lost it is due to the lesion in the somatosensory area. When the affect is lost it is due to lesion in the part of insula which regulates distribution of signals between somatosensory and limbic regions. Therefore the cause of the dissociation phenomena lies in the pathological break of this connection, so neurologically pain asymbolia is a

sensory-limbic disconnection syndrome. Grahek concludes that pain is a complex phenomenon of interaction regulated by insula, between somatosensory cortical areas (involved in sensation of pain), and limbic structures (involved in painfulness). Grahek takes *painfulness* and *being in pain* as synonymous, he defines pain asymbolia as *pain without painfulness*, or as a condition which allows us to say that a patient *feels pain without being in pain*. In the paper I distinguish these notions with the help of Brentano's phenomenological analysis of consciousness. In this framework, sensation of pain is a physical phenomenon; painfulness is a mental phenomenon of outer consciousness, while the feeling of pain is the phenomenon of inner consciousness, that is, an inner feeling. I compare Grahek's and Brentanian views on pain trying to trace a path for a broader evaluation of Grahek's insights.

Keywords: pain sensation, painfulness, feeling pain, asymbolia.

БРИГА О УЗОРУ. РАЗМИШЉАЊА О ТРАГАЊИМА ЗА ПРАВИМ ПУТЕМ АЛЕКСАНДРА НИКИТОВИЋА

Часлав Д. Копривица
Факултет политичких наука
Универзитет у Београду

Апстракт: У овом чланку истражују се они моменти који су у теоријским дјелима српског филозофа Александра Никитовића заузели најистакнутије мјесто, а то су истраживање традиције, разумијевање односа повијесне фактичности и њеног натповијесног узора, било да је ријеч о индивидуалном или колективном пољу, односно независно од тога да ли је ријеч о онтолошкој, етичкој или политичкој тематици. Показује се да је водећа линија Никитовићевих теоријских прилога, што је, не случајно, сагласно и његовим личним животнопрактичким, а не најпослије и политичким настојањима, било старање о разумијевању *узора*, као онога који треба да послужи као норма човјековој егзистенцији. У том смислу он истрајно слиједи нешто што је било кључна црта Платоновог теоријског пута, независно од тога да ли се у конкретним истраживања бави великим Атињанином, или можда заплетима модерне интелектуалне и политичке повијести, које свој врхунац проналазе у Француској револуцији.

Кључне речи: Александар Никитовић, Платон, узор, брига (*епимелеја*), политичко, традиција, Француска револуција, Едмунд Берк.

Увод

Александра Никитовића у његовим философско-теоријским разумијевањима и настојањима стално и без изузетка занима опште, то јест оно што је, у текућим околностима, могуће „општије”, насупрот ономе што је посебно, појединачно, односно пролазно*. То не значи да потоњем никако не поклања пажњу, будући да је присутност општега у стварности немогуће разумјети, а камоли још поврх тога и потпомоћи – теоријским и практичним радом, за шта се тако истрајно трудио Никитовић – без разумијевања појединачнога и посебнога *као таквих*, то јест без развијања својеврснога интелектуалнога „чула” за контингентност, али и то свагда при безостатној наклоности за опште-суштствено. Такво држање обликовало је не само његов теоријски „инстинкт” него и укупни однос према реалности и у властитом личном животоназору (*Lebensanschauung*). Није ту, међутим, ријеч ни о каквој, однекуд априорно-догматски заступаној одлуци, а камоли о једва рефлектованој личној (пре)теоријској склоности, већ о дубоко сагледаном и проживљеном *платоновском увиду*, будући да је Никитовић у суочавању са Платоновим дјелом – у којем је, с правом, препознао не само драму једнога, древнога времена, још у старини препознатог као *узорнога доба*, него и драму свих времена и свих повијесно-егзистенцијалних ситуација (макар европскога) човјека – искусио *кардиналну констелацију* човјековога свагдашњег суочавања са животом. Но исход Никитовићевог суочавања са платоновском драмом, драмом коју је најприје сам Платон лично искусио и на коју је одговарао и одговорио својим укупним дјелом – и теоријско-философским, али и његовом „практичном”, додуше мање успјешном, ангажовано-државничком страном – представљао је увиђање да је Староатињанин, у основи, из те највеће драме с којом неко може да се суочи – „највеће” стога што у њој на коцки стоји сам смисао људског живота – изнашао начин да се човјек, у својој једновременој (изричитој) суочености са пролазношћу и непролазом, ипак нађе на страни непролаза, а тиме на правој страни. Словјесни човјек, откад се у повијести освијестио, заправо непрекидно бије бојеве за смисао својега живљења, иако је све драматичности те одвајкадашње борбе постао свјестан тек у модерно вријеме, када је остао без припомоћи вјером санкционисане оностраности. Платон је био не само један од првих који су искусили искуство те борбе –

* Овај текст је резултат ауторовог учешћа на пројекту *Историја српске философије* (ев. бр. 179064), који подржава Министарство науке и технолошког развоја Републике Србије.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

и личне и колективне – него и на највиши начин освједочили. Отуда је Никитовић у Платону препознао онога ко од давнина заправо свједочи о, ма колико тешко докучиваој и још теже получивој, али ипак доступној могућности човјековога „настањивања” на страни смисла, односно надјачавања бесмисла.

Утолико је за њега Платон *протосвједок* једном већ, иако тако давно, одлучене побједи истине над неистинама, што је, иначе, типолошки аналогно Христовој, у времену, а исто тако *спрам вјечности* одлученој и свагда оријентишућој побједи живота над смрћу. Из тога разлога, за Никитовића, иако то не каже изричито, Платон представља узор за то како се ваља носити са оном драмом у коју је човјек бачен откада је умозрењски прогледао у нечему што се смије звати *свијетом*. Тај узор увијек и суштински треба *понављати* у појединачним животима – а то понављање, због бескрајне различитости, повијесне и личноживотне, појединачних животних ситуација и приповијести, никада није пуко, непромијењено „опетовање” већ бесконачно варирање, које, међутим, на концу има *исту мјеру* и један оквир: насупрот безброју несуштински могућности, то јест из несагледивог броја начина да се одабере несуштинско или да му се напросто ћутке подлегне, изабрати, односно створити и присвојити неколико могућих путева који живот појединца и заједнице посуштаствују.

Свако понаособ је „позван” да препозна ту ситуацију, да се бори и избори за суштственост. Отуда је брига за своје духовно благобитије, како је управо Платон то непролазно установио – брига за своју душу (*епимелеја*), за оно непролазно у властитом опстојању. Но иако је и носилац и „предмет” те (само)бриге појединац, јер је ту увијек, на концу, стало до његове властите душе, то настојање, као суштствено-општим заповијеђена свагдашња позадина свих човјекових животних, није само појединачна „лична ствар”. Као што хришћанска Црква још од првих стољећа својега повијеснога трајања заповиједа да нема спасења изван Цркве, односно изван (ранохришћанске) општине – иако је оно што се спасава „само” свагда појединачна душа – тако је и самопосуштовљавање неодвојиво од настојања на посуштовљењу заједнице. То није само стога што смо позитивним налозима хришћанства, којима је Никитовић био дубоко одан, позвани на бригу о ближњима него и зато што, сада у платоновском концептуалном „регистру”, појединац као појединац није кадар да, полазећи само од себе и ослањајући се на своје духовне силе и дјелатне снаге, препозна, а камоли у свагдашњем попришту личнога живота (овостраности) установи суштствено-опште. Дакле, брига о души равна је старању за суштственост, а оно

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

је стварно могуће и изводљиво као *састарање*, старање скупа са другима, не, дакако, било којима, случајно затеченим, већ онима који су санадахнути њима. Зато је самобрига изводљива само на фону заједничке (са)бриге и зато је брига за своју душевну благодит неодвојива од бриге за заједницу, а то значи за примјеравање чињенично постојеће заједнице, такође постојеће-дејствујућем вјечном узору за Заједницу. А и то да је позваност на лично духовно благостање нешто што се може слиједити само заједно са другима – живима и упокојенима, уједно бринући и за друге – живе и још нерођене, то је Никитовић успио да научи од Платона. Дакле, оно на основу чега треба да се старамо за себе није само духовно општење са (бираним) савременицима него и нешто у чему је незаобилазан ослонац на претке и на *традицију*, на сличан начин као што и ваљана сабрига савременика са заједницу порађа традицију заједнице, традицију чији је телос њено уподобљење вјечном узору *заједнице-општине*.

Због свега тога, Никитовић је препознао – нешто што је у нашем ваљаном оријентисању и уопште самоме оријентисању, несклономе времену необично тешко – да Платон, иако, јасно, једном живјели и физички давно-одавно преминули човјек, јесте и узор за то како човјек, без обзира на системску изложеност својега бића слабости, чак склоности њој, може помоћи самоме Узору да се „укотви” у појединачном животу, надаље га трајно усмјеравајући и водећи ка општем, достојном и врлом. Тачније, за Никитовића, Платон је у четвороструком смислу парадигмачан: 1) историјскофилософски, 2) на разини онога што је одувијек и трајно најважније у философији и мишљењу, с оне стране историјске „индексираности”, 3) у равни повијести друштва и државе, 4) а коначно и као највиши егзистенцијални узор могућности налажења и задржавања на мислећем путу ка врлини.

Никитовић се бави теоријском рефлексијом о државничком умијећу, исходећи превасходно од Платонове теорије, упоредо се и сам бавећи практичном политиком и, у неку руку, уз све повијесне разлике, имајући прилику да провјерава теоријске подуче великог Атињанина и на властитом искуству, односно на укупном политичком искуству сопствене народносне заједнице. На том древном, много пута опробаном трагу, и Никитовић промишља о бризи о Узору током традиције, али не на начин дистанциране рефлексије, већ стога што сматра да је то питање једно од најважнијих друштвено-заједничких питања, ако не и најважније. Осим тога, у својој личној друштвеној пракси он је руковођен управо тим начелом: усред пролазности препознати непролазно, слиједити га и, колико

је могуће, призорити подручје онога гдје обично царује пролазност, а то је духовно-социјетални живот заједнице, не би ли се она, колико је то могуће, приближила суштаственоме.

I. Разлози за бригу

А шта је узор? То је нешто у шта (треба да) гледа, штавише, у шта се угледа човјеково зрење (у-зор; зор < зрење) усред настојања на које је свако одувијек, вазда и без изузетка, позван да се примјерено оријентише у својем животу. Узор, међутим, није тек некакав нормативни идеал, нешто што се, кантовски [Immanuel Kant] речено, мора моћи претпоставити, едаби човјек што је могуће више избјегавао заблуде. Узор је, као хеленско-платоновски промишљен, нешто што, додуше, надилази димензију бића, али не зато што би било препуштено човјековом слободном, неспутаном замишљању и произвољности, некаквом слободнолебдјећем имагинарију, већ стога што оно протоонтолошки важи као одувијек дјелујућа водиља ваљаности, као врлина која се налази с оне стране подјеле на биће и требање, на етичко и онтолошко – тако што их у себи својственој, вишој димензији обједињује, на начин на који бијаше мишљено хеленско *арете* (*ἀρετή*).¹ Узор, отуда, не служи пуком гледању, не потпада нахођењу некакве опуштене радозналости, већ он служи *стварном уподобљењу* зријућега Узору, то јест осуштињујућем узорењу.

Узор је бићетворно-знањедавно-нравоуподобљујућа моћ, моћ без силе, која, међутим, уколико се препусти спонтаности, као што Никитовић показује својом анализом Платонове, „првобитно самоустановљене правичности у држави”,² сама од себе не може исходovati оно што је смисао Узора, будући да оно што треба да се на њега угледа првобитно чак више нагиње хаотичној превласти контингентности неголи узоросаображењу. Зато је је Узору потребна припомоћ – не да би „био”, односно важио као Узор, већ да би могао бити дјелотворан у ономе што потребује његово вођење. Стога

¹ Krämer, 1959, стр. 120: „Питање раних дијалога о суштини *арете* свој пуни смисао добија када се њен појам не разумије у суженом смислу ‘врлине’, већ у општем значењу особене дјелотворности, прилежности и одличности [*Bestheit*], дакле управо у значењу суштине – опште бићевности једне ствари.”

² Никитовић, 2008, стр. 47.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

заправо брига о Узору треба да буде везана за узоропотребујуће, а то је, у најширем смислу, свијет људскога, подручје људских ствари, аристотеловски казано τὰ ἀνθρώπινα. Брига о узору је, дакле, старање о узоросаображавању човјека и свагдашњег крајолика његовога земнога обитавања.

Старање о сопственој души, видимо, излази на неопходност старања о Узору. Притом, Узор је један, јединствен и недјелив, али су начини његовог пројављивања различити ако се узме у обзир да се он различито показује с обзиром на особеност онога што се жели приподобити „својем” узору. Но сваки од тих појединачних, казационално различитих узора, није заправо другачији од других, већ је ријеч само о другачијем начину пројављивања и дјеловања тога једнога Узора. А за Узор се треба старати јер он: 1) не може непосредно да се оваплоти; и/или 2) не може трајно остати савршено оприсућен у некој њиме одређеној јединчевини, односно парадигматизованој ситуацији, због начелнога, неукидивога одмакнућа између идеалнога и реалнога, које се увијек изнова показује. Један од начина на који Платон, а за њиме и Никитовић, тематизује тај начелни јаз, јесте, рецимо, раскорак између стварности када њоме непосредно управља божанско и ње – када остане препуштена себи самој. Савршенство поретка стварности условљено је њеном тијесном зависношћу од непромјенљиво-божанскога, које га држи у стању осуштовљености, али тако што је све вријеме неопходна спољње мијешање, што је већ само по себи, формално узевши, ознака онтолошко-аретелоског, па и симболичког несавршенства подручја узоропотребујућега. Истинско савршенство би било на дјелу када би то мијешање било сувишно, када би стварност, оставши препуштена себи самој, и даље наставила да одржава стање своје опште беспријекорности. А тада не би било разлике између времена и вјечности, те (онтолошки) оностраног и оностраног. Укратко, тада би чак и саме идеје, као онтолошка оличења узорнога, биле сувишне јер би ствари већ биле и оваплоћења идеја.

Ево на који начин Никитовић разумијева разлику између двију фаза повијести космоса:

У периоду кретања света које има божански узрок, Бог управља целокупним светом укључујући и људе. Човеку се у овом раздобљу, које Платон назива периодом Кронове владавине, пружало само од себе све оно што му је било потребно (*Државник* 272а). Опис Кронове владавине у битним се тачкама подудару с описом узорне државе из треће

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

књиге *Државе*. Као што у савршено правичној држави нема владара, јер су се метафизички принципи правичности сами по себи испољили, ни у Кроновој владавини, будући да сам човек није онај ко управља, нема владара.³

Непостојање владара, тј. изостанак потребе за владаром, израз је савршенога стања у којем се стварност налази, савршенства које је омогућено зависношћу од божанске „трансценденције“. Заједница људи која постоји у том стању одговара спонтано установљеној правичности у држави, будући да је тада стварност непосредно – непосредовано, без ичијег изричитог напора, саображена својој метафизичкој узорности.⁴ Узгред, оспособљеност заједнице (*κοινωνία*) за самоуређеност, коју Платон пројектује у праповијесну – неважно да ли само хипотетички препостављену старину – може се посматрати као аналогија, како рекосмо, *онтолошкој утопији* савршене ауторегулативности сфере ствари и стварности уколико би били препуштени само самима себи. Идеје, трансреални онтолошки узорци, који се налазе с оне стране стварскога као стварскога, представљају спољашње „мијешање“, посезање из (надстварске) трансценденције – због немогућности ствари као ствари да саме од себе бивају на савршен начин. На сличан начин, заједница, након окончања измирености супротности у праповијесном „златном добу“, мора изричито да брине о себи самој јер је препуштеност спонтаности може одвести у пропаст. Ако је праповијесна заједница претполитичка, зато што јој није потребна изричита брига у виду старања за исправно управљање њоме, то преласком у повијесну фазу, која наступа испадањем из савршене уређености „златнога доба“, она мора почети да се интенционално стара о себи, чиме она постаје политичка заједница (*πολιτεία*). Та аналогија између онтолошкога и политичкога изглед је изложена критици стога што ствари потребују спољње мијешање идеја-начела, док се заједница брине сама о себи. Међутим, и ту је кључни момент не само Платоновог поимања политичкога, него уједно и разлика између античкога и модернога поимања политичкога – политика, као (само)старање за добробит заједнице, мора имати трансцендентни узор,

³ Никитовић, 2014б, стр. 238.

⁴ Политичка заједница у том стању, „[о]стварујући правичност, то јест учествујући у трансцендентном узору, јесте истинска заједница која нема потребу за људима чији би једини посао био да знају да је то тако. Наступајући преокрет из прве и здраве државе ка нездравој држави (*Држава* 372е–373а), истовремено означава и нарушавање адекватног учествовања у метафизичком узору” (Никитовић, 2008, стр. 45).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

и то управо у „подручју” идеја-начела као и саме промјенљиво-пропадљиве ствари. То објашњава доктринарно сустицање онтолошке и политичке проблематике у Платоновој *Држави*.

Овдје је важан прелаз између повијеснокосмичке фазе оптималне ауторегулације у фазу када несавршенства самопрепуштености постају очевидна: „Овај космос сам Бог сада води на његовом путу и преокреће га, тада га опет пуштајући, када његова обилажења већ достигну њему одређену меру, да се поново сам од себе преокреће у противном смеру.”⁵ Зато,

[к]ада је Кронова владавина „достигла њој одређену меру времена” (*Државник* 277d), дотадашњи савршени управљач се повлачи и наступа промена. Човек сада мора властитом снагом да управља и води свој живот. [...] Управљање људима постојало је и у претходном стању Кронове владавине, али се за таквог управљача не може рећи да је државник. У том раздобљу управљање је остало изван људи...⁶

Метатеоријски оквир тога схватања представља старохеленска космологија о космичким кружењима која су одвајкада предодређена и која имају моћ и над дјеловањем саме узрочности; повијест, иако Грци заправо немају поимање повијесности, почиње да се збива када свијет, достигавши њему метафизички, унапријед и апсолутно одређену мјеру, остане препуштен себи самоме. То, наравно, не искључује могућност потоње поновне интервенције божанскога управљача, али у основи, повијест се збива када космос пређе у стање самопрепуштености, када је на самом човјеку да уреди свијет како нађе сходно. Баш тада, то јест отада, појављује се потреба за изричитим налажењем, препознавањем Узора, те за саображавањем њему, будући да самопрепуштеност означава крај непосредне усклађености збивања, ствари, мнијења, укратко стварности и традиције, са њиховом вјечном мјером. Без Узора-мјере, без напора да се он докучи и оприсути, људски свијет би остао изручен хаосу, који је завладао у тренутку уласка у *аутономну космичку периоду*.⁷

⁵ Платон, *Државник* 269ц-д.

⁶ Никитовић, 2014б, стр. 239.

⁷ Никитовић, 2014б, стр. 239: „Пошто је човек промену кретања дочекао без и најмањег искуства управљања и познавања умећа владања државом, настао је метеж, неред и велика опасност за човека (*Државник* 274б-д).”

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

„У новим околностима човек тек треба да у складу са философијом, путем праксе, стекне искуство владања”⁸ – и то, додали бисмо, не само полисом него, прије свега, и самим собом. Из тога разлога може се рећи да је поменута аутономна космичка периода не само доба када се заправо почиње дешавати повијест, као „производња” *новит*-а насталога путем аутономне динамике људскога свијета, него је то самим тиме и оно доба када се истовремено појављују, наизглед различита а заправо „једноизворна” питања: *Како ваљано живјети? Како исправно устројити људску заједницу?* Притом је питање уређења заједнице неодвојиво од питања о томе какав је човек, а питање ваљаног живота појединца, а затим и заједнице, неодвојиво је од питања о укупности „крајолика” у којем они обитавају, а то је сам космос. Зато се може говорити о тематско-хронолошкој конвергенцији етичке, онтокосмолошке и политолошке поставке питања, што је Платон не само први препознао, већ и увиду о неодвојивости тих питања оставио најтрајнији споменик у облику властитог дјела. А опет, то сустицање тематски наизглед хетерогених линија означило је почетак збивања европске повијести. То Платону није било дато да препозна, због још недовољно развијеног чула за повијесност у доба (класичне) антике. Тек знатно послвије њега, ако оставимо по страни Хегелове [Georg W. F. Hegel] специфичне концептуалне конструкције, Хусерл [Edmund Husserl], Хајдегер [Martin Heidegger] и Паточка [Jan Patocka] утемељују увид о неодвојивости почетка (европске) повијести, повијести Европе, и настанка саме философије.⁹ Особност новонасталога онтокосмолошког стања, према Платоновом схватању, Никитовић реконструира на сљедећи начин:

Тако, истиче се да стање апсолутног мировања, у смислу постојања у непроменљивом стању, може припадати „само ономе што је од свега најбожанскије” (*Државник* 269а). На супрот томе, све оно што стоји у вези с телом иманентно садржи промену и кретање и оно не може бити у вечно истом стању (исто, 270е). Пошто човек космос не може бити потпуно „слободан од промене”, он се креће увек путањом натраг у круг, јер то изазива најмање промена (исто, 269е).¹⁰

⁸ На истом мјесту.

⁹ Видјети: Heidegger, 1993; Хусерл, 1991. и Паточка, 2013.

¹⁰ Никитовић, 2014б, стр. 238/9.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Но промјенљивост има и додатне разлоге, ако већ не бисмо били спремни да пристанемо на метафизички детерминизам, према којем је особеност људскога понашања израз његове везаности за твар, као инхерентно промјенљиву. Наиме, ослањајући се на аргументацију из *Државника*, Никитовић устврђује да

[о]сновни разлог настанка нездраве државе лежи у појављивању посебности појединачних интереса, који нису уједно и интереси заједнице, а нису ни основне потребе човјека. [...] Изазов сасвим маргиналних ствари измешта човјека из његовог учествовања у истинском свету идеја. Због тога је и један од важних циљева Платоновог учења проналажење начина како да се неутралише и укине овај изазов маргиналног.¹¹

„Изазов маргиналног”, како Никитовић, у директној парафрази водеће тезе једне монографије Мила Савића, која је на њега, сјећам се, оставила дубок утисак, јесте заправо *изазов контингентнога*, наиме онога што омета непомућено учешће у „истинском свијету идеја”.¹² „Стохастичност” у човјековом бићу, то што оно није везано непромјенљивим законима тако што би било стално непромјенљиво, није, међутим, овдје одлучујуће, јер би тада, примјера ради, на једнак начин све што спада у сферу природе било одаљено од идејно-непромјенљивога. Додатни, чак претежући момент у човјековој „објективно” условљеној одмакнутости од сфере идејних узора условљен је постојањем слободе, „која људе опредјељује да нагињу партикуларном, чак контингентном, а не суштинском”.¹³ Ријеч је о „пробуђеном интересовању код појединаца за сасвим мала, али деликатна задовољства, која уопште не доприносе заједничком добру” (*Држава* 373а).¹⁴ Човјек је, дакле, самом својом природом, стављен у стварни процијеп, тако што, с једне стране, може да „обавља одређени посао и тако учествује у идејама” – тј. да, сходно својим способностима, дакле својој онтичкој врлини, учествује у органски-кумулятивно схваћеном савршеном поретку цјелине, док, с друге стране, будући да му је „остављена” слобода, може да се определи ка ономе ка чему, иначе, има „природно” нагнуће – ка ситним, и не тако

¹¹ Никитовић, 2008, стр. 45.

¹² Никитовић, 2008, стр. 46.

¹³ На истом мјесту.

¹⁴ На истом мјесту.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ситним задовољствима, или пак, како се данас каже, разбиграма, које га одвлаче од онога што је и за Платона и за Хајдегера суштинско у човјековом бићу, а то је брига. Захваљујући томе човјеково биће је не само изложено партикуларном већ се налази у опасности да му подлегне. Човјек је, дакле, отворен и за слијеђење посебно-пролазно-несуштственога и опште-непролазно-суштственога, будући да су оба онтолошка момента-изведбе стварности заложена у његовој (опште)људској природи, што му оставља простор за два основна типа животних путева. Шта ће од тог двога превагнути, зависи од конкретних индивидуалних „природа“ појединаца, од тога колико је кадар да одоли заманностима, односно колико је, на трагу незапостављене самобриге, кадар за *дисциплину образовања* за Врлину-Узор.

Но образовање за врлински Узор само је дио укупнога образовања, које је човјеку неопходно, као што је платоновска анабаза („пут нагоре“), којом се уздиже до добра, само прва половина *парадигматичног пута* ка увиђању Узора („идеја“ добра), али и, што је ништа мање важно, овладавању његовом „примјеном“ у свијету несавршених ствари. Парадигматични пут на којем су неодвојиве сазнајна, онтолошка и етичко-аретолошка саставница, јесте пут ка парадигми, односно од ње. У парадигми су сабрани Узор, мјера, врлина, начела – као различита имена за једно које је суштински исто. Познање врлине постаје дјелотворно уколико се она може препознати у конкретним ситуацијама, уколико је могуће препознати и саобразити се међусобно различитим пројављујућим *ситуативним оваплоћењима* самога Узора.

Ако се, примјера ради, говори о етичким аспектима Узора, тј. о врлини, тада је, према Никитовићу, савјетно „[р]азликовање врлине и обичајности као њеног изгледа”.¹⁵ Дакле, предање, које се појављује под обликом насљеђа, представља начин стварнога оваплоћивања Узора *под етичким видом*. У разним ситуацијама ваља мислити, односно поступати на разне (исправне) начине, а то ваља-поступити често се може изразити тако што је у датим околностима пожељно, неријетко и обавезно, поступити према одређеном обрасцу. Но сви ти конкретни образци – ако заиста заслужују тај назив – имају исходиште у *једном Узору*, па је утолико исправан свјетоназор који се уобличује као плод прегнућа ка свјето-Узору. Моћи препознавати бројне варијације Узора, као оне које имају један коријен и које су, упркос површинској сугестији појавности или, како Никитовић каже, „изгледа”, заправо обједињене – то је највеће умијеће образовања, као

¹⁵ Никитовић, 2014б, стр. 246.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

јединство теоријског увиђања и живљења у складу с тиме. Зато се увијек изнова, ма колико људи можда били духовно искусни, Узор мора тражити, докучивати, а докучено преиспитивати не само наспрам датих околности него и у свјетлу претходних искустава Узора, а важи и обратно – да свако ново докучење Узора може бити полазиште за преиспитивање његових претходних искушаја и докучења. Од бриге за докучивање Узора у датим околностима неодвојиво је и старање да се он примјерено оваплоти у конкретним датостима, било да је њен обзор само нека морално релевантна ситуација, сопствени личносни образац, породица, заједница/нација, заједница вјерних или читаво човјечанство.

Да свијет мора бити јединство мноштва чија је жижа бићеворно-свјетодржећа свеврлина, то није само нешто што је повијесна одлика основног разабрања стварности хеленскога свијета, које је своју најчистију, до умности доведену пројаву нашло у Платоновој *панаретичности бића и космоса*.¹⁶ Из тога разлога, у теоријским напорима, у стварном дјелању, у међуличносном општењу – будући да је ту свуда и вазда неопходно потражити ваљано – увијек је, на концу, ријеч само о једноме те истоме: пронаћи Узор, тачније оно што му у датој ситуацији највећма одговара, што му је причасно, те у складу са ситуативно одговарајућим узорооваплоћењем – мнијевати, зборити, дјелати, гдјекад и творити. Тај један Узор бесконачан је, неизрецив – као што је и само начело Добра, тај теоријско-мисаони *ултимум*, који је, од древних дана „божанственог Платона”, „заразио” многе, па и Никитовића.

Етички момент трагања за Узором-врлином посебно је важан – најприје за Платона, а овај теоријско-практички приоритет слиједи и Никитовић. Однос јединства мноштва, као начелни став-налог хеленског, онтохенолошком интуицијом прожетог свјетоназора, (и) у овом случају сасвим је особен:

Ради се о томе да никада у искуству није испољен тоталитет идеје врлине, што би омогућило поклапање идеје и њеног испољеног изгледа. Уместо тоталитета, искуство, с обзиром на контекст, повезује у одређене целине изглед врлине. Свака од

¹⁶ Krämer, 1959, стр. 537: „Но бићевност суштински означава супстанцијално истрајавање и постојаност. Међутим, трајање, идентитет, субзистенција истовремено јесу карактери истине и спознавања, али су то исто тако и дјелотворност, ваљаност и употребљивост; укратко *арете* једне ствари јесте претпоставка њене постојаности. Зато све бивствујуће, уколико јесте, увијек истовремено већ јесте и добро и сазнатиљиво.”

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ових у искуству формираних целина само је исечак врлине, јер је реч о делу врлине чија је идеја неупоредиво шира.¹⁷

Идеја врлине није тек шира већ, уопштено, надилази саму искуственост, иако се, опет, само путем ње може појавити. Обичајност (*Sittlichkeit* – Хегел) јесте у трансгенерацијском искуству заједнице *кристализована појавност врлине* – не и сама њена идеја. На страну теоријско испитивање врлине, какво предузима и сам Платон, но усљед недостатка изричите спознаје суштине врлинскога, које одликује предањем засићени свјетоназор архајскога човјека, „други најбољи пут” до врлине може пролазити једино путем обичајности.

Сам механизам поменутог кристализовања Никитовић реконструирше на следећи начин:

И уопште, свака практична делатност неодвојива је од искуства путем којег се утврђује њена прихватаљивост и исправност. Имајући у виду да се практична делатност може испољити само у реалном искуству и уколико се у политичкој заједници одређене практичне делатности понављају по препознатљивој законитости и бивају општеприхваћене, онда то искуство њиховог испољавања изграђује обичајност. Отуд следи да се практична делатност путем свог испољавања у искуству, истовремено и као одређено практично знање заснива у обичајности коју представља *синтетисано искуство*.¹⁸

¹⁷ Никитовић, 2014б, стр. 247.

¹⁸ Никитовић, 2014б, стр. 239 (наше истицање).

У својој књизи посвећеној философској критици Француске револуције, о којој ће касније бити ријечи, Никитовић се, на нешто сажетији начин, такође бави реконструкцијом тог механизма, што такође заслужује да се помене: „Када се практично деловање испољава у искуству, оно се истовремено, као одређено практично знање, заснива у обичајности, која је настала као плод [спонтано-несвјесно – Ч. К.] систематизованог искуства” (Никитовић, 2014а, стр. 181). Он одмах у продужетку констатује да „[п]ојединачан пример деловања не може бити ослонац за успостављање општеприхваћеног практичног обрасца деловања, већ наслеђено искуство, као обичајност, постаје поуздан основ нашег деловања”. Но заправо пут до кристализовања обичајности, као оличења моралног узора, иде управо преко (појединачних) „примјера чојства и јунаштва” јер баш њиховим препознавањем као узороподобним они бивају залагани у нормативно наслеђе једне заједнице.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Дакле, обичајност је нормативно релевантни искуствени талог пређашње праксе. Човјек путем обичајности увећава и утврђује своје колективно знање зато што је начелно, и као појединац, али и као скупина, тачније као заједница, коначан и погрјешив. Непогрјешивом или макар готово савршеном човјеку (макар у сазнајном погледу) традиција би била сувишна. Њена незаобилазност знак је пак његове неукидиве коначности. О томе Никитовић у својем главном дјелу *Философија наслеђа*, каже следеће:

Људска природа је несавршена и склона је у сваком тренутку да погрешити. Само је Бог савршен и само Бог не може да погрешити. Човек се непрестано суочава са бројним искушењима, а он због тога што ни морално ни сазнајно није савршен, често грешити. Потребно је много времена и много труда да људи, уз све грешке, изграде темељне институције своје заједнице. Искуство тог великог труда и напора који су поднели многи нараштаји, представља непроцењиво наслеђе заједнице.¹⁹

Дакле, традиција као таква представља и *механизам* и *резидуум* процеса *повијеснога учења* заједнице, чији се „налази” и „исходи” непосредно примјењују и на тумачење стварности и на образовање нормативних налога који се дотичу свакодневне праксе.

II. Традиција и ум

Платонов покушај претумачујућег преузимања традиције Никитовић, у складу са познатом, иако не и општеприхваћеном традицијом читања Платона, тумачи овако: „Платон је пошао од садржине старохеленске обичајности и настојао да је реинтерпретира теоријском рефлексijом

Ту ствари стоје слично као са односом општег Узора и његових појединачних пројава, будући да се да општости (једнога) Узора – ако се остави по страни философскоумска рефлексija о бићу предања – долази само препознавањем појединачних узорних етичких „рјешења”, то јест одговарајућих радњи.

¹⁹ Никитовић, 2014а, стр. 233.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

у философској форми.”²⁰ Према његовом мишљењу, Платон „свјесно хоће да преузме старохеленску структуру држава-ратник-храброст-врлина-истина, с тим што врлину и истину одређује философија, а не више мит.”²¹ Зашто је, према њему, уопште неопходно оно што назива „теоретизованом традиционалном сликом света”?²² Зато што традиција која почива на миту не може сама од себе да се одржи у повијести, будући да на изазове који јој се најдиректније упућују од „просвјетеног”, то јест од традиције „еманципованог” поимања стварности, сама традиција не може да одговори, будући да се она као таква, односно њоме одређени етос и свијест, не крећу у елементу дискурзивности – у којој јој се ти приговори управо формулишу и упућују.

Драматичност те ситуације угрожености традиције повијешћу, а тиме, следствено, и заједнице, искушењима новог, које се на епохално типичан начин пројавило путем „дискурзивне праксе” софистичких *novis doctorum*-а, убједљиво је изложена на једном мјесту у *Држави* (538ц–539а).

Ми смо већ од детињства одгајани у одређеним уверењима (*δόγματα*) о правичном и лепом, и навикавани смо да им се покоравамо и поштујемо их као [и] своје родитеље. Али имамо и друге обичаје супротне оним уверењима, и који су пуни задовољства, ласкају нашој души и привлаче је себи. Али ови [потоњи] не могу да примаме оне који су иоле уравнотежени; ови поштују она очинска уверења и њима се покоравају. Кад би онога ко има таква уверења запитали „Шта је лепо?”, и кад би овај одговорио онако како је то чуо од законодаваца, а дијалектичар му тај одговор подвргне побијању, па, изводећи их више пута и на више начина, коначно га наведе на мњење да то није ништа више лепо него што је ружно, и тако исто поступи ако је реч о правичном и добром, и уопште ономе што највише поштује, шта мислиш, како ће се после тога његово поштовање и покоравање односити према оним уверењима? Мораће се десити да их више не поштује и да им се не покорава као дотада. А ако их више не буде ценио и поштовао као своје родитеље,

²⁰ Никитовић, 2014б, стр. 236.

²¹ Никитовић, 2008, стр. 48.

²² Никитовић, 2014а, стр. 9.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

а праве не буде могао наћи, каквом ће се животу онда одати, ако не животу ласкања? И тако ће, мислим, од човека који је био одан законима очигледно постати човек који нагиње безакоњу.*

Традицију, дакле, начелно треба бранити. Већина то може преузимањем „очинских мнијења”, то јест у облику спољашњег поштовања предачкога предања. Ако се, међутим, појаве људи који владају (спољашњом) дијалектичком вјештином, али нијесу „дијалектичке природе” (а то су софисти), они ће, само ако су довољно истрајни и ако им се укаже прилике, важење те традиције код већине да разоре. Баш зато Платон себи поставља задатак очувања традиције којим ће се измирити њена *дијалектичка преформулација*, која ће моћи да одговори изазовима које приправљају мајстори производње концептуалних привида, али притом тако што ће се суштински, не безупитним слијеђењем сваког словца и сваког конкретног налога традицијскога предања, остати етосно у складу са њиме. Тиме ће се уједно установити и оно што је заиста истинито у њој, будући да ће при таквом преиначавању истинитост по себи традицију превести у онај медиј који је њој примјерен – елемент знања, а не митолошки формулисаног мнијења.

Традиција древне обичајности постала је угрожена процесом спонтаног, поближе: постепеног и дјелимичног, отуђивања хеленскога човјека од њенога важења у модалитету безупитности. Најистакнутија, али ни издалека не и једина пројава тог процеса били су софисти, који су, иако не сачињавајући јединствен духовноповијесни феномен, а камоли некакав конзистентан „покрет”, умногоме доводили у питање различита мнијења потекла од традиције. Ако се Платоново дјело, на највишем нивоу уопштавања, може схватити као покушај умске одбране традиције, као што сматра и Никитовић, тада је тешко казати да ли је он био успјешан, не стога што би се могло рећи да је у његовом времену, или непосредно касније, у духовном угођају хеленскога однијела превагу сократовско-платоновска или софистичка струја, већ стога што је свијет древне Атине, која је представљала најважнију позорницу те битке, уклоњен са сцене усљед других тенденција, које су, додуше, такође свједочиле о слабостима традиције, али не толико о мањкавостима архајског свјетоназора као таквога, колико о недостацима саме Атине, у којој се управо понајвише мијешали традицијско

* Превод: Албин Вилхар, Бранко Павловић (превод је благо стилски прилагођен).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

и „просвјeћено”. Стога нам стварна повијест не може недвосмислено рећи како је одлучена битка између двају ставова односа према традицији. Ако се, примјера ради, погледа судбина духовнога свијета Спарте, типичног духовног антипода Атине, тада се не би могло рећи да је он доведен у питање иманентном кризом, али су га свеукупне повијесне околности учиниле стварно немогућим и превазиђеним.

Да ствар буде занимљивија, типолошки слична ситуација понавља се у и модерно доба, када је владајућа, теоцентрична слика свијета била суочена са одлучним изазовом просвјeћеног становишта, у верзији француског просвјетитељства, односно на њега надовезане радикалне револуционарне идеологије. Никитовић сматра – а с тиме је тешко не сложити се – да се традиционални свијет на прагу модерности нашао пред изазовом на које је одговор, као својевремено у Платоново вријеме, морао бити тражен и пронађен на истом тлу са којег су потекле критичке претензије на рачун традиције – и у погледу њених садржински одређених носећих стубова, али и као општега облика регенерисања живота друштва и заједнице. Кључ проблема Никитовић види у томе што „[в]ладајући традиционализам није препознавао и прихватао философију као релевантну форму за утемељење и друштвено образложење властите позиције, осим у форми философије као ‘слушкиње теологије.’”²³ Ако оставимо по страни разлику између традиционализма и традиционалности, коју бисмо описали као разлику између свјесног бирања „опције” традиције у ситуацији у којој су и друге могућности доступне, док *став традиционалности* не зна ни за шта друго, а камоли за нешто боље од става који налаже сама традиција, при чему је утисак да Никитовић у тој својој дијагнози има у виду баш ово друго,²⁴ тада нам се чини да овдје није толико ријеч о томе да традиционализам није прихватао философију као самосталну силу већ прије да философија тога времена напросто није дала достојан одговор, нешто што би се, да га је било, већ само од себе наметнуло као *просвјeћена одбрана традицијскога свијета*. Да се то заиста десило, никакав „традиционализам,

²³ Никитовић, 2014а, стр. 7.

²⁴ То је, чини се, јасно из следећег: „И француски монарх и његови поданици тешко да су уопште размишљали или да су нешто поближе знали о теоријском утемељењу легитимитета краљеве власти. Ова потпуна урођеност свести у саморазумљивост да је краљ једноставно краљ произлази из хиљадугодишњег искуства и реалности хришћанске Европе. Али оног тренутка када је ово јединство напукло и када су и из философије и из религије почеле да се јављају дубоке сумње у саморазумљивост истине европског хришћанског поретка, онда је свако истрајавање на пукој саморазумљивости значило препуштање судбини и унапред изгубљен рат” (Никитовић, 2014а, стр. 27).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

никакво неприхватање философије као важне и друштвено релевантне форме”,²⁵ не би је спријечило да дјелује. Осим тога, треба узети у обзир да је опозиција између философије и теологије, посматрано на нивоу узајамних ставова и рецепције, у освит новог вијека била кудикамо дубља него између архајске традиције и њених духовних бранилаца у класично доба хеленског свијета. Но, било како било, просвјећени одговор на изазов тоталне негације традиције, иако није лишен важних представника, од којих је вјероватно најзначајнији (просвјетитељ) Кант, мада по својем ставу према традицији ипак неупоредив с Платоном, није успио да пружи вјеродостојну, а камоли повијесно дјелотворну алтернативу одлучним насртајима из кругова радикалних просвјетитеља. Зато је, у суштини, одрживо рећи да „[п]рви прави, теоријски уређен одговор на модерни рационализам који истовремено философски легитимише сопствену позицију, представља Берков конзервативизам, учење које се појавило пошто се револуција у Француској већ збила”.²⁶

Никитовић стога може убједљиво да поентира најаву теоријско-историјског „заплета” којем је посвећена његова књига:

Али ако је софистика у нововековној философији имала својеврсне доследне настављаче, сасвим извесно староевропска традиција није имала свог Платона који би бранио начело да је Бог мера свих ствари. Тако је стари поредак, уместо да пронађе свог нововековног Платона, прибјегавао мерама репресије, као што је стављање Декартовог учења 1663. на *Индекс забрањених књига*.²⁷

Притом, „не само што није било хришћанског Платона”²⁸ него, да ствар буде неповољнија по традицијски свијет, „[п]осле Лутерове црквене револуције и Декартове философске револуције, природно се иде према питању друштвене револуције”.²⁹ Да ли је Декарт интенционални „револуционар”, као што држи Никитовић,³⁰ или је био, у духовноповијесном

²⁵ Никитовић, 2014а, стр. 7.

²⁶ Никитовић, 2014а, стр. 8.

²⁷ Никитовић, 2014а, стр. 19.

²⁸ На истом мјесту.

²⁹ Никитовић, 2014а, стр 24.

³⁰ Никитовић, 2014а, стр. 15: „Декартова сумња рушила је све пред собом. [...] У сумњу је доведено да је Бог створио човека и дошло се до закључка да заправо човек ствара бога.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

смислу, трагична фигура чији су се напори на побијању пошести сумње, која је била почела да „хара” интелектуалним круговима Европе, нарочито Француске, још доста прије његовог интелектуалног стасавања изјавили, будући да је, на трагу блаженога Августина, посезао за рјешењем, „добрим Богом”, који, будући свемоћан, не може допустити да се ми, његове творевине, трајно и непоправљиво варамо – то је нешто о чему би се могло још разговарати. Но, у суштини, револуционарна духовна констелација била је припремана и настала је доста прије фамозног „пада Бастије”.

Берков одговор на дешавања у Француској – која би се могла оквалитиковати као изданак традиционализма – за разлику од „становишта француског краља”, била је окашњела реакција у тренутку када је „дух” већ био изашао из „боце”, а за сврху је имала првенствено спасавање Британије од ужаса револуционарног терора, који њој, узгред, није био непознат из властитог искуства. Но, без обзира на то, Берков релативно систематизиран прилог пажње је вриједан, и то не само као „документ времена” већ и због озбиљне аргументативне снаге коју развија, због чега његов спис и данас може бити користан. Иако „лијевих” друштвено-политичких схватања – макар до Француске револуције – Берк предузима просвјешћену одбрану традиције, за коју је здрав разум све вријеме поље на којем се развија аргументација: „Страх нас је да пустимо људе да живе и раде користећи само богатство сопственог разума, плашећи се да је то богатство сваког човека појединачно мало, и да би им било боље користити заједничку банку и капитал нације и векова.”³¹

И заиста, као што је паметно посавјетовати се са другима, а не слушати искључиво самога себе и своја почетна увјерења, тако је, на аналоган начин, разборито посавјетовати се са другима (и) из ранијих времена – који су своје назоре удили у (наше) предање – умјесто да се апсолутизују ставови и склоности само властитог, због промијењених повјесних околности, *генерацијском хибрису* склонога нараштаја. Традицију треба посматрати као *alter ratio*, па, у складу са регулативним начелом да се саслуша и друга страна, треба (моћи знати) саслушати, то јест најприје „екстраковати”,

[...] На почетку XVII века тешко да је уопште било могуће замислити револуционарнији став у односу на хришћанство од става *Мислим, дакле јесам.*”; исто, стр. 13: „Тако је Бог код Декарта дошао на друго место, док је сада човек, који је заузео место првог начела...” Став да „човек ствара Бога”, чију је „канонску” формулацију много касније дао Фојербах [Ludwig Feuerbach], прије је својствен просвјетитељима-атеистима, док остаје нејасно шта се подразумејева под тиме да је код Декарта човек заузео мјесто првог начела.

³¹ Берк, 2001, стр. 104.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

а затим и дочути њен „глас”, оно што Гадамер [Hans-Georg Gadamer], у својој теорему о стапању хоризоната, подразумејева као хоризонт/глас/назор/ријеч традиције.

Но, ако се претходно може сматрати „разумним ставом”, који тешко да слиједи само идеологизовани, али и ресентиментом затровани, тзв. „здрав разум” радикалног просвјетитељства, тада је следећа тврдња све само не саморазумљива и, штавише, могла би се окарактерисати као теорема о опхођењу са традицијом са становишта неке опште *филозофије ума*:

Многи од наших мислећих људи, уместо да се боре против општих предрасуда, користе своју памет да открију мудрост која се у њима скрива. Ако пронађу оно што траже, а ретко у томе не успевају, сматрају да је паметније да ту предрасуду, с резонам који има, не дирају, него да скину огртач предрасуде, не остављајући ништа осим голог резона, јер предрасуда са својим резонам, има мотив да га покрене и има осећање које ће јој обезбедити трајност.³²

Традиција је, ни мање ни више, него извор мудрости („мудра предрасуда”)³³ – и то посматрано са просвјешеног становишта. Наравно, просвјешеност Берковог становишта може се установити посматрањем начина на који закључује, а не садржине закључака какви би се могли очекивати код неког просвјетитељске позиције у нормативном смислу. Зато не треба да изненади да Берк овдје прави типичан пропуст, какав је у то вријеме, додуше, било врло тешко не направити – уколико нијесте Хегел. Наиме, он, будући да, макар епистемичко-методички, мада не и нормативно (као, рецимо, француски просвјетитељи), стоји на *становишту субјективности*, гријеша када мисли да је могуће с традиције скидати „огртач”, одору предрасудности, интерпертативно је сводећи (претумачујући је) искључиво на актуелно резонување, на ставове који су у традицији као таквој заложени, тачније који су у њој *латентно присутни*. Форма и садржина ту су тешко одвојиви, *латентност традицијског ума* представља његову типичну и неутуђиву форму обитавања у повијести, преношења и чувања у лику предањскога добра.

³² Берк, 2001, стр. 104/5.

³³ Никитовић, 2014а, стр. 224.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Легитимно, штавише пожељно и неопходно, јесте тражење те латентне умности традиције, да би се она сачувала пред пријетећом опасношћу суђења њој на „трибуналу” самоапсолутизованог разума. Но то тражење рациоалног оправдања традиције која не обитава у елементу дискурзивности не значи да је можемо, једнократно и неповратно, превести на језик резонујућег разума. То би имало једнако смисла као када бисмо, примјера ради, Платонове митове жељели да преведемо на „рационални дискурс”, каквих наивних, по духу просвјетитељских покушаја, уосталом, не мањка – почевши од доба повијесног просвјетитељства, па све до данас. Покушавање отклањања предањске одоре с умске суштаствености традиције може бити или бескорисно и безуспјешно или, у горем случају, ако би се у томе „успјело”, традиција као традиција би постала недјелотворна, односно уништена.

Ипак, на страну ова критичка узгредница, Берк износи изразито убједљиве аргументе у прилог и стварној и методској рационалној одбрани умности предања: „Предрасуда људску врлину чини навиком, а не низом међусобно неповезаних радњи. Помоћу *оправдане прерасуде*, човекова дужност постаје део његове природе.”³⁴ Оправданост предрасуде, односно традиције, уколико се она, под посебним условима, посматра под видом *предрасудности*,³⁵ налази се изван традицијски индуковане свијести, која нема склоност нити потребу да суди традицији. Традиција, уколико је оправдана, то јест онај њен дио који се, у случају неопходности, а уз немали напор, какав је, рецимо, предузео један Платон,³⁶ може *довести до оправданости*, представља *објективни логос* чија истина најприје („по себи”) пребива с оне стране дискурзивности. Зато је и потребно накнадно кретање усмјерено ка њеном дјелимичном, у начелу никада до краја изводљивом,

³⁴ Берк, 2001, стр. 105 (наше истицање).

³⁵ Никитовић, 2014а, стр. 175: „Разум се супротставља вековном искуству које разумева као предрасуде.”

³⁶ Копривица, 2005, стр. 35: „Тако је, на једној страни, ‘садржина’ онога до чега је Платону било стало традиционалистичка, док је ‘форма’, што свакако на одлучујући начин мора погађати и ‘садржину’ – битно ‘модернистичка’. То је било неопходно стога што традиционални начин предочавања није био дорастао изазовима све утицајнијих антитрадиционалиста. Форма спасавања, у овом случају: философско мишљење, није била равнодушна спрам садржаја традиције. Због тога је у овој синтези ‘модерног’ и ‘традиционалног’ потоње морало претрпјети далекосежну промјену. Платон је [привидну] алтернативу: или мишљење (тј. философија) или традиција *превладао* тиме што је мишљење управо ставио у службу традиције. Тиме је суштински преобликована не само дотадашња традиција него уопште и повијесно мјеродавно – а то ће рећи: дјелотворно – философско мишљење.”

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

односно недостатном, превођењу у облик субјективног логоса – „субјективног” не у смислу приватног већ у елементу дискурзивности рефлектованога. Та *промјена модалитета* није, међутим, само пуко, техничко-медијско превођење из једног елемента у други већ се путем претварања, хегеловски казано, истинитости по себи у истинитост по-себи-и-за-себе дешавају и извјесна „помијерања”, од којих је најважније преиначавање садржине традиције у облик у којем она може издржати провјеру дискурзивног, чак њој *етички несклонога* резонувања, што укључује и мјестимично преиначавање конкретних налога по себи безрефлексивне традиције, рецимо, или чак, прије свега, на начин на који је то постало познато код Платона.³⁷ Спасовање предања и његова благонаклоно (пре)утемељујућа „критика” двије су стране истога процеса, чији би исход требало да буде очување обичајности истинитости, или истинитости обичајности, коју не може замијенити ништа, па ни најблиставији увиди најгенијалнијих појединаца.

Показује се да и овдје термин *предрасуда*, на концу, ипак добија нормативно значење, али у овом случају позитивно, и то не тако што му је априорно додијељена таква хипотетичка вриједност већ тако што су из тога искључене заблуде, и појединачне и колективне, тако да је оно што преостане као садржина појма „саморазумљива и неупитна обичајност која је постала традиција једне заједнице”.³⁸ Идући даље у реконструкцији суштинских корака Беркове аргументације, Никитовић износи још једну занимљиву тврдњу: „У саморазумљивости предрасуде запоставља се разлика између опште појаве предрасуде и умног разлога који она садржи, због чега се самим тим и испушта разликовање истинитог садржаја од заблуда које делом постоје у њима.”³⁹

Саморазумљивост предрасуда овдје је тематизирана као епистемички модалитет њенога важења и прихваћености. Предрасуде су оличење заједничне сагласности у разбору, при чему се процес разабарања, суђења, формално налази *изван* својег исхода – предрасудне разабраности. У тој разлици, наизглед, лежи њена унутрашња слабост. Тако изгледа макар са становишта од традиције све отуђенијег модерног човјека, који се спрам

³⁷ Kremer, 1959, стр. 554: „Платонов философски учинак почива претежно на томе што је, да би спријечио пропадање грчкога полиса и његових етичких норми, онтолошку традицију учинио плодотворном за конкретни повијесни опстанак човјека, и тако [...] утемељио појам философије, који је у својој свеукупности постао мјеродаван свима потоњима...”

³⁸ Никитовић, 2014а, стр. 180.

³⁹ Никитовић, 2014а, стр. 182.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ње односи „философски”, с неповјерењем, уз непрестано тражење разлога и оправдања – што је формално слично тражењу да се „положе рачуни” (*λόγον δίδοναι*) о тврђеноме, с повијесних почетака философије. Међутим, овдје се предзнаком чуђења „опрема” само традиција, али не и властити ставови и увјерења (аутодогматизованог) просвјетитељског здравог разума, што овај став чини само половично философским или, боље – привидно философским, у тежим случајевима и напросто идеолошким. Насупрот томе, Платоново теоријско учење, нарочито учење о идејама, може се посматрати као *обрнута идеологија*, до које се дошло управо захваљујући природи саме епохалне ситуације у којој се прибјегло теоријском спасавању предања. Наиме, до њега се, при исходишту у народским вјеровањима и предањским мнијењима о панеритичности свеукупности бивајућега, те људске праксе, на шта се природно надовезује и предодба о узору, стигло уздизањем датога предлошка до најчистијег вида теорије.

Сама традиција *као традиција* није могла одговорити изазовима с којима је била суочена, будући да она себе саму, као таква, не може рефлектовати, односно оправдавати. Наиме, учинци традиције, који се из угла потоњих, од ње, не само временски удаљених нараштаја, могу причињавати као „предрасуде”, уколико су нападнуте вирусом неповјерења, не знају саме себе да бране – као ни оно што је написано (сјетимо се Платонове критике писаности⁴⁰ и похвале *умске* усмености, без обзира на то што традиција добрим дијелом пребива у ненаписаноме) – већ је потребно да им у помоћ дође неко ко је властитим расуђивањем докучио њихову посебичну умску оправданост. Ако је тачно оно за шта вјерујемо да је била и Никитовићева интерпретативна претпоставка – да је право исходиште Платоновог философског подухвата не само настојање да се рационално спасе традиција него да су управо у тој традицији пронађени замеци онога спасоносно-умскога, тада је Платон предањско мнијење о свеприсутности врлине као средства упризоравања цјелокупности стварности и праксе њима по себи, прећутно додијељеним узорима, што значи да је нашао начина да традицију спасе помоћу ње саме, додуше њеним рационалним преобликовањем које она као таква није могла ни докучити, а камоли спровести.

С друге стране, „запостављеност”, о којој говори Никитовић, неизбјежна је јер је она предуслов могућности важења предрасуда као опште-прихватаљивог, заједничког, па и колективног, епистемичког модалитета темеља свеопште сагласности унутар заједнице. Ту ствари стоје слично као са

⁴⁰ *Седмо писмо*, 341e, 344 ц-д), *Федар*, 275e.

митом, који сви могу да разумију и да прихвате, независно од степена образовања и личне епистемичке предспреме. За митско-традицијску свијест разлог и оправдање онога у шта она вјерује, по природи ствари, мора падаати изван ње саме. То је предуслов њене одрживости, сабирајуће-саборног учинка, а тиме и дуготрајности, будући да напросто-истинитост мита не допушта неко даље запиткивање које је неспојиво са начином његовога важења, који је добро изражен управо овом ријечју *напросто*.

Закључак

На крају, како би се могли сажети исходи Никитовићевог суочавања са традицијом посредством њених бранилаца у елементу философије ума? Пошто га је, на крају крајева, занимала превасходно вјечна Парадигма, он је показивао незаинтересованост за интелектуалну оригиналност – као, према својем схватању, ствар интелектуалне таштине, а уједно и трајни и нескривени презир према тежњи за признањем личних заслуга, слави и тежњи да се до њих стигне. Највеће и једино признање проистиче из спознаје да се је, благодарећи властитим и заједничким, баш на самој традицији и заснованим напорима, остало вјерно Узору. Обавеза према Узору, служење истини, то је заправо једина права дужност, као што је спознаја да се у томе није затајило – једина истинска почаст.⁴¹ Као што је дужност општеобавезујућа, дакле, свачија, тако је, сматрао је Никитовић, и почаст, она која се не одаје у надлежним или ненадлежним установама, већ она која се искусује у непосредној спознаји примјерености властитих суштинских напора ономе што треба бити. Но све то, с друге стране, ни пошто не значи да код њега није продорних и нових увида јер се *виши вид изворности* постиже управо на путевима вјерности, најприје тако што се, усред беспућа нашега „збунидоба”, уопште и разабера вјечно постојање и важење узорности, а затим, што је још кудикамо захтјевније, када се одго-

⁴¹ Никитовић о томе никада није говорио у јавности, иако тај његов став није био тајна онима који су га боље познавали. Ипак, да то не би остало препуштено само успоменима оних који су имали част да га дубље упознају, побринуо се управо он сам, у опроштају од Мила Савића, човјека с којим је имао много тога заједничкога, а нарочито управо ово: „Остати и бити ту када је тешко и мучно, и када се треба борити, макар се та борба и завршила поразом. Победа или пораз нису били одлучујући за Мила, него борба и дужност” (Никитовић, 2015).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

нетају садржине његових налога, које, иако суштински одувјек и довијека исте, у сваком времену, које својим пролазним контингенталијама „баждари” интелектуални слух људи дотичнога времена, звуче понешто и унеколико другачије. То и јесте, коначно, срж коначно-повијеснога искуства са бесконачно-вјечним.

Човјекова коначност, која је коначност и појединца и сваког колектива појединаца, због отворености његовога бића, изискује оријентацију ка трајноме, која је неизбежно посредована њеним „овоземаљским”, такође коначним, али ипак највишим доступним обличјем, а то је традиција, која представља оптималан облик живота „објективнога духа”. Немогућност да се човјек самостално, било полазећи само од самога себе, било пак ослањајући се само на неку генерацијску, из неког разлога месијански самоизвојену и над цјелоупном традицијом самоуздигнуту колективну партикуларност, достојно носи са истином (тачније с Истином, истином Узора), не значи само то да је питање истине трансгенерацијски задатак за заједницу. Наиме, као што се не може докучити истина пошавши само од неке извојене посебности, тако се и оно у име чега, тачније у име кога се тражи истина, а то је, на концу, не само појединачна, за себе бринућа душа него и цјелокупна заједница, не смије свести на неку њену временску секвенцију. Зато за Берка заједница није заједница „између живих већ и између оних који су умрли и оних који ће тек бити рођени”,⁴² што Никитовић умјесно развија:

Живи, почевши од самога свог живота, а онда и у великој мери када је реч о свему ономе што имају, дугују мртвима, односно својим прецима. Када би се прекинула заједница живих и мртвих, и кад би живи сваки пут изнова рушили све што су наследили, човек би се највероватније прилично приближио слици коју нам открива Сизиф.⁴³

Као што се не може мислити без покојних нити се смије мислити не рачунајући на нерођене, тако се, аналогним начином, не може односно не смије живјети. Стога Берк износи виспрено запажање, које умногосте прејудицира културноантрополошке и социопсихолошке увиде из XX стољећа, да човјек традиције „није способан да оно што је научио од

⁴² Берк, 2001, стр. 116.

⁴³ Никитовић, 2014а, стр. 225.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

других разлучи од резултата сопственог размишљања⁴⁴. Његово самство је, и у епистемичком и животно-онтичком погледу, да тако кажемо, неоптуђивао и неразлучиво *кооперативно*.

Ипак, иако традиција у принципу представља најбољи доступни *облик* колективне бриге за истину, правду, заједнички опстанак итд., не треба, да још једном нагласимо, сметнути с ума да је у основи тога процеса коначни, погрјешиви човјек. Зато и традиција не може бити начелно непогрјешива, али из тога Никитовић изводи убједљив закључак: „Зла-употреба [традиције, односно унутар традиције – Ч. К.] не доводи у питање сам предмет који је могао да буде и добро употребљен, већ показује људску несавршеност.“⁴⁵ На сличан начин као што се не може искључити да ће у традицији бити или да је било падова и грешака, не може бити зајамчено да ће свака традиција као таква бити вриједна даљег традирања. Разлика између „добре“ и „лоше“ традиције види се по томе да ли је она постала брана ка (неминовно) новоме или је, напротив, постала препрека за њега. Само ће у „нормалном животу“ традиције, да употребимо синтагму из Кунове [Thomas Kuhn] теорије научних револуција, она бити одскачна даска ка њему, што ће бити најбоља предохрана против идејног, а онда и дјелатнополитичког револуционарног екстремизма, гдје се традиција као таква опажа као сметња боље будућности, односно ваљаног живота. Старо се, дакле, чува својим правовременим унапређивањем. На основу тога Берк изриче постав који се може узети као регулативно начело бриге о узору, не само када је ријеч о политици: „Склоност да се сачува и способност да унапреди, заједно чине државника по мојој мери“,⁴⁶ што је права мјера „између склоности традицији и способности побољшавања друштва и унапређивања наслеђа.“⁴⁷ У тој *мјери*, или *практичнорегулативној синтези*, сједињени су очување и промјена, дакле, узете за себе, супротности које се обједињују у оптималном ставу бриге – за Узор, за предање, а у крајњем, за себе саме. Тако изгледа платоновско „ткање супротности”: *Spartam nactus es – hanc exorna* или, у Никитовићевом преводу Еврипидове, посредством Кикерона олатијене животне крилатице: *Наследио си Спарту – украси је*.

⁴⁴ Берк, 2001, стр. 118.

⁴⁵ Никитовић, 2014а, стр. 222.

⁴⁶ Берк, 2001, стр. 185.

⁴⁷ Никитовић, 2014а, стр. 229.

Библиографија:

- Берк, Едмунд (2001). *Размишљања о Француској револуцији*, Београд.
- Копривица, Часлав Д. (2005). *Идеје и начела. Истраживање Платонове онтологије*, Сремски Карловци – Нови Сад.
- Krämer, Hans-Joachim (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg.
- Никитовић, Александар (2015). „Миле Савић 1957–2015. Част, борба и дужност”, *Печат* бр. 352 (15. I 2015).
- Никитовић, Александар (2014а). *Филозофија наслеђа*, Београд.
- Никитовић, Александар (2014б). „Платон, филозоф и државник”, *Филозофија и друштво* XXV (2), стр. 235–256.
- Никитовић, Александар (2008). „Држава, слобода, знање”, *Филозофија и друштво* 37 (3), стр. 37–57.
- Паточка, Јан (2013). Избор из филозофских списа, Нови Сад.
- Платон (1977). *Седмо писмо/Државник*, превео: Вељко Гортан, Загреб.
- Платон (1983). *Држава*, 3. издање, превели: Албин Вилхар и Бранко Павловић, Београд.
- Heidegger, Martin (1993). „Europa und die deutsche Philosophie”, у: Hans Helmuth Gander (прир.), *Europa und die Philosophie*, Frankfurt/M, стр. 31–41.
- Хусерл, Едмунд (1991). *Криза европских наука и трансцендентална феноменологија*, Горњи Милановац.

Chaslav D. Koprivitsa
Faculty of Political Sciences
University of Belgrade

Taking Care of the Model. Reflections on Searches for the Right Path of/by Aleksandar Nikitović

Abstract: This article explores those moments that within the theoretical works of the Serbian philosopher Alexander Nikitović have taken the most prominent place, namely the investigation of tradition, the understanding of the relation between historical factuality and its transhistorical model, whether it is an individual or a collective case, or independently of whether it is ontological, ethical or political topic. It is shown that the leading line of Nikitović's theoretical contributions, which, by no chance, is consistent with his personal life-pleading, but also his political activities – was endeavors to understand the Model, as all-encompassing onto-cosmological Pattern, as the one that should serve as a norm for entire human existence. In that sense, he persistently follows something that was the key line of Plato's theoretical path, irrespective of whether in concrete research he deals with the great Athenian, or perhaps the complications of modern intellectual and political history, which find their climax in the French Revolution.

Keywords: Aleksandar Nikitović, Plato, Model/Pattern, care/epimeleia, the political, tradition, French Revolution, Edmund Berk.

II
СРПСКА ФИЛОЗОФИЈА У
НАЦИОНАЛНОМ, ЕВРОПСКОМ И
МЕДИЈСКОМ КОНТЕКСТУ

МУДРОСТ У КОНТЕКСТУ: ПОСЛОВИЦЕ И ФИЛОСОФИЈА

Богољуб Шијаковић

Православни богословски факултет
Универзитет у Београду

Апстракт: Народне умотворине садрже поглед на свијет и оријентацију за живот. Значење пословица има релациони карактер (значење се реализује у ситуационим релацијама, у живом контексту). Пословице реферишу не толико на морална схватања колико на моралну праксу, готово не на етичке теорије и неку етику увјерења, него на етику конкретне одговорности, оне подразумевају једну конкретну ситуациону етику. Пословице доводе ствари људског морала у социјално важан поредак и тако представљају инструмент моралне оријентације и непринудне регулације друштва. Као интерпретативни модел за паремиологију нуди се метафорологија. Метафора захтијева нашу сарадњу, наиме реализацију референције. На мјесто онога што није (или не може бити) именовано метафора поставља нешто друго – слику, симбол, знак, што се онда семантички реализује у једном разумијевајућем саучествовању у ком нам се нуде смисаоне могућности и оставља простор личног доживљајно-сазнајног става. И за пословице је веома важно и особено како се реализује њихов смисао. Свој смисао пословица реализује тек контекстуализацијом. Прави смисао пословице реализује се у егзистенцијалним ситуацијама. Пословица не доказује него показује, јер она садржи једну искуствену евиденцију.

Кључне речи: пословице, мудрост, философија, етика, метафора, појам.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Поред уобичајених разлога за тематизовање народних умотвори-на, било из многоврских мотива науке било из свеprisутног духа традиције, постоје и у нашем времену посебни разлози за ову тему. Криза идентитета као карактеристика нашег доба подстиче потребу да се и у народном предању уоче *константе* као одбрана од фрагментације, конструкције и манипулације у пољу свијести савременог човјека и друштва. Такође, данас ваља предузети редефинисање просвјетитељски и позитивистички схваћеног „рационалног” знања, наиме треба признати *епистемички* статус не само исказима науке (тј. научне рационалности) него и изразима религиозног искуства, умјетничког искуства, па дакако и изразима искуства „народног духа” (*Volksgeist*) или „народног генија”. Народне умотворине (народне пјесме, приповијетке, пословице и заго-нетке) свакако садрже поглед на свијет и оријентацију за живот. Но да се из народних умотворина деривира и експлицира једна подразумијевана или захтијевана филозофска мисао – такво настојање је можда лакше осправати него оправдати.

1.

Најаву свог издања српских народних пословица Вук Караџић (1787–1864) почиње реченицом: „Не само што се у народним пословицама налази превелика мудрост и наука за људски живот на овоме свету, него оне показују и народни разум и карактер, а многе ударају и у народне обичаје.”¹ Вукова посвета ове књиге Петру II Петровићу Његошу (1813–1851), због захвалности за помоћ у њеном настанку, има и дубљи смисао: Његош је примјер (народног) гномолошког пјесника, и на не мало његових стихова могла би се односити наведена Вукова реченица.² Његош

¹ „Објављеније о народним српским пословицама” (1833), у: Сабрана дела Вука Караџића, књ. IX: *Српске народне пословице*, прир. Мирослав Пантић, Београд: Просвета 1965, 355. – Вук је објавио два издања: *Народне српске пословице и друге различне, као оне у обичај узете ријечи*. Издао их Вук Стеф. Караџић, филозофије доктор и различних учених друштва член. На Цетињу. У Народној штампарији. 1836. *Српске народне пословице и друге различне као оне у обичај узете ријечи*. Издао их Вук Стеф. Караџић. У Бечу у штампарији Јерменскога манастира 1849.

² Упор. Бошко Ј. Сувајдић, „Горски вијенац и народна поезија: На врелу гномских исказа”, *Научни састанак слависта у Вукове дане* 43/2 (12–15. IX 2013): *Његош у своме времену и данас*, Београд, Међународни славистички центар 2014, стр. 543–552; Стеван Кордић,

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

је штавише појачао философски потенцијал таквих својих гномских исказа. У огласу за друго издање пословица Вук је истакао да је у пословицама садржана „народна философија”: „У овој ће књизи читатељи наћи примјер нашега чистога народног језика, народну философију или науку и познање живљења на овоме свијету, а из многијех пословица и уза њих додатијех приповиједака познаће и различне обичаје народа нашега.”³ За овакво своје увјерење Вук је могао наћи ослонац и у књизи пословица коју је био сачинио Јован Мушкатировић (1743–1809), гдје се у обраћању читаоцу каже: „Ни једне части мудрости и науке божествене и човеческе нема у којој причте [тј. пословице] и рјеченија [тј. сентенције] од велике ползе не би била, и она во кратцје при том же и остроумно да не би нас учила што творити и од шта се чувати ваља; а к сему и увесељавају она иста род чловјечески и брига магле растерују. И зато достојно сокращеније мудрости божествено-чловјеческе назвати се могу; и тако што год њи човек више знаде то је способнији у дјјствителном животу. ... [Н]ајблагоднија част љубомудрија илити философије ни дан-данашњи није у свој ред илити систему доведена, и она сва од веће части состоји се јешче у причта, рјеченија и басни илити приповедка.”⁴

Када је Милош Миловановић (1850–1924) објавио *Философију у Срба* (1904), искористио је прилику да истакне како „народна наша философија ни у чему не уступа ономе чега има у истини философског у стручној, занатској, философији на западу”, као што „нема ни једне ни научне ни философске истине у модерном философском свету, која се у начелу не би налазила у народној нашој философији”⁵ Ово галантно пре-напрезање философичности народне мудрости касније је (1970), пишући на исту тему, осјетно ублажио Андрија Стојковић (1924–2007): српски народ је у Средњем вијеку одржао своју индивидуалност јер је имао своју *мисао*, „иако она није достигла ниво и карактер школске философије

„Срећа пјевачка или Његош и пословица”, *Његошев зборник Матице српске* 2 (2014), стр. 211–227.

³ „Нова књига” (1849), у: Сабрана дела Вука Караџића, књ. IX, *Српске народне пословице*, прир. Мирослав Пантић, Београд, Просвета, 1965, стр. 357.

⁴ Јован Мушкатировић, *Причте илити по простому пословице тјемже сентенције илити рјеченија* [Беч 1787, Будим 1807], прир. Милорад Радевић, Нови Сад, Матица српска, Београд, Институт за књижевност и уметност, 2011, стр. 15.

⁵ Милош Миловановић, *Философија и наука у историском развиту своје: Философија у Срба*, Београд, Штампарија Ч. Стефановића, 1904, стр. 18, 23 = *О српској философији*, прир. И. Марић, Београд, Плато, 2003, стр. 69–154; М. Миловановић, *Философија у Срба*, стр. 83, 96.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

и оставила нам је у наслеђе недостатак смисла за чисту теорију и усмереност према практичној животној философији”⁶

Између Миловановића и Стојковића философском садржају народних умотворина нарочиту пажњу посветила је Ксенија Атанасијевић (1894–1981), која је од 1936. до 1940. објавила десетак чланака у којима је показивала да поред неспорне умјетничке (и књижевне) вриједности народне умотворине карактеришу теоријска и практична схватања о свијету и животу, настојећи да исправи пропуст у оцјењивању народне мудрости услед недостатка философског приступа: „Недовољно проучавање народних умотворина, у односу на мудрост у њима скривену, изгледа чудно... Томе је, свакако, једини узрок недостатак философске настројености и културе код истраживача.”⁷ У раду „Теоријско филозофирање у нашим народним умотворинама” (1936) Ксенија Атанасијевић испоставља основне ставове народног погледа на свијет и живот: нема ничег новог, све људско је релативно и пролазно, вјера у Бога и Божји суд, сумња у људску правду и врлину, вјеровање у судбину. Она закључује: „Теоријске концепције” наших народних умотворина „чине једну органску импозантну целину, која сведочи о исконском метафизичком нагону нашег човека.”⁸ У раду „Практична филозофија наших народних умотворина” (1937) Ксенија Атанасијевић у народној мудрости налази естетичка гледишта и осврте, а нарочито моралне погледе, учења и норме,⁹ које „имају дубокога корена у метафизичким схватањима” нашег народа¹⁰. Уопште узев, народне умотворине садрже богато мисаоно искуство, „натопљене су обилно једном емпирички прекаљеном животном мудрошћу”¹¹, оне нису „исход доконога слагања су-

⁶ Андрија Стојковић, *Почеци философије у Срба: Од Саве до Доситеја на основама народне мудрости*, Београд, часопис „Дијалектика”, 1970, стр. 101.

⁷ Ксенија Атанасијевић, „Теоријско филозофирање у нашим народним умотворинама”, *Хришћанско дело*, год. II, св. 5 (1936), стр. 331–339 = К. Атанасијевић, *Српски мислиоци*, прир. И. Марић, Београд, Плато, 2006, стр. 107–117: 107. Приређивач Илија Марић у поговору „Ксенија Атанасијевић о српским философима” (стр. 417–439) посебан одјељак посвећује философији народних умотворина (стр. 435–439); прештампао у: И. Марић, *Између метафизике и дијалектике: Из међуратне српске философије*, Београд, Отачник, 2014, стр. 58–79: „Ксенија Атанасијевић о српским мислиоцима”, стр. 75–79.

⁸ Ксенија Атанасијевић, „Теоријско филозофирање...”, *Српски мислиоци*, стр. 116.

⁹ Ксенија Атанасијевић, „Практична филозофија наших народних умотворина”, *Српски књижевни гласник*, год. L (1937) бр. 5, стр. 372–379, бр. 6, стр. 439–446 = К. Атанасијевић, *Српски мислиоци*, прир. И. Марић, Београд, Плато 2006, стр. 131–148: 131.

¹⁰ Ксенија Атанасијевић, „Практична филозофија...”, *Српски мислиоци*, стр. 148.

¹¹ Ксенија Атанасијевић, „Теоријско филозофирање...”, *Српски мислиоци*, стр. 107.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

вих логичких појмова”, него су настале „из дубоке потребе једнога многу-струко искушаваног народа”¹², „из неодложне потребе за једном чврстом оријентацијом”¹³. Морална оријентација коју нам даје животно искуство српских народних умотворина јесте оријентација око Косовског Видовдана¹⁴, она исходи из култа Видовдана као врховне вриједности¹⁵. Ксенија Атанасијевић ове ставове формулише у историјском контексту који је резултат успона Србије крунисаног балканским ратовима 1912–1913. и пировом побједом у Великом рату 1914–1918, у контексту национално и политички комплексне државне творевине Краљевине Југославије, када је било потребно да народно јединство добије што конкретнији и узвишенији и што дубље у историју пројектовани идејни садржај. Још је живо сјећање на младобосанце који су били надахнути култом Косова и етиком Видовдана и у свом саможртвеном подвигу себе схватали као косовске осветнике.¹⁶ Све то је већ било нашло израз нпр. у заносном огледу младог Милоша Ђурића (1892–1967), *Видовданска етика* из 1914.¹⁷

Ксенија Атанасијевић је закључила да већина пословица у Вуковој збирци „имају филозофску или етичку садржину”¹⁸. Знамо, међутим, да се пословице опиру универзализацији и апстракцији – поготово оне не творе неки консеквентан поглед на свијет и живот, нипошто не неку теорију (ни имплицитну), мада о њима (као и о свему) можемо теоретисати. Пословица нема дословно значење, нити ријечи употребљене у њој имају дослован и зготовљен смисао, оне нису употребљене као дефинисани појмови. Смисао пословице се обично тек реализује. Због тога проблем очигледне смисаоне неусклађености или чак искључивости међу пословицама

¹² Ксенија Атанасијевић, „Практична филозофија...”, *Српски мислиоци*, стр. 131.

¹³ Ксенија Атанасијевић, „Теоријско филозофирање...”, *Српски мислиоци*, стр. 116.

¹⁴ Ксенија Атанасијевић, „Темељи наше народне етике”, *Напред*, год. II, бр. 18 (28. 6. 1939), стр. 4 = *Календар Просвета* за преступну 1940. годину, Сарајево, Друштво, Просвета, 1939, стр. 2–4 = К. Атанасијевић, *Српски мислиоци*, прир. И. Марић, Београд, Плато, 2006, стр. 149–151: 149.

¹⁵ Ксенија Атанасијевић, „Темељи наше народне етике”, *Српски мислиоци*, стр. 151.

¹⁶ Опширније о томе: Б. Шијаковић, *Велики рат, Видовданска етика, Памћење: О историји идеја и Спомену Жртве*, Београд, Службени гласник, 2015.

¹⁷ Милош Ђурић, *Видовданска етика*, Издање српског академског друштва у Загребу 1914, Библиотека Југославенске националистичке омладине, св. 2.

¹⁸ Ксенија Атанасијевић, „Филозофско-етичка садржина наших народних пословица: Узвишени етички оптимизам нашега народа изражен у ставу да онај ко добро чини боље дочека”, *Правда*, год. 35, бр., стр. 12268–12271 (6–9. I 1939) = К. Атанасијевић, *Српски мислиоци*, прир. И. Марић, Београд, Плато, 2006, стр. 152–157: 152.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

о истој ствари заправо и не постоји. Реч је наиме о различитим равнима и контекстима у којима се реализује смисао. Боље је рећи да значење пословица има *релациони* карактер (значење се реализује у ситуационим релацијама, у живом контексту) него да пословице имају *релативно* тј. немају стриктно значење. Кад је у питању релативност моралних ставова у пословицама, важно је разлучити да пословице реферишу не толико на морална схватања колико на моралну праксу, поготово не на етичке теорије и неку етику увјерења, него на етику конкретне одговорности. Пословице не захтијевају неки аутоматизам у важењу моралних норми и препорука, већ подразумемијевају једну конкретну ситуациону етику. У пословицама не треба тражити неку општу теорију морала нити нормативну етику. Но схваћене чак као имплицитна моралистика, пословице доводе ствари људског морала у социјално важан поредак и тако представљају инструмент моралне оријентације и непринудне регулације друштва.

У начелу, да у народним умотворинама имплицитно или експлицитно може бити садржана и философска мисао – то није нелегитимно тврдити, барем због тога што философију карактерише велики диверзитет мисаоних и изражајних форми (у распону од поетског израза до симболичке логике). Философија даје оријентацију у свијету живота, што није обавезно везано за неки специфични дискурс или аргументацију (упоредити нпр. Паскал, Киркегор, Ниче). Најраније литерарне форме философије уско су повезане с језичким умијећем које није еминентно философско: химничност је својствена нпр. Анаксагори, наук-поему стихује Парменид, гномски афоризам и загонетку смишља Хераклит, Платон се опредјелује за философирање у форми књижевног дијалога. Философија се не саопштава нужно у појмовима нити у трактатима; као књижевни жанр за саопштавање философије Епикур, Сенека и Волтер користе посланицу тј. писмо, Августин и Декарт аутобиографију, Анселмо молитву (за ранохришћанске аскетске оце подвижништво је философија), Лихтенберг, Ниче и Витгенштајн користе афоризам, док је Монтењ изабрао есеј а Бејл речник.¹⁹ С друге стране, легитимно је са нивоа једне развијене философске културе народне умотвори-

¹⁹ О различитим књижевним формама представљања философије видјети зборнике: Gottfried Gabriel, Christiane Schildknecht, Hg., *Literarische Formen der Philosophie*, Stuttgart: Metzler 1990; Herbert Grabes, ed., *Literature and Philosophy*, Yearbook of Research in English and American Literature, vol. 13, Tübingen: Narr 1997; Reinhard Schulz, Hg., *Philosophie in literarischen und ästhetischen Gestalten*, Oldenburg: BIS-Verlag 2005; Catrin Misselhorn, Schamma Schahadat, Irina Wutsdorff, Hg., *Erkenntnis und Darstellung: Formen der Philosophie und der Literatur*, Paderborn: mentis 2011; *Argument und literarische Form in antiker Philosophie*, Akten des 3. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2010, hg. v.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

не интерпретативно учинити релевантним за философско мишљење. Но плодност овакве интерпретације зависи углавном од тога колико је филозофски релевантна култура у којој се такво тумачење догађа.

2.

Речено је да су пословице „најсуштаственији израз народнога духа”.²⁰ Пословице чувају древни фразеолошки инвентар језика, и већ самим тим провокативно постављају проблем односа језика и стварности. Језик пословица упућује на онтолошки план: фразеологија и метафорика у пословицама упућују на древне слојеве језика и мишљења, на религијску и магијску функцију језика, на идентитет ријечи и ствари.²¹ Узете са становишта језичке формулативности, пословице дају једну посебну и експресивну језичку слику свијета и живота.²² Аутентичне пословице „представљају сублимисано народно искуство саливено у концизну и сликовиту метафору”.²³ Због тога, за раскривање слике свијета садржане у народним пословицама нуди се *метафора*, и начелно као феномен и као у датој пословици конкретни когнитивни ресурс. Стога се једна метафорологија може понудити као интерпретативни модел за паремиологију.

Данас когнитивна лингвистика схвата метафору не више само као језички израз, стилско средство, већ као (несвјестан и спонтан) когнитивни механизам који омогућава да се један (обично апстрактан) појам разумије помоћу другог (обично конкретног) појма. Одатле црпи смисао израз „појмовна метафора”.²⁴ Когнитивна метафора је начин поимања стварнос-

Michael Erler und Jan Erik Hesler unter Mitarbeit von Benedikt Blumenfelder, Berlin/Boston: de Gruyter 2013.

²⁰ Мирослав Пантић, „Вук Стефановић Караџић и наше народне пословице”, у: Сабрана дела Вука Караџића, књ. IX, *Српске народне пословице*, прир. М. Пантић, Београд, Просвета, 1965, стр. 573–647: 573.

²¹ Упор. Б. Шијаковић, *Мит и философија: Онтолошки потенцијал мита и почетак хеленске философије. Теорије мита и хеленско митотворство: Библиографија*, Београд, Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета, 2012, стр. 22–29; „Језик и мишљење”.

²² Упор. Ана Б. Пејановић, „Фразеолошки и етнокултурни аспект Вукових *Пословица*”, *Српски језик XIX* (2014), стр. 325–334.

²³ М. Пантић, исто, стр. 612.

²⁴ О томе прије свега: George Lakoff, Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago and London: University of Chicago Press 1980; G. Lakoff, M. Johnson, *Philosophy in the Flesh: The*

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ти који лежи у основи способности језика да означава објекте најразличитије врсте и тако преноси информације о њима.²⁵ То да између *метафоре* и *појма* постоји чврст савез и значењска размјена и преплитање – одавно је познато у пракси философског мишљења. Платонова метафорика и метафизика свјетлости (Сунце и Добро) најбољи је и најутицајнији примјер. Појам и метафора стоје у продуктивном односу међусобног допуњавања. Остављајући овај комплексни проблем односа метафоре и појма по страни, окрећем се неким увидима философске метафорологије.²⁶

Метафора нема функцију именовања него епистемичко-семантичког провизоријума који је отворен за појмовно превођење. Метафора захтијева нашу сарадњу, наиме *реализацију референције*. На мјесто онога што није (или не може бити) именовано метафора поставља нешто друго – слику, симбол, знак, што се онда семантички реализује у једном разумијевајућем саучествовању у ком нам се нуде смисаоне могућности и оставља простор личног доживљајно-сазнајног става. И за пословице је веома важно и особено како се реализује њихов смисао. Мада пословица не захтијева него препоручује и савјетује, она садржи *захтјев за важењем*. Колико је овај захтјев основан и како се оправдава? Наиме: *како се реализује смисао пословице? У пословици се основно или дословно значење проширује*, па пословица има *пренесено значење* (*мета-фора*).²⁷ Појединачни случај и конкретно *искуство* у пословици се генерализују, али не до апстракције (у којој ишчезава конкретно искуство), јер свој смисао пословица реализује тек контекстуализацијом. Прави смисао пословице реализује се у егзистенцијалним ситуацијама, као што се и савјет, и кад га тражимо и кад га при-

Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought, New York: Basic Books 1999; из ове књиге касније објављене, поглавља 3, 4 и 5 (стр. 16–73) преведена су на српски у зборнику *Језик и сазнање: Хрестоматија из когнитивне лингвистике*, уредила Катарина Расулић и Душка Кликовац, Београд, Филолошки факултет, 2014, стр. 241–272: „Утеловљени ум”, стр. 273–305: „О појмовној метафори”. Упор. такође: Duška Klikovac, *Metafore i mišljenji i jeziku*, Београд, XX век, Ћигоја 2004; Д. Кликовац, „Шта је то метафора?”, *Књижевност и језик* LV, 1–2 (2008), стр. 57–76.

²⁵ Упор. Људмила Поповић, *Језичка слика стварности: Когнитивни аспект контрастивне анализе*, Београд, Филолошки факултет, 2008, стр. 44–51, „Метафоризација”.

²⁶ У наредном се ослањам на неке формулације о природи метафоре из свог чланка „Истина и метафора: Превођење метафорике у метафизику као кључ за тумачење Његошевог мишљења”, *Његошев зборник Матице српске* 2 (2014), стр. 321–332 = *Историја српске филозофије: Прилози истраживању III*, прир. И. Деретић, Београд, Евро–Ђунти, 2014, стр. 295–309.

²⁷ Што је истакао још Аристотел (*Rhet.* III 11. 14. 1413a17): *καὶ αἱ παρομοίαι μεταφοραὶ ἀπ’ εἶδους ἐπ’ εἶδος εἰσὶν*.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

мамо, процјењује и реализује сходно потреби конкретне егзистенцијалне ситуације. (У томе се налази објашњење практичне неупотребљивости и бескорисности разних савјетодавних и мудрословних приручника.) Као кондензација искуства, пословица се разумијева из искуства. У пословицама садржана метафорика није само свједочанство њеног поријекла, траг који води до извора, него епистемичко-семантички потенцијал који води реализацији сваки пут конкретизованог значења пословице.

Пословица је „тврђење а не излагање”, „суд о одређеној ситуацији, не њен опис”.²⁸ Пословице су аподиктичке, па пошто су тврђење оне потпадају под верификацију: да ли су истините или неистините. Пословице су истините (као да су таутологије), али како? Не у дословности, него у смислу који се реализује. Томе одговара и литерарна форма пословице. Док аргументација представља доказни поступак, слијед ставова и закључака, што се исказује у одговарајућој литерарној форми нпр. дијалога или расправе, дотле *пословица не доказује него показује* (што имамо и код Хераклита), јер она садржи једну искуствену евиденцију. Зато пословицу карактерише десубјективизација аутора²⁹, и то не ради постизања утиска објективности већ очигледности. Отуд се праизвор пословица налази наводно „у дубинама народне душе”, што имамо већ код Аристотела, а касније тамо воле да се упуते Русо и Хердер.³⁰

У метафорама су депоноване оне чињенице једне културе које су у стању да активирају контексте знања и представља неопходне за актуелну реализацију те културе. Ови контексти нису статични, заувјек дати, већ су динамични, а метафоре у њима функционишу као начини дјелања и разумијевања, као форме понашања и знања. Пословица се може дефинисати као „сажета, завештајна формулација искуства, језгровито изречено опажање прихваћено у традицији”, као „инвентивно формулисан закључак из животног искуства, прихваћен у традицији”.³¹ Притом су стилски разлози ове сублимације и брахиологије секундарни: „Таложње искуства праћено је његовом кондензацијом и кристализацијом у видо-

²⁸ Nada Milošević, „Poslovica”, *Rečnik književnih termina*, Beograd, Nolit, 1985, str. 584–585: 585. (Такође: Нада Милошевић Ђорђевић, *Од бајке до изреке*, Београд, 2000.)

²⁹ Вук то описује изразима „штоно ријеч”, „има ријеч”, „штоно стари велс”, „штоно бабе кажу” (*Српске народне пословице*, Београд, 1965, стр. 17).

³⁰ Упор. André Jolles (1874–1945), *Einfache Formen*, Tübingen: Max Niemeyer 41968 (1930) = A. Jolles, *Jednostavni oblici*, prev. Vladimir Biti, Zagreb: Matica hrvatska, 2000, 143.

³¹ Nada Milošević, „Poslovica”, *Rečnik književnih termina*, str. 584.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

вима у којима је било погодно за трансфер.”³² Искази који преносе практичну животну мудрост и треба да буду брахиолошки, па је мудрост уједно и садржај пословичних исказа и језичка вјештина да ти искази добију адекватну форму.

Пословице документују нашу способност да на темељу искуства стварамо категорије помоћу којих се оријентишемо у стварности. Отуд се из пословица може извести једна „слика стварности” као резултат концептуализације искуства стварности, при чему се смисао ове концептуализације увијек конкретно реализује. Пословица је формула за реализацију смисла. Реализација значења пословица је задатак сваког онога који их егзистенцијално искуствује. Мада се реализује у конкретној ситуацији, смисао пословице се односи на нешто апстрактно. У пословицама се оно апстрактно и удаљеније од искуства представља помоћу оног конкретног и ближег искуству, што је уједно и карактер метафоре, као што је метафоричност честа особина пословица.

Да би се оријентисао у свијету живота, човјек ствара слике свијета, тј. метафоре, и то као иредуцибилне мисаоне форме, које се наине не могу свести на појам. Оне имају непојмовни сопствени смисао, а ово поље непојмовности проширује поље појмовног.³³ У овим метафорама (као што су: свјетлост, пут, круг) огледају се човјекове тежње и очекивања, чежње и разочарања, дјелања и трпљења. И пословице често описују оне ситуације и стања које није могуће појмовно дефинисати, које се опирају појмовном мишљењу. Метафоре чине казивим и оно неказиво, за разлику од пословица, које често иза себе имају причу која се казује. Но пословице се углавном дистанцирају од своје приповиједне позадине, чак и кад нам је прича потребна да објаснимо зашто је неко искуство баш тако формулисано да резултује пословицом. И метафоре и пословице указују на оно што трансцендује појмљивост и доказивост, и тако проширују поље смисла. Пословице могу да нас нас стимулишу да успостављамо смисаоне везе између наизглед неповезаних ствари, и да чак апсурд и парадокс добију у пословицама „логично” разрјешење.

³² Јелена Јовановић, *Књига српских народних пословица*, I–II, Београд, Научно друштво за неговање и проучавање српског језика, 2006, књ. I, стр. 34.

³³ Упор. Hans Blumenberg, „Paradigmen zu einer Metaphorologie”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960) 7–142 = H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Kommentar von Anselm Haverkamp unter Mitarbeit von Dirk Mende und Mariele Nientied, Frankfurt/M: Suhrkamp 2013, 7–190.

3.

Јасноћа са којом пословица саопштава неку истину, упркос ма коликој стилској особености, у супротности је са немогућношћу да се пословице једнозначно дефинишу, и у погледу истинитосне носивости и у погледу стилске формулативности и у погледу ситуације у којој се реализује њихов смисао, па и у погледу њиховог пада у заборав и испливавања у памћењу.

Тешко је сакупљати пословице, објашњава Вук, „јербо то мора човек да чека док когод рекне”, „ваља пазити и чекати док се која не рекне у разговору”.³⁴ Пословице су непотребне – осим кад су потребне! Потреба за пословицом је животна ситуациона потреба. Онда пословица зна да буде когнитивно и емотивно разрјешење те потребе, излаз из нужде. Због таквих ситуација потребно нам је пријатељство. Пословице су као пријатељи: не бирамо их, но нам их дају животне ситуације, нису идеални али бар у неким ситуацијама и бар донекле се у њих можемо поуздати; од пријатеља не треба тражити ни очекивати апсолутну пожртвованост и приврженост, као што ни пословице не треба примати са апсолутним важењем. Из личног комодитета често превиђамо да и пријатељима и пословицама треба да и ми дамо мотив и снагу њиховог важења.

Пословице преносе „практичну животну мудрост”, у њима је садржана мудрост стечена кроз животно искуство. Често је то животно искуство релевантно за заједницу а не ствар увида неког појединца, па онда пословице могу да важе као коректив индивидуалног и регулатор социјалног понашања, као водич према сврхама заједнице. Притом је основна мудрост одговор на питање како треба живјети, шта је исправан живот. Онда се пословицама обраћамо када живот појединца и заједнице западне у кризу, наиме тад пословица има шта да нам каже. Тад је реч о ситуацији у којој се реализује смисао пословице, иначе бисмо је доживљавали углавном као забаву, као што доживљавамо загонетке. Унеколико се пословица односи према загонетки као мит према бајци: пословица може да се послужи формом загонетке, као што мит може да има бајковите елементе, но мит се изворно доживљава као света и апсолутно истинита прича, док се бајка доживљава као забавна маштарија, као што и пословица има непријатну снагу истинитосног важења, док је загонетка довитљивост која нас

³⁴ За први навод в. *Вукова преписка*, књ. I, Београд, 1907, стр. 146 (писмо Копитару из априла 1815), а за други: *Српске народне пословице*, Београд, 1965, стр. 18 (Предговор за издање из 1836).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

забавља. (Наравно, и мит и бајка и загонетка имају дубок смисао и широк спектар значења, но то овдје није тема.) Додуше, истина коју доноси пословица може каткад да буде тривијална, но упечатљиво и занимљиво формулисана, као што дакако може бити и животна важна, но ипак ненаметљива и необавезујућа.

Но, да ли нас пословице заиста могу чему поучити? Или: да ли савјет/налог „буди паметан” има ефекта? Зашто игноришемо мудрост и савјете пословица? Као да је пословицама потребно неко признање, нпр. од философије, да су мисаоно плодне и животна важне. Било би добро, али није тако, да су пословице перформативни искази, чијим изрицањем се предузима нека радња.³⁵ Нажалост, пословице често важе као „накнадна памет”, наиме описују неку ситуацију *post festum*. И тад су корисне као језичко и смисаоно разрјешење онога што се догодило и његово ментално депоновање. С питањима можемо наставити. Да ли нас „учитељица живота”, историја, може чему поучити? И да ли нас чему може поучити философија? Чему људски разум, након Аушвица и Јасеновца, након свега? Питање легитимитета људске памети постало је стално испитно питање. У овај епистемолошки песимизам увео нас је модерни оптимизам просвјетитељског ума и научне рационалности. Надали смо се да ћемо све дознати, а заборавили смо шта треба чинити. Видимо да је много тога сазнато, али не видимо шта је све допустиво. Добро би било кад бисмо се могли озбиљно суочити с једном пословицом, изреком, афоризмом, чији је аутор Хераклит (фрг. 40): „многознаност не учи памети” (*πολυμαθίη νόον οὐ δίδασκει*). Данашњи човјек посједује непрегледно мноштво информација. Данашње образовање функционализује људска знања у сврху профита. Ако би нас све пословице могле поучити само једну ствар, да је мимо многозналости и информисаности некад постојала и мудрост, и ако би нас пословице могле мотивисати да и мудрости посветимо мало пажње, било би то од њих сасвим довољно за почетак, а мени сасвим довољно за крај овог излагања.

³⁵ Тада бисмо пословице могле тумачити са становишта теорије говорних чинова (*speech acts*), у Остиновом смислу: John L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford 1962 = Dž. L. Ostin, *Kako delovati rečima*, Novi Sad, Matica srpska, 1994.

Bogoljub Šijaković
Faculty Of Orthodox Theology
University of Belgrade

Wisdom in a Context: Proverbs and Philosophy

Abstract: Folk literature contains a worldview and a life orientation. The meaning of proverbs is relational in character (being realized in situational relations, in a live context). Proverbs refer not so much to moral views as to moral practice, not to ethical theories and ethics of belief, but ethics of concrete responsibility, involving concrete situational ethics. Proverbs place issues relating to human morality in a socially important order and as such represent an instrument of moral orientation and unforced social regulation. Metaphorology is offered as an interpretation model for paremiology. Metaphor demands our cooperation, that is, the realization of reference. Instead of what is not (or cannot be) named, the metaphor puts something else – an image, symbol, sign, which is then semantically realized in a meaningful participation in which reasonable possibilities are offered and room is left for personal interpretation, understanding and stance-taking. For proverbs, the manner in which their meaning is realized is also very important and very typical. A proverb only realizes its meaning through contextualisation. The true meaning of a proverb is realized in existential situations. A proverb does not prove but demonstrates, as it carries experiential evidence.

Keywords: proverbs, wisdom, philosophy, ethics, metaphor, concept.

ЗНАЧАЈ ПОЈМОВНОГ ОДРЕЂЕЊА РАЗУМА И УМА ЗА ФИЛОЗОФСКО РАЗМАТРАЊЕ ПРОБЛЕМА ИСТОРИЈЕ

ЈОВАН АРАНЂЕЛОВИЋ
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

*„Све се може рећи о историји... али само једно не: да у њој
има разума.”*

(Ф. М. Достојевски)

*„Будућност има много имена; за слабе, она је недоступ-
ност; за плашљивце, она је нешто непознато; за храбре, она је
добра прилика.”*

(Виктор Иго)

Апстракт: У првом делу истакнут је значај ваљаног одређења појмова разума и ума, као и неких других облика и поступака сазнања. Пажња је посвећена не само модерним схватањима ових појмова већ и значајним променама њиховог смисла у савременој филозофији. Разматрани су и њихови међусобни односи. Није запостављено ни промишљање о начинима изопачавања, посебно идеолошким, како разума и ума, тако и језика. Говори се и о неким другим проблемима, али се они потпуније критички разматрају у другом делу.

У њему сам настојао да на примеру пре свега Хегелове филозофије историје покажем изузетан значај ваљаног разумевања начина на који он одређује разум и ум, без чега није могуће утемељено тумачење његових

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

погледа о довршавању посебних епоха историје света. Основна пажња је притом усмерена на нововековље. У тој мисаоној вези настојао сам да покажем како се на Хегеловим идејама о проблемима историје, политике и права може засновати став, у чију утемељеност он није сумњао, о довршавању света који назива германским. Реч, дакле, уопште није о довршавању светске историје, већ једног њеног посебног дела или епохе. *Битно је увидети да је довршеност, како је схвата Хегел, кључна претпоставка саме могућности умне, односно спекулативне спознаје њему савременог света.*

Другим речима, без те довршености филозофија ума, како је тумачи Хегел, уколико је њен изазов германски свет, једноставно не би била могућа. Притом је аутор настојао да покаже како се неки његови ставови могу проширити и на део света који се данас обично назива западним, или евроатлантским. Наиме, довршеност се не би смела схватити као престанак свих промена, при чему се мисли пре свега на оне којима се у светској историји не остварују помаци. Ако промене не доносе ништа ново нити вредно, што би најављивало да је у светској историји покренут процес даљег „напредовања у свести о слободи”, односно почетак новог периода светске историје, онда су оне само део, често дуготрајног, процеса довршавања „германског света”, или, по речима Хегела, „раздобља распадања и пропадања”. Указано је и на то да је тешко прихватити одређене Хегелове погледе о којима је у овим разматрањима било речи; неке јер их није лако ускладити са – како духовним, тако и историјским – искуствима наше савремености; друге пак јер су напуштена његова одређења позитивног ума, односно јер је знатно измењен савремени појам ума. Обично се заборавља да то важи и кад је реч не само о његовом већ и о модерном схватању разума.

Најзад, поменимо и то да је начињена јасна разлика између филозофски утемељене идеје о довршености „посебне историје једног владајућег народа”, који Хегел назива, као што је речено, германским, и идеолошких представа како о наводном крају историје, тако и оних о пропасти Запада, уколико се појам пропасти схвата на начин уобичајен у нашој савремености.

Текст се завршава сажетим указивањем на ауторове погледе о важнијим проблемима разматраним у овом спису. Критички суд о Хегеловој замисли историје омогућио је назнаке једног битно другачијег приступа проблемима *краја историје оног света чији се развој довршио већ у модерним временима.* У облику „нагађања” или „предсказивања” изнета је и једна замисао о лику света различитог од оног чије су животне могућности истрошене. „Нагађања” почивају, као и сам тај појам, на ономе што је Кант

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

називао „изгледима и предзнацима времена”, који омогућавају филозофско „предсказивање историје људског рода”.

Али треба поменути и оно најважније: без овладавања појмовима о којима ћемо у овом огледу говорити, нема начина да филозофија прекорачи на најбољи начин оквира ефемерности у колико истрајава на начелу умног мишљења.

Кључне речи: разум, ум, проблем историје.

Појмовно одређење разума и ума

Модерна филозофија је, кад је реч о разуму и уму, усредсређена на њихово појмовно одређење, на разматрање њихових међусобних односа, на промишљања о границама њиховог важења, о претпоставкама њихове примене итд. У нашој савремености погледи о готово свему томе значајно су промењени у односу на модерне, чиме су успостављени не само нови односи између различитих облика свести већ се мењају и модерне представе о њиховој самосвојности.

Да бисмо увидели значај и неопходност повезивања расправе о уму с разматрањима о разуму, довољно је поменути једну Кантову мисао, а њему и припада заслуга што је у нововековљу скренуо пажњу на изузетан значај ума и што га је одредио на потпуно нов начин, који ће постати општеприхваћен у филозофији и не само у њој. У његовој *Логисти, приручнику за предавања*, налазимо став да за своје „унапређење у новије време филозофија има да захвали *како* већем изучавању природе *тако* и повезивању математике с природним наукама”. Помиње Бекона, истичући његов значај за истраживање природе. Писац *Новог органа* пошао је „путем искуства” и указивао је на значај посматрања и опита. Разум је, наравно, у истраживању имао суштински значај.

Сличну мисао износи и Хегел, говорећи о Беконовој филозофији: „Без усавршавања искуствених наука за себе филозофија не би била у стању да у свом напредовању превазиђе оно стање до којег је доспела код старих.” Кад говори о филозофији, Хегел посебно истиче, као и Кант, значај приступа којим се уважава „знање из појма”.

Да филозофија није увидела повезаност разума и ума, те схватила значај разума за умно мишљење, односно важност коју за њена сазнања имају

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

разумска рационалност и резултати искуствених истраживања – да поменем само то – никада се не би могао разумети значај развоја модерног научног духа за унапређење филозофије ума.

Погледима великих филозофа које сам поменуо супротстављају се у савременој филозофији два врло распрострањена и утицајна прилаза, у којима се знање из искуства и знање из појма оштро подвајају, па чак и међусобно сукобљавају. То је било видно већ у модерним временима. „Представници знања из појма”, каже Хегел, „стиде се сазнања из искуства, као што се сазнање из искуства противставља сазнању из појма”. То раздвајање је, углавном, остало до наше садашњости; а у њој има врло утицајне заступнике и одређивало је филозофирање на суштинске начине.

Не увиђа се, дакле, да постоје две битно повезане стране филозофирања и да без њиховог обједињавања, али и јасног сагледања њихових граница важења, не би било могуће постићи помак начињен у нововековној филозофији, у њеном даљем изграђивању на начелу ума, на којем је утемељена са Платоном.

Пре него што се суочимо с питањем како су појмови ума и разума измењени у нашој савремености и укажемо на и данас важеће Кантове погледе о уму, вредно је поменути да су раздвајања која смо поменули водила или обезглављивању филозофије, или отварању простора њеном подређивању другим облицима свести, односно идеологизацији, јер се сазнање ослањало не на ваљане искуствене увиде, већ на оне који су изопачени према интересима туђим самој филозофији.

У првом случају је на делу позитивистичко свођење свега на разумско сазнање, односно оно супротстављање знања из искуства знању из појма као нечем што нема значаја за само сазнање. Тако је развој филозофије у нововековљу – универзализовањем вредности онога што је омогућило њен напредак, али и запостављањем, односно простим порицањем умне стране – водио њеном разарању у оквиру позитивизма.

У другом случају, погубнијем од првог, филозофија се своди на обичну публицистику, која је најподеснији начин теоријског деловања, јер се у том облику погледи исказују на начин свима јасан и разумљив. Тим обраћајем филозофског разматрања у публицистичко оно обично – наравно, не и нужно – постаје оруђе интереса страних или потпуно туђих самој филозофији. Тиме није речено да је публицистички начин мишљења увек такав, изопачен, јер његова вредност зависи од начела која се њиме бране – али се публицистички приступ мора јасно разликовати од филозофског начина мишљења.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Зашто је било важно указати на речи највећих модерних мислилаца у овој расправи? Зато што у савременом филозофирању преовладава или знање из искуства, или оно које је њему супротстављено, а које није из појма, већ из представе или мњења. Ослонци мишљења нису у појму, у идејама, већ је оно вођено здравим разумом. Филозофија је већ у грчком свету схватила да она може постојати само као облик свести којим се прекорачују оквири обичног мишљења, оног које завршава свој пут у мњењима.

На ум у последње време све више заборављају и од они који јасно увиђају да филозофија, остајући у оквирима разума и његове логике, не може превазићи границе у којима јој прети обезглављивање или идеологизација. Наместо ума у његовом негативном, скептичком, критичком виду – односно, наместо дијалектике у савременом смислу речи – устоличава се један посебан облик разума који упориште има у искуству, било да је, притом, реч о истраживању природе, где је то оправдано, или о промишљању света људских ствари, где је то недопустиво; притом се у овом другом случају заборавља на значај идеја, односно на *пут појма*, који смо помињали.

Насупрот Хјуму, Кант је повукао оштру разлику између сазнања природе и сазнања људског света. Искуство је извор истине о природном свету. Али, кад је у питању „морални закон”, то не важи – искуство постаје извор „привида”. „За сваку осуду је”, каже Кант, „да закон о ономе шта *треба да чиним*, узимам од онога *што се чини*”. Кад је реч о начелима морала, законодавства и религије, онда треба знати да „идеје чине само искуство доброга тек могућим”.

Бранећи Платонову *Државу*, Кант на конкретном примеру разјашњава шта разуме под идејом и оштро напада оне који о њој суде по њеној применљивости и позивајући се на искуство. Он каже: „Један устав који би зајамчивао *највећу људску слободу* путем закона који би чинили да слобода сваког појединца може *постојати заједно са слободом свих других људи* ... јесте ипак бар једна нужна идеја од које се мора поћи не само у првом нацрту неког државног устава већ и у свим законима... Јер ништа не може бити штетније и недостојније једног филозофа него што је оно вулгарно позивање на искуство које вајно противречи, а које не би ни постојало да су оне установе биле у своје време успостављене према идејама и да место њих нису сирови појмови баш због тога осујетили сваку добру намеру што су узети из искуства.”

Уводећи читаоца у ова разматрања, Кант се такође позива на Платона, истичући да се овај „служио изразом идеја тако да се јасно може видети да он под тим изразом подразумева нешто што се не само никада не добија

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

од чула, већ, напротив, нешто што далеко превазилази појмове разума којима се бавио Аристотел, јер се у искуству никада не налази нешто што том изразу одговара”.

На основу ових ставова постаје јасније Кантово одређење да је ум она моћ која се по својој природи „узноси до сазнања која иду сувише далеко, а да би им икада могао одговорати ма који предмет из искуства”. Од Канта и потиче одређење ума као више сазнајне моћи у односу на разум. Пре просветитеља и Канта, на пример у Лутера, ум је схватан као нижа духовна моћ од разума.

У расправи о уму, као претпоставци филозофског мишљења, критички однос према Хегелу просто је незаобилазан. Овде можемо поменути само оно што је за нашу расправу важно, посебно с обзиром на чињеницу да се упорно одржава заблуда да је дијалектика значајних савремених филозофа једноставно преузета од Хегела и да је она његова филозофска метода. Није спорно да је његова спекулативна метода дијалектику или негативни ум укључивала у своје оквире; али се не би смело губити из вида да је у ту методу дијалектика укључена као поступак који се *превазилази позитивним умом*. Јер, без тог спекулативног, или позитивног ума – који за савремену филозофију нема значаја – Хегел не би могао све садржаје своје мисли, укључујући чак и саму историју филозофије, изградити у строг систем, слично Фихтеу, а то значи „из једног комада”; за разлику од тога, Кант, по речима Хегела, „још увек приповеда”, односно не излаже своје идеје у строгом облику система.

Оно што у овом случају Хегел замера Канту данашња филозофија може једино хвалити, јер у њој систем нема онај значај који му придаје Хегел. Поред тога, дијалектика, као негативни ум, представља скептичку страну Хегелове сложене методе утемељујућег мишљења. Превазилажење те стране спекулативне методе услов је да се филозофија заштити од разорне моћи скептицизма, који, према Хегелу, од античких времена угрожава саму могућност опстајања филозофије, да и не говоримо о њеној изградњи у систем.

Није нимало изненађујуће што Адорно пише *Негативну дијалектику* одбацујући темељну хегеловску идеју о истини као целини. Адорно изричито каже: „Целина је лажна”. Тоталитет, поред превазилажења, спада у најважније идеје Хегелове филозофије.

Али било би потпуно несувисло ако би се тврдило да Хегелова метода, на сличан начин као Кантова или Адорнова, али и методе многих других значајних савремених филозофа који су били под одређеним ути-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

цајем Хегелових погледа, није омогућавала да се мисли филозофски, да се на филозофски начин приступа најразличитијим теоријским и животним изазовима.

Код нас никада није начињена јасна разлика између прихватања Хегелове филозофије и значаја који она има за саму могућност озбиљног бављења овим позивом, за темељно упућивање у развој филозофије и у њене домете, да поменем овде само то. Чињеница да је дубоко упознавање те знамените филозофије обично праћено тешкоћама у ослобађању од њеног утицаја често се погрешно истиче немогућност да се савлада очарвајућа моћ те величанствене грађевине духа. Губи се, међутим, из вида да је у нашој савремености просто немогуће остајање у њеним оквирима. Неке назнаке о томе садржане су у ономе што смо већ рекли о његовом поимању ума. О томе ће још бити говора!

Кад је реч о српској филозофији новијег времена, онда можемо поменути да је у оквиру праксис-усмерења било оних који су извесну пажњу посвећивали Хегеловој мисли, посебно његовом схватању разума и ума, односно дијалектици, са којом је погрешно изједначавана његова спекулативна метода. Но, није тешко запазити немоћ да се у том усмерењу наше филозофије јасно разграничи Марксова од Хегелове методе, нити да се оне ваљано схвате као поступци умне рационалности. У неким много хваљеним српским филозофијама – а не само у догматским – дијалектика је вулгаризована настојањем да се одреди као поступак разумског, а не умног мишљења, односно да се протумачи потпуно супротно ономе како је овај поступак и начин мишљења одређиван од античких времена до наше савремености. Већ се и у тим погледима може запазити оно што ће с временом узимати све већег маха – наиме, разлика између умног и обичног мишљења поступно се губи или занемарује, настојањем да се филозофија учини доступнијом обичном мишљењу, да се задовољи његова потреба за јасношћу и разумљивошћу у увреженом значењу тих речи.

Мени је давно постало јасно да се до онога што можемо наћи у списима већине југословенских филозофа углавном може доспети обичним мишљењем. Ум је нешто што за те списатеље није имало значаја. Ако се са умним мишљењем и сусрећу у приказивању великих модерних и савремених филозофија, видно је, чак и у том послу, настојање да се оно сведе у оквире разумског расуђивања, да се прикаже јасно и разумљиво у увреженом смислу речи, или, да употребим израз Бранка Миљковића, „дембелански”, а то значи да тај начин филозофског мишљења постане лако доступан свакоме, без неког посебног труда, поготову без преданог и тегобног

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

овладавања филозофијом. То је цена коју је требало платити како би ово филозофирање било *делотворно!*

За разлику од онога што обично чиним, у овом излагању сам потпуније наводио или понављао неке Кантове мисли. Сврха тога је да се покаже како је филозофија – њен начин мишљења, њени домети итд., дакле све то и много шта друго – нешто што је обичном мишљењу недоступно и неразумљиво. Поготову је јасно да оно, својим једноставним облицима расуђивања, никада не би могло доспети до тих увида.

Фихтеа у овој мисаоној вези често помињем; он је међу првима упозорио да је неодрживо мњење како за науке тако и за све друге облике сазнања и стваралаштва, осим за филозофију, треба имати дара и улагати велик труд да би се у њима нешто вредно постигло. Али ако нисам ни за шта друго, нешто налик томе додаје Фихте, онда мора бити да сам за филозофију. Нажалост, има у њој немало баш таквих, па је суочавање с проблемима умног мишљења, како је оно схватано у великим филозофијама, значајан изазов за све нас и прилика да себе преиспитамо и да се запитамо докле смо доспели у свом филозофском образовању, а то, поред осталог, значи – колико смо одмакли од обичног, здраворазумског мишљења.

Признање да постоји и умно мишљење неодрживо је, дакле, од оживљавања свести да разум није једини облик филозофске рационалности о којој говоримо, не упуштајући се, и даље, у разматрање тзв. ирационалних извора и облика сазнања. Ако се занемари умно мишљење, процес сазнања има два битна извора – искуство и разум – на којима се темељи сва рационалност научног духа. Логика те рационалности успостављена је битно у три епохална *Органона*. Први је Аристотелов, други је *Нови органон* Бекона, а трећи је *Обновљени нови органон* (*Novum organon renovatum*) Вилијама Хјуела.

Али кад је у питању филозофија, онда се свеукупно богатство увида садржаних у овим логичким списима показује као не само недовољно већ у одређеним приступима, као што смо назначили, и као погубно. Оно што је за сазнање природе довољно – то се у овладавању људским светом показало не само као сасвим оскудно већ и као нешто што у доследној позитивистичкој примени води, како смо указали, разарању филозофије.

Кант је, бранећи Платона и грчки прилаз филозофским проблемима, за који искуство није било од већег значаја, написао у *Критици чистог ума*, да оно, као што смо видели, може бити и „мати привида”. Тиме није порекнута важност искуства, али је упозорено да је оно само један од извора сазнања, чији се значај мења зависно од изазова мишљења и од области у којој

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

се са тим изазовом суочавамо. У тој смисаоној вези он изриче свој кључни увид да се „наш ум по својој природи узноси до сазнања која иду сувише далеко, а да би им икада могао одговарати на који предмет из искуства, али која при свему томе имају свој реалитет и нипошто нису привидна”.

Треба пажљиво проучавати *Критику чистог ума*, ваља јој се често враћати, да би се схватило зашто се не може остати на логикама које сам поменуо, ма како оне за природнонаучно и математичко сазнање биле важне и често сасвим довољне. Филозофија је нешто друго, а духовно искуство њеног савременог развоја уверљиво је показало – посебно на примеру позитивизма у разним његовим облицима – да *заборав ума* или, шире, разноврсних духовних моћи које надилазе оквире разума, његове облике мишљења и поступке сазнања, његову логику – *може водити упокојењу филозофије*.

Сада треба нешто сажето рећи управо о тим другим духовним моћима, различитим и од разума и од ума, *које такође омогућавају развој филозофије*, односно прекорачивање граница умне рационалности. У филозофији, као и у другим областима, посебно у стваралаштву какво је књижевно, на пример, значајну улогу могу имати тзв. ирационални, или, тачније речено, нерационални духовни облици. И тим човековим моћима могу се прекорачивати границе здраворазумског мишљења, у којима се не креће само обична, предметна свест, већ и други облици сазнања и стваралаштва.

Тај пут, другачији од оног на којем се филозофско сазнање ослања на умно мишљење, не мора нипошто бити ни једноставнији, нити мање плодоносан. То је пут који у савременој филозофији на најбољи начин оличава Ниче. Довољно је назначити тек неке токове развоја филозофије које је отворала његова мисао. Поменућу пре свега изузетне могућности које је овај начин мишљења, понекад неосновано обележаван као ирационалан, отварао својим наглашавањем изузетности предсократске филозофије, односно оног периода у којем филозофија још није ни доспела до начела ума као темеља на којем се изграђивала. Додуше, са софистима су створене важне претпоставке да се начини прелаз од начела човека као мере свега на ум, на оно што је, према грчком одређењу човека, његова суштина.

Ничеово окретање предсократској мисли крчило је пут критици ума, односно платонског поимања филозофије, које ову одређује до нашег времена, али у великој мери и у њему самом. Наведимо и могућности које је Ничеова мисао наговештавала филозофији усмеравајући је на она истраживања која је запречила или потпуно осујетила неограничена вера у неприкосновену вредност умног начела и на њему утемељене замисли филозофије.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Са Ничеом се јасно показао изузетан значај маште, интуиције, талента, генијалности итд. као суштински важни ослонци и филозофије, а не само књижевности и других облика уметничког стваралаштва. Са тим продорима отпочиње савремени плодотворан ток убрзаног отклањања оштрих разлика између филозофије и разних облика стваралаштва, при чему треба указати и на то да су Ничеове идеје и прилази имали приметан утицај и на промене представа о наукама, о чему ће још бити речи.

Са Фројдом и са разним замислима психоанализе процес отварања према ирационалним облицима духовности наставља се на начине које модерна мисао није могла ни да наслути. Разуме се да је и тај развој имао осетног одјека у филозофији, посебно у прекорачивању оквира у којима се кретала платонска замисао филозофије.

Истицали смо неопходност да се филозофија јасно разликује од наука, или да се нипошто не сведе на бављење њима. Нешто слично важи и кад је реч о њеној различитости од обичног мишљења. Међутим, у неким облицима или усмерењима филозофија је, у својој дугој историји, била блиска или у много чему слична здраворазумском мишљењу. Али, та блискост није увек и нешто што онемогућава да се одређена замисао означи као филозофска, под условом да су задовољени неки захтеви које обично, здраворазумско мишљење не може испунити, који су му напосто потпуно страни.

Као пример можемо навести софистичку филозофију. Међутим, иако се често пренаглашава површност тог усмерења, на сличан начин као и кад се говори о нововековном просветитељству, не би се смело превиђати да сличност у понечему са обичним мишљењем нипошто не може засенити битне разлике, које и оправдавају да се и софисти и просветитељи означавају као филозофи.

Упутићу тек на неке од тих разлика кад је реч о софистима, на пример. Обично мишљење никада не би успело да успостави начело човека као мере свега. Можда је једнако важно потцртати и то да обично мишљење никада не би могло развити право богатство начина на које се постиже уверљивост мишљења. Ти доприноси напретку уверавајућег мишљења дозвољавају да се каже како је садржај најобимнијег списка Аристотеловог *Органона*, „Топика”, достигнуће у највећој мери управо софиста и медитеранског културног круга у целини. Теодор Фивег је тврдио да од „Аристотела потиче једино име ‘топика’. Саму ствар је затекао”. Најзад, укажимо и на Ничеово одређење да је „наш данашњи начин мишљења битно протаторски”. Уверавајуће мишљење има највећи значај и у наукама, посебно у временима промене парадигми итд.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Дало би се поменути још много тога што показује да сличност са обичним мишљењем, пре свега у начину изражавања, па и излагања, не може бити разлог да се учење софиста не означи као филозофија. То умногоме важи и за просветитељство; притом, наравно, не мислим на његове највише домете, у чију се филозофичност не може ни најмање сумњати.

Треба, дакле, имати у виду да је филозофија отворена према врло различитим облицима излагања, односно да се не може тврдити како су само неки од њих њој примерени. То је видно у целој историји развоја филозофије, а посебно је изражено у нашој савремености, са одбацивањем модерних представа о систему којима се идеализује овај строги облик позитивноумског, односно спекулативног пута њене изградње. Ваља, међутим, напоменути да изузетно широка отвореност не само према различитим облицима излагања већ и према дометима других облика свести управо и чини основну тешкоћу у јаснијем и строжем одређењу филозофије, односно онога што се тим појмом може оправдано означити.

Али ово не подразумева да не постоје и одређене границе, чијим прекорачењем филозоф напушта оквира свог позива. Филозоф, наравно, може писати и књижевна дела, или публицистичке текстове итд. О томе постоје богата искуства, чак и кад је реч о врло значајним мислиоцима.

Филозоф може састављати публицистичке списе, као што то чине и списатељи свих других позива, на пример, књижевници или научници. Међутим, текст којим се неки значајан интелектуалац јавно оглашава о неком актуелном проблему, посебно животном, или којим се укључује у неку расправу, не може бити сведочанство о његовом позиву. Такви написи, било да их пишу филозофи, сликари или глумци, обично су слични и најчешће не омогућавају да се препозна позив оних који су их смишљали. Но, код нас се често све што напише филозоф, по образовању на пример, означава као филозофски текст итд.

Наше време је, за разлику од модерног, и у филозофији отворено за врло различите начине излагања. Слично важи и кад је реч о могућности коришћења разноврсних поступака, разноликих духовних моћи итд. О томе смо понешто већ приметили.

Ова отвореност према наведеним и другим разликама отежава да се јасније одреде границе између бројних облика свести, као, уосталом, и да се недвосмислено укаже на оно што је за њих саме, узете одвојено, оно основно по чему би се филозофски текст, на пример, морао разликовати од научног или било којег другог.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Па ипак, све то не значи да се оно што не припада филозофији, иако у понечему њој наликује, најчешће не може јасно препознати. Поменуо сам различите облике свести. За филозофију, за препознавање онога што се оправдано може назвати тим именом, посебно је важно разграничење према здраворазумском расуђивању. Оно што остаје у оквирима тог начина мишљења мора се, а најчешће се и може разлучити од филозофије. О томе смо већ понешто запазили; видели смо да се филозофско мишљење може кретати и у том, свима својственом начину расуђивања, али ако притом испуњава неке додатне услове. Па и у том случају филозофичност мишљења не треба тражити у начину на који се излаже његов садржај, већ у њему самом, у идејама и увидима који чине тај садржај.

Зашто о овоме говорим у оквиру расправе о уму? Зато што је умно мишљење омогућило да се филозофија најјасније разграничи не само од обичног мишљења већ и од онога које је својствено свим другим облицима свести. Филозофија се од античких времена, то смо поменули, а посебно у нашој садашњости, исказује и у другим облицима, па и у језику обичног мишљења. Али, њено умно одређење је нешто што обично не домашује ниједан други облик сазнања. Уједно је то и нешто што се стиче изузетном образованошћу, обично дугим, напорним радом, што обично остаје нејасно и неразумљиво не само обичном мишљењу већ и нефилозофском расуђивању у целини.

Са проблемом неразумљивости или нејасности филозофских учења суочавају се и мислиоци којима је филозофија животни позив. То је међу првима признао Сократ, суочен са захтевом Еурипида да му разјасни неке погледе Хераклита мрачњака, како га је називао Бранко Миљковић. Али та неразумљивост Хераклитове мисли чак и мудрог Сократу нипошто се не би смела мешати са неразумљивошћу у обичном смислу речи. Наиме, разумевање филозофије – поготово оне најдубље, каква је и Хераклитова – често претпоставља дуг процес овладавања њеним појмовима, приступима, начинима мишљења, погледима итд. Овде је довољно рећи да је неразумљивост у обичном смислу речи често сведочанство о томе да је у питању филозофско штиво и по томе јер је за његово поимање потребна способност „делског рониоца”, да употребим познату Сократову метафору.

Савремена књижевност се такође суочава с проблемом неразумљивости у уобичајеном смислу те речи, која није никакав показатељ слабости, већ почесто управо супротно томе – највиших домета, на пример, поезије оних стваралаца које сам у овом разматрању већ помињао и чије сам мисли навео. О том проблему је надахнуто писао Бранко Миљковић, по об-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

разовању, али и по начину на који о многим проблемима у подстицајним огледима расправља филозоф. Узор му је био, да и то споменемо, и у поезији и у филозофији управо Хераклит, али нипошто само он.

О томе говорим како бих истакао да та тзв. неразумљивост није само тобожњи усуд филозофије и, наравно, наука, већ да се с том тешкоћом за обично мишљење суочавају и књижевност, посебно поезија, и такође уметност. И у овоме се показује посебна страна оног несувислог убеђења да се српском филозофијом може бавити, а, наравно, и да је може разумети и онај ко није вољан за мукотрпно и дуготрајно упућивање у особене језике и појмовне склопове најзначајнијих грчких и европских филозофија, као и других облика сазнања и стваралаштва. Најгоре је у свему што и међу филозофима има таквих, нарочито међу онима који свој позив подређују различитим идеологијама, којима је последња брига самобитност различитих облика сазнања и стваралаштва.

О променама појма ума у нашој савремености и о његовој измењеној моћи већ смо излагали. Али битно је нагласити да се променио и појам разума. Те промене су, сасвим разумљиво, водиле новом поимању односа разума и ума, о чему смо, такође, понешто већ рекли. Томе можемо додати да је Хегел био у праву кад је тврдио оно што се обично не истиче у приказима његове филозофије, да је разум без ума нешто, а да је ум без разума ништа. Тиме је јасно назначено да је разум незаобилазна основа мишљења сваке филозофије, па и оне која је утемељена на начелу ума. Ако то не би било тако, онда бисмо имали тешкоћа у објашњењу величине Аристотела, на пример, уколико претпоставимо да се он ослањао на поступке и облике мишљења развијених у *Органону*, посебно у аналитикама.

На примеру софиста назначили смо да се разумско мишљење филозофије не сме изједначавати са здраворазумским расуђивањем. У овој мисаоној вези треба поменути гледиште по којем Аристотел, и то у својим најважнијим спекулативним списима, не примењује поступке доказивања из аналитика, већ пре топичко-реторичким путем образлаже тврђење на разнолике начине, позивајући се на различита упоришта расуђивања итд. (в. Вилхелм Хенис, *Политичка и практичка филозофија разјашњавања*, Београд 1985, 104). Логика је првобитно и схватана као бављење дијалогом. Топику је сам Аристотел довео у везу са Сократовом вештином расправљања, односно дијалектиком (*Топ.* I, 2, 2–4, 101a). Ако се то има у виду, онда постаје јасније зашто је у *Органону* изузетно велика пажња посвећена управо разматрању проблема топике као логике уверавајућег мишљења.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

За разлику од Аристотела, који је реторичком мишљењу и његовој логици поклатио велику пажњу, рано отпочиње процес промене односа према топици, удаљавањем од прилаза који је видан у *Органону*. То запостављање топике делом је повезано и са све већим обезвређивањем софиста. Не улазећи у историјат тог одстрањивања топике из логике филозофског и научног сазнања, поменућу опет само Канта. Лако је показати да га топика није занимала, као ни већину модерних филозофа, односно да му је она остала у великој мери непозната. Помиње је једино у *Антропологији у практичком погледу*.

При занемаривању топике, односно уверавајућег расуђивања као засебног облика разумске рационалности, важну улогу није играла једино филозофија, већ и нововековна наука, у чијој се логици топика више и не помиње. Владало је потпуно погрешно убеђење – као што се показало тек крајем минулог века – да уверавајуће мишљење нема и да наводно никада није ни имало било какав значај за научно сазнање.

У нашој савремености долази до велике промене у односу према овом, вековима обезвређиваном начину разумског мишљења. Уместо хегеловске тежње да се негативним умом превазилазе границе моћи разума, у новије време, посебно пред крај прошлога века, на делу је проширивање разума и наглашавање, односно откривање његових нових улога, сагледање његовог значаја, о којем у прошлости није било никаквих назнака, па ни слутњи. Показало се да је тај облик разумског мишљења увек имао важности у наукама, и то у изузетно важним раздобљима њиховог историјског развоја, наиме онда кад се у научним револуцијама приступало промени образаца мишљења, односно парадигми.

Пресудне доприносе овом обогативању појма разумске рационалности у нашој савремености пружили су, показаћемо то у посебном огледу, филозофи науке, а свакако ваља поменути Коареа, Куна и Фајерабенда. Списи ових филозофа науке сведоче да се погледи о научном истраживању и о разуму, о његовим облицима и поступцима сазнања мењају са усмеравањем пажње на историју науке. Управо она сведочи да се науке не могу ваљано појмити ако се сведу на своје развијене облике и ако се занемари сва сложеност процеса приликом којег оне доспевају до тог зрелог ступња своје изграђености. У неким својим радовима настојао сам да покажем како су тековине ових промена односа према топици важне и за филозофију.

Један од битних изазова расправа о уму и мишљењу уопште, било да се ови појмови тумаче ваљано, на начин примерен филозофији, или да се одређују потпуно извитоперено, јесте проблем краја историје. Питање се у

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

новије време обично своди на то да ли се она окончава са грађанским светом, рођеним из духа филозофије, из њених идеја, начела и вредности. Са тим светом, писао је Хегел у *Филозофији историје*, излажући своје погледе о 1789. години, „човек се поставља на главу, тј. на мисао”, и почиње да „збиљу изграђује према њој”.

Ако је тако, значи ли то да се историја довршава или је реч о томе да ту судбину или удес, крај, доживљава само један посебан облик света, онај чије је основе, према Хегеловим раним погледима, поставила Француска револуција, а према познијим Лутерова реформација? Питање је, једноставније изражено, може ли се још рећи да је Хегел творац замисли о крају историје, или је она дело идеологизованог мишљења савременог света, које је погледе знаменитог немачког мислиоца изокренуло како би постојећи грађански свет представило као оживотворење универзалних начела политике, права и морала, једнако као и тзв. европских вредности.

Пад Берлинског зида био је снажан подстрек рађању илузије о крају историје, наиме о томе да је с тзв. слободним светом постигнуто све оно што је филозофија утемељена на умном мишљењу сагледала као циљ развоја људске историје. Ово гледиште, односно ова идеолошка обмана о крају историје врло брзо је доживела потпуни крах, тако да је у новије време мало ко озбиљно схвата – наиме, мало је оних који верују да се са либералним светом Запада и њему својственим обликом демократије историја окончава.

Проблем који је за филозофску расправу важан састоји се у томе да ли та идеолошка заблуда одиста има било какво утемељење у Хегеловој филозофији ума, као што њени творци настоје да покажу. Да у Хегела постоје ставови који се могу тумачити искривљено и кад је реч о проблему о којем говоримо, уверљиво сведочи то што су његову филозофију и врло значајни мислиоци тумачили на врло разнолике начине, као, уосталом, и све друге утицајне филозофије од времена настанка овог облика свести до наших дана. Прво ћу рећи да је то позивање идеолога савременог грађанског света на Хегела потпуно разумљиво, јер се тиме за једну несувислу замисао прибавља важно поткрепљење.

Идеолозима попут Фукујаме – творца ове несувисле теорије о крају историје – увек је битно да за оно што тврде нађу ма какву подршку у погледима знаменитих мислилаца, за које се нипошто не може рећи да су тврдили бесмислице и бранили погледе за које не постоје основани разлози. То је нарочито важно кад и сами идеолози сумњају у оно што изричу и

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

пишу, и кад то што покушавају да наметну – уз обилату подршку политичара – као наводну истину има сасвим другу сврху: наиме, да лажно посведочи величину тзв. либералног и демократског капиталистичког друштва Запада, да га учини привлачним бар неким или бар за неко кратко време. Та обмана је имала управо таквог одјека и у нашој средини. Ње се неки не одричу ни данас, па је то додатни разлог што проблеми краја историје, али и довршавања неког њеног засебног дела или епохе, заслужују пажњу.

Оно што ће, међутим, мене пре свега занимати јесте питање да ли у Хегеловој филозофији има ставова који се дају тумачити и у духу представа о крају историје, а ако би се показало да таквих погледа нема, онда какво је његово стварно становиште о овим проблемима. Разуме се да се нећемо ограничавати само на његова виђења, иако ће она бити у средишту наше пажње.

Кад је реч о Хегеловим погледима, онда су за наша разматрања најважнија два његова дела: *Филозофија историје* и *Филозофија права*. Пре него што укажем на неке ставове из тих списа, желим да нагласим како је за ваљан прилаз проблему о којем расправљамо неопходно обратити пажњу не само на оно што се непосредно односи на Хегелово поимање краја – али не историје, већ једне њене епохе; проблему се мора прићи и из угла његове филозофије у целини. Хегел је изградио систем „из једног комада” и за разумевање његових погледа о било којем важном проблему неизоставно треба имати у виду управо ту целину, јер се без таквог приступа издвојено узети судови не могу ваљано и разумети.

Нема таквог разумевања ако се не води рачуна о начину на који су ти ставови изведени или пак утемељујућим мишљењем повезани са целином Хегелове мисли. Пренебрегавање овога о чему говорим – тако уобичајено код оних који се никада нису озбиљно суочили са проблемом овладавања његовом филозофијом – широм отвара врата не само идеолошком већ и другим облицима изопаченог тумачења Хегелових мисли. Није нимало случајно што су од његових гледишта полазиле толико различите и чак супротстављене идеологије.

Кад истичем значај целовитог приступа, онда имам у виду и важност не само његових основних дела већ и остале изворе, укључујући, разуме се, и његову преписку. Не треба занемаривати ни неопходност освртања на погледе оних тумача Хегелове мисли о назначеном „крају”, који у том послу не полазе од својих политичких опредељења, већ од филозофије великог немачког мислиоца.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Сада се можемо запитати: чему води мишљење схваћено не као напор који у нама оживљава оно што не егзистира, већ обратно, као чин којим се не само у нама већ и у политици, праву и моралу као мера свега узима оно што егзистира?

Први проблем којем ћемо посветити пажњу јесте чему у политици води запостављање онога што не егзистира. Наиме, запитајмо се да ли са ваљаним одређењем начина мишљења има било шта заједничко идеолошки начин мишљења? Да ли је ту уопште реч о мишљењу као напору или се напором именује нешто сасвим различито од тога?

Насупрот филозофском поимању мишљења, у изопаченој политици силе оно није никакав напор којим се у нама оживљава оно што не егзистира и што није непосредно одређено искуством. Мишљење је, напротив, *чин* којим се нешто што „треба да егзистира” одређује сходно империјалним интересима и што се насилно намеће другима, пре свега тзв. скрајнутим народима. Даље, у тим оквирима напор није одличје мишљења, већ битно одређује делање којим се империјални интереси остварују, понекад и свим средствима којима се располаже, укључујући, наравно, и рат.

Сходно филозофским погледима и са њима у свему усаглашеним ставом неких великих стваралаца о мишљењу, истина је одређена превасходно оним што не егзистира. Зато је и могуће рећи оно што је најјасније изразио Кант – да искуство може бити „мати привида” кад је, разуме се, реч о свету „људских радњи”, да употребим тај израз великог немачког филозофа, уместо којег је Аристотел користио израз „свет људских ствари”, а чини се да је најпогоднији Хусерлов израз „свет живота”.

Од људског мишљења као напора оживљавања треба разликовати друга два неприхватљива облика мишљења. Један је онај којим се мишљење одређује односом према себичним интересима, а други је онај за који је пресудно искуство о свету као човековом делу.

Први од ова два облика тиче се, као што смо настојали да покажемо, односа тзв. међународне заједнице према скрајнутим, пре свега малим државама; а други о изазовима промишљања суди држећи се онога што се показује у искуству империјалних сила.

На једном примеру покушаћу да на најједноставнији начин покажем чему може водити тежња да се непосредно искуство појави као замена за напор мишљења, да се по мери тог искуства одређује ваљано поступање, или оно што се уопште може назвати нормалним, допустивим, разумним, разборитим или неким сличним понашањем и деловањем.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Да бисмо назначили колико је важно оно до чега се умно мишљење пробија на свом сложенем путу и то супротставили оној општости о људском свету која сва своја исходишта има у искуству, поменућу један драстичан начин уобличавања појма нормалног или допустивог сексуалног понашања. На том примеру, другим речима, треба назначити чему води тежња да се као замена за напор мишљења непосредно појаве саме чињенице и да се из њих и по њиховој мери у општем облику одређује сама сексуалност.

О ономе што је резултат таквог примеравања нечему што се показује у искуству људског света уверљиво сведочи начин на који је Алфред Кинси оправдавао разне врсте настраног сексуалног понашања. Полазећи од чињенице да врло висок постотак Американаца ужива у разним врстама таквог сексуалног понашања, он је извео став да су то нормални облици. У великој мери је успео да те своје погледе наметне не само својим земљацима већ и многим другим народима којима су они узор у свему. Тврдио је да су безмало сви начини сексуалног понашања, па и они који се најчешће означавају као настрани, ненормални, неприродни, чак неки од њих као недопустиви – заправо прихватљиви и да је неосновано одбацити их или проглашавати изопаченим.

Тако мера нормалног, прихватљивог итд. постаје оно преовладавајуће у животу једног народа, али и уопште. О погубности таквог становишта, поготову кад се оно уопшти тако да важи и за друге изазове мишљења, није вредно ни говорити. На тај начин су срушене границе између нормалног или природног сексуалног владања и оног вековима означаваног као перверзног.

Поводећи се за Кинсијевим извештајем из 1948. године, Америчко психијатријско друштво је, незнатном већином гласова, прогласило хомосексуалност, а касније и садизам итд. – нечим што се погрешно именује и обележава као поремећај, неприродно, болесно понашање. Видимо како оно што у (изопаченој) стварности егзистира већ тиме постаје меродавно не за мишљење у свој његовој сложености – јер је оно у таквом приступу без значајније улоге – већ за непосредно вредновање понашања или делања.

Маркузе је, назначили смо то, у „Белешци о дијалектици”, у оквиру свог значајног дела *Ум и револуција*, посебно наглашавао то што су авангардни књижевници уважавали Хегелове погледе. Утицај идеја о дијалектици као негативном мишљењу нарочито је видан у делу Малармеа, у његовом трагању за правим, веродостојним језиком, који би омогућавао да се истакне значај онога што није, што је одсутно. Овај велики савремени

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

песник следи Хегелове погледе о негативном мишљењу, односно о дијалектици. У трагању за другачијим језиком од оног увреженог и супротстављајући негативно мишљење оном обичном, које истину тражи у чињеницама или „стварима”, Маларме каже да реч, она права, изворна, „није израз неке ствари, већ управо одсуства те ствари”.

Али можемо се запитати: шта је то одсутно и изузетно значајно за одређење истине? Оквир у којем постављамо ово питање – дакле, однос језика и начина мишљења идеолошки изопаченог – упућује нас увиду да је одсутно оно што би требало да буде пресудно за ваљано одређење истине о разним изазовима сазнања. Можда је најважније пренебрегавање – у обичном и, поготову, у идеологизованом начину мишљења – онога што недостаје, што је одсутно, што треба да буде а није. Притом, не само да оно није него се потпуно и на све начине ниподаштава његова важност. Само негативно мишљење, супротстављено том прилазу, који занемарује оно битно, може узети у обзир одсутно и трагати за *аутентичним језиком* који омогућава да се оно изрази.

У овом приступу је оно што у политичком мишљењу и његовом језику недостаје управо његова усаглашеност са моралом. О томе је најдубље мисли изрекао Кант упућујући захтев – да поменем само то – да се политика „сједини с моралом” и њему „поклони”.

Оно што се, међутим, догађа у нашој савремености, приликом тог погубног сједињавања рата и хегемоније са злоупотребом морала, видно је садржано већ и у изразима као што су „хуманитарне интервенције”, „милосрдни анђео” итд. На делу је, дакле, потпуно искривљено повезивање политике са моралом, при чему су ови појмови извитоперени до непрепознатљивости. Повезивање овде треба схватити као начин на који се оно што у политици силе потпуно изостаје – у њу учитава као нешто што је тобоже битно одређује.

Валеријева одредба мишљења упућује на неопходност да се лажност „обједињавања” политике и морала преко негативног приступа јасно открије и да се томе супротстави њихово истинско сједињавање, а то значи оно у којем се политика прилагођава моралу. Стално треба понављати Кантово одређење овог односа: „Права политика, дакле, не може да учини ниједан корак а да се пре тога не поклони моралу”. А кад је реч о односу политике и права, онда такође треба стално понављати Кантове речи: „Прилагођавати политику праву је добро и корисно, али је обрнуто погрешно и гнусно”.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Ни у чему се тако јасно не огледа лик времена у којем живимо као у подјармљивању морала политици. Право често пролази и много горе него морал, јер се оно теже може заобићи него морал и зато су изопачавања права у политици силе нешто што је суштински одређује. Превласт политике, односно њено подређивање како морала тако и права – води изједначавању онога што недостаје с оним што се постиже злочиним, геноцидом, освајачким ратовима и томе сличним поступањима. Кантов став о „варварској слободи”, која злочину отвара сва врата, не само да је ваљано одређење односа међу државама његовог времена него се, супротно његовим надама, све више потврђује и у нашој садашњости.

Од самосвојности, од аутономности мишљења и његових различитих облика и поступака, од језика томе примереног – не остаје ништа. Све је претворено у обично средство злочиначке политике и у тој улози потпуно изопачено. Злоупотреба морала у сврхе оправдања такве политике сведочи да у савладавању „варварске слободе” наше време није начинило ниједан корак у пожељном правцу. Напротив, управо та „слобода” данас има застрашујуће размере, у шта се могао уверити и српски народ на својој кожи.

Погледи великих песника које смо помињали искривљени су у ставове да је покоривање сили, служење њој, „оно што недостаје”. Пружање отпора политици силе, одбијање поданичког односа и било којег облика подјармљивања проглашавају се некаквим „удруженим злочиначким подухватом” и на најразличитије начине немилосрдно кажњавају. У тај арсенал спадају ратови против непокорних народа, разарање њихове будућности, а не само онога што је претпоставка каквог-таквог људског начина егзистирања у садашњости.

Сада треба показати изузетан значај ваљаног разумевања појмова ума и разума, да поменем само њих, за прецизно и осмишљено тумачење филозофских погледа. Покушаћу да то покажем на примеру посебно Хегелове филозофије ума. С тим у вези ћемо се нарочито позабавити појединим проблемима историје како их схвата превасходно Хегел, и то само ако они имају значаја и за савремена спорења о њима. Мислим, на пример, на питања као што су крај историје, пропаст Запада итд., али и на друге стране идеолошког, пре свега политичког изопачавања историје, са којима се данас сусреће филозофско промишљање о њој.

Поћи ћемо од два кључна става за теме којима ћемо се заокупљати у даљем разматрању. Прво ћу поменути Хегелову одредбу са краја *Филозофије права*, а потом и један став из „Предговора” том делу.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Филозофију права Хегел завршава сажетим приказом своје филозофије историје. Ту налазимо и мисао која нас на најбољи начин уводи у разматрање Хегелових погледа о ономе што се у светској историји уопште догађа. Пре навођења тог става, треба рећи да је за ваљано разумевање гледишта садржаних на овоме месту важно узети у обзир и једнако често навођено место из „Предговора” овом спису.

„Посебна историја једног светскоисторијског народа”, каже Хегел у § 347, „садржи једним делом развој светског начела од његовог дечјег скривеног стања до његовог процвата.” Тада то начело продире у општу историју. Другим делом та посебна историја садржи „раздобље распадања и пропадања”. То је период „настајања једног вишег начела”, којим се „наговештава *прелаз духа*” у то ново начело и, тиме, светске историје на неки „*други народ*”.

Прво треба истаћи да се појмови „распадања и пропадања”, једнако као и раздобље у којем су на делу ти процеси, нипошто не смеју схватити у њиховом уобичајеном увреженом значењу, са којим они имају мало тога заједничког. О томе ћемо тек имати да кажемо нешто више како бисмо уопште и разумели смисао Хегеловог, али не само његовог, разумевања проблема довршавања или краја улоге једног светскоисторијског народа.

Даље, у ставу који смо шире навели, због његовог значаја за наша разматрања, нема ни помена о крају историје. Напротив, говори се о „*прелазу*” – Хегел подвлачи ту реч, као и израз „*други народ*” – *прелазак духа* на ново начело и тиме светске историје на неки „*други народ*”. Једино што се довршава јесте посебна историја једног „владајућег народа” или, како Хегел каже у „Предговору” *Филозофији права*, „једног лика живота” који је „остарио”, односно који је довршио свој (светскоисторијски) развој.

Суочавајући се с питањем какав *треба* да буде свет, Хегел на овом истом месту каже: „Филозофија ионако увек долази прекасно до тога. Као *мисао* света јавља се она тек у време пошто је збиљност испунила свој процес развоја и довршила се... Кад филозофија својим сивилом слика на сивом, онда је један лик живота остарио, а сивилом на сивом не може се подмладити. Минервина сова почиње свој лет тек у сутон.” Довршава се, дакле, „збиљност” или један „лик света”, а нипошто људска историја.

То што је Хегелова филозофија уопште могућа „као мисао света” – оног модерног у којем он ствара, у којем се мисао уопште може појавити у спекулативном, односно умном лику и домету – најбоље је сведочанство, наравно, за онога ко влада овом филозофијом, да се тај свет довршио. Да није тако, филозофија би остала у оквирима или разумског или скептич-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ког, односно негативноумског става, или у некој здружености та два облика мишљења, битно различитих од оног спекулативно-филозофског. Наравно, оно што се уобичајено назива филозофијом може остати у тим, спекулативној мисли непримереним облицима, чак и кад је свет, односно један његов лик довршио свој развој, али у таквом прилазу она пружа само различита мњења о том свету.

Најважније је разликовати – а то се обично не чини – довршавање светске историје од довршавања једне њене епохе. Кад би довршавање значило исто што и крај историје, онда би не само неки од ставова које смо навели већ и они које ћемо поменути – постали напросто несувисли. Ово посебно важи за ставове из „Предговора” које сам навео и за оно што Хегел говори у *Филозофији историје* о могућој будућности Америке и, нарочито, словенског света. И једне и друге Хегел изричито искључује из својих разматрања, као што ћемо видети, јер се филозофија историје бави оним што је прошло, што се довршило, а не оним што доноси будућност.

Идеолошки оптерећени списатељи обично наводе да је Хегел из „своје”, односно из светске историје искључио Словене, али се и не помиње, или се напросто не зна, да је то учинио и са свим другим народима који у њој нису били, а поготову оне за које је претпостављао да неће ни бити „владајући”. Из светске историје је изричито искључио чак и оне народе за које је претпостављао да у будућности могу у њој постати „владајући”.

Пре него што о тим проблемима кажемо нешто више, вреди поменути да је и Кант користио појам довршавања, али га је схватао као процес дограђивања онога што је већ постигнуто, а не као окончавање развоја било да је реч о светској историји или о њеним посебним епохама. Оно што је у његовој савремености постигнуто сматрао је вредним, али је то далеко од онога што је могуће достићи, а поготову од онога што је пожељни или идеални домет.

О могућностима промене на боље – људска природа према Канту има ту „склоност” – не суди се по утопијским замислима, већ по „знацима времена”, по ономе што је постало видно у *избореним тековинама* „револуције једног паметног народа” – мисли, разуме се, на француски – иако не у њој самој, односно у насилном начину на који су тековине 1789. године изборене. Канту је, чини се, блиска Сенекина мисао: „Удеси воде онога ко хоће, онога који се опире – вуку”. У Кантовој замисли појмови распадања и пропадања немају исти значај као у Хегеловој замисли светске историје.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Битно је запазити да у *Филозофији историје* о Америци Хегел говори у поглављу „Географске основе светске историје”. Своје мисли је сажео у одређењу које ћу навести у целини: „Америка је земља будућности, у којој ће се у временима која тек долазе, можда у спору Северне и Јужне Америке, показати њена светско-историјска важност... Америку треба издвојити из земљишта на којем се до сада збивала светска историја. Што се до сада тамо догађало, то је само одјек Старог света и израз туђег живота, а као земља будућности она нас се уопште нимало не тиче. Ми, наиме, што се тиче историје, имамо посла с оним што је било и с оним што јесте – у филозофији пак нити с оним што је само било, нити с оним што ће тек бити, него с оним што *јесте* и што је вечно – с умом, а с тим имамо доста посла”.

Да се овај став, тако важан за основну нит ових разматрања, не би тумачио погрешно, да се не би помислило како је Хегел Америци придавао неки изузетан значај, наводим уз ту његову претпоставку и оно што у том истом духу каже о Словенима. Притом, треба запазити да о њима говори у завршном делу *Филозофије историје*, чији је наслов Германски свет”. Ово упозорење је важно због садржаја једног његовог писма у којем говори о Русији, а које је врло важно за разумевање његових погледа, односно за њихово изопачавање управо у споровима о тобожњем крају светске историје.

Говорећи о истоку Европе и о „великој *словенској* нацији”, а помињући, поред неколико других народа, и Србе, он пише: „Ови су народи, додуше, створили краљевства и прошли срчане борбе с различитим народима. Каткад су као претходница, као посредник, ступали у борбу хришћанске Европе и нехришћанске Азије... Али, и поред тога остаје цела та маса искључена из наших разматрања, јер до сада није наступала као самостални моменат у низу облика свести. Да ли ће се то у будућности догодити, то нас се овде не тиче, јер у историји имамо посла с прошлошћу.”

Већ је и само навођење оваквих ставова довољно да се уверљиво порекне било каква озбиљност приче о крају историје, односно да се она утемељи на Хегеловим погледима. Зато смо овде те ставове и навели нешто шире.

Раније сам указао на важност места на којем је изнета мисао о „великој *словенској* нацији”. Сада треба нешто рећи и о ставу који је немачки филозоф изнео о Русији у једном писму. О томе, поред осталих, говори и Ерик Вајл у књизи *Хегел и држава*, коју је знаменити Јоахим Ритер, у изузетно значајној књизи *Хегел и Француска револуција*, с правом оценио као „одличну студију”. Посвећујући велику пажњу Хегеловој најави новог лика светске историје, Вајл каже како једно писмо, изричитије него друга места на којима Хегел помиње Русију, показује да она има „једну важну намену”.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Реч је о писму једном руском пријатељу у којем Хегел каже: „Имате срећу да поседујете домовину која заузима тако високо место у светској историји и која, без сумње, поседује још једну важну намену. Друге државе, чини се, више или мање су већ достигле циљ своје еволуције; можда су многе међу њима већ превазишле највишу тачку своје еволуције и њихово стање постало је статично, док Русија, можда већ најјача моћ међу осталима, носи у својим грудима огромну могућност своје снажне природе”.

Нас овде не занима да ли је Хегел био у праву изричући наведене ставове. Било нам је битно да покажемо како он није ни помишљао да је са довршавањем германског света – које је омогућило спекулативну, односно умну филозофску и историјску мисао о том свету – наступио наводни крај светске историје. Оно што нас, међутим, мора изненадити јесте израз „без сумње”, који се појављује у наведеним речима. Видели смо, наиме, да не само филозофија већ и историја – схваћене на Хегелов начин – не могу прекорачити оквире онога што је прошло или што је садашње.

Треба, наравно, имати на уму да он одступа од своје темељне идеје о немоћи сазнања у суочавању с будућношћу, односно с оним што треба да буде, не у неком од спекулативних дела, већ у преписци.

Али овде је вредно поменути и то да је погрешно веровао како у светској историји значај има један „народ”, односно „нација”. Новије искуство показује да на светску позорницу ступају врло различити народи, супростављајући се хегемонији Америке и њених, пре свега, европских савезника, ако се тако могу назвати они који учествују у извршавању планова о америчкој владавини светом, али не, или бар не у некој већој мери, у њиховом доношењу. Оно у чему заједнички учествују често су, а понекад и искључиво интереси Америке, а не и Европе.

С друге стране, садржај писма показује или, бар, оправдава претпоставку да није случајно што се став о словенском свету, наизглед врло сличан оном о Америци, нашао у завршном делу *Филозофије историје*, посвећеном германском свету. У филозофији излаганој у облику строгог система место где се нека мисао износи има *увек* изузетан значај. Зато и кажем да су два става која сам навео у претходном излагању само наизглед истозначна. Претпоставка да је Америка „земља будућности” која ће имати светскоисторијски значај, разуме се, обистинила се. То се данас показује и у историјском искуству.

Али једно је за неку земљу рећи да ће у будућности имати светскоисторијски значај, а нешто сасвим другачије је да јој предстоји „посебна повест једног светскоисторијског народа”. Исто тако, нешто друго је и из-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

нети онаква очекивања о будућности Русије, која, по речима проницљивог немачког мислиоца, „без сумње поседује једну важну намену” итд.

За Америку се и данас у најповољнијем случају може рећи да је само „одјек Старог света”, иако је, чини се, ближе истини казати да је њеном хегемонијом – која се у нашој садашњости окончава – разорено не мало онога што је модерна Европа постигла, разуме се, у границама држава које је чине, а не у оквирима светске заједнице народа.

Кад кажем да се превласт Америке окончава, онда имам на уму потпуни крах свих њених насилних покушаја да светски поредак успостави по мери својих себичних интереса. Отпор тој сулудој тежњи све је јачи и све успешнији. Данас је видљивије него икад раније да се насилно наметање посебних интереса другим народима све мање *исплати*, да је њиме немогуће у било којем одрживом виду остварити империјалне циљеве, као што је то некада било могуће и као што се доскора и могла гајити таква илузија.

Осврнуо сам се на неке ставове из „Предговора” *Филозофији права*. Кад је реч о „умности” људског света, онда је вредно бар поменути још једно одређење из тог „Предговора” које се само потпуно погрешним тумачењем може схватити као нешто што поткрепљује причу о крају историје. Хегел, наиме, на томе месту говори о уму као о нечему што се „домогло снаге и власти” у природном свету. Он има у виду да филозофија, по општем уверењу, мора сазнати природу каква она јесте ... да је она у себи умна” и да сазнање има да појми тај, у њој скривени „стварни ум”. По његовим речима: „...камен мудрости лежи ... у самој природи скривен”. Тај стварни ум, а не случајност и оно што се „појављује на површини”, треба да појми филозофија природе.

Али, слично томе, умна стварност треба да се супротставља случајном, оном што се показује чулима, непосредном опажању, а не мисли, појму, и у осталим областима филозофије. Реч је, дакле, о снази „ума и његовог разума” да иза привида случајности открије, слично као и у природи, да ни људски свет није „од Бога напуштен”. Само по том „атеизму обичајносног света оно истинито налази се изван њега”.

Очигледно је да је појам ума овде употребљен у значењу које се разликује од уобичајеног смисла у којем говор о умности света значи изрицање вредносног суда о њему, наиме исказивање похвалног мишљења. Да Хегел овде није био сасвим јасан, супротстављајући умност случајности и привиду, или да није на исти начин говорио о умности природе и људског света, ставови које сам навео могли би да се погрешно тумаче или злоупотребе. Ако се, међутим, не занемарује целина овог разматрања умног као нечег

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

што се, поред осталог, супротставља немоћи сазнања да иза појавног открије оно суштинско, онда злоупотреба Хегеловог мишљења постаје једноставно неизводљива.

У питању је, дакле, просто захтев да филозофија открива „збиљски ум” не само у природи већ и у другим областима. Нема никаквог смисла да се ови ставови који се тичу сазнања, његових задатака и циљева схвате као сведочанство да је у људском свету Хегеловог времена оживотворен ум, чиме је историја испунила све своје битне сврхе и тиме се довршила. Да није реч о томе, сведочи контекст у којем он полази од ума у природном свету и захтева да се и у осталим областима филозофије покаже како нису „од Бога напуштене”. У тој мисаоној вези и у том смислу изречен је на овоме месту и став: „Што је умно, то је збиљско; а што је збиљско, то је умно”.

Поменули смо да је посебно важно ваљано схватити и Хегелов појам пропадања. За разлику од здраворазумског и, уопште, нефилозофског разумевања његовог смисла, пропадање је, како у Хегела, тако већ и у Канта, појмљено као услов без којег нема историјског напретка, наиме нема оног у шта су модерни мислиоци дубоко веровали.

Кина се, по Кантовом суду, не развија, не остварује напредак, јер у њој ништа не пропада. Све остаје исто, онакво какво је одувек. Разуме се да је реч о Кини из модерних времена, а не о оној савременој.

Али важно је схватити да пропадање није само процес који је претпоставка напредовања унутар засебних држава, каква је, на пример, била Кина или ма која друга земља. Пропадање је претпоставка напретка и у оквирима светске историје.

Опет је важно разумети да пропаст нипошто не значи ни крај историје народа који више није „владајући у одређеној епохи”. Али такав народ и његова држава више нису изазов Хегелове спекулативне мисли, нити се њиме више бави филозофија историје како је схвата немачки филозоф.

То, разуме се, важи и за предмодерне светове. Са пропашћу грчког света завршава се и спекулативно филозофско бављење њиме. Али, пропаст тог света не само да ће надживети његова величанствена култура, а поготову филозофија, него ће бити очувана и њихова изворна снага. Ако је реч о филозофији, онда је довољно поменути да се она очувала до нашег времена у оквирима у којима је изворно успостављена. Очувала се, кажем, свестан да то није најбоље одређење, јер *грчка филозофија представља основу на којој се одвија целокупна историја овог облика свести до нашег*

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

времена и, разуме се, у њему самом. Овде је довољно поменути да се и Хегел и Ниче позивају на грчке филозофске узоре: први на Платона, а други на предсократовске мислиоце, нарочито истичући значај Протагоре.

Из *Филозофије права*, из чувеног § 347, навео сам поједине ставове. У њему је садржан и одговор на питање којим се овде бавимо. Хегел потцртава да с преласком историје света на неки други народ почиње ново раздобље, у којем је претходни владајући народ „изгубио апсолутни интерес, па он тада више начело, додуше, такође позитивно прима у себе и уноси себе у њега, али се у њему, као у нечем прихваћеном, не држи с иманентном живошћу и свежином – можда губи своју самосталност, можда се такође наставља или даље вуче као посебна држава или круг држава, па се према случају натеже у различитим унутрашњим покушајима и спољашњим борбама”.

Зашто сам шире навео овај део из поменутог параграфа? Зато што те оцене сведоче да о германском или било којем ранијем свету није речено ништа фатално тврдњом да тај свет или они који су му претходили губе одличја која су у прошлости стекли. Додуше, са тим иде „раздобље распадања и пропадања”, али не у уобичајеном смислу тих речи, о чему смо већ казали оно најважније. Да поновимо: пропадање није нестајање онога што је један народ постигао, али он више није, по Хегеловој замисли, оно што је био као владајући у одређеној епохи.

Полазећи од Хегелових погледа које смо управо назначили, али од онога о чему сведочи савремено историјско искуство, вреди се запитати зар нас све то не подсећа – бар у некој ограниченој мери – на стање у којем је у новије време Европа доспела због својих вазалских односа према Америци, без обзира на то што са овом државом не отпочиње никаква нова епоха у оном смислу у којем се то могло с правом говорити за наступ „германског света” као владајућег у одређеном периоду нововековља. Даље, ако уважавамо оно о чему сведочи наша садашњост, онда се може пре говорити да се с појављивањем Америке на светској сцени довршава, Хегеловим речима изражено, процес „распадања и пропадања” света најпотпуније оличеног великом Француском револуцијом. То је свет чије је начело успостављено с појавом европских народа као владајућих у светској историји модерног времена. Чак би се могло тврдити да се са хегемонијом Америке, с њом као империјалном силом, убрзава тај процес „старења”, односно пропадања „једног лика живота”, а наступа време у којем је „збиљност испунила свој развој и довршила се”.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Мирење са том измењеном улогом и положајем праћено је свим оним што данас са својим савезницима чини Америка, покушавајући да то прикаже као некакву борбу за људска права, која она иначе крши на најсвирепије начине, за које свет ни у најгорим временима није знао, нити је уопште могао слутити. У то смо се и сами као народ могли уверити, суочени са оним што још траје и што се сигурно неће скоро завршити, нити је то могуће с обзиром на средства ратовања које Америка – не од данас – безобзирно користи. Довољно је поменути атомску бомбу или пројектиле с осиромашеним уранијумом.

Ма како то некемо могло изгледати чудно и неприхватљиво, Америка и данас, оним најважнијим што је одређује и чиме се стварно, а не идеологизовано представља свету, остаје „одјек” европске, превасходно сурове колонијалне епохе. Притом, њен „допринос” варварској слободи – како је Кант с правом именовао недопустиво деловање европских држава, било у међусобним односима обележеним дуготрајним ратовима, или готову у оним са другим, нарочито слабијим државама света – свакако је немерљив, застрашујући, поред осталог и зато што су средства и начини савременог рата „усавршени”, услед, између осталог, злоупотреба тековина савремених наука, укључујући, разуме се, и оних о људском свету, што се често заборавља да нагласи. Промене у односу на модерно време европских владајућих народа ни на који начин не представљају оно што је за Хегела и друге модерне мислиоце било најважније – наиме, да оне буду „набоље”. Поменули смо Канта, који је писао да је модерно време, променама које је донело, посведочило „обдареност и способност људске природе за боље”.

Од тог времена све више се напушта и сама идеја напретка у људској историји. А у областима наука – у којима се напредак несумњиво постиже – плодови тога брзо постају злоупотребљено средство све страшнијег разарања света, ако та сулуда потреба за владавином планетом није и једна од важнијих покретачких снага и тих помака набоље у одређеним областима, па и у наукама.

Ако се с Хегеловог становишта питамо зашто у том свету тобожњег краја историје – оне која је испунила све своје битне циљеве – нема истинског помака набоље, посебно зашто су застрашивања, блокаде, озлоглашавања народа, ратови итд. до данас остали тако важно средство остваривања животних интереса – *онда као најважнији разлог можда треба поменути то да је реч о свету који је „остарио” и који више не може бити „подмлађен”.*

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Промене набоље збивају се изван тог света, и поред свих империјалних настојања да их осујети. Оне су све израженије како слаби моћ империјалних сила да на штету некада потпуно подјармљених и у свему зависних народа остварују своје себичне интересе тако да то буде исплативо.

Они који су свету вековима наносили највећа зла и који то и данас чине многим народима, који су навикли да своју моћ граде на невољама и патњама других, посебно тзв. скрајнутих народа, неће се лако помирити са променом, неће се једноставно и без свега чиме данашњи свет чине застрашујућим одрећи оне разорне моћи која им је омогућавала да на туђој несрећи и даље успостављају владавину над другим државама, користећи притом сва средства насиља, укључујући и најразорније ратове, какве свет доскора није познавао, нити је уопште слутио да је тако нешто могуће. Само ће ограничавање и осујећивање те разорне моћи, данас свакоме видне, водити другачијем свету, бољем од овог у којем данас живе многи народи.

Треба се сетити да је пропадање колонијалних сила Европе било праћено незамисливим злочинима и уништавањима народа који су се ослобађали туђинског јарма. Нажалост, судећи по ономе што се и данас догађа у свету, тако ће бити, а већ увелико и јесте, и у процесу ослобађања од америчке хегемоније. То постаје све очигледније са јачањем отпора који народи данашњег света пружају државама навикнутим да на туђим несрећама граде свој лагодни живот и ништа мање несувисле приче о крају историје или о свету некакве „америчке изузетности” итд.

Извесну пажњу сам посветио појму пропадања како је он одређен у филозофији спекулативног ума Хегела. Сврха је тога да се покаже како филозофија ума нема ничег заједничког ни са причама о пропасти Запада, али исто тако ни са онима о крају историје, о тобожњем тријумфу Запада, којим се окончава развој и постиже идилично стање, односно савршени светски поредак.

Потпуније смо приказали Хегелове погледе како би постало видно да се на његовој филозофији ума не може градити мит о пропасти Запада, ако се појам пропасти схвата на уврежен начин. Оно о чему може говорити неко ко разуме Хегела далеко је од те бесмислице. Видели смо да по Хегеловој замисли пропадају једино светскоисторијске улоге народа који више нису владајући и који више не могу обновити тај свој некадашњи значај и положај у светској историји.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Са Хегеловог становишта, али и историјског искуства којим ми данас располажемо, може се рећи да се у наше време показује оно што је било видно већ и са пропашћу грчког света, који се није могао отворити према својој величанственој филозофији ума. Сократова смрт представља сведочанство о тој немоћи.

Али ту се показује да са пропашћу грчког света ни на који начин нису пропале и његове *ненадмашне тековине у разним областима, посебно у култури*. Сав даљи развој филозофије, на пример, поменули смо то, у знаку је онога што су постигли велики грчки мислиоци. Са тим искуством постало је у нововековљу видно да и филозофија и култура у целини ранијих епоха нипошто није наводно гробље духовних покушаја предмодерног света, већ трајно одржива тековина историјског развоја која чини основу свега што се у овој области даље градило у нововековљу.

Нешто слично се показује и у нашој савремености. Нада да ће Запад оживотворити идеје модерне филозофије разума и ума, а нарочито вредности и начела политике, права и морала – исковане у тој филозофији – не само да су се изјаловиле него нам историјско искуство, а поготову оно што се догађа у нашој садашњости, показује да су таква очекивања била израз наде или илузија, а не ума. Наиме, испоставило се да су управо Европа и западни свет у целини оне рушилачке снаге које разарају и те вредности и та начела, претварајући их у пука средства за остваривање сопствених освајачких, империјалних циљева, односно онога што само њима доноси неку корист, а што је увек на штету других народа.

Оне велике духовне тековине модерне мисли данас бране угрожени народи, и то од оних који их упорно својатају. Ово треба понављати, јер се ретко увиђа. Томе насупрот се наглашава потпуно неосновано тврђење како Запад покушава да целом свету наметне своје вредности и начела. У том и сличним тврђењима начела се изједначавају са оним што од њих преживљава кад се подреде себичним интересима и тиме, једноставно речено, осакате. О томе имамо и сопствена искуства. На истинске, филозофске вредности и начела позивамо се и сами у заштити својих националних интереса. То данас чине и многи други скрајнути, односно угрожени народи. Али то данас чини и мисаони свет српског народа, не само у сукобу са империјалним силама, већ једнако тако и у противстављању властодршцима чије је поданичко начело испуњавање свих захтева евроатлантског света, ма како они били далеко од онога што су интереси српског народа.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Данас имамо неупоредиво више разлога да верујемо Хегелу, који је у *Филозофији права*, као што смо настојали да покажемо, јасно исказао мисао о довршавању света чији је почетак не Француска револуција, као што је мислио у време писања *Феноменологије духа*, већ догађања на духовном плану, наиме у лутеровској реформацији. То померање почетка модерног времена три столећа у прошлост било је значајно и за промену његових погледа о самој филозофији и, разуме се, о свету у којем је живео. О томе сам опширно писао у неким својим књигама, па то нећу понављати.

За ова наша разматрања вредно је поменути да је та промена и омогућила Хегелу да уобличи, на уверљив начин, своје филозофске погледе о времену у којем је стварао. Филозофија ума, да то потцртамо, како је поима Хегел, постаје могућа тек у суочавању са светом који се довршио, „остарио”, и који се више не може подмладити или, што је исто, не може развијати, мењати набоље.

Европа више није оно што је била и што је представљала у Хегелово време. Са „светскоисторијским значајем” Америке више нема „промена набоље”, посебно кад је реч о односима међу државама у планетарним размерама. Не сме се заборавити Кантово упозорење да се ти односи одражавају и на стање унутар владајућих сила. Са наступом Америке на светској сцени не настаје ништа што би представљало „прелаз духа у ново начело и на тај начин светске историје на неки други народ”, дакле на Америку. Напротив, није тешко показати да је „распадање и пропадање”, о којем пише Хегел у *Филозофији права*, несумњиво настављено.

С друге стране, отпор њеној хегемонији преобразио се у голему самосталну силу, којом се из основа мења лик савременог света, потпуно супротно ономе што је свим средствима – а нарочито ратовима – Америка покушавала да му наметне успостављајући поредак који би био по мери њених себичних интереса. Хегелову схему о једном народу који је у светској историји, у одређеној епохи, владајући, ако је и важила за прошлост, данас је тешко бранити. Наиме, свет се мења као целина, док на његову позорницу ступају врло различити народи – азијски, европски, јужноамерички.

Оно што оправдава веровање да се рађа један другачији, бољи свет од оног досадашњег видим у чињеници да вредности и начела нововековне филозофије у целини, од свог настанка, руше државе у којима су рођени и који их упорно својата, полазећи битно од тога да их у својим оквирима, али у ограниченој мери, и оживотворио. Притом, кад је реч о свету у целини, није тешко увидети да су и та начела и те вредности изопачени

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

до непрепознатљивости, пре свега политиком чије су темељно начело себични интереси на штету скрајнутих народа. С друге стране, на њихове изворне, идеологијом неизопачене одредбе данас се позивају и моћне државе, попут Кине, Индије, Русије, Бразила, а не само мали или војнички слабији, угрожени народи. У одбрани Косова и Метохије српски народ и његова интелигенција значај придају и тим универзалним начелима и вредностима, поготову политичким.

Све што знамо из врло различитих извора о понашању Америке чак и према најближим и најважнијим савезничким државама Европе уверљиво сведочи да се она држи чувеног начела британске империјалне политике, настало у времену када је она представљала највећу колонијалну силу. Мислим на став који је на најбољи начин изразио лорд Палмерстон рекавши да влада у којој је био министар спољних послова никада није имала сталне пријатеље; оно што је било стално и што се ни до данас није променило – сем кад је посредни однос према Америци – јесу њени интереси.

Докле год посебни интерес буде себи подређивао велика начела и вредности нововековне филозофије и докле год они буду већ и тиме обесмишљавани, неће бити могуће говорити о њиховом оживотворењу. Од настанка тих начела најдрастичније их изневеравају управо земље које их својатају, покушавајући да их прикажу као основу своје политике. То непоштовање и гажење важи једнако – као што смо се, на несрећу, могли и сами уверити у најновијем рату против српског народа, у којем значајну улогу играју и европске државе, а не само Америка – и за начела тзв. устава данашњег света, односно Повеље Уједињених нација, да и не говоримо о резолуцијама Савета безбедности, каква је и она о Косову и Метохији (1244).

Напоменули смо да не пропада Запад, да се ни Хегелу не може подметнути таква теза. Оно што одиста пропада јесте његова моћ да – као у прошлости, која се, као све теже остварљиво настојање, протеже до наше савремености – силом, односно свим средствима империјалне безобзирности, укључујући и окрутне ратове, постиже своје хегемонистичке циљеве и намеће свету своје себичне интересе, наносећи, разуме се, непојмљиву штету другим народима.

Али, није реч само о пропадању те моћи, већ је реч и о стално нарастајућој снази „осталих држава”, односно незападног света, да се супротставља империјалним тежњама и да своје националне интересе остварује без бојазни да та настојања лако могу бити осујећена, као што је то био случај у прошлости. С порастом моћи тих „скрајнутих народа” – израз

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

који се и даље користи – гасиће се и нестајати све више разорне моћи варварске слободе у односима међу државама. Тај одвратни вид „слободе” или то дивљање опстају и данас, али су жртве углавном мали народи који немају снаге да се успешно супротставе онима који им ограничавају право на истински слободан живот и развој.

Жртве су, разуме се, и народи чији властодршци не само да не пружају отпор хегемонистичким тежњама, него и сами дају велике доприносе евроатлантским господарима да остварују своје завојевачке циљеве. У томе, нажалост, и српски народ данас има значајна искуства. Поданички однос ниједном народу није донео неку корист, па је потпуно природно што се и сами у то можемо уверити.

При крају ових разматрања подсетићу да Хегел светску историју одређује као „напредовање у свести о слободи”. Ту мисао он потпуније образлаже у „Уводу” своје *Филозофије историје*. Наводим је како би се ваљано разумела одредба коју налазимо на самом крају овог дела. У одељку „Просветитељство и револуција”, који смо помињали, он пише: „Довде је дошла свест, а то су главни моменти форме у којој се остварује начело слободе, јер светска историја није ништа друго него развој појма слободе”.

Хегел не каже да се са тим „главним моментима” итд., изложеним у његовом делу на које се овде позивамо, завршава светска историја, већ, насупрот томе, тврди нешто што мало који разуман човек, а поготову образован филозоф, упућен у спекулативну, односно позитивноумну мисао, може доводити у сумњу. Наиме, он каже „довде, до овог ступња је дошла свест”. Оно што даље следи у времену довршавања историје „једног светскоисторијског народа” не може се спознати кроз умно мишљење, јер оно постаје могуће тек са назначеним довршавањем.

Ако неко ко не познаје довољно Хегелову филозофију, пита шта следи даље, тада је наш одговор да смо о томе рекли оно битно што се може казати, не само из повесног искуства већ и у облику претпоставке, или, како би рекао Кант, нагађања. На основу изнетог можемо оценити да су покушаји злоупотребе нововековне спекулативне филозофије у идеолошке сврхе лишени сваког смисла. Хегеловом филозофијом не може се оправдати свет немоћан да искорени варварство о којем су говорили Кант, Хусерл и други велики мислиоци – нажалост, не тако јасно и сам писац *Филозофије духа*. У томе га је ограничавала основна замисао филозофије ума, која битно остаје заточеник онога што се довршило, појмљеног у светлу прокламованих начела, не и онога што је од њих у збиљи оживотворено.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Осим тога, он је увек полазио од става истакнутог већ у „Уводу” *Филозофије историје*: „Недостатак код индивидуа, код држава, код управе света лакше је видети него њихов истинити садржај”. Држећи се тог конзервативног начела, он је пажњу усредсређивао на оно што је теже доступно, често занемарујући оно „што је лакше увидети”. Треба, међутим, нагласити да је Хегелова замисао историје нововековног света била бескрајно дубља и ближа истини од оних савремених теорија које су, позивајући се на његове погледе, приповедале или о крају историје или о слому Запада.

Нити је историја довршена, нити уопште има неког смисла тако нешто очекивати. Границе развоја, односно преображавања људског или духовног света, напосто не постоје. Исто тако, пропаст Запада, како га обично замишља здраворазумско мишљење, могућ је само са пропашћу света у планетарним размерама. Људски род поседује снаге таквог самоуништења. О томе је у нашој филозофији уверљиво писао Светозар Стојановић. Али, да се до тог и таквог краја не би доспело, осујећивање како империјалних тежњи варварског владања светом, тако и настојање да се по таквој мери успостави светски поредак, мора постати јасно изражен циљ свих народа који теже миру, а не само циљ филозофије.

У овим разматрањима следио сам пример Канта, који је, то смо назначили, за разлику од Хегела, у својој филозофији пажњу посвећивао „знацима времена”. Он је веровао у њихову „речитост”. Ти знаци омогућавају мисаоно прекорачивање оквира постојећег. Убеђен сам да је то могуће посебно у суочавању са светом какав је наш и са временом у којем се таквим знацима може придати посебна вредност у предсказивању краја неподношљиве садашњости. Мислим да се може просудити како постоје уверљиви показатељи времена који сведоче да је свет на прекретници, да се у савладавању варварства не ослања само на филозофију – као што је веровао Хусерл – не би ли уопште опстао и истински се развијао.

У нашој савремености је постало видно да до неке битне промене у светским размерама може доћи не са појавом некакве нове „посебне историје светскоисторијског народа” и не са неким новим начелом које би он обзнанио и које би било не само налик оним познатим из досадашње историје већ које би имало сличну судбину као и она. Наиме, искуство је показало да је од појаве таквог владајућег народа неодвојиво појављивање његових себичних интереса као разорне снаге која сваку ваљану идеју подређује њима, чиме се суштински изопачава све што је оглашавано као умно, као мисао или као њихово дело.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Данас постаје све јасније да до извесне промене набоље може доћи једино ако је она исход општеприхваћених начела права, политике и морала, те ако у њиховом доношењу учествују равноправно сви народи света, а не само „владајући у одређеној еспеси”. Поменули смо знаке времена који буде наду и чине основаним једно овакво или неко њему слично нагађање које није плод било чијег пророчког дара, већ онога што се у тим знацима историје појављује као алтернатива уништењу или крају света у разорним ратовима, који су озбиљна претња и самом опстанку људског рода.

Том свету, другачијем од данашњег, тек предстоји развој у којем ће се човек одиста „поставити на ум”, на мисао, на ваљано схваћене вредности и начела, и на тој основи изграђивати свој општељудски нови поредак. Тек ће тада бити могуће рећи да се догађа нешто што никада раније није виђено, иако је вековима живело посебно у утопијским надама великих мислилаца и стваралаца, превасходно оних нововековних.

Помињали смо Сенеку. Био је у праву кад је нагласио значај „удеса”. Они одиста помажу запалима у невоље, било да радо прихватају њихово вођство, или да то одбијају на своју штету. Опирање је, разуме се, блага реч за оно што се збива у нашој савремености. Али чак и ако варварство и моћне отпоре променама набоље назовемо удесима, важиће увид да ће та разорна сила, попут неког моћног удеса, можда чак и снажније „вући” оне који не желе помаке према праведнијем свету од овог, у којем је њима сасвим добро, иако је у њему угрожен и сам опстанак људског рода. Наиме, они ће против себе имати све већу снагу оних које удеси воде.

Ова разматрања ћу завршити оним од чега сам и пошао. Да у историји нема разума, или бар да га обично нема, убедљиво сведочанство представља изјава ратног премијера Британије о НАТО бомбардовању српског народа као о „борби између добра и зла, између цивилизације и варварства, између демократије и диктатуре”. Варварство и овакве цивилизације и овакве демократије све више се разголићује, нарочито кад је реч о нашим стравичним искуствима како из рата Запада против српског народа, тако и на основу непојмљивих злочина албанских терориста, који се по много чему могу поредити једино са зверствима из времена Јасеновца и Аушвица. Употребљив сам израз „ратни премијер Британије”, па се питам каквог смисла има то одређење ако знамо да та цивилизована и демократска земља и није имала „мирнодопске владаре”.

Ако не желимо да следимо пример „слабих” или „плашљивих”, онда и није нека храброст изразити наду да ће у људском свету једном бити више

разума ако је истина да га има и у природи, или бар у филозофској и научној слици о њој. Ова *нада* не противречи *мисли* Достојевског коју смо навели на почетку ових промишљања. Нада и мисао су врло различита одличја духа, али се ни на који начин не искључују.

Jovan Arandelović
Faculty of Philosophy
University of Belgrade

**The Importance of the Notions of Reason
and Mind for the Philosophical Consideration
of the Problem of History**

Abstract: Author considers the problem of history from the viewpoint of Hegelian philosophy by clarifying the notions of reason and mind at first.

Keywords: reason, mind, the problem of history.

СВЕТОСАВЉЕ КАО ДУХОВНО-КУЛТУРНИ ОБРАЗАЦ МИШЉЕЊА

Пролегомена за једну српску филозофију

МИЛЕНКО БОДИН
Факултет безбедности
Универзитет у Београду

Апстракт: У раду се образлаже филозофска рефлексивна духовно-културног контекста настајања филозофског мишљења као услов за сопствену ауторефлексију. Уколико, дакле, промислимо и саму филозофију, не можемо избећи закључак да је повезана са духовношћу и културом с којима она, у најмању руку, долази у додир. Као „српски случај” претходног става тематизује се феномен светосавља као духовно-културног обрасца мишљења. Анализа се спроводи у ширем контексту источнохришћанског наслеђа европског културног миљеа филозофије. Из тога се указује на везу између тзв. кризе филозофије у западноевропском контексту и могуће „источне алтернативе”. Светосавски оквир моделовања развоја филозофије представља могући допринос српске баштине, културе и духовности афирмацији алтернативе доминацији виђења (без)смисла филозофије у западном кључу мишљења уопште.

Кључне речи: филозофија, светосавље, духовност, култура, исток, алтернатива.

Филозофска рефлексја културе

Помодно је причати о глобалним трендовима у култури, припадању свету, европским вредностима и сл. Међутим, од појма светске културне баштине не може се тврдити постојање тзв. *универзалне културе*. Као што се ни од једне ма колико доминантне културе не може стварати концепт *опште културе*.

И то управо због тога што култура (у једнини као људски феномен и потреба) и културна баштина представљају инфраструктуру за стално обликовање култура (у множини, према бројним издањима) којим се она препознаје као смислена а не ксенофобична, у којој се не зове на подривање већ на унапређење оног што смо и ми који о томе мислимо, у сопственој култури.

Другим речима, мишљење о пореклу културе упућује на то да је она у функцији стварања *куће бића*, како би рекао познати филозоф Хајдегер, а то значи стварање услова за живот људи на различитим нивоима бивања, то јест у људским ентитетима различитог обухвата и сложености. Од појединца, нације па све до цивилизације, на све начине где се људи препознају разликујући се и обрнуто – где се разликују препознајући се.

Тамо где ипак смисао културе врхуни, а то је тамо где се стиче у највећој мери његов потенцијал, јесте национална култура. Не случајно јер она представља средишњи ниво рефлексје културног феномена. Она је налик синергијској тачки уливања људских културних снага од партикуларних (појединачних и групних) преко општих тековина светске баштине и цивилизацијских обода културе, која треба да сведочи вредност и уопште смисленост људског живота. Оног како је Сократ говорио – који је достојан живљења уопште.

Однос филозофије и националне културе у Србији је доминантно дескриптивно схваћен. Филозофија као интелектуална дисциплина потпада под опис културе, односно припада „производњи” коју називамо култура.

Национална култура је само додаток томе, уколико има у једној нацији филозофа и довољно конзумента филозофије.

Као да је заборављен суштински однос филозофије и културе, онај који је филозофски рефлектован и уопште проактивно склон повратном односу и црпљењу потенцијала из ширег духовног и културног амбијента. Као да је пасивношћу рецепције потпала под изгубљеност смисла филозофије за различите посебне области које јој дугују „дах живота”.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Тако је и са питањима националне културе, посредством тзв. културних образаца који утичу на националну свест и национални идентитет. Та питања су измакла филозофији и препуштена су различитим друштвено-научним или интердисциплинарним изучавањима. Међутим, не само да се није појавила посебна дисциплина која би се бавила питањем националне форме људске егзистенције у којој оно достиже организациону и етичку свест тзв. виших вредности (културе) него их, штавише, препушта преуским дефиницијама, често у идеолошком а мање теоријском мишљењу.

Филозофска рефлексивност зато остаје меродавна и у погледу националне историје филозофије и у погледу историје културе па и националних културних образаца, поготову ако утичу или могу утицати на филозофско мишљење уопште или на формулисање филозофских питања и одговора.

Запад филозофије и источна алтернатива

Оријентација на Запад и Исток није примарно географска већ је духовно-културна. У историји су позната још од Аристотела и у филозофским разматрањима те врсте размишљања. Тако је Стагиранин сматрао да Грци представљају најбољу меру у односу на дух и културу Истока, која је прожета мистицизмом и префињеношћу, али и непрактичношћу и исквареношћу, с једне стране, и „начина живота” људи са Севера (Запада) прожетог сировошћу, „ниским духом”, али склоном практичној мудрости. Оно што је Аристотел означавао Истоком у новијој историји се назива „блиским” или „далеким” Истоком.

Западним и источним означавамо оно што карактерише настанак европске цивилизације а то је једновременост поделе Римског царства на Западно и Источно и настанак хришћанске цивилизације на европском тлу са царем Константином у 4. веку нове ере. Та оријентација и значење термина добиће свој пуни значај поделом на западнохришћанску и источнохришћанску (византијску) цивилизацију и (између осталог) различиту рецепцију и „место” филозофије у тим духовно-културним целинама.

Историја филозофије је под утицајем доминације филозофа са Запада и тумачена у западном кључу историјских и културних збивања. Међутим, време „кризе” цивилизацијске самосвести довело је и до филозофске рефлексивности, до кризе филозофије у западном кључу мишљења.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Навешћу само неке филозофске погледе на то стање.

Карл Ото Апел, један од најутицајнијих савремених филозофа, формулисао је историју филозофије као промену парадигми. Филозофија у знаку модерне парадигме рационалности упућује на сопствену оправданост и то је питање заснивања филозофског оквира ума. Ако оно није метафизичко, у односу стварности и мишљења налик Хегеловој идеји умности, онда је преостало да то буде однос између језика и стварности. И зато и Апел, као и Хабермас, сваки на свој начин, развија рефлексију питања о „крају” филозофије као теорију рационалне комуникације (дискурса), која се разлива у логику различитих облика расправа. Ништа бољу судбину филозофија не доживљава ни у англосаксонској филозофији језика. Јер, она од логичког позитивизма иде ка „научном” позитивизму, односно аналитички језика науке. Филозофија је, дакле, могућа само као коректив споразумевања у научном дискурсу. Нарочита филозофија језика је немачка херменеутика Ханса Георга Гадамера и Карла Левита. Она филозофију историје преводи на филозофију разумевања посредством старијих теорија тумачења текста.

Домети херменеутике се зато крећу у домену разграничења методологије филозофског мишљења које води дискурсу егзегезе језика текста и његовог контекста разумевања. Постмодерно мишљење филозофије је само по себи не само дијагностичко већ и инвазивно у односу на „болест на смрт” филозофије. Утемељење је као такво виђено као проблем који тера филозофију у кризу. Стога у различитим правцима француског постмодернизма као да више и нема темеља мишљења јер се различити дискурси намећу као сами себи довољни.

Међутим, постмодерна само стратешки отклања проблем утемељења, а у ствари га умножава. Она својом појавом, својом природом „перформанса” филозофског дискурса сведочи о дубини кризе филозофије. Мишљење немачког филозофа Мартина Хајдегера обележило је рефлексију краја западне филозофије у 20. веку.

Хајдегер мисли о крају западне метафизике, то јест облику мишљења који претпоставља да људска мисао има трансцендентално смисао. Мишљење је уопште могуће и тек на свом почетку, уколико је при аутентичном људском бивању односно оном бићу које је свагда одређено својом баченошћу у свет и тескобу свог *била*, односно егзистенцију избивања. Фундаментална онтологија, међутим, и сама има циљ да утемељи могућност мишљења на његовом почетку у односу на његовог крај.

Међутим, за то Хајдегерово мишљење је кључан наставак (његовог темељног дела) *Бића и Времена*, које није као такво објављено већ се може препознати у смислу оног што он зове – *Окрет*.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Окрет се односи на језик као говор бића у којем треба да нестане и претпоставка трансцендентног мишљења. Оног које га издваја како од Бића тако и од Језика. То ослушкивање и осећање, та сраслост са изворима значења и оне везе са оним што јесте, и разликовањем од онога што остаје изван куће бића, дакле, оним што није, доводи Хајдегера у поље мистике у православнохришћанском смислу те речи, чија употреба води порекло из антике.

Оно што он зове онтолошким поставом у виду препознатљивости оног ко изговара, реферише... изгубљена је зарад примања у „кућу бића”, у заједницу са извориштем онога *који* заправо јесте а не *нечега* што јесте.

Ја сам онај који јесам, изговара Бог са Небеса разговетно у Библији једну од ретких реченица у прилог сопственог одређења. И то у форми објаве онима који могу чути, ослушнути јер су део обитавалишта – куће бића.

И не каже онај што јесам, него онај који јесам, утврђујући коме заправо оно Ја па и субјективност као носилац значења припадају по својству.

Хајдегер додирује границе западне метафизике долазећи у додир са језиком (вишег) бића. Он допире до краја западног мишљења у знаку метафизике, али не и до његовог разгранавана у поредак који то мишљење чини владајућим. Спознајући пустош и незнађе западне мисли, он ипак признаје да нада у опоравак везе са (изворним) мишљењем бића долази са Истока.

Када говоримо о крају филозофије, или бар о њеној кризи, онда мислимо, заједно са Хајдегером и другим значајним филозофима после Хегела, на исцрпљеност западне матрице филозофије.

То је оно што велики српски мислилац духовности и културе Жарко Видовић зове *јудеоримска теологија* и филозофија формирана на њој.¹

Та филозофија је објавила чувени став да је Бог мртав. Тиме се затвара круг западнохришћанске цивилизације, која прераста у глобалну, секуларну, а то значи филозофију одређену као световну, а не духовну делатност.² Једну

¹ Видети више у: Ж. Видовић, *Историја и Вера*, Завод за унапређење образовања и васпитања, Београд 2009.

² Различно гледање на филозофију из углава различитих праваца мишљења узроковало је релативизације, с једне, односно апсолутизације схватања шта је у ствари филозофија, с друге стране. Свим тим становиштима је заједнички особен начин оцртавања односа човека и света. Зато и мислимо да је филозофију најподесније приближити разумевању тако што ћемо је видети као духовну рефлексију човека и света, то јест уобличавање осећања човековог бивања у свету. Зато је филозофија незаобилазно уобличавање људског духа који се у вери уподобљава самом *духу истине* али кроз оглед и опит, и њиме тада узраста, као што каже Св. апостол Павле – *унутрашњи човек* (прим. аут.).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

форму мишљења које *a priori* легитимише људско бивање без отклона од логике моћи. Мишљење је од тада у домену „људске” производње света.

Филозофско промишљање света према западном обрасцу мишљења зато постаје доминантно артифицијелни простор могућности људске (само) производње, а тиме и човек суштински лишен идеје изворности па чак и аутономне нормативности јер позивањем на човека и његов свет постаје све могуће „оправдати”.

Уколико још увек с друге (источне) стране долази позив да се човек доживљава као биће више вредности, онда то може да значи самодостижање смисла, односно откривање тајновите динамике надилажења људских граница. *Човеком* је укључено већ оно *више* у њему као родном појму, на супрот дискурсу *пада* који се у традицији светосавске предањске мисли одређује као непосредна негација (оног вишег), као *не-човек*.

Источни образац мишљења

Ни блиски ни далеки, већ *исток европског цивилизацијског круга* је контекст развоја алтернативног духовно-културног обрасца мишљења.

Источно-хришћанска цивилизација оличена у Византији може се одредити, осим религијског и римског идентитета, још и према хеленистичким коренима, па се може дефинисати као хеленистичко-византијска или хеленистичко-ромејска цивилизација.³

За њу се може рећи да у њој Бог никада није умро, иако је она као историјска творевина нестала под налетима Латинског и Отоманског царства. Пошто Бог у византијском наслеђу и даље није умро, треба показати зашто је тако, а не као на Западу.

Бог се у виђењу византијског човека не види у свету, у историји, у људским друштвима. Он је оностран и може се видети само ако се оваплоти. Хеленистичка мисао је у знаку платонизма у новом руху, у оном који је под утицајем духа вере и судбине хеленистичког света у прожимању различитих култура.

Оно што је Божанско припада духовном свету, оно што је људско припада земном свету. Бог се не може сазнати људским моћима већ само у духу (који пак, њему – Богу, припада).

³ О томе више у: Василије Татакис, *Византијска филозофија*, Јасен, Београд 2002.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

За разлику од тога, западна мисао се ослања на аристотеловску парадигму посредовања Божанског у земном, то јест у знању о божанском (његовом земном трагу), већ се исказује присуство Бога. Људске ствари, свет, историја, само су начини како се Бог манифестује.

На Истоку је обрнуто. Свет никако није идентичан Богу, иако га је он створио. Свет, дакле, не може бити начин на који се Бог препознаје. Зато се о Богу не може знати ништа што бисмо закључили из искуства о свету, људској природи и историји човечанства.

Бог је духовне природе и не може бити предмет знања нити обухваћен знањем. Бога је могуће сазнати само бивањем у духу, односно бивањем у заједници Духа који је треће лице хришћанског тоједног Бога. Посреди је заправо одуховљење човека или у православној вери исказано *усиновљење* човека.

Филозофска рефлексивна духовности

Метафизичност филозофије је заједничка и западнохришћанској и источнохришћанској филозофији, само је различито распоређена када је реч о питању Бога и мишљења па и знања о Богу.

У историји филозофије (писаној на Западу) она мисао која је Бога укључила у свет као људски производ проглашена је филозофијом, а она која је духовно превазилазила растојање Бога и света названа је теологијом. Мишљење и латински *ratio* остају у ексклузивној вези. Као да оно духовно није могуће мислити.

Ако је, међутим, филозофија облик духовности који артикулише управо људски дух у сопственом људском положају, онда се само категоријално али не и духовно-искуствено (тј. бивствено) источнохришћанска цивилизација може прогласити нефилозофском. Јер, на крају, није смрт Бога услов филозофије већ је услов метафизике рационалности и симптом стања филозофије, стања кризе како смо раније видели.

Бог који је „умро“ може бити само Бог као део смртног света у којима се огледа човеков страх од пропадања и несталности. У корену Запада па и западног хришћанства је *јудеоримска* теологија коју носи начело обоготворења, а не Бога у објави. Тај Бог је увек привидан, а привид се може уклонити. Криза филозофије је криза духовног односа према човеку јер је она израз те духовности.⁴ Дух зато можемо да разумемо и као начин бивања у

⁴ Као и сама филозофија, тако и цивилизација, па и културни обрасци нису довољно артикулисани. И то не зато што није било основа за њих већ зато што су (пре)окупирани

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

несливености спољашњег и унутрашњег човека. Дух је бивање у такозваном дефицијентном модусу бивања, ономе присуству које не видимо. Дух је, између осталог, зато и одређен као *утешитељ*.

Исток гледа на поредак живота у двострукости која се усаглашава. Двострукост је оличена у Божјем закону, док су закони државе виђени као људска творевина. Насупрот томе, у римском, односно папском поретку, закон државе произлази из пуномоћја Божјег закона. Из тога произилази негативно одређење таквог мишљења и деловања као *папоцезаризам*, док се аналогна појава на истоку, у негативном изобличењу владарске улоге цара, карактеристично обрнуто у односу на Запад, назива *цезаропапизам*.

Светосавље као духовно-културни образац

Многи мислиоци су различито одговарали на питање шта је то филозофија.

И у академским круговима, а поготово ван њих, постоји двоумљење и данас. Када се још помене светосавље, отварају се нова питања. Да ли можда хоћемо да кажемо да је Свети Сава био филозоф или да је за њим остало неко филозофско учење? Да ли то значи можда да су Срби имали филозофију у средњем веку, иако нису имали високих школа налик онима на Западу? То су само нека од питања...

У сваком случају, успостављање везе светосавља⁵ и филозофије изискује образложење на основу чега може или чак треба да се успостави по-

утицајем западне и понекад далекоисточне мисли која структурира филозофски и нарочито друштвени део културног простора. Бивајући у зачараном кругу немогућности да се успостави континуирани историјски ход као нека врста напретка, српско-византијски и уопште источнохришћански културни простор не поприма достојанство цивилизације већ покушава да се, макар као прирепак, поистовети са Западом. Један од најзначајнијих примера, бар у историји културе, јесте покушај утврђивања тзв. *ренесансе* на простору Византије пре него што је историјски смештена на Западу... Српски народ једноставно није био део ни византијске теократске државе и света, а поготову не римокатоличке световне религијске политичке стварности. Никаква ренесанса, а тиме ни антиком (пагански) посредована људскост није му била ни својствена, па ни духовно ни светоназорно потребна за аутохтони духовно-културни доживљај света (прим. аут.).

⁵ Термин „светосавље”, супротно историјском карактеру садржаја који обухвата, није временски стар. Изнедрио га је православни мислилац Димитрије Најдановић у другој половини тридесетих година прошлог века. Тиме је, међутим, и значајнији за наша разматрања јер и та чињеница говори у прилог филозофске релевантности рефлексије духовно-културне баштине. Захваљујући светосављу као појму могли смо да филозофски

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

мену та релација. Шта она обухвата и која мерила смислености укључује. Како израста или како може израсти филозофија из светосавља.

Шта светосавска филозофија доноси собом?

Да бисмо одговорили на та питања, морамо имати на уму положај филозофије у различитом контексту, у другачијем и можда алтернативном облику у односу на оно западно.

Светосавље као *телос* православља

На овом месту утврдићемо разлику у духовном усмерењу вере на западу и на истоку хришћанства да бисмо видели какве то има везе са положајем филозофског мишљења. Источно промишљање Божјег стварања и Бога уопште покушава да организовано *упућује човека ка Богу а не обрнуто, као у западном хришћанству, да Бога упућује човеку на различите земне и световне начине.*

Када кажемо организовано, мислимо на апостолско деловање и оснивање хришћанских заједница које су дефинисане као заједнице у Духу Светоме, чиме су посвећене у цркве јер је у њима најстројење духа према Богу стално и организовано, у смислу саборности, то јест сабирања малих у велики дух, што је налик античкој дефиницији логоса као *сабирајуће збраности.*

Православна вера упућује човека на Бога првом објављеном заповешћу о првенству љубави према Богу. Љубав је у ствари настројење душе ка Богу. Реч је о духовном односу јер је душа упућена Духу Светоме утешитељу, односно ономе ко је присутан у одсуству, али и спони са два другим личностима троједног Бога – Богу Оцу и Богу Сину. Личносно начело јесте оно које сведочи о дубину везе између човека и Бога. Тај је однос на први поглед сувише човеколик јер сваки лични однос ми брзо видимо као типично људски.

Међутим, православна вера тек упућује (у ствари изнедрује у историји тај појам и однос) на *богочовечанску* природу људског бивања (не дакле есенцију, природу већ бивање) и то опет према библијској објави да је Бог створио човека према свом лику (подобљу). У православљу се често каже да је стога човек **икона** Божја.

захватимо и разгрнемо углавном недовољно артикулисана садржаје оног што тај појам наткриљује. Видети више у: Д. Најдановић, *Светосавље и Православље*, Нова Искра, Београд 2009.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Човек постаје личност уколико се приближава богочовечанском бивању. А то је могуће ако има личносни однос према Богу, али и према ближњима (а личносни однос управо сведочи љубав, односно настројеност душе и припадање).

У складу с тим је друга објављена заповест о љубави – према ближњима својим, која је по значају стављена уз раме са првом.

Ближњи су они који деле људску ситуацију као избивање (егзистенцију), али су у позвању пре свега они који се одазивају на људско – бивање према богочовечанској личности својој... И то је заједница названа црквом односно обитељи Духа Светог, новом породицом (ближњих) људи.

Последња Христова заповест, пак, односи се на велико послање (мисију) у вези са животом људи у вери „Идите и крстите све народе!” (У име Оца и Сина и Светога Духа.)

Народи су, као и појединачни људи, схваћени као ентитет у избивању, односно палој или нижој природи људског бића. У том смислу те заједнице нису богочовечанске, али ипак носе везу ближњих која је и основа за успостављање личносног присног устројства заједнице у Духу Светоме.

Крштење народа је њихово посвећење, а **оличење** у вери је основ и за праксу православља да омогућава и отвара пут тзв. *аутокефалности* црквене организације. То је појам који подразумева и самоуправу и аутономију, односно право на самозаконодавство. Међутим, самозаконодавство није исто што и сувереност јер се и закони доносе према уређењу које је изнад форми које никада не могу заменити снагу Божјих заповести.

На основу претходног можемо разумети шта је онда српско светосавље. Као назив за традицију православља српског народа, светосавље је аутентично православно вера *оличена* у предању и повести (а кроз заветну везу и посвету) српског народа.

Тиме је оно постало *преносива* (трансферна), а не (западно)трансцендентална мисао, испуњавајући један од важних чинилаца источнохришћанске филозофије.

Светосавље је преношење и претакање вере доследно апостолски у друштвени и обичајни живот народа. Тумачећи и претумачећи боготражитељство Срба из стања природе у стање Духа и Богочовечанског личносног односа.

Зато је светосавље и могло да породи нове односе и везе народа са вишим бићем и међу собом чинећи хришћанску – православно онтологију новорођеног бића – *родине* (лат. *natio*), чинећи *отачаство* родственошћу

(родом вишег реда) и заједно са предањем посвећену заједници. То је чини оним што је на западу названо *нацијом*, која ће се све више удаљавати од свог хришћанског корена значења и смисла.

Израз *родина* још није у довољној употреби у српском говорном језику, док готово исто изговорену реч Руси употребљавају за земљу, за домовину. Ми, Срби, на други начин ипак сведочимо у језику о хришћанском садржају родствености. Изговарамо не случајно *Отаџбина*, по отачаству, односно **рођену у Оцу** и предаји која је увек била од Оца на Сина.

Вера је стање човека који „зна да не зна” своје унутрашње биће, али му по искуству избивања припада и настоји да буде што ближи, приснији са оним што му је у *билу*, дубоком осећању присуства вишег бића у сопственом, које је и изнад њега, али и у њему. Вера заправо описује и обресе *просторности* духа егзистенције човека оспољеног израза (*изнад* или *унутра*) и настројење духа човека у избивању, ка проналаску стања припадности, односно аутентичном животу у пунини бића. То је смисао који Бог добија када се одреди као логос.

Вера је огледало *савести* односно живота „унутрашњег човека” са *благом вести* – *Јеванђељем*. Она је превасходно тиме рефлексија хришћанске религије, то јест основне објаве повезаности Бога и човека, на нивоу људске јединке. На том нивоу се јавља *морал*, а вера као његов животни израз враћа (или не) двома другим, претходећим категоријама етосу (Цркви) и религији (Објави).

Вера је без дела празна каже Свети апостол Јаков, а додали бисмо да су дела без вере слепа. *То је окосница аутентично хришћанског морала и предањске и заветне етике.*

Основи филозофске рефлексије светосавља

Светосавска природа духовности у најширем контексту филозофског и културног значења уподобљена је у рецепцији као просветитељство. Међутим, уподобљење управо значи да је светосавље требало примити у западном кључу модерности да би уопште било означено као друштвено релевантно.

Критика те рецепције не повлачи за собом настојање да се светосавље препусти алтернативи у рецепцији, рецимо као *српској варијанти романтизма*. Напротив, ни просветитељство ни романтизам као преузете фор-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ме рецепције не „погађају” суштину филозофског, ни културног значаја овог духовно-културног обрасца.

Просветитељство Светог Саве је изворно хришћанско, а то значи да је повезано са појмом просветљења, а оно за пренос и предају живе речи која упућује на преображај и лични печат духа светога за сваког човека. Одуховљење је буђење и узрастање „унутрашњег човека” у коме сија светло и изгони мрак непознавања истине.

Дакле, није реч о стицању знања као „првом принципу” просветитељства већ о стицању познања истине као претпоставке за стицање знања. Зато је оно изворно јер унутрашње осветљење, као у платоновској алегорији са пећином и филозофом, упућује на извор просветљења унутрашњости (душе као „пећине”), али и на основу за разликовање (знање) како се у свету нешто формира као (предмет) знања.

Претходно речено има две битне филозофске конотације. Прво, просветитељство има везе са онтолошким појмом света који представља примарно (про)светљење унутрашњег простора саморазумевања, које се онда шири на тим основама и на предметну стварност а пре свега на људску заједницу. У том смислу православни филозоф Свети Јустин Ћелијски препознаје светосавску филозофију света као витални показатељ суштинске везе светосавског просветитељства са филозофијом живота.⁶

Извор живота је као и извор светлости у оном бићу у свету које добија сопствени живот и смисао. Али полазећи од човека као круне стваралачког принципа. А то значи да је услов не само истине него и живота који надилази пропадаљивост неживе твари да је човек жив тако што живи оно више биће у њему па се зато говори о Богочовеку. Супротно западноевропском појму света као простора у којем човек показује своју моћ и у производњи новог света обоготворује своју изобличену природу. Више биће (Бог) није извор стварања, извор постојања свега живог. У светосавској филозофији живота, напротив, онај ко укида везу са вишим бићем „замрачује светлост” са извора. Наравно да је просветитељство на Западу настало на секуларизму и тиме преузело управо супротан смисао односа света и Бога.

А то је да свет не само да описује без Бога него и нормативно одређује да треба да буде без Бога. Светосавски би се могла успоставити аналогија да као што ми у свету говоримо о људима помрачене свести, тако се овде може говорити о помрачењу света уопште.

⁶ О томе више у: Св. Ава Јустин Ћелијски, „Светосавље као филозофија живота”, *Хришћанска мисао* 1, Београд 2009.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

И управо сама дихотомија човек наспрам натчовека или потчовека разрешава се у светосавској филозофији живота према Светом Јустину. Она наглашава да се те релације уопште успостављају ако се помрачи животна релација узрастања, односно развоја и преображјаја човека. А то је релација човек наспрам богочовеку. Богочовек је суштина светосавске мисли зато што он сам сведочи о тој синтези, о синергији, како се то каже, о стваралашту у коме је Бог створио човека али по свом божанском лику. И зато човек није обично Божје створење него, само по себи, најсветлије створење. Он носи светло читавог бивства које долази од вишег бића а он је његов „репрезент“.

Зато је просветитељство пренос и предаја светлост свету. И представља изворно одговарање *позиву* вишег бића да и човек буде равнодојан извора сопственог бића. Отуд начело одговорности у светосавском просветитељству. Одговорност свих нас као људи постаје огромна јер се у свакодневном животу и раду опредељујемо да ли да лик вишег бића у себи замрачујемо, искривљујемо или да се старамо да он, ипак, буде у некој мери видљив и да, колико је у нашој моћи, удостојимо да он заиста буде пројављен код сваког од нас као личност.

Са просветитељством је у дубокој вези и перцепција (људског) напретка, што је на Западу и развијано у различитим концепцијама прогреса као таквог.

Ава Јустин говори о природи тих концепција и разлозима њихове популарности. Он указује на обоготворење не само човека као појаве у свету већ и процеса његовог изобличења у историји. Стварања практичних идола од показатеља прогреса који се јавља као последица изопачења духа који влада људским разумом. Наш Св. Ава Јустин наглашава потпуни заборав смисла људског живота, људског бивања у свету у различитим тумачењима прогреса са тачке гледања западне филозофије или идеологије. Сви ти облици тумачења прогреса не избегавају суштински интерес обичног људског живота, а то је да се реши питање смрти. Врло грубо, али и врло једноставно, Ава Јустин поручује да ниједан од тих идола, идеологија, слика, не решава питање смрти. Зато што се показује да је смрт свеприсутна и несавладава у контексту свих тих тумачења наводног напредовања.

Напредовања ка чему? Ка смрти и њеном бесмислу.

Прогрес је постао идеологија заваривања и „компензације” за слабост пред коначношћу коју иначе не можемо да прихватимо.

Сва тумачења и позивања на прогрес говоре, сведоче о избегавању решења веома важног, кључног питања, а то је питање смрти. И Св. Ава

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Јустин води ка закључку да је сам прогрес, као појам којем се даје толико значаја, заправо једно *кретање ка смрти*. Сва западна наука, како је она конституисана током неколико векова, не нуди никакав смисао људском животу. Иако је толико моћна и толико утицајна. Она, заправо, нуди смисао (ето изненађења) самој смрти.

Никако не долазимо до питања у чему је тајна питања смрти, у чему је тајна наше потребе да се питамо има ли смисла животу ако ми сви заједно умиремо и ако „напредујемо”.

Дакле, светосавска филозофија настаје из духа изворног просветитељства и представља филозофију живота у битном смислу речи. Једино решење питања смрти јесте у нама. Као што је Христос рекао својим најближим ученицима: „Зар не знате, Царство Небеско је у вама.”

Та његова порука својим најближим ученицима, који су најпозванији да протумаче и да сазнају најсветлије тајне а ипак то не знају, говори о степену заборавља, степену отпадноћа човека од сопственог извора бића и светла живота. То отпадноће је исто што и смрт. Јер је изопачење, односно отпадноће „изворна грешка”, погрешност. *Грех* је друга реч за смрт.

Решење питања смрти је средишње питање људског смисла као бића изложеног смрти или, хајдегеровски речено, бића-ка-смрти.

Видели смо да светосавска филозофија има живот као контекст саморазумевања. Зашто?

Зато што позива да, ако заиста ослушкујемо позив нашег живота као свог унутрашњег *бића*, морамо савладавати грешке у духовној а тиме и животној оријентацији. Савладавајући грехе, ми савладавамо саму смрт. Терминима филозофије живота то значи рођење у вишем бићу од затеченог; преображај у више биће; поновно рођење с њим.

Развој филозофије на трагу светосавља

У филозофско-политичком смислу можемо да препознамо да византијски принцип симфоније између цркве и државе светосавље шири и продубљује у однос родине (нације) и народа. Произашло из филозофије живота и просветитељства Светог Саве, оно ствара источни модел стварања националног идентитета као основе за националну али и грађанску државу.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Логика и онтологија светосавске филозофије наспрам Хегела као мислиоца западне самосвести у следећем су односу:

- посебност личности и заједнице (народа) основа је разумевања општости у појму човека и његове појединачности као индивидуе;
- хијерархијска лествица (Хегелове) дијалектике од појединачног (индивидуе) преко посебног (партикуларног колектива) до општег (универзалног) људског бића – секуларизованог човечанства.

Овде је реч о апсолутној разлици између источнохришћанског модела светосавске филозофије у односу на јудеоримску традицију, која врхуни са Хегеловим мишљењем. Светосавље је тиме и историјски образац алтернативе јудеоримском универсализму, али и оним облицима хеленистичког империјализма од којих је патила Византија, што се протеже до савременог панхеленизма у грчкој православној цркви, нарочито у остацима Васељенске (Истамбулске) патријаршије, која се самоодређује као „екуменска”, претендујући на ромејски универсализам.

Сраслост са светским пословима римску цркву је стопила са државним принципом, а њен универсализам у империјализам западне цивилизације. Универсализам, категорија која указује на свеважење, односио се на васељенски Божји закон, али је римском логиком спуштен на ниво свеважења у светским пословима римске цркве, а касније и на самог папу, његову улогу и власт.

Светосавска филозофија у етичком смислу носи са собом предање које бива веза између трансценденције и еманенције живота српског народа. У дуготрајном избивању из отаџбине, односно губитком слободе, предање добија епски израз и представља митску синтезу етичког и аксиолошког нивоа перцепције.

Светосавље је у пуној мери одразило филозофију као обликовање људског духа у избивању, то јест егзистенцијалној повести српског народа. Свети Николај Српски (Велимировић), између осталог, наглашава улогу светосавске филозофије у обликовању националног бића српског народа чији се смисао али и плод истовремено огледају у народном карактеру цркве, народном карактеру државе, коју доживљава као отаџбину, или народном карактеру културе која чува просветни етос у смислу образовања личности а не у смислу стицања спољашњих одређења школског образовања.⁷

⁷ О томе у: Свети Николај Српски (Велимировић), *Национализам Светог Саве*, Ихтус, Београд 2002.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

И он као Свети Јустин Ћелијски (Поповић) виде светосавску филозофију као филозофско-духовну алтернативу филозофије западне цивилизације. На тим путоказима можемо да у основним цртама скицирамо могући развој филозофије.

- У тој филозофији се обнавља значај духовности као суштинског аспекта филозофског мишљења.
- На основу тога филозофија се развија обликовањем духовности у рефлексији носећих питања о људском бивању.
- Филозофија, међутим, не бива поретком мишљења као у Византији, већ одликом духа, његове живе стваралачке природе. Филозофија је медијум преносивости духовне рефлексије у друге облике духовности.
- На тај начин светосавска филозофија представља рецептивни филтер укључивања или одбацивања различитих духовних утицаја, од обичаја, културе, митова или уверења.
- Мишљење се испоставља аутентично филозофским уколико чува живу везу са духовним њеним аспектом, односно ако га не претвара у логички поредак мишљења па и оног догматског (као у Византији) или га потпуно истискује из мишљења које постаје плен метафизике рационалности (као у филозофској традицији Запада).
- Светосавска филозофија зато представља погодно тло за алтернативно филозофско промишљање стварности јер принципијелно не изједначава дух са земаљским поретком стварности (као на Западу), али ни са априорним ставом о недовољно духовном карактеру мишљења филозофије (као у Византији).
- Светосавска филозофија као филозофија живота нуди отворену структуру промишљања стваралачких могућности људске духовности.

На основу претходног могу се оцртати и следећи кораци теорије и методологије мишљења.

1. Онтологија која превазилази и јудеоримске и хеленско-византијске претпоставке.
2. Повесност мишљења се темељи на предањском сабирању духа и трансферу духовног искуства.
3. Методологија узрастања у познању истине као претпоставка теорије знања.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

4. Филозофија политике заснована на мишљењу саборности.
5. Етика на основу морала личности и рецепцији завета, преображаја у миру и витештва у рату.⁸
6. Филозофија права као изучавање дејственог живота у заједници и држављанског поретка у животу људи.
7. Естетика састваралаштва у перцепцији домостроја изворног стваралаштва.

Претходно речено представља покушај омеђивања оквира за академски развој филозофског мишљења на основама духовно-културног обрасца који зовемо светосавље. Рефлексија тог обрасца у филозофско мишљење могла би да представља једну српску филозофију уобличавања живота и истраживања света и изучавање духовних и природословних појава, друштвених и политичких процеса у њему.

Литература:

1. Видовић, Ж., *Историја и Вера*, Завод за унапређење образовања и васпитања, Београд 2009.
2. Јефтић, Атанасије, *Свети Сава и косовски завет*, Српска књижевна задруга, Београд 1992.
3. Најдановић, Д., *Светосавље и Православље*, Нова Искра, Београд 2009.
4. Св. Ава Јустин Ћелијски, „Светосавље као филозофија живота”, *Хришћанска мисао* 1, Београд 2009.
5. Свети Николај српски (Велимировић), *Национализам Светог Саве*, Ихтус, Београд 2002.
6. Татакис, Василије, *Византијска филозофија*, Јасен, Београд 2002.

⁸ Познати православни мислилац Атанасије Јефтић наглашава дубоку везу светосавске филозофије и етике завета као духовне и националне оријентације између „небеских” и „земаљских” вредности.

О томе више у: Атанасије Јефтић, *Свети Сава и косовски завет*, Српска књижевна задруга, Београд 1992.

Миленко Бодин
Факултет безбедности
Универзитет у Београду

„Svetosavlje” as a Spiritual and
Cultural Form of Opinion
Prolegomena for Serbian philosophy

Abstract: The paper examines the philosophical reflection of the spiritual-cultural context of the emergence of philosophical thinking as a condition for its own auto-reflection.

Keywords: philosophy, svetosavlje, spirituality, culture, east, alternative.

КОМУНИКАЦИОНА ТЕХНОЛОГИЈА И ИМАГИНАЦИЈА У ЕРИ ВЛАДАВИНЕ МЕДИЈСКЕ КУЛТУРЕ

ДИВНА ВУКСАНОВИЋ
Факултет драмских уметности
Универзитет уметности у Београду

*Посвећено мојим родитељима – Мирјани Мимици
Вуксановић и Милентију Пуру Вуксановићу*

Апстракт: Чланак преиспитује дијалектику односа комуникационе технологије и имагинације у данашњем времену. Поврх тога, појмови и њима одговарајући феномени који се у контексту сагледавања овог односа истражују јесу: уметност, медији, култура, игра и утопија. Технологија као таква се данас, наиме, у све већој мери окреће од света рационалних (научних) сазнања, искушавајући своје развојне могућности у простору који је непосредно скопчан са сфером имагинације. На другој страни, имагинација, испрва третирана као пуки „ресурс” за различите техничке апликације како у области уметности, медија и културе, тако и у домену стварности (политика, критичке комуникативне праксе и целокупна друштвена реалност), бива посредована и битно, односно структурално одређена схематизовањем путем деловања савремених, интерактивних комуникационих технологија. Актуелно дијалектичко посредовање између комуникационе технологије и имагинације које се одиграва у садашњем тренутку, као да нема алтернативу, што остаје као питање (слободе), отворено у закључку нашег чланка.

Кључне речи: комуникациона технологија, имагинација, уметност, медији, култура, утопија, игра.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Две су кључне речи које ћемо испитивати у овом тексту, а то су „техне” и „имагинација”, и то, пре свега, у њиховим међусобним односима што се дијалектички успостављају и критички посредују у данашњем глобализованом свету владавине „медијске културе”. Општи појам технологије, у његовом комплексном значењу, нећемо користити на уобичајени начин, односно искључиво у релацији са концептима науке и знања (што је свакако нужно, међутим, у нашем истраживању – апроксимативно полазиште), већ ћемо га проблемски разматрати у контексту савременог уметничког стваралаштва и света културе и медија, односно комуникација. Штавише, ово проширење појма технике на домен естетског привида делујућег у свету уметности, културе и медија тренутно се чини као адекватнији пут преиспитивања шта технологија данас јесте, а шта би, заправо, требало да буде. У фокусу нашег истраживања такође ће се наћи и круцијално питање да ли је савремена комуникациона технологија у стању да мења светове уметности и (медијске) културе (па тако и саму стварност), и ако јесте – на које то начине чини.

Током расправе ћемо се, само у номиналном смислу, ослањати на традицију рефлексивног мишљења модерна: на Хјумова (Hume) и Кантова (Kant) одређења уобразиље (у Кантовом случају реч је о тзв. трансценденталној уобразиљи и њеном схематизму), на Шелингову (Schelling) идеју спреге митологије и песничке маште, на Колингвудову (Collingwood) концепцију историјске имагинације, на Блохово (Bloch) развијање појма утопије¹, као и на многа друга, „специјалистичка” тумачења овог појма. Међутим, посебно нам је стало до идеје о дијалектичком посредовању имагинације и комуникационе технологије, а с обзиром на интерпретације културне и медијске схематизације свести, што се у данашњем времену догађа путем системског дејства медија масовних комуникација (*Дијалектика просветитељства*, Хорхајмер /Horkheimer/, Адорно /Adorno/), односно тзв. креативних индустрија, карактеристичних управо за савремено доба. Оно што је за нас овде битно јесте то да ћемо моћ уобразиље интерпретирати не више као трансцендентално, него као материјалистичко-дијалектичко искуство посредовања: уметности (културе), медија и технологије. На том темељу, покушаћемо да с идејом технике и комуникационе технологије повежемо и утопијске пројекције будућности, мишљене у духу (потенцијално) прогресивног кретања света културе.

¹ О односу технике и утопије у учењима Ернста Блоха вид. Дивна Вуксановић, „Прогресивни барок и техничке утопије у филозофији Ернста Блоха”, *Уметност – природа – техника* (Зборник радова Естетичког друштва Србије), Естетичко друштво Србије, Београд, 1996, стр. 63–72.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

С друге стране, када је реч о односу технике и комуникационе технологије, чињеница је да моћ технологије данас далеко прераста и сам изворни појам *techné*, и да се консеквенце овог раста могу, вероватно, сагледати тек ретроспективно, тј. са одговарајуће историјске дистанце. Ова ситуација унапред ограничава сваки покушај актуелног дефинисања света (комуникационе) технологије, као и кохерентног анализовања њених могућих и реалних учинака у актуелном повесном тренутку. Дијалектичко посредовање с имагинацијом, међутим, технику и комуникационе технологије поставља у перспективу испитивања најразличитијих могућности. Познату филозофему: „порекло је циљ”, овде би, при разматрању, свакако ваљало узети у обзир, што би технику и уметност, од апстрактног заједничког почетка, довело до неке конкретне/конкретизоване утопије. Стога нам се критичко-дијалектичка визура преиспитивања у материјалном свету *овде* и *сада*, у којој се сажима прошлост, али истовремено назире и утопијска димензија њеног потенцијалног развоја, чине пригодним ограничењем и свођењем на оно што је битно за наше разумевање ове сложене проблематике.

Због чега је стајалиште проблемског промишљања (комуникационе) технологије првенствено везано за уметност, културу и медије, а не, како је уобичајено, за науку и научно мишљење? Најпре захваљујући деловању масовних и нових медија, технологија је обичним грађанима/конзументима/ корисницима постала доступнија од научних доктрина за анализирање најразличитијих медијских садржаја. Интересовање за комуникациону технологију изван експертских и научних кругова постало је масовно управо захваљујући њеној примени у домену медија и индустрије забаве, а нешто касније и у делокругу тзв. креативних индустрија. Интелигентни телефони, феномен мултимедије и популарне друштвене мреже „приближили” су ову технологију савременом човеку; штавише, она му се данас чини ближом него икада раније, будући да у великој мери одређује стилове живота савременог човека. Уз то, „напредне” (*advanced*) технологије на тржишту се позиционирају и као „креативне” (термин је врло *trendy*), а релацију са науком и знањем неретко емпиријски потврђују управо путем комуникативног деловања уметности и медија. Слично, комуникационе технологије се чине, у већој мери него раније, конститутивне за човеков нови „идентитет” и тзв. виртуелно окружење, као и за утопијске конструкте његове како прошлости, тако садашњости и будућности.

Илустративни пример за ову *ad hoc* претпоставку преузећемо из богатог репертоара активности савремене медијске уметности која комуни-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

кациону технологију, између осталог, користи за преиспитивање људског идентитета. Реч је, наиме, о интерактивном пројекту „Mirror_Space” („Огледало_Простор”) из 2004/05. године. Овај уметнички пројекат је замишљен и реализован на следећи начин. У изложбеном, односно виртуелном простору кроз који се спонтано крећу посетиоци, приказује се компјутерски генерисани систем „скенираних” рефлексија, „конфронтиран” с њима самима (*virtual mirror image of themselves*), и то у реалном времену, али тако да ови огледални виртуелни одрази нису пуке оптичке појаве телесних момента кретања посетилаца током изложбе, већ пројекције прикупљених података (*data*) њихових унутарњих расположења (*mood analysis*), која се дигиталним путем екстернализују у задатом простору. Дакле, пројекције „расположења”, на основу рачунарски прикупљених и обрађених података, путем инфрацрвене светлости се, као виртуелни објекти, пројектују у простор око самих посетилаца догађаја. Уз ово, један део података се прикупља и са интернета и придружује осталим „чињеницама”, које формирају виртуелне објекте као „естетске дате”. Посетиоци потом добијају прилику да „идентификују” властите представе путем интернета, чиме верификују свој „утопијски идентитет”.²

Оба појма (и технологија и имагинација), како је познато, током своје повести доживела су многобројне трансформације, али нису третирана као једнако важна, нити су често преиспитивана у истој равни / пољу истраживања; њихово посредовање, осим у сфери уметничког стваралаштва и естетичких рефлексија, чини се да није било посебно интересантно за истраживаче у области традиционалне метафизике: ако се изузму Аристотелова (*Aristoteles*) одређења како појма *poiesis*, тако и *tehne*, и много касније – Кантово критичко бављење трансценденталном уобразиљом и њеним схематизмом у *Критикама*, ове теме као да су остале на маргинама филозофије, све до нашег доба. Шелингова истраживања о уметности и митологији, те разматрања технике Мартина Хајдегера (*Heidegger*), такође представљају изузетке који донекле одступају од правила и, на изванредан начин – покаткад делујући у супротном смеру – трасирају пут критици представника франкфуртске филозофске школе (Бењамин /*Benjamin*/, Адорно, Хабермас /*Habermas*/), те Ернста Блоха и постмодерних теоретичара културе, од којих, за ову прилику, издвајамо проблематизовање односа „имагинарног” и „стварног”, потеклих од Ђила Дорфлеса (*Dorfles*) или Жана Бодријара (*Baudrillard*). Остављајући по страни „општа места”

² Вид. Brigitta Zics, „Mirror_Space”, *Interactive Environment* 2004/05, на страници: www.youtube.com/user/MediaArtTube.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

филозофске традиције у разматрању ових термина / појмова / феномена и њихових „типичних” релација, позабавићемо се актуелном ситуацијом у којој ове две „силе” или „глобални пројекти” утичу на конституисање, односно генерисање, а потом и рецепцију, као и употребу, (комуникационе) технологије и имагинације у свету културе и медија.

Подсећамо, теорија и научничка имагинација дале су, у данашњем времену, подстицај за невероватан замах технолошког раста и развоја, и то у готово свим областима истраживања: биологија, физика, медицина, телекомуникације, и др. Несумњиво, имагинарно се испрва помањало у идеји или у појму, а потом се материјализовало кроз различита технолошка достигнућа, како би се, евентуално, вратило спекулацији: „Савез науке и технике помогао је истраживање материјалног света, али је помогао и настанак ‘науке без материјала’,”³ Примера ради, од античког „открића” атома, па све до његовог емпиријског потврђивања захваљујући проналаску одговарајућих техничких изума, „идеја атома” прешла је пут од имагинарног, преко спекулације, све до свог, техничким средствима верификованог, постојања, што је, потом, изазвало даљи развој теоријске физике. Актуелна научна заједница, по сличном епистемолошком моделу, и данас трага, рецимо, за Хигсовим (Higgs) бозоном, чија теоретизација треба да буде емпиријски доказана путем употребе савремене технологије, односно изградње, пуштања у погон и праћења експерименталних радњи акцелерације у гигантским постројењима CERN-а (Центар за нуклеарна истраживања, Швајцарска), што би, напоследку, требало да допринесе теоријским увидима у процесе настанка света.⁴ Слично као у науци, ни савремену уметност није заобишао талас експанзије технолошких достигнућа инкорпорираних у многобројне артистичке пројекте и светове,⁵ што је уметности, између осталог, омогућило развој и примену у иматеријалном

³ Бранислава Милијић, „Природно и техничко”, *Уметност – природа-техника*, *Op. cit.*, стр. 29.

⁴ Детаљније о потрази за субатомском „божанском честицом”, од Њутна (Newton), преко Хигса, до експеримената у CERN-у вид. у тексту: „God Particle: The Higgs Boson One Year Later”, на страници: abcnews.go.com/technology/god-particle-higgs-boson—year/story/?id=19574423.

⁵ Занимљиво је, на пример, да поједини уметници који стварају за интернет, односно компјутерски програмирају своја уметничка дела, сматрају да ова технологија битно не утиче на измену самог појма уметности, јер се њен „допринос” може уочити само кроз учинке попут боље резолуције, већег броја колористичких варијабла, и сл., али да је у основи „реч о истој ствари”. Вид. видео-клип експерта за компјутерску уметност америчке школе за дизајн (Rhode Island School of Design) на YouTube-у: John Maeda, „How is

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

(дигиталном) свету продукције унутар, како медија масовних комуникација, тако и у тзв. новим медијима, као што је интернет.

У савременом добу, примењене научне дисциплине, као и примењене уметности, посебно у области деловања тзв. креативних и медијских индустрија, предњаче у аплицирању нових комуникационих технологија у домен свог стваралаштва. „Алатке” и „вештине” су, како изгледа, изнова у моди, али је данас ту, пре свега, реч о њиховом коришћењу у контексту нових рачунарских технологија. На први поглед, чини се да је „ратио”, тј. харвермасовски дефинисани „инструментални ум”, а који користи савремена технолошка достигнућа, превладао над „ирационалним”, симболичким и имагинарним световима уметности, медија, културе, па и укупне животне праксе. Осим тога, у ери високоспецијализованих „знања”, што се готово сва могу подвести под појам „креативности” (неупитна примена овог термина), као да је ишчезло преиспитивање (могућих) синтеза, па су тако – технологија на једној страни, и имагинација на другој, углавном посматране као засебни феномени који производе и подељене светове: универзум знања и, насупрот њему, игру (пукe) имагинације. И још нешто, уврежило се мишљење да је технологија више пут, начин, процес (рецимо: производни) достизања неког циља, него што је вредност као таква, док се, за имагинацију претпостављало да је онтолошки „старија” од технологије, тј. да има првенство у том смислу – да је претходсћа и независна од технологије, која јој је неопходна искључиво за оспољење, тј. материјализацију. Вероватно се, отуда, и сама технологија – а поготово комуникациона – данас „чита” као некаква сила или моћ, која уобразиљи помаже да реализује „најлуђе”, најхрабрије, а покатакд, усуђујемо се да кажемо, и пројекте лишене смисла.

Свакако, однос између имагинације и технологије може се посматрати и друкчије. У визури данашњице, грубо узевши, имагинацију је могуће третирати као сам почетак, али и медијум / простор и извесну перспективу раста: од стадијума („момента”) изума технологије ка уметности, и обратно. Наиме, уколико се може легитимно говорити о некаквој утопијској димензији коју препознајемо као саприпадну сваком имагинарном свету, онда је та утопија, засигурно, место сусрета имагинарних универзума науке, технологије, знања, вештина, медија, културе, игре и уметности. Поједностављено речено, имагинација је претпоставка *tehne* – како технике и технологије, тако и науке, медијске праксе, те уметничких вештина и за-

technology changing art?”, на страници: www.curiosity.discovery.com/question/technology-changing-art.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ната. Али технологија је и њихова материјална основа и „подмет”, који је у сталном развоју и кретању. Међутим, чини се да сви поменути појмови, на једном новом, односно вишем ступњу развитка, изнова конвергирају и прелазе у друкчије модалитете повезивања и манифестовања него што је то до сада био случај. Јер ако је имагинација полазна дестинација, а, уједно, и сам процес кретања како технике, тако и уметности, па и осталих примењених вештина и „знања”, док је комуникациона технологија, са своје стране, материјализација тог кретања, онда је готово неизбежно да се, у једном од својих многобројних посредовања – технологија и уметност синтетишу у једно.

Могућност за обртање затеченог односа технологије и имагинације, интерпретативно усмерено на моменат „новог” почетка и импулса заједничког кретања, карактеристична је управо за савремено доба, тј. за последњу декаду XX и почетак XXI века. Експанзија нових комуникационих технологија допринела је, наиме, отварању путева за настанак нових уметничких и медијских форми, те за рад имагинације у оним „просторима” који до тада нису ни постојали. Такав један простор дефинисан је различитим појмовима, а понекад је интерпретиран и као време (на пример, у радовима Пола Вирилија /Virilio/). Реч је, заправо, о тзв. *cyber* простору и виртуелној реалности (VR), односно о појмовима који се често користе као синоними, иако се, у одређеним интерпретативним контекстима третирају као битно различити. Понегде је у употреби и термин „симулација”, „симулирани простор”, „симулирана реалност”, што су све варијације на тему постојања једног новог, средствима технологије конструисаног поља деловања савремене комуникативне, медијске и уметничке праксе.

Осим што је, примера ради, компјутерска технологија омогућила претходне симулације уметничког дела или процеса рада (у домену скулптуре, архитектуре, уметничких инсталација, и сл.) и пре него што је рад материјализован и, хајдегеровски формулисано – „постављен у дело”, технологија је генерисала нов простор (виртуелни простор) за посве нове облике уметничког и медијског стваралаштва. С временом, ове нове форме уметничког изражавања, настале као резултат рада рачунарских програма, постају самосврха, не реферишући на дела изван технолошки конструисаног простора, у тзв. материјалној стварности. Овде нам се чини да је реч о подударану имагинарног и технолошког, јер савремена комуникациона технологија оцртава територију за деловање нових облика имагинације, штавише и „егзистенције”. Позивајући се на књигу Мајлса Орвела (Orvell) *After the Machine* (*После машине*), Ерик Џонс (Jones) у тексту „Creating

New Forms: Art, Technology, and the Imagination” („Креирање нових форми: Уметност, технологија и имагинација”) напомиње да су уметници већ у првим годинама XX века, помоћу технологије, не само креирали нове уметничке дисциплине каква је, рецимо, фотографија, него је ту пре било речи о „новим формама егзистенције” (*new form of existence*).⁶

У различитим интерпретацијама света савремене уметности, могу се пронаћи чак и таква становишта, која технологију више не третирају само као алатку за настанак и усавршавање уметничке продукције, већ као уметност по себи. Наиме, употреба нових комуникационих технологија (и медија) у уметничким галеријама данас може да представља онај моменат који од средства постаје циљ. Јер како се ова теза експлицира на блогу о „Музеју будућности” („The museum of the future”), већ сама конструкција изложбеног простора, са осветљењем или без њега, може изгледати као уметничка инсталација, те је на интуитивном нивоу перцепције могуће досегнути уметнички доживљај, односно одређено естетско искуство.⁷ У свету уметности, ово је антиципирано најпре појавом фотографије, а затим и филма и телевизије, што су фузионисали најновија технолошка достигнућа и „слику”, док је у домену истраживања „напредних технологија” софтверској индустрији постављен циљ – да на наредном ступњу развоја прерасте у уметност. То, истовремено, не значи да се уметност није опирала тзв. бићу технологије, посебно када је реч о питању (нестајања) „ауре” и предиката карактеристичног како за традиционалну тако и за модерну уметност – као што је „аутентичност”.⁸ Дакле, развој савремених технологија може избрисати границе и довести у интеракцију наизглед неспојиво: науку која „прича приче” на једној, и уметност, која, афицирана имагинацијом, може помоћи науци у „манипулисању светом”, на другој страни.

Нису малобројне, међутим, ни такве интерпретације које односе између технике / технологије и савремене уметности доводе у питање, трагајући за „филозофским истинама”. Примера ради, у тексту под називом: „Performance Art e Utopia Concreta beyond multimediality” („Уметност

⁶ Eric Jones, „Creating New Forms: Art, Technology, and the Imagination”, на страници: www.agorajournal.org/2011/Jones.pdf, стр. 6.

⁷ Вид. блог „The Museum of the Future, Inovation and Participation in Culture”, by Jasper Visser, чланак под називом: „Technology as a Tool / Technology as Art”, на страници: www.themuseumofthefuture/2011/08/31/technology-as-a-tooltechnology-as-art/.

⁸ Вид. у тексту: „Resistance to Technology As an Art Form”, од 13. VIII 2009., на страници: www.voices.yahoo.com/resistance-technology-as-art-form-4047453.html.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

перформанса и конкретна утопија изван мултимедијалности”⁹) аутор блога констатује неколико значајних чињеница. Развој извођачких уметности током последњих тридесетак година, посматран са становишта напретка у технолошком смислу речи, „допринео” је, с једне стране, свеопштој спектакуларизацији света уметности и културе, те нараслом конзумеризму и у овом домену експресије, при чему је ту био пресудан утицај медија на уметничку стварност, док је, на другој страни, то довело до следеће последице – да сва уметничка дела, што користе и у себе инкорпорирају нове комуникационе и медијске технологије, у погледу „форме” свог појављивања пред публиком, односно потрошачима, личе једна на друге.¹⁰ Из тог разлога, аутор чланка сматра да развој „уметности перформанса” треба да се одвија паралелно са техничким „know-how”, као и одговарајућим језичким експериментима, како би се зауставило „умртвљавање” уметности, што је подупрто овом „новом” екстерном идеологијом, која га је превела из поља апстрактне у домен конкретне утопије. Уместо „постављања у смрт” (*putting to death*), аутор предлаже перформансе који се крећу по истраживачким хоризонтима пројектованим изван дејства медијских технологија, чиме перформер поставља себе „у поље” синтезе самосвести и егзистенције (*put it to the field*).¹¹

Насупрот таквим, критички изнесеним ставовима према односу савремене технологије, и уметности, постоје и мњења о томе да, рецимо, уметност нових медија (*new media art*) и интернет-арт, односно мрежна уметност (*netart*) преузимају стваралачке импулсе из резервоара утопијских пројекција, дакле из имагинативног поља окренутог ка будућности, налик „визионарству” читаве *hi-tech* индустрије и Силицијумске долине, учествујући, притом, у конституисању феномена тзв. технопозитивистичке хиперболе (*techno-positivist hyperbole*).¹² Заправо, у чланку који реферише на утопијске импулсе, имплементирани у новомедијски уметнички дискурс, реч је превасходно о томе да се технолошки развој, нарочито у периоду с краја прошлог и почетком XXI века, третира као континуирани раст (*tech bubble*), без икаквог диференцирања унутар овог процеса, било

⁹ Вид. Ницола Франгионе, „Performance Art e Utopia Concreta beyond Multimediality”, *Performancelogia*, на страници: www.performancelogia.blogspot.com/2008/02/performance-art-e-utopia-concreta.html/.

¹⁰ Исто.

¹¹ Исто.

¹² Richard Rinehart, „Bubbly: The Utopian Impulse in New Media Discourse”, на страници: www.coyoteyip.com/rinehart/papersfiles/bubbly-rinehart.pdf., стр. 1.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

идеолошке или логичке природе; овај *continuum* мишљен је и унутар развоја технологије као такве, као и њених апликација у пољу савремене новомедијске уметности.

Укратко речено, за разлику од изложеног модела трансцендентне критике, што карактерише ситуацију савременог уметничког извођења (*performance*), а који би требало константно да доводи у питање уметност „умртвљену” технологијом, овде се предлаже примена иманентне критике, која би, на једној страни, апстраховала, тј. издвојила из контекста континуираног развоја технологије ону уметност која се ствара унутар сфере деловања нових комуникационих медија и реципира у њима, а потом и артикулисала простор за упитаност у погледу њеног дискурса, који је битно различит од технологије примењене у области *hi-tech* индустрије.¹³ Иако вођене истим, дакле, утопијским импулсима развоја (технологија је увек производ неког утопијског „наратива” – а ми бисмо рекли: имагинације), нове технологије примењене у рачунарској индустрији и привреди, на пример, или у управљању државом, битно се разликују од оних аплицираних на свет медијске уметности и комуникација. Истина, постоје, како тврди аутор текста о утопијским импулсима у новомедијском дискурсу, поједи-на „превођења”, преплитања идеја и стратегија из ове две сфере човекове делатности („телесност”¹⁴, свет маркетинга, механизми дистрибуције и др.),¹⁵ али то не значи, у исто време, да је реч о јединственој и континуираној делатности.

Није ли овде, међутим, реч не само о уметничкој већ и о политичким праксама савременог доба?¹⁶ Осим у сфери уметности и медија, један број теоретичара / филозофа културе и медија однос технологије и имагинације

¹³ Упор. Исто.

¹⁴ Један од интересантнијих примера медијатизовања тела у високотехнологизованом свету савремене уметности представља рад јапанског уметника Даитоа Манабеа (Manabe), који употребљава нервни систем уметника/ца као „материјал” за креирање мултимедијалног пројекта. Наиме, овај уметник користи вечити „научни сан” о контролисању човековог нервног система, манифестујући уметнички дар на тај начин што „хакује” људско тело (*human body hacker*). Он током извођења перформанса, заправо, „линкује” људско тело апаратима за генерисање звука, чиме компоује, односно креира музику (мада је овде реч о тзв. визуелној музици), при чему људско тело постаје медијум уметничке продукције *овде* и *сада*. Вид. „Puppets Teaser” за „High Tech Dance Project Turns Performers’ Bodies Into An Augmented Nervous System / The Creators Project”, на страници: www.vimeo.com/66070404.

¹⁵ Ринехарт, *Op. cit.*

¹⁶ Упор. Felicity D. Scott, *Architecture or Techno-Utopia: Politics after Modernism*, Cambridge, Mass, MIT Press, 2007.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

сагледава као део политичке и друштвене праксе што је у функцији измене стварности одређеног културног простора.¹⁷ Поједини медији, с посебним акцентом на интернету и друштвеним мрежама, такође фаворизују идеју о употреби технологије, односно спекулишу о могућностима коришћења нових комуникационих технологија и медија у контексту револуционарне измене стварности. Тако је, на пример, на интернет порталу Vijesti online, у тексту под називом „Глобална имагинација протеста”, наглашено рађање нове свести „о заједничкој судбини и о глобалној заједници која се ширила кроз покрете отпора. Технологија друштвених мрежа је била оруђе које их је унаприједило, али то важи и за реконцептуализацију значења јавног простора и став да је плурализам идеја супериорнији од догме.”¹⁸ Овде је, како изгледа, на делу идентификовање „протеста новог доба” („арапско пролеће”, „Окупирај Волстрит!” те покрета отпора у Грчкој и Шпанији, односно свих покушаја измене стварности уз значајну улогу и подршку нових медија, током 2011. године), са делотворношћу нових комуникационих и мрежних технологија.¹⁹

Због чега је ово важно? Бавећи се медијским формама манифестовања различитих видова отпора у култури, односно преиспитивањима што се тичу „прогресивних политика у ери фантазије”, проф. Стивен Данскомб (Duncombe) са Универзитета у Њујорку (Gallatin School of New York University), на предавању одржаном 9. XII 2009. године, као и у својим ранијим радовима, на којима је излагање било делом засновано,²⁰ преиспитује различите концепције и одређења тзв. не-места, у распону од Морвог (More) дела *Утопија* (*Utopia*) све до политички ангажоване уметности XXI века, настојећи да проблематизује статус и улогу савремених медија, и њима саприпадних комуникативних технологија, у актуелним културним и друштвеним променама глобалног карактера. Оно што представља новину када је реч о Данскомбовом интерпретирању односа технологије и имагинације, мишљених у служби како спекулације о садашњости и будућности (утопија), тако и комуникативног деловања (праксе) путем уметности и

¹⁷ Вид. Дивна Вуксановић, „Facebook и друштвене мреже у функцији политичких промена”, у: *Веродостојност медија: Домети медијске транзиције*, Факултет политичких наука Београдског универзитета – Чигоја штампа, Београд, 2011, стр. 105–116.

¹⁸ Вид. чланак „Глобална имагинација протеста” од 15. VII 2012. на страници: www.vijesti.me/kolumne/globalna-imaginacija-protesta-kolumna-82839.

¹⁹ Исто.

²⁰ Вид. „Podcast: Comparative Media Insights: ‘Art of the Impossible: Utopia, Imagination, and Critical Media Practice’”, на страници: www.cms.mit.edu/news/2009/12/podcast_comparative_media_insi_2.php.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

медија („критичко-утопијска” медијска посредовања), јесте тврђа о постојању нових облика имагинације у данашњем времену, заснованих на техничким и технолошким могућностима самих медија, и то, пре свега, нових комуникационих медија. Један од таквих „утопијских” пројеката, по његовом уверењу, представља и популарна Википедија (Wikipedia), глобална медијска енциклопедија.²¹ И даље, по његовом мишљењу, технолошки напредак у сфери уметности и медија, омогућио је, заправо, настанак нових видова имагинације – а чији је „изданак” Википедија; апострофирани, нови појавни облик уобразиље чини тзв. колаборативна имагинација.²² То би, уједно, био и некакав нови пут и облик комуникационог деловања у сврху антиципирања нових светова „алтернативних култура”.²³

И најзад, могли бисмо рећи да се релација технологије и имагинације, која је, очигледно, трансформативна у оба смера кретања, данас везује не само за уметност, медије, политику, укупну комуникативну и друштвену праксу, већ и за свет културе, што се темељи на идеји игре. Она, како тврде истакнути инжењери и „футуролози” данашњице попут Марка Пишија (Pesce),²⁴ појавивши се на рефлексивној „позорници” након Шилера (Schiller), Ничеа (Nietzsche), Финка (Fink) и Хојзинге (Huizinga), односно њихових интерпретација бића и феномена „игре”, заговарају идеју о „измаштавању” или „имагинирању” светова у пољу како „виртуелне стварности” (VR), тако и човекове / дечје свакодневице (карактеристичан пример је „паметна” играчка ферби). Као нови „демијурзи” (архитекте) ове реалности, помоћу интерактивности, „мрежних играчака” (*web-based toys*), невидљивог умрежавања (*wireless world*), као и осталих новомедијских платформи и алатки, они стварају нов свет игре (*playful world*). А тај универзум као да више не познаје границе између имагинације и стварности, науке и њеног популаризовања путем технологије, потом културе и „електронске креативности”, те „бита и атома”.²⁵

Какви би се закључци, на основу реченог у тексту, могли извести? Евидентно је да производи ума – имагинација и технологија, јесу или могу бити у односу посредовања, мада је оно, у филозофској литератури, само

²¹ Исто.

²² Исто.

²³ Упор. Исто.

²⁴ Вид., нпр., Mark Pesce, *The Playful World: How Technology Transforms our Imagination*, Ballantine Books (Random House), New York, 2000.

²⁵ Исто.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

у ретким приликама било темељно рефлектовано. И надаље, иако се, током повести, углавном говорило о развоју науке, технике и најразличитијих технологија, а далеко мање (осим на индивидуалном плану) о развоју имагинације, уметности и утопијског мишљења, изгледа да је, у овом погледу, дошло до важних промена у данашњем времену. Стара предрасуда о томе да све настаје из мишљења (сазнања) и имагинације постепено уступа место мњењима о томе да технологија предњачи у дефинисању не само рефлексије и свести већ и имагинације савременог човека. Први „доказ” за ову тврдњу представља свет савремене (дигиталне, мултимедијалне и интерактивне) уметности. Потпомогнут технолошким развојем, он не само да редифинише концепт уметности доводећи је у везу с медијима, него преиспитује и „границу” између уметности и медија, и штавише, релативизујући је, битно трансформише или укида некадашњи појам „ауратске” уметности.

Потом, технологија се повратно, а путем утицаја медијске „културе” на њу, отвара за сасвим нове комуникативне праксе, које постају конститутивне не само за свет културе, тј. њених виртуелних „алтернатива”, већ и за утопијске пројекције будућности. Истовремено, ове нове комуникационе праксе, засноване на принципима умрежавања и интерактивности, конституишу нове облике социјалности (друштвени медији) и политичности (технички облици демократизовања јавног простора његовим претварањем у *cyber* време), те нове видове „реалности”. Уједно, ти нови облици стварности, егзистирајући као некакви паралелни светови, могу представљати и места конкретних утопија, критичких пракса и светова игре, заснованих на имагинацији која је структурално условљена новим комуникационим технологијом и „догађа” се у „реалном” времену. Речју, савремена технологија је запосела имагинарно тако што га је укључила у властиту прогресију и кретање. На другој страни, подстицаје и претпоставке за свој експанзивни раст технологија данас не добија само из сазнајних ресурса науке већ их великим делом црпе из имагинарне сфере ума. У овом тренутку, узajамно посредовање комуникационе технологије и имагинације изгледа као моменат њихове „идентификације”: имагинарно се реализује посредством технологије (уобразиља као сама технологија, односно конкретизирана утопија), док технологија „производи” ново „имагинарно” као (властиту) стварност, али и реалност светова уметности, игре и снова, те алтернативни домен деловања медија и културе. У оваквом свету, питање слободе (имагинације) делује као пуко техничко-технолошко питање. А да ли је уистину тако.

Библиографија са веб-ографијом

- „God Particle’: The Higgs Boson One Year Later”, на страници: abcnews.go.com/technology/god-particle-higgs-boson—year/story/?id=19574423.
- „Podcast: Comparative Media Insights: ‘Art of the Impossible: Utopia, Imagination, and Critical Media Practice’”, на страници: www.cms.mit.edu/news/2009/12/podcast_comparative_media_insi_2.php.
- „Resistance to Technology As an Art Form”, на страници: www.voices.yahoo.com/resistance-technology-as-art-form-4047453.html.
- „Globalna imaginacija protesta”, на страници: www.vijesti.me/kolumne/globalna-imaginacija-protesta-kolumna-82839.
- „Puppets teaser” за „Hight Tech Dance Project Turns Performers’ Bodies Into An Augmented Nervous System”, The Creators Project, на страници: www.vimeo.com/66070404.
- Benjamin, W., *Eseji*, Nolit, Beograd, 1974.
- Frangione, N., „Performance Art e Utopia Concreta beyond Multimediality”, *Performancelogía*, на страници: www.performancelogia.blogspot.com/2008/02/performance-art-e-utopia-concreta.html/.
- Horkheimer M., Adorno, Th., *Dijalektika prosvjetiteljstva*: Filozofijski fragmenti, „Veselin Masleša” – „Svjetlost”, Sarajevo, 1989.
- Jones, E., „Creating New Forms: Art, Technology, and the Imagination”, на страници: www.agorajournal.org/2011/Jones.pdf.
- Maeda, J., „How is Technology Changing Art?”, на страници: www.curiosity.discovery.com/question/technology-changing-art.
- Pesce, M., *The Playful World: How Technology Transforms our Imagination*, Ballantine Books (Random House), New York, 2000.
- Rinehart, R., „Bubbly: The Utopian Impulse in New Media Discourse”, на страници: www.coyoteyip.com/rinehart/papersfiles/bubbly-rinehart.pdf.
- Scott, D. F., *Architecture or Techno-Utopia: Politics after Modernism*, Cambridge, Mass, MIT Press, 2007.
- Visser, J., „Technology as a Tool / Technology as Art”, на страници: www.themuseumofthefuture/2011/08/31/technology-as-a-tooltechnology-as-art/.
- Вуксановић, Д., „Facebook и друштвене мреже у функцији политичких промена”, у: *Веродостојност медија: Домети медијске транзиције*, Факултет политичких наука Београдског универзитета – Чигоја штампа, Београд, 2011.

Уметност – природа – техника (Зборник радова Естетичког друштва Србије), Естетичко друштво Србије, Београд, 1996.

Zics, B., „Mirror_Space”, Interactive Environment 2004/05, на страници: www.youtube.com/user/MediaArtTube.

Divna Vuksanović
Faculty of Drama Arts
University of Arts in Belgrade

Communications Technology and Imagination in the Era of the Media Culture

Abstract: This article examines the dialectical relation between technology of communication and imagination in modern times. In addition, the notions as art, media, culture, game and utopia, and phenomena associated to them, are being explored in the context of this relationship consideration. The technology is, in fact, turning away from the world of rational (scientific) knowledge by exploring development opportunities within the area that is directly referred to as the realm of imagination. On the other hand, imagination, which was at first treated as the „resource” for various engineering applications in the fields of art, culture and media, and the domain of reality (politics, critical and communicative practices and social reality), is being mediated through and thus essentially or structurally determined by the schematized actions of contemporary, interactive communication technologies. It seems to us that this new dialectical mediation that takes place between technology and imagination in the present time appears as the one with no alternative, which however should be an open question, as stated in the conclusion.

Keywords: communications technology, imagination, art, media, culture, utopia, game.

ДИСОЛУЦИЈА И ЕТИЧКИ ИМПЕРАТИВ ЈЕДИНСТВА ЉУДСКОГ ЗНАЊА (на примеру Коларчеве задужбине)

ДОБРОСЛАВ СМИЉАНИЋ

Филозоф

Апстракт: Након раскида са грчким духовним кругом и покушаја обнове ренесансе, *New Age* сегментација духовне целовитости аналогно одражава раслојавање људске заједнице: друштвене и природне науке су међусобно раздвојене, а даље се диференцирају у мноштво појединачних дисциплина и поддисциплина. Њихов убрзани напредак, који динамизује саму историју, води не само њиховом разилажењу већ и замађењу њихове јединствене полазне тачке, као и губљењу етничке и епистемолошке одговорности за капацитет и значење интегративне слике света. Није увек могућно очувати сећање на ту оригиналну посебност утемељену на антрополошкој радозналости преиспитујућег ума у оквирима позитивне институционалне поделе наука, остварене у утврђеном школском и универзитетском образовном систему, где су заједнички увиди дисциплина и координација њихових усмерења готово непознат терен, те су стога компетенције препуштене специјализованим, инструментализованим и системски контролираним научним елитама, на пример, актерима научног инжењеринга. С друге стране, постоји једна друга, трансцендентална и утопијска димензија науке која, у оквиру институција као што је Коларчева задужбина, проналази место реинтеграције и просветења, реципроцитет и јединство хуманистичких и природних наука, односно свих врста знања, јер су она, са свим рационалним аргументима, напослетку ауθεν-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

тично људска. Коларчева задужбина је, према томе, ваншколски систем трансфера знања.

Кључне речи: јединство људског знања, Коларчева задужбина.

У једноставно сроченој и мудро замишљеној уводној речи изговореној на свечаном отварању Коларчевог народног универзитета 19. октобра 1932. године, конципованој, наравно, на опоручи оснивача, председник одбора Задужбине Александар Белић оцртао је њен карактер, кључне задатке и основне програмске перспективе. Он је рекао да је то „установа која се некако невидљиво увлачи међу школе”, дакако у нешколском смислу, која „попуњава оне празнине које друге школе у друштвеном образовању остављају” по страни. Нагласио је да слушаоци могу бити из свих друштвених редова и свих класа, дакле, сви који желе нешто да науче, којима недостаје неко знање, без обзира на старост, статус и друга обележја. „Једном речју... љубав према знању и осећање његове вредности” довољна су квалификација за све оне који имају мотив, могућност и срећу да прате „жустри ход” модерне науке. Он изражава програмску жељу задужбине „да веза нашег друштва са текућом културом, науком и уметношћу буде стална”. Белић истиче да је задатак задужбине да континуелно убацује (не каже оно пасивно „да прати”) у наше друштво нове резултате савремене науке и подстиче живо интересовање за културна и уметничка збивања у свету. Без тога нема истинског духовног живота и реалног напретка у друштву.

У великој заједници народа и новим историјским констелацијама, наш народ је суочен са новим и различитим културама, другачијим изразима, облицима и симболима духовног и материјалног живота, обичајима, писаним и неписаним правилима социјалног живота. То генерише многа питања која улазе у дневни ред данашњице и траже дубоко познавање и разумевање. Наглашавајући, са ове историјске дистанце, тај и такав цивилизацијски и европски модеран став за оно време, у најбољем смислу просветитељски, какав је и одговарао приликама, лично нисам сигуран да је српско друштво, од тада до данас, дало валидан одговор на Белићев апел, али је Коларчева задужбина, осим малаксавања под ратном и тоталитарном опресијом, у срећним својим епохама и апогејима, тестаментарно инспирисана и усмерена, радила свим капацитетима на томе.

Занимљиво је да безмало сви програмски облици Коларчеве задужбине, *mutatis mutandis*, имају своју инаугуралну адресу у Белићевој уводној речи из 1932.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Али пре него што пређем на оправдање своје теме, морао бих да наведем бар још један моменат (изостављајући све остале) из Белићеве концептуалне пројекције активизма Задужбине. Наиме, реч је о оном месту у његовом излагању на којем он види велики задатак народног универзитета који ће се испунити ако се претвори у културни покрет који ће преносити и мултипликовати духовне упливе Задужбине свуда у народу где се за то стекну или створе повољни услови. (Уласком у виртуелну и дигиталну еру, то питање добија дигнитет реалне и обавезујуће ствари.) Задужбина је и тај задатак покушала да оствари. Међутим, у сваком односу постоје најмање две стране – да би једна акција успела, обе стране морају бити у акцији, или у интеракцији, али наша провинција, ни кадровски ни менталитетски, није била кадра да прихвати тај значајан изазов. Појединачни случајеви, и они, нажалост, кратког даха, нису обећавали критичну масу за жељени покрет. Тако се још једном показало да свака самостална иницијатива, без одлучујућих претпоставки – одговарајуће глобалне културне политике с просветитељским апострофом, освешћене потребе и логистичке подршке (како се то у војном и политичком жаргону каже), на нивоу друштва и државе, нема озбиљне изгледе на успех.

С обзиром на инвазиван и експанзиван развој науке и знања уопште, додуше, с најачим интересним мотивима и највећим продорима у милитарној сфери, с обзиром на употребу и злоупотребу наука и знања, на инструментализацију културе гашењем критичких и алтернативних потенцијала и конотација њених категорија, софистицираном идеолошком колонизацијом и неутрализацијом њених супстанцијалних поља вредности, улога и (нека звучи колико год хоћете патетично) мисија Коларчеве задужбине добијају све већи значај (ако није претерано рећи с погледом на нивое могућности), данас можда више него икада раније.

Сад је тренутак да се вратим на једну, за моју тему, референтну синтагму у Белићевом тексту. То је оно место које сам већ цитирао, где он каже да се ова установа некако невидљиво увлачи међу школе, што значи не и у школски систем, чиме измиче рестриктивности система, чак и самом научном погону, његовом технократском и технофреном, дакле, инструментално извитопереном логосу, који би у својој захукталости да премрежи и посвоји и остатке света, које Адорно назива „незаштићене развалине”. „Празнине” из којих задужбина извлачи манадат да говори о њима и да их креирањем властитог програма попуњава објективно је позиционира на дистанцу спрам система и намештеничких улога у њему и далекосежно профилише њену аутономију у духовном контексту.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Распадом грчког заокруженог и хомогеног света, света даног у једно-родности човека, природе и ствари око њега, обостраном сецесијом човека и света, из којег се издваја свако ја и ти наспрам збирног ми, распрскава се метафизички хоризонт доживљавања и поимања тог света у коме је знање било врлина и врлина срећа, а лепота, у знаку етичког идеала – калохкатије, манифестни мисао грчког космоса. Последњи пропламасај јединства практичног и теоријског ума, научног и уметничког ероса, збива се у ренесанси, оличен у свестраности епохалних колоса попут Микеланђела, Леонарда и других.

Разобручени свет постао је бесконачан. Мисао, такође на путу без краја, остаје у перенирајућем несагласју са својим путем. „Кантово звезда-но небо” – каже један мислилац – „сија само у тамној ноћи чисте спознаје и не обасјава више стазе ниједном самотном путнику – а у новом свету бити човек значи бити сам.”

Из тога се рађа – по мом суду – један а приори: захтев за уједињујућом ре-верзијом бити свеколиког знања, али не захтев да се у глави држи целокупна енциклопедија већ етичка целина њеног људског смисла који је схватљив и помаже да пре/живимо у дисонанцама опстанка.

Људско знање (инсистирам на плеоназму) издељено је, аналогно на-прслинама људске егзистенције, на сфере, секторе, дисциплине и субдисциплине, са изгледима на даље диференцирање. Данас је већ немогуће, као у класична времена, рећи шта је физика. То не само да уноси отуђујући елеменат у саму науку, то јест унутар науке, него отуђује и науку од људи, који етички не могу да је разумеју, сводећи чак и саме научнике на зналце једне димензије. Мудрац, парадигма узорног лика грчког духа, током историјских миленијума, еволуирао је у експерта, коме, осим његовог сегмента, цео остали круг знања остаје *terra incognita*. Дисциплине и струке, специјалност и у-струченост, педантно формализовање разлика, стварају, на први поглед, утисак и уверење да постоје онтолошке разлике између њих, да обесхрабрују сваку наду у могућност јединствене научне слике света. Она, наравно, није могућна све док научник не извуче себе и своју дисциплину из раља инструменталног молаха тј. парцијалног интереса (што ни појединац ни цела наука не могу сами), све док аутономни научник, свестан граница властите дисциплине, не постави, из трансдисциплинарне позиције, питање смисла дисциплинарног усмерења и етике одговорности за предмет којим се бави. Наука, предана вишку истраживачке страсти и логосне имагинације, још би могла стајати уз човека, али њено превођење у технолошку моћ и ефектуирање креће се у теснацу између манипулатив-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

них могућности добра и зла. Све то, наравно, не значи да критика науке значи и одбацивање науке због опасности сцијентизације и програмира-ног подјармљивања нашег опстанка. Напротив. Она је мегачињеница нашег живота и добар или зао чинилац наше судбине, зависно од иманентних и спољних детерминација.

Што дисциплине, међутим, више иду у дубину, у микросвет и финесу – то се, такође, подводно, све више додирују и прожимају на заједничкој ствари. Није стога тешко замислити симболички круг међусобно осветљених дисциплина око средишње тајне света. Конвергенција и садејство научних дисциплина, вођених начелом неизрабљивачког односа према природи, и природи човека, уз хераклитовску мудрост или надзнање, могли би, кажем само – могли би, да остваре, на другим темељима, *restitutio in integrum* људског знања, уз све разлике, и све просторе неантиномичне егзистенције.

Остаје ми да укратко апострофирам још један већ поменут проблем. То је виртуелни и дигитални универзум. Директно: да ли у њему могу, треба и, коначно – хоћемо ли – да постоје предавачке и концертне дворане Коларчеве задужбине, уз сву технолошку ортопедију репродукције, трансфера и дистрибуције? Или ћемо и то жртвовати незајажљивом погону профита? Да ли ће се и даље људи сретати и стапати у једно уво и око на појаву и реч песника, научника, певача, музичара, сликара или ће се, прогоном још преостале непосредности, претворити у монголоидне номане пред наркотичним екранима и *fitness* мученике распете на точку у теретанама?

Другим речима, наука ће изаћи на властиту стазу ако њен унутарњи пилот буде ставио хибрис у битно питање: како још људски живот може бити могућан? Императивно усвајање тог питања као руководеће лозинке и непрекидно одговарање на њега прибавиће јој највиши легитиметет људског реда. Емпиријским питањем да се преживи још јаче се наглашава метафизичко питање данашњице: како је могуће да се људски живи?

Хтели-не-хтели, истински модерно, демитизовано просветитељство носи на дну свог пртљага ту фундаменталну и узнемирујућу, неизбежно упитну и заповедну мисао о свом смислу и неосигураној сутрашњици. Какав ће она бити и да ли ће је уопште бити – питање је пред којим интелектуална савест ниједног доба не сме остати нема. Стога Коларчева задужбина, у складу са својом основном оријентацијом (ширења и критичког тумачења свеколиких знања), у складу са развијеним научним и културним захтевима који су формирали и одржали њену традицију – настоји да, на највишој

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

духовној коти, смисаони хоризонт тих знања узме у поступак критичка инстанца савремености. Није, дакле, посреди никакава вулгата и симплификација, напротив, у питању је висок академски ниво програма, уз покаткад пријемчивију литерарност и контекстуално прецизирање техничког језика. Тиме је одређена и методологија презентације знања – усталиле су се интердисциплинарне циклусне форме – једна тема циљана је, такорећи, из свих азимута и осветљавана у битним димензијама како би сазнајна представа о њој била што целовитија. То је нарочито важно у сфери хуманиоре, у негзактним наукама, где су могућна многа тумачења и становишта у недостатку дискриминаторне и верификабилне аргументације.

Кад се баци један дијахрони, интроспективан поглед на целокупан програм Коларчеве задужбине, прво што пада у очи је његова непоновљивост. И ето, поред свих сличности и битне разлике имеђу универзитетског школског програма, утврђеног и понављаног, затвореног у оквиру дисциплине, по сили институционалне инерције обично са закашњењем иновираног, од једнократног, динамичног, на последњој речи заснованог програма Задужбине која може промптно да реагује и стави на тапет мериторне анализе најновија збивања на пољу културе, науке и уметности. Будући да то нису информатички форматиране фељтонистичке новости ревијалне штампе већ сасвим научно заснована тумачења кључних импликација неког научног или културног проблема – то само говори да Коларчева задужбина има неприкосновено високо место на културној мапи Београда и Србије. Коларчева задужбина се појављује као објективно гравитационо упориште критеристичког баланса у колебљивој равнотежи духовних вредности кроз искуствени и умни критички дијалог са традицијом и савременошћу у процесу непрекидног трења, превредновања или претумачења вредности. Уз критику чистог ума и сваког другог: практичног, научно-техничког, инструменталног, историјског и уметничког ума, Задужбина интенционално одржава будном саму критичку свест спрам идеолошки контамираних производа духа и света живота уопште. Тиме истина, која није дефинитивна и табуирана, постаје пробуженом слушаоцу-грађанину задана духовна тема и водич кроз „минска поља” на путу до смисла властитог „положаја у космосу”. Тиме се популаризација знања (у недостатку бољег израза) не своди на пуки трансфер и пасивну рецепцију већ на проблематизујући и критички однос разумевајућег усвајања, што је одлика сваке мисаоне егзистенције која се сећа античког и ренесансног човека и његове свестране духовне радозналости. У Коларчевој задужбини се не стичу специјализације, стручна звања, сертификати (изузев школе страних

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

језика) – она није институција школски у-струченог и наменски кодификованог система инструкција, већ место увођења образованих и других лаика у проширени хоризонт знања, што им даје неку врсту личног компаса који помаже да се оријентишу на топографској мапи духовног космоса. Утолико пре што су специјализација и дивергенција у развоју наука узеле „несагледиве размере” – како каже Ханс-Георг Гадамер – „тако да чак ни природнонаучно оделење неке академије данас у многим својим дисциплинама није више у стању да прикаже истинско истраживање у кругу својих чланова”.

Неоспорно је и очевидно да је наука у функцији самопревазилазећег напретка, ма шта се подразумевало под појмом напредак. Али је не мање очигледно да напредак не добија подједнако од свега што нуди наука. Некада превелика очекивања од науке первертирала су у разочарање инфуфицијенцијом добитака од њене нарасле моћи. Ма колико да нуди и даје пресудан допринос развоју цивилизације, истовремено носи и претњу самој цивилизацији и себи. Али да се овде присетимо Хелдерлина – оно што носи опасност носи у себи и оно спасоносно. Та мисао води оној народној – клин се клином избија, само што то не зависи од науке саме већ превасходно од сила изван ње, које се њој служе. Ни сагласје наука не зависи од њих самих, иако носе првобитне претпоставке за то – „одлучујући разлог за ту нову солидарност егзистира изван науке, у устројству нашег модерног друштва” – с правом подвлачи Гадамер готово опште место у озбиљном мишљењу.

Распад етике одговорности за лично дело сурогиран је општом микријом одговорности која се преваљује на науку, а да корени и носиоци система њене инструментализације и бламаже остају анонимношћу прекривени – целе најамничке кохорте функционера и легионара науке које називају експертима, „професионално” пројектују и опслужују, као извођачи планских радова, разнородне естаблишменте и деспотије а да им истина контекста не нарушава миран сан. Поготово откад избијају на ценовну листу светског тржишта. То је симптом да су постали фактум светског реда и реална потреба саме природе модерног друштва. Експертски номади (правим ову синтагму не без бриге према класичном номаду) нису без значајног, и растућег, макар секундарног уплива на оријентисање и логистику усмеравања науке, не примарно на хуманизацију деградиране егзистенције колико на одрживост претпоставки које регенеришу основни естаблирани распоред између људи и ствари. Формална френизија промена чува суштинску матрицу у неокрњеном стању: све може (и мора) да се мења да би све остало исто. Опасности које прете од науке нису ништа

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

друго до манипулације науком, то јест оним што наука може. Границе на које мотре Ериније најбоље зна сама наука, али их не контролише. Компетенцију експерата не носе изворни научноистраживачки мотиви већ функција посредовања између науке и политике, знања и одлуке, алтернатива и могућног избора.

Будући да нововековни грађанин полаже суверено право на увид у све што је *res publica*, Коларчева задужбина је „измишљено” место да све што се збива у сфери јавног интереса буде стављено под апостроф аргументативног ума у тражењу истине која се тиче, поновимо, свих релеванција динамичног људског космоса.

Коларчева задужбина је по стажу, композицији и националној мисији, програмском све/обухвату, континуелном и систематичном преносу знања уникатна демократска установа у нашем и светском културном простору. Али је баш по том демократском, слободном, вансистемском и независном статусу и нека врста екстериторије. Зато је треба чувати у изворном хабитусу тако да јој све модерне, надлазеће технологије, само као подређене и функционалне екстензибилитете, практично служе.

Она улази у културну мрежу Београда и целе земље као један од најстаријих и најактивнијих стубова српске културе, уметности и знања. Њено просветитељско место, у складу са имагинативним и умним, рационалистички неоккованим „новим просветитељством” (наслов књиге Т. Инђића), у оном вансистемском међупростору или Белићевој „празнини” у систему, поменутој на почетку овог текста, треба у сваком случају сачувати као темељ њеног идентитета. Она је један од амблема Београда и јединствен драгуљ у његовој круни. У њој се тумачењем и критичким претумачењем одржава живи однос са националном традицијом и садашњицом, укрштају планетарни токови науке и уметности, дијалогски сусрећу исток и запад и прате токови цивилизације. Задужбина континуелно има мноштво најистакнутијих сарадника из свих сфера културе – безмало целокупну националну елиту из земље и дијаспоре – мноштво пријатеља и слушалаца. Многи је од њих, готово побожно, називају храмом културе.

На катедрама Задужбине говорили су (или је о њима и њиховим делима било речи) најзначајнији представници источне и западне хемисфере духа (ако се дух тако може делити). Списак аутора, дела и тема из прошлости и савремености је неисрпан. У том програмском каталогу је сва видљива и непролазна историја Коларца.

Али постоји и она невидљива, непозната и такорећи изгубљена историја (надајмо се, заувек архивирана), коју једино бележе полицијске

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

картотеке и ништа мање тајанствени, најчешће необјављени и несувисли, организациони идеолошко-политички едикти и смернице Брозове партијски нацифране деспотије, којима се покушавало сломити интелектуално и морално достојанство људи и превести служба култури у службу режиму, первертирањем њихове одговорности пред властитом савешћу и природом посла. (Најчудније је данас да примитивна и немушта политичка свест, однегована и борнирана идеолошком догмом, анимозна или сасвим равнодушна према свакој слободи речи и духа, односно елементарном људском достојанству, прекорно додајује (ваља немилосрдној историји) свој испразни ламент за „изгубљеним рајем”, која је у строго контролисаном возу диктатуре мирно трапила независност мисли и речи за корумптивна, ситно кредитирана загранична путовања и шопинге или – *nota bene* – припадност владајућим слојевима привилеговане и опресивне политичке, економске и квазикултурне номенклатуре, лажно романтизујући и заклањајући од сваке критике преварно једно доба и саучесништво у њему. Притом историјске последице апокалипсе, проистекле из структурног слома безочног социјалног фалсификата и Потемкинових села, као кукавичје јаје, потура другоме.)

Била је доиста потребна интелектуална и грађанска храброст да се сачува и одбрани лични морални кодекс пред собом и другима, пристojност позива и налог времена, уз жртву у изгледу своје, а по Брозовим средњовековно-родним законима идеолошке биологије, и жртву породичне су-трашњице.

Под нарочитом паском биле су катедре хуманистичких наука у Задужбини. Тоталитаризам је (у систематском разбијању сваког субверзивног и нефункционалног знања имао своју поделу наука по специфичном критеријуму опасности које потичу од њих. Природне науке, по себи неутралне, те мање опасне, ипак нису биле заштићене од интерпретације предавача и могле су, недужне, и оне да изазову проблем. Али друштвене науке, особито филозофија, биле су трн у оку. Филозофија због иманентних налога и логосних критичких својстава да све ставља у питање на путу слободног тражења истине. Ниједно од тих својстава није било безопасно по идеолошку фасаду режимске грађевине чије би и најмање, такорећи безазлено подрхтавање (мада је безазленост била непозната категорија у тоталитарном речнику) изазивало катастрофичан страх привилегованог паразитског, политичко-полицијског слоја, јер је временитост власти (коју су наводно легитимисали највиши циљеви историје) у принципу већ била укинута у корист вечности. Неки агресивнији чланови програмског савета

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Задужбине, које је власт делегирала као цензоре пројектовања и реализовања програма, прелиминарно су упозоравали уредника да неке критичке и провокативне теме, за које власт у својој резервној, супституционалној идеолошкој регименти није имала ни формално компетентну предавачку замену, не могу ићи на разматрање и усвајање Савету катедре, још мање одлучујућој инстанци – Програмском савету, а камоли да се о њима говори за катедром Коларчеве задужбине. На њихову непојмљиву збуњеност и несхватање како је то могућно – дешавало се сасвим обрнуто. Пројектоване теме, најчешће релативизоване и неутрално формулисане, фигурирале су у извештајима до реализације, а у огласима и плакатима појављивало се нешто друго: и теме преформулисане и предавачи са индекса. Уредник је у атмосфери претећег убеђивања и расправама са инжењерима идеолошке лоботомије и „здроваг мишљења”, због своје програмске гериле, често глумио чуђење, одговарајући, позивањем на целу историју науке, да је критика доиста динамички принцип друштва и најбољи лек за стање постојећег реда ствари, најпосле, да он не може да гледа у боб кога они имају на индексу и стога је у сваком кризном сучељавању тражио с предумишљајем да то обелодане или да му дају званичан акт забрањених тема и предавача. Притом је њихово лицемерје искакало из зглоба, иако је он, наравно, знао да његов провокативан захтев наличи тражењу снега на полутару. (Засебна је и предуга прича која овде не може бити испричана – ризична борба (ризична по могућним последицама) о „избору”, то јест постављењу партијских апаратчика на место управника Задужбине путем смишљено аранжираног, квазидемократског механизма процедуралног насиља у остваривању воље власти.)

Под ембаргом нису биле само идеје и теме које су саме по себи носиле субверзивну потенцију већ пре свега незаменљиви људи струке, евентуални предавачи осведочених компетенција – критичких, дисидентских или изразито грађанских уверења. Било да су раније обележени, било да су у књизи, чланку или баш предавањем у Задужбини, отварањем неке теме ушли у круг непожељних – свако је, изван фаворизоване „поштене интелигенције” био, у писаној или неписаној, политичко-полицијској картотеци означен мером идеолошке не/прихватаљивости. Задужбина је због слободних теоријских и научних разматрања која су се могла чути на њеним трибинама, због свог истуреног и живог контакта са публиком, била под будном, непрекидном спољном присмотром, а на специфичан, цензорски начин и унутрашњом, као најосетљивији сензор водостаја идеолошке опресије у Београду, који је, из више разлога, а највише због најјаче

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

концентрације критичке и ребелске енергије, био најконтролисанији град у држави.

Уредник за филозофију и друштвене науке, идентификован као одговорни *spiritus agens* програма, био је десетак пута, разним поводима (мада се све сводило на један) у највишим функционерским кабинетима у граду, пред секретаром наводно либералног Извршног комитета ЦК Србије (под којим је извршено највише забрана у култури) и чланова Градског комитета, комисијом републичког Председништва партије, инспекторима Државне безбедности на такозваним информативним разговорима, који у Брозово време, колико се сећам, још нису имали то име. Од тежих последица спасио га је случај (који понекад уме да поквари правило), али не и од оних егзистенцијалних дискриминација у емпријској равни које свакодневни живот повлачи: плате 40% мање од техничке секретарице, губитка сваке могућности друштвене промоције, књижевних и других признања (резервисаних од режима за активисте и аријисте) и, следствено, пензионе беде до краја животног века. О другим губицима да не говоримо. Са животне тачке, или већинског, пробитачно мереног стратешког гледишта, таква лична жртва са свеколиким утрошком слободног времена, сматра се превеликом, коју друштвено нико не вреднује и не памти, али са интелектуалног и моралног стајалишта, наравно, других алтернатива није било.

Упркос таквој nelaгоди у друштву и култури једног неслободног доба, нису мањкали свестрани и напоредни захвати у друштвене, културне, научне и уметничке дисциплине, уз методично настојање да се историјски и систематски увиди протумаче из актуелног стања ствари. Програмски циклуси и предавања конциповани су укрштањем и пресецањем различитих погледа и перспектива – монографских, генетичко-дијахроних и синхроних, вишестрано аналитичких расветљења разноликих појава људског духа и света живота, тежећи тако, колико је то било могућно, што целовитијем осветљавању и рационалном објашњењу њиховог смисла, чак и када је тај смисао био угрожен. У основне методолошке интенције програма нису улазиле само дескрипција, приказ и тумачење предмета, него (кад је год било могућно) и последичне моралне импликације (духовни вишкови) које нововековна, *scilicet* модерна наука, дисциплинарним сецесијама духовног интегрума знања, увелико заборавља.

Тако се невидљиво јединство ма колико променљивих научних знања рефлектовало у наслутивом јединству са/знања о истородности духовног универзума у коме се, *in ultima linea*, потврђује или поништава *humanum*, зависно, најчешће, од нежељене резултанте активних и противречних,

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

ретко видовитих воља и опција у паралелограму сила историје. То значи да „значај духовних наука за будућност” происходи из историјске свести која у свом искуству има хоризонт и за предвидљиво и за непредвидљиво у надирању, ако не и свест о неприсилном стварању сутрашњице.

Јединство људског знања, дакле, конституше се у свестраним увидима или бар у општим обрисима умно радозналост индивидуума, у критичком разумевању смисла и значаја целине знања за равнотежу људског и природног космоса.

У преношењу, у ширењу знања није, дакле, довољан само трансфер, пука рецепција знања као таквог, без смисла који га оправдава, још мање било какав дескриптиван и неутралан приказ, рецимо, уметности као позитивне, охлађене датости колико, превасходно, уметнички изражена могућност другог и другачијег смисла у свету прикраћености, није довољна фактографска историографија као пуки след догађаја у рђавој сукцесији колико изведено искуство историје као „науке свих наука”, па, аналогно, ни филозофија као колекција система и ставова колико филозофско промишљање или филозофска мудрост као критичка и критеристичка врховна инстанца јер је једино још критички пут слободан – рећи ће Кант. Укратко, пут у трансцендирајући смисао духовних и практичних чинова, у хумано поље њиховог утицаја на људски свет и судбину.

Јер све је човеков свет, а тиме и његова одговорност.

У једном извештају Задужбине стоји: „Ако одговарамо на те захтеве, онда смо телеолошки на добром путу.”

Dobrosav Smiljanić
Philosopher

Dissolution and Ethical Imperative of the Unity of Human Knowledge

Abstract: After breaking the Greek spiritual circle and the attempt at renaissance reincarnation, the New Age segmenting of the spiritual wholeness analogically reflects the stratification of the human community: humanistic

and natural sciences are mutually differentiated, and then they disintegrate into a variety of separate disciplines and sub-disciplines. Their accelerated progress, which dynamizes history itself, leads not only to their drifting apart, but also to the blurring of the unique intentional starting point and towards losing the ethnic and epistemological responsibility for the capacity and meaning of the integrated world picture. It is not always possible to preserve the memory of this original uniqueness based on the anthropological curiosity of the enquiring mind in the positive institutionalized division of sciences through established school and university education system, in which mutual insights of disciplines and the coordination of their orientations is almost terra incognita and therefore competencies are left to specialized, instrumentally and systematically controlled knowledge elite, i.e. to the actors of scientific engineering, who, in recent times, undetainably emerge onto the price list of the world market. On the other hand, there is this other, transcendental and utopian dimension of science, which, in the cultural institutions like the Kolarac Foundation, finds the topos of reintegration and enlightenment, reciprocity and unity of humanistic and natural sciences, i.e. all types of knowledge, since they are, with all rational arguments, in ultimate analysis, authentically human. The Kolarac Foundation is, thus, an outside-the-school system of knowledge transfer.

Keywords: unity of human knowledge, Kolarac Foundation.

ФИЛОЗОФИЈА ПОЗОРИШТА ИЛИ ЛЕТ МИНЕРВИНЕ СОВЕ У СУТОН

ЈОВАН БУКОВАЛА

Институт за филозофију
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

Апстракт: Овим радом се *филозофија позоришта* посматра као интердисциплинарна област у оквиру образовно-научног поља друштвено-хуманистичке науке и научних области науке о уметностима, културолошке науке и комуникологија и социолошке науке (етнологија-антропологија), односно, образовно-уметничког поља уметност и уметничке области драмске и аудиовизуелне уметности у корелацији са *филозофијом посебних области* као ужом научном области у оквиру образовно-научног поља друштвено-хуманистичке науке и научне области филозофија. Тиме би требало да се у нашем високошколском систему допринесе даљем развоју јачања веза између *филозофије* и *театрологије*, те указивању на њихово преплитање и прожимање научних резултата, као и међусобне утицаје и допуњавање, али и повремену сличност у избору методологије и метода истраживања, чиме би се представио научни подстицај за креирање *филозофије у позоришту*, док би се, у складу са представљеном интеракцијом, практично научно достигнуће огледало у утемељењу научне дисциплине *филозофија позоришта*.

Кључне речи: филозофија, студије позоришта, филозофија позоришта, филозофија у позоришту, Хана Арент.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Основни циљ овог рада је сазнајни – *експлоративно-дескриптивни*. Захваљујући чињеницама стеченим теоријском анализом, и то путем примарне и секундарне литературе, биће утврђено до које су мере повезани и у каквој спреси позориште и филозофија.

Пројектно-моделски научни циљ представља увођење правца *филозофија позоришта* у истраживачки дискурс захваљујући већ постојећим ужим научним областима *филозофија посебних области, студије културе* и *културна антропологија* на Универзитету у Београду – Филозофском факултету, али и *теорија културе и студије културе* на Универзитету у Београду – Факултету политичких наука, *културолошка антропологија* на Универзитету у Београду – Филолошком факултету и *историја и теорија драмских уметности, медија и културе* на Универзитету уметности у Београду – Факултету драмских уметности (позоришта, филма, радија и телевизије).

1.

Преиспитивањем улоге филозофије у позоришту поставља се задатак истраживања који означава потребу за унапређивањем и развојем филозофије позоришта путем посматрања филозофије у позоришту. Филозофија у позоришној уметности и науци о позоришту, и на академском нивоу и у практичном смислу, може да у целини допринесе њиховом заједничком унапређивању.

С тим у вези, преплитање и веза између научних области за које је, на предлог Радне групе Већа групације друштвено-хуманистичких наука Универзитета у Београду, између осталог, матичан Филозофски факултет: филозофија, социолошке науке, науке о уметностима, културолошке науке и комунологија, одражавала би се увођењем нове дисциплине – *филозофије позоришта*, интеграцијом теоријских (са)знања и њихове практичне примене.

Како би се заокружила студија о филозофији позоришта, желећи да се одговори на дубоко естетичка питања, неопходни су анализа појединих делова из *Живота духа* и *Предавања о Кантовој политичкој филозофији* Хане Арент, али и посебан осврт на њене утемељиваче: Платона, Светог Аурелија Августина Хипонског, Јохана Волфганга Гетеа, Георга Вилхелма Фридриха Хегела, Фридриха Ничеа и Пола Клодела.

2.

„... Јер, бојати се смрти, грађани, не значи ништа друго него држати се мудрим, а не бити мудар. То значи мислити да човек зна оно што не зна.”²⁶

Хана Арендт се у уводу капиталног дела *Живот духа* исповеда да би вероватно требало да пре почне оправдањем него ли правдањем, наглашавајући да нема права, пошто није „филозоф”, уопште ни да се упушта у расправу о мишљењу и додајући да се њено занимање за активности духа огледа у два различита корена – једном, које је своје место нашао у књизи *Ајхман у Јерусалиму* и другом – због питања која су ницала из чињеничног искуства и одступала од вековне мудрости. За први корен истиче да је, говорећи о „баналности зла”, приметила да то није била глупост, него потпуно одсуство мишљења, док се у вези са другим обрађеним у књизи *Људско стање*, бавила најстаријим проблемом политичке теорије – деловањем, садржаним у конструкцији *vita activa*, јер мишљење стреми контемплацији и њоме се окончава, будући да она није активно него пасивно стање.²⁷

Реферишући се на Хегела, који је пре Ничеа, који је објаснио да је заједно с правим укинут и привидан свет, изјавио да је „бог мртав”, назначује да није „мртав” само тај начин којим се одређује место „вечних истина”, него и подвајање појавног и непојавног света. Услед смрти метафизике и филозофије, у којем одсуство мишљења изазива пакост, овде се не сме испустити Кант, који изјављује да је морало да се уништи знање да би се добило места за веру, правећи притом дистинкцију између појмова „ум” и „разум”, као и „истина” и „смисао”.²⁸

На питање шта нас наводи да мислимо, покушај да се одговори може дати најбољи модел – Сократ (описан помоћу три симиле: као обада, бабица и ража), који је успео да обједини две противречне страсти – да се мисли и делује. Међутим, ту долази до проблема када се образлажу апстрактни појмови као што су *срећа*, *правичност* и *храброст*, које, како Платон пише, може опазити само духовно око. Његови противници су не-резултате његовог мисаоног испитивања променили у негативне резултате, сма-

²⁶ Platon. *Odbrana Sokratova*. Beograd: Dereta, 2008, 32.

²⁷ Arendt, Hana. *Život duha*. Beograd: Službeni glasnik: Alexandria Press u saradnji sa Centrom za ženske studije, 2010, 13–17.

²⁸ *Ibid.*, 22–25.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

трајући да, ако се не може дефинисати побожност, треба бити безбожан.²⁹
(„Ја, побожна, осванух, ево, безбожна.“)³⁰

Сократ је себе сматрао једино стручним за љубав, што најбоље одсликава разговор са Агатоном:

– „Дакле, ако Ероту треба лепоте, а оно што је добро ако је лепо, онда би њему требало и доброте.

– Ја, Сократе, теби не бих могао противречити, али нека важи само онако како ти кажеш.

– Истини, разуме се, не можеш противречити, драги Агатоне, јер Сократу противречити није тешко.“³¹

Да закључимо: Сократ, обједињући двоје-у-једном, разграничава да свест није исто што и мишљење, те да је боље трпети зло него га чинити:

„КРЕОНТ: Ал' душман, кад и умре, није пријатељ.

АНТИГОНА: Не мржњу него љубав живот иште мој!“³²

3.

„Нисам отишао на Месец, отишао сам много даље... јер време је највећа удаљеност...“³³

Како мислеће ја осећа време? У нади да ће наћи одговор на ово питање, открити где је мислеће ја смештено у времену и да ли је његову неуморну делатност могуће временски одредити, Хана Аренд се служи параболом „он“ Франца Кафке.³⁴

²⁹ *Ibid.*, 209.

³⁰ Sofokle. *Antigona*. Beograd: JRJ, 2010, 41.

³¹ Platon. *Gozba ili O ljubavi*. Beograd: Dereta, 2008, 62.

³² Sofokle. *Antigona*. Beograd: JRJ, 2010, 26.

³³ *Pre i posle „Kose“: savremena američka drama / izbor i predgovor* Jovan Ćirilov. Beograd: Zepher Book World, 2002, 66.

³⁴ Arendt, Hana. *Život duha*. Beograd: Službeni glasnik: Alexandria Press u saradnji sa Centrom za ženske studije, 2010, 236–237.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

У том покушају наглашава да су прошлост и будућност једнако присутне јер су невидљиве ствари једнако одушне из наших чула, додајући да је садашњост, у којој човек живи између рођења и смрти „из-међу” не-више и не-још:

„Зар нисмо сви ми већ једном постојали? И зар нећемо опет доћи, и трчати овом другом стазом, напоље, испред нас, дугом језовитом улицом – зар се нећемо вечно враћати?”³⁵

О времену се може говорити само у просторним категоријама јер је садашњост данас, прошлост је била јуче, а будућност ће бити сутра. У тим и таквима одредницама, у којима мислеће ја опажа као „своја” два супарника време, као највећег непријатеља, и сталну промену коју оно имплицира, прекида се непокретни мир у којем је дух делатан иако не ради ништа. Дакле, место мислећег ја је у садашњости јер је човек ту установио своје присуство.³⁶

Аргументујући то становиште, ауторка га дочарава графиконом, из којег се јасно види да су прошлост и будућност неодређеног порекла јер обе долазе из бесконачности. Међутим, иако обема не знамо почетак, знамо крај, а то је садашњост, односно тачка сусретања и сударања – безвременост.³⁷ Човек – „он”, који није „неко”, треба да нађе мир који се налази у самом срцу олује јер њој и припада.

Док се делатност мишљења бави невидљивим стварима у сваком искуству и увек тежи уопштавању, друге две делатности духа – хтење, које је условљено појмом „слободе”, и расуђивање, тичу се ствари које су одушне или зато што нису још, односно нису више, увек се бавећи појединачним стварима, те су ближе свету појава. Иако једино биће – воља ствара *личност*, одговорну за карактер, савест не просуђује, већ то чини историчар – *судија*.³⁸

³⁵ Niče, Fridrih. *Tako je govorio Zaratustra: knjiga za svakog i ni za koga*. Преузето са: <https://www.scribd.com/document/11166952/Friedrich-Nietzsche-Tako-Je-Govorio-Zaratustra> (последњи приступ: 25. 9. 2019. у 22.44)

³⁶ Arent, Hana. *Život duha*. Београд: Службени гласник: Alexandria Press у сарадњи са Центром за женске студије, 2010, 242.

³⁷ *Ibid.*, 243–246.

³⁸ *Ibid.*, 248–252.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

„Када је твоје време да живиш – живи! То време је кратко и не враћа се. Измиче док ја ово пишем и док ви читате и два слога које откуцава сат су по-раз, по-раз, по-раз, уколико своје срце не посветите његовој супротности.”³⁹

4.

Други део *Живота духа* је посвећен моћи воље, чији се тренутак открића тог феномена везује за појаву човека на земљи, коме се идентитет не мења са историјом идеја,⁴⁰ а самим тим и проблему слободе, јер је неповерење „професионалних мислилаца” у прво изазвало неизбежну везу са другим. Вољу – „извор деловања”, која мора бити присутна да би моћ била делатна,⁴¹ односно слободу, ту не треба мешати са жељом, односно жудњом телесних потреба.

Свети Аурелије Августин Хипонски се у младости бавио филозофијом, да би се, након изневерених очекивања, окренуо религији. Схвативши да је „самом себи постао питање”, бавио се основним питањем – узроком зла. За разлику од Светог апостола Павла, помиње две воље – стару (телесну) и нову (духовну), али се надовезује да (телесни и духовни) човек није слободан, ма колику моћ имао разум над духом, јер постоји „неслога” између ја-хоћу (*velle*) и ја-нећу (*nolle*).⁴² Победијајући стоичко учење, чије је основно начело да човек мора да се помири са својом судбином, извео је закључак да *xтети* није исто што и *моћи* извршити, будући да се проблем налази у самој моћи воље, јер тај расцеп не настаје због сукоба између духа и воље или тела и духа.⁴³

Подстакнут манихејским покретом, који своје учење заснива на сукобу двеју супротних природа добра и зла, Августин ипак не одговара како се они разрешавају, већ признаје да човеково понашање опредељује *љубав*, чије тројство чине *онај који воли, оно што је вољено и љубав*.⁴⁴

³⁹ Vilijams, Tenesi. *Staklena menažerija*. Beograd: NNK International, 2002, 11.

⁴⁰ Arent, Hana. *Život duha*. Beograd: Službeni glasnik: Alexandria Press u saradnji sa Centrom za ženske studije, 2010, 255–259.

⁴¹ *Ibid.*, 348.

⁴² *Ibid.*, 349.

⁴³ *Ibid.*, 354.

⁴⁴ *Ibid.*, 356.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- 1) „Расцеп унутар воље је сукоб, а не дијалог, и он је то независно од онога што је предмет хтења.”
- 2) „Воља као заповедник тела само је извршни орган духа, и као таква, она је сасвим проблематична.”
- 3) „Пошто је у природи воље да заповеда и да захтева послушност, у њеној је природи онда и да наилази на отпор.”⁴⁵

Док је потом Џон Стјуарт Мил сматрао да се сукоб одвија између *мене* и *мене* („истрајно ја”), Августин је као претеча истицао да „постоји неко у мени ко је више ја (*myself*) од мене самог (*my self*).” С тим у вези, римокатоличка црква је засновала догму о Светом Тројству на Августиној расправи да Свети Дух исходи и од Оца и од Сина, за разлику од православне, по којој он исходи само од Оца. Користећи се супстанцијама *бити*, *знати* и *хтети*, које су међусобно повезане и чине један нераздвојив живот, Августин наглашава да најважније тројство духа, у чију *моћ* не спада биће, а ни тело, чине памћење, *разум* и *воља*. Стога су памћење и разум контемплативни и пасивни јер их воља нагони на делатност и „повезује”. Дакле, воља није посебна моћ (*faculty*) већ има функцију унутар духа (*mind*).⁴⁶

5.

Јован Дунс Скот, *Doctor subtilis*, тврдио је да је разум „услужна” моћ вољи, без чије „потврде” не може да ради, дајући јој предмете и неопходно знање. Може се рећи да је својим радом покушавао да *докаже* нешто што се не може доказати, дошавши до „средњег становишта” – јединог којим се спасавају слобода, чија је супротност природа, и нужност, у чијем свету живимо.⁴⁷

За разлику од Томе Аквинског,⁴⁸ сматрао је да је воља, чија се снага састоји само у томе што не може бити присиљена да хоће – која не може

⁴⁵ *Ibid.*, 357.

⁴⁶ *Ibid.*, 360–363.

⁴⁷ Више о томе у: Mil, Džon Stjuart. *O slobodi*. Beograd: AKIA M. Princ, 2018.

⁴⁸ Ппућујемо на: Тома Аквински. „Postoji li Bog?”, у: *O filozofiji: tumačenje Aristotelove Metafizike, knjiga I, rasprava 1; Šta je teologija?: Postoji li Bog?: Suma teologije, I dio, predgovor, pitanje 1 i 2*. S.I: s.n., 1974.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

да порекне биће уопште, а себе може *да суспендује* – та захваљујући којој сопствена ограничења (апсолутну коначност) дух може да трансцендира, а чини се и самог себе човек, који је *присиљен* да прихвати шта год му разум предложи, па је можда вољи тешко да не прихвати оно што му наложи, као ни да се одупре јаким жудњама. Слободу човека чине могућности да се одупре потребама, с једне стране, жеље, којој предмет који се представља може бити само привлачан или одбојан, и, с друге стране, налогу ума и разума, коме проблем који је представљен може бити потврђен или негиран. Стога, имамо моћ да одаберемо између супротних ствари и *опозовемо избор који смо начинили*,⁴⁹ а није немогуће да неко потпуно занемари срећу када прави пројекте своје воље. Цена слободе воље, која може бити „природна” и „слободна”, јесте да је воља слободна у односу на сваки предмет.

Такође, чланови симбола вере – *стварање* и *васкрсење*, чија догма има више смисла него филозофска идеја о бесмртности душе, јер створење које има душу и тело може наћи смисла само у животу после смрти у ком ће бити онакво какво јесте и онаквим каквим себе познаје да јесте, *контингентно узроковани*⁵⁰ – непредвидљиви су, односно владају променом и кретањем као таквим, јер се односе на *догађаје* који су се могли збити и не збити (изузев Бога самог), будући да сви људи живе заједно на чврстом основу прихваћене вере која им је заједничка.⁵¹ „Делатности” светлости – *мишљење* и *хтење* нису пролазни по својој суштини, иако човек није кадар да их бесконачно наставља, а пошто је воља слободна, биће је принуђено да пређе са чисте делатности (*activum*) на обликовање нечега што ће се природно завршити настанком производа (*factivum*) – миром чина који почиња у свом циљу.⁵²

„Дубље се знамење скрива
за свим што пролазно ходи;
овде пун догађај бива
што непотпуно се роди;
приповест неизречна
овде се згоди;

⁴⁹ Видети и: Duns Scotus, Joannes. *Sloboda uzvišenija od nužnosti*. Zagreb: Breza, 2012.

⁵⁰ Đurić, Drago. „Aristotel: nužnost, kontingentnost, sloboda”. *Theoria: časopis Filozofskog društva Srbije*, br. 2 (2008), 104. <http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0351-2274/2008/0351-22740802099D.pdf> (последњи приступ: 25. 9. 2019. у 22:46)

⁵¹ Arendt, Hana. *Život duha*. Beograd: Službeni glasnik: Alexandria Press u saradnji sa Centrom za ženske studije, 2010, 393–396.

⁵² Погледати: Kant, Imanuel. *Kritika čistog uma*. Beograd: Kultura, 1970.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

женственост вечна
увис нас к себи води.”⁵³

6.

Полазећи од становишта да је сваку *филозофију* воље конципирао и формулисао не човек од дела већ професионални мислилац – филозоф, који је склонији да свет тумачи пре него ли да га мења, долази се до закључка да му се, изузев Дунсу Скоту, који је био спреман да за дар слободе плати цену контингентности, одувек више „допадала” нужност од слободе.⁵⁴

Док мишљење, које се повлачи из појавног света, припрема сопство за улогу посматрача, хтење га претвара у „истрајно ја” које ствара карактер сопства, па се понекад схвата као *principium individuationis* – извор специфичног идентитета личности, те управља свим појединачним члановима воље – моћи духа, чијом је рефлексивношћу потврђено и зајемчено да мишљење занемарује сопство, која је обликовала појединца који схвата да би могао бити и другачији него што јесте. С тим у вези, појединац је увек склон томе да „своје ја” афирмише против неодређеног „се”, против свих других којих ја, као појединац, *нисам*.⁵⁵

Од идеје филозофске слободе – слободе воље, која је важна само људима који живе изван политичких заједница као издвојени појединци, до политичке слободе – ограничене, која се састоји у безбедности или барем у уверењу да се спроводи властита воља, политичке заједнице – у којима људи постају грађани, који се стварају и чувају законима, које су опет људи створили и који могу ограничавати њихову слободну вољу – отварају некакав простор слободе за деловање, а тиме се, у ствари, конституисано грађанство, надахнуто „енергетским принципима”, покреће.⁵⁶

До краја 18. века су речи „моћ” и „слобода” биле синоними, све док није установљена разлика између политичке и филозофске слободе („ја могу”), будући да је политичка слобода, која је могућа само у сфери људске

⁵³ Gete, Johan Volfgang. *Faust. Deo 2*. Beograd: Srpska književna zadruga 1985, 309.

⁵⁴ Arent, Hana. *Život duha*. Beograd: Službeni glasnik: Alexandria Press u saradnji sa Centrom za ženske studije, 2010, 472–473.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibidem*, 477.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

мноштвености – која се не може достићи дијалогом са самим собом – и под претпоставком да та сфера није просто продужетак двојства мене и мог сопства у множину „ми” – које се приликом оснивања, односно врховног чина, конституше као препознатљив ентитет, несумњиво својство оног ја-могу, а не оног ја-хоћу.⁵⁷

Две оснивачке легенде – јеврејска, чија слобода долази са ослобађањем, и римска, чија слобода извире из спонтанитета, биле су путоказ западној политичкој мисли. Међутим, *hiatus*, између оног што више-није и оног што још-није, поделио је ослобођење од старог поретка и нову слободу, отелотворену у *novus ordo saeculorum*. Тиме је доказано да је идеја о свемоћном временском континууму у ствари илузија.⁵⁸

Као што [*One-ness*] може да објасни оно што је егзистенцијално необјашњиво, тако се напретком, у чије време је постала популарна идеја будућности – која доноси вечно спасење, може објаснити кретање историје, изван које се налази непролазна утопијска бајковита земља – у којој је успела да преживи слобода у политичкој теорији – која опстаје у неуништивости природе – чија би кружна вечитост могла пружити уточиште од хода времена унапред. Стога се морамо окренути моћи – расуђивања.

„...Слобода против тираније... Када гледамо како се ови маркизи и грофови револуције коцкају, када њих гледамо, с правом се можемо упитати јесу ли они опљачкали народ... Нема споразума, нема примирја са људима који су мислили само како ће опљачкати народ надајући се да ће то пљачкање остати некажњено. Нема споразума, нема примирја са људима за које је република представљала шпекулацију, а револуција занат.”⁵⁹

7.

Имануел Кант никада није написао политичку филозофију већ ју је заменио филозофијом историје. За њега је историја део природе, чије је тајно лукавство изазвало напредовање врсте. Не занимајући се за про-

⁵⁷ *Ibidem*, 478–479.

⁵⁸ *Ibidem*, 482–487.

⁵⁹ „Dantonova smrt”, у: Bihner, Georg. *Celokupna dela*. Sremski Karlovci: Zajednica, 1989, 47–112.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

шлост већ само за будућност врсте, нагласио је да је управо та њена „светска историја”, предочена органским развојем индивидуе (детинством, адолесценцијом и зрелошћу), процес у којем се она „уздиже до стања у коме ће потпуно развити све клице које је природа у њу ставила и испунити одређење овде, на овоме свету”. Њеним почетком се сматра човеково изгнанство из Раја, процесом – напредак, а производом – култура, односно слобода.⁶⁰

Може се рећи да је Кант био свестан разлике између *политичког* и *друштвеног*,⁶¹ при чему је са 46 година доживео прекретницу у свом животу јер је открио когнитивне моћи људског духа и њихова ограничења, те је тако рашчистио „скандал ума”. Иза укуса су се догодиле две ствари: суђење, а истовремено и укидање компетенције моралним судовима над том новом моћи. Дакле, о исправном и неисправном неће одлучивати ни укус ни суђење него једино ум сам.⁶²

Треба издвојити два Кантова питања која су га мучила целог живота: „друштвеност” човека и „Зашто је уопште потребно да људи егзистирају?”. Што се првог тиче, нема човека који би могао да живи сам, па су људи зависни једни од других, не само у својим потребама и бригама, већ и према људском духу, који неће функционисати ван људског друштва. Зашто јесте нешто, а не напротив ништа? стоји у очевидном односу према другом питању, оличеном у још четирима (Шта могу да знам? – одговорено у *Критици чистог ума*,⁶³ Шта треба да чиним?, Чему могу да се надам? и *Шта је човек?*) на која би одговор „зато” био бесмислен. Стога, реч је о *сврси* догађања, а не о тражењу *узрока*.

У *Критици моћи суђења*,⁶⁴ у којој су морални закони строго ограничени на људска бића на земљи, постоје две важне споне: Кант не говори о човеку као интелигибилном или спознајном бићу, а моћ суђења се бави посебним – оним чиме се мишљење углавном бави, док у *Критици практичког ума*⁶⁵ морални закони важе за сва интелигибилна бића. С озбиром на то да се други део *Критике моћи суђења* односи на немогућност извођења било каквог посебног производа природе из општих узрока, јасно

⁶⁰ Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

⁶¹ Упућујемо на: Kant, Imanuel. *O lepom i uzvišenom*. Beograd: Kultura, 1955.

⁶² Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

⁶³ Видети: Kant, Imanuel. *Kritika čistog uma*. Beograd: Kultura, 1958.

⁶⁴ Више у: Kant, Imanuel. *Kritika moći sudjenja*. Beograd: Dereta, 2004.

⁶⁵ Видети: Kant, Imanuel. *Kritika praktičkog uma*. Beograd: Dosije studio, 2017.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

је направљена дистинкција између ствари које постају по себи и оних које су произведене с неком сврхом те је стављен нагласак на „разумевању”: како могу да разумем, а не само да објасним. Дакле, моћ суђења, које није практични ум, моћ је људског духа да се суочи са посебним.

По Канту: лош човек јесте онај који за себе прави узузетак: *није* човек који хоће зло, јер је то према њему немогуће, а истинска спознаја је могућа само за дух који не узнемирују чула; филозоф разјашњава искуства која сви имамо: филозоф остаје човек попут човека међу другим људима, а *не* филозофима; задатак вредновања живота може очекивати од сваке обичне особе коју краси здрав разум.⁶⁶

8.

Као што је и сам Кант за себе говорио, поколења га често разумеју као аутора боље него што је он себе самог. Кант је, иако негативан дух критике никада није изостао из његовог ума, мислио о критици, да је пронашао излаз од стерилног избора између догматизма и скептицизма, и то тако да обично буде решен потпуном равнодушношћу. Међутим, није увидео деструктивну страну свог подухвата јер није разумео да је заправо „размонтирао” целокупну машинерију која је трајала, иако често под нападом. С тим у вези, није ослобођен ни одговорности за чињеницу да је његова критичка филозофија била готово одмах схваћена као други „систем” и да је, као таква, била нападнута од следеће генерације када је дух просветљења, који га је инспирисао, био изгубљен. Није био свестан ни везе да је критички размишљати и памтити траг размишљања кроз неистражена мишљења стара брига филозофије још од Сократа, изричито рекавши да жели да настави у његовој „моди” и да ућутка све приговараче „најјаснијим доказом њиховог незнања”, верујући у „будући систем метафизике”, али оно што је завештао поколењу биле су критике и не-систем.⁶⁷

Филозофска истина, сматра Кант, мора имати „генералну комуникабилност” која подразумева заједницу мушкараца, док би на питање зашто

⁶⁶ Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

⁶⁷ *Ibid.*, 33–40.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

они постоје, а не Човек, дао одговор – да би могли да разговарају једни са другима. За њега је светски човек био заправо светски посматрач и добро је знао да ће светска влада бити најгора тиранија која се може замишљати. Али, последњих година живота у њему долази до изражаја збуњеност у вези са начином мишљења, јер је имао безгранично дивљење према Француској револуцији, с једне стране, и једнако безгранично противљење било каквом револуционарном подухвату француских грађана, с друге стране: никада се није поколебао у својој процени величанствености тог „недавног догађаја” и једва да се икада поколебао у својој осуди свих оних који су је припремили.⁶⁸

За Канта је тренутак за побуну тренутак када се укида слобода мишљења. Уколико се не побунимо, онда то значи да нисмо у могућности да одговоримо на стари макијавелистички аргумент против морала: ако се не одупреш злу, злочинци ће учинити како желе. Тако у њему постоје две претпоставке које му дозвољавају да се тако лако извуче из конфликта. Једне од њих је и био свестан – да без напретка ништа не би имало смисла и да напредак може бити ометен, али никада није прекинут, док се друга, још важнија, односила се на природу зла, за које је веровао да је по својој самој природи деструктивно.⁶⁹

Два су веома различита фактора била блиско повезана у Кантовом уму. Први је био положај посматрача. Могао је да открије значење у току догађаја који се одиграва, што су актери игнорисали, те је егзистенцијална основа за његово увиђање била његова незаинтересованост. Незаинтересована забринутост посматрача је окарактерисала Француску револуцију као велики догађај. Други се огледао у постојању идеје напретка, у којој један суди о догађају у складу са обећањем које има за генерације које долазе. Та два фактора су се поклапала у Кантовој процени Француске револуције, али то није значило ништа за принцип деловања.⁷⁰

У средишту његове моралне филозофије стоји појединац, а у средишту његове филозофије историје стални напредак човечанства. Опште становиште заузимају гледаоци – „светски грађани”, а ређе „светски посматрач” који одлучује да ли се у било ком појединачном догађају остварује напредак.⁷¹

⁶⁸ *Ibidem*, 41–46.

⁶⁹ *Ibidem*, 46–51.

⁷⁰ *Ibidem*, 51–58.

⁷¹ *Ibidem*, 58.

9.

„...Минервина сова почиње свој лет тек у сутон.”

(Георг В. Ф. Хегел)

Крајње одредиште, у есхатолошком смислу, не постоји, али два главна циља којима се тај напредак води су, иако иза леђа актера, слобода – у једноставном и елементарном смислу да нико не управља својима ближњима – и мир међу народима као услов за јединство људске расе.⁷²

Прво, постоји једноставна чињеница да један посматрач може гледати многе глумце који заједно нуде спектакл који се одвија пред његовим очима. Друго, постоји читаву важност традиције, према којој контемплативни начин живота претпоставља повлачење из многих. Гледаоци у пећини су такође изоловани један од другог. Акција, с друге стране, никада није могућа у самоћи или изолацији; само једном човеку је, у најмању руку, потребна помоћ других да спроведе шта год да је намерио. Када се разлика између два начина живота, политичког (активног) и филозофског (контемплативног) тумачи тако да се међусобно искључују – човек добија апсолутну разлику између онога који зна шта је најбоље урадити и оних који ће, следећи његово вођство или његове наредбе, проћи кроз њега. Дакле, који год чин био „потребан мњењу” да не би поразио своју сврху чин је који комбинује политику и право.⁷³

Кант прави разлику између генијалности и укуса. Генијалност је неопходна за производњу уметничких дела, а за њихово оцењивање, за одлучивање да ли су објекти предивни или нису, „не више” (ми бисмо рекли, али не и Кант) је потребно од укуса. Генијалност је, према њему, ствар продуктивне уобразиље и оригиналности, а укус само ствар просуђивања, те експлицитно каже да су „за предивну уметност... потребни *машта, интелект, дух и укус*” и додаје, у напомени, да су „три бивше способности уједињене помоћу четвртог”, тј. по укусу, тј. по расуђивању.⁷⁴

У процени постоје две менталне операције. Постоји операција маште, у којој се суди о објектима који више нису присутни, који су уклоњени из непосредног осећаја опажања и стога више не утичу директно на појединца, а ипак, иако је предмет уклоњен из спољашњих чула, сада постаје обје-

⁷² *Ibidem*, 59.

⁷³ *Ibidem*, 59–60.

⁷⁴ *Ibidem*, 62.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

кат за своја унутрашња чула. Термин „здрав разум”, чија је максима „мислим за себе”, значио је осећај као наша друга чула – исти за сваког у својој приватности. *Здрав разум* је специфично људски смисао јер од њега зависи комуникација, тј. говор. Да бисмо сазнали своје потребе, изразили страх, радост итд., не би нам био потребан говор. Укус је „смисао заједнице”, а овде смисао значи „ефекат рефлексije на ум”.⁷⁵

Условљавају нас приватни услови; машта и рефлексija нам омогућавају да се ослободимо себе и да постигнемо релативну непристрасност која је специфична врлина расуђивања. Друштвеност је сама суштина људи у оној мери у којој су они од овог света само. То је радикално одступање од свих теорија које наглашавају људску међузависност као зависност од наших ближњих за наше *потребе* и *жеље*.⁷⁶

Бесконачни напредак је закон људске врсте; у исто време, достојанство човека захтева да са види (свако од нас) у својој посебности и да се, као такво, види – али без икаквог поређења и независно од времена – као одраз човечанства уопште. Другим речима, сама идеја напретка – ако је више од промене у околностима и побољшања света – у супротности је са Кантовим појмом људског достојанства. Верује се у напредак против људског достојанства. Напредак, штавише, значи да прича никада нема крај. Сам крај приче је у бесконачности. Не постоји тачка у којој бисмо могли стајати мирно и гледати унатраг са погледом уназад историчара.⁷⁷

10. Уместо закључка

„Ми смо глумци. Ми играмо у позоришту. Позориште, то је једна велика свечана дворана и на крају ње позорница. И увече кад се у граду све затвори, смири, људи долазе, седе у редовима један иза другог и посматрају. Посматрају људе око себе, разговарају са пријатељима, посматрају украсе у сали, наборе на завеси. А кад се она дигне, онда оно што се тамо догађа као да је нека истина. То личи на снове које сањамо кад спавамо, зато људи ваља да одлазе ноћу у позо-

⁷⁵ *Ibidem*, 68.

⁷⁶ *Ibidem*, 74.

⁷⁷ *Ibid.*, 77.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

риште. Гледам их, а дворана се претворила у мук. Ја гледам те стотине белих лица поређаних до таванице. У нашем личном животу ништа се не догађа одједанпут, па све до краја, јер живот тражи трајање. Исплати се отићи у позориште и видети нешто што у року од два сата пред тобом почиње, траје и завршава се. Гледа човек тако из публике самог себе и своју судбину на позорници, па, или плаче или се смеје, дубоко о томе размишља. А гледам их и ја и осећам како им цела припадам свима. Они слушају што то говорим, они осећају оно што ја осећам, они мисле то што ја мислим. Ја улазим полако у вашу душу као у своју кућу. Позориште, то је једна велика лепа свечана дворана, пуна публике, на крају ње позорница и усред ње глумци.”⁷⁸

Jovan Bukovala
Institute of Philosophy
Faculty of Philosophy
University of Belgrade

The Philosophy of Theatre or the Flight of Minerva's Owl at Twilight

Abstract: This paper examines the *Philosophy of Theatre* as an interdisciplinary field within the Educational and Scientific field of Social and Human Sciences and scientific areas of the Arts Sciences, Cultural Sciences and Communication, and Sociological Sciences (Ethnology-Anthropology) and Educational and Art Field of Art and artistic area of the Dramatic and Audiovisual Arts correlated with the *Philosophy of Special Areas* as a narrow scientific field

⁷⁸ Монолог о глумцу, који је Мира Ступица, у улози Лечи Елбернон у драми *Размена* Пола Клодела, извела на свечаности „Вече у Народном позоришту”, одржаној 12. децембра 1993. у Народном позоришту у Београду, у част Мије Алексића, преузет са: <https://www.youtube.com/watch?v=1szWt4ArUmo> (последњи приступ: 25. 9. 2019. у 22.48)

within the Educational and Scientific field of Social and Human Sciences and scientific area of the Philosophy. It should contribute to the further development of strengthening the links between *Philosophy* and *Theatre Studies* in our higher education system, and pointing out their intertwining and permeation of scientific results, as well as their mutual influence and complementarity, as well as the occasional similarity in the choice of methodology and research methods, a scientific impetus was presented for the creation of *Philosophy in Theatre*, while, in accordance with the interaction presented, practical scientific achievement would be reflected in the foundation of the scientific discipline *Philosophy of Theatre*.

Keywords: philosophy, theatre studies, philosophy of theatre, philosophy in theatre, Hannah Arendt.

Литература

- Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Arent, Hana. *Život duha*. Beograd: Službeni glasnik: Alexandria Press u saradnji sa Centrom za ženske studije, 2010.
- Vilijams, Tenesi. *Staklena menažerija*. Beograd: NNK International, 2002.
- Gete, Johan Volfgang. *Faust. Deo 2*. Beograd: Srpska književna zadruga, 1985.
- Duns Scotus, Joannes. *Sloboda uzvišenija od nužnosti*. Zagreb: Breza, 2012.
- Đurić, Drago. „Aristotel: nužnost, kontingentnost, sloboda”. *Theoria: časopis Filozofskog društva Srbije*, br. 2 (2008), str. 99–111. Preuzeto sa: <http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0351-2274/2008/0351-22740802099D.pdf> (последњи приступ: 25. 9. 2019. u 22.46)
- Kant, Imanuel. *Kritika moći suđenja*. Beograd: Dereta, 2004.
- Kant, Imanuel. *Kritika praktičkog uma*. Beograd: Dosije studio, 2017.
- Kant, Imanuel. *Kritika čistog uma*. Beograd: Kultura, 1958.
- Kant, Imanuel. *Kritika čistog uma*. Beograd: Kultura, 1970.
- Kant, Imanuel. *O lepom i uzvišenom*. Beograd: Kultura, 1955.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Mil, Džon Stjuart. *O slobodi*. Beograd: AKIA M. Princ, 2018.

Niče, Fridrih. *Tako je govorio Zaratustra: knjiga za svakog i ni za koga*. Преузето са: <https://www.scribd.com/document/11166952/Friedrich-Nietzsche-Tako-Je-Govorio-Zaratustra> (последњи приступ 25. 9. 2019. у 22.44)

Platon. *Gozba ili O ljubavi*. Beograd: Dereta, 2008.

Platon. *Odbrana Sokratova*. Beograd: Dereta, 2008.

Pre i posle „Kose“: savremena američka drama / izbor i predgovor Jovan Ćirilov. Beograd: Zepter Book World, 2002.

Sofokle. *Antigona*. Beograd: JRJ, 2010.

Toma Akvinski. „Postoji li Bog?“, у: *O filozofiji: tumačenje Aristotelove Metafizike, knjiga I, rasprava 1; Šta je teologija?; Postoji li Bog?: Suma teologije, I dio, predgovor, pitanje 1 i 2*. S.I: s.n., 1974.

<https://www.youtube.com/watch?v=1szWt4ArUmo> (последњи приступ 25. 9. 2019. у 22.48)

III
БИБЛИОГРАФИЈЕ СРПСКИХ
ФИЛОЗОФА

**БИО-БИБЛИОГРАФИЈА
ДРАГАНА М. ЈЕРЕМИЋА
*Поводом 90-годишњице рођења
(1924–2014)***

ДОБРИЛО АРАНИТОВИЋ
професор филозофије у пензији,
библиограф и преводилац

САДРЖАЈ

БИОГРАФИЈА

БИБЛИОГРАФИЈА

I. Посебна издања

1. Књиге

2. Брошуре

II. Радови у периодичним публикацијама и зборницима радова

1. Песме

2. Приповетке. Путописна проза

3. Дrame

4. Мисли. Максиме. Афоризми

5. Расправе. Чланци. Есеји. Прикази. Предговори и поговори

6. Изјаве. Интервјуи. Полемике

III. Преводилачки рад

IV. Приређивање и редакција дела других аутора

V. Библиографија радова о Драгану М. Јеремићу

РЕГИСТРИ

1. Радови Драгана М. Јеремића на страним језицима
2. Регистар периодике
3. Регистар имена

Биографија

Драган Јеремић је рођен у селу Брђанима код Горњег Милановца 25. маја 1924. године. Отац Милун, железнички службеник, мајка Милица, рођена Савић, домаћица. Због честог мењања очевог радног места, Драган Јеремић је основну школу учио у Вучјем Дољу код Скопља и Малој Плани код Прокупља (1930–1934), гимназију у Скопљу и Горњем Милановцу (1934–1942). Био је рудар у руднику магнезита у Брђанима (1942–1943), телеграфиста на железничкој станици у Брђанима (1943–1945), службеник Среског народног одбора у Љубићу и новинар листа *Слободни глас* у Чачку (1945). Студије филозофије, са естетиком као специјалношћу, завршио је на Филозофском факултету у Београду (1945–1949). За време студија радио је у Грађевинском предузећу „Београд” као секретар на уздицању кадрова (1947–1949). Био је асистент за естетику на Филозофском факултету у Београду (1949–1952). После одслужења војног рока бавио се публицистиком и био главни уредник Издавачког предузећа „Омладина” (1955–1958). Школске 1958/59. г. био је на специјализацији студија естетике у Паризу на Сорбони. Након тога био је асистент за естетику (1959–1961), виши предавач (1961–1972) и редовни професор Филозофског факултета у Београду (од 1972) за предмете естетика и социологија уметности. Године 1970. одбранио докторску дисертацију *Естетика код Срба (од почетка до 1865. године)*. Преминуо је после дуже и тешке болести на Клиничком центру у Љубљани 6. септембра 1986. године.

Драган Јеремић је био је председник Српског филозофског друштва (1959–1962), у пет наврата председник Удружења књижевника Србије (1963, 1964–1965, 1966–1968, 1972–1974, 1976) и председник Савеза књижевника Југославије (1972–1974). Био је члан редакције листа *Универзитетски весник* (1950–1951), часописа *Филозофија* (1959) и листа *Књига и свет* (1958), члан редакције часописа *Савременик* (1955–1961) и његов главни уредник (1961–1966), опет члан редакције (1966–1970). Био је главни уредник *Књижевних новина* (1970).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Учествовао је рефератима на XII филозофском конгресу у Венецији (1958), на IV естетичком конгресу у Атини (1960), на XXXII конгресу ПЕН-клубова у Ослу (1965), на Симпозијуму књижевних критичара социјалистичких земаља у Прагу (1965) и оснивачком конгресу Међународног удружења књижевних критичара у Парми (1969).

Драган Јеремић је писао чланке, расправе, есеје, студије, приказе и осврте из књижевности, естетике, филозофије; бавио се позоришном и филмском критиком и темама из ликовне уметности. Писао је песме, приповетке и драме, од којих су неке (*Срећни цврчак*) извођене на позоришној сцени. Приређивао је дела других аутора и писао за њих предговоре и поговоре те преводио с француског језика. У раном периоду стваралаштва повремено се служио псеудонимом Т[анаско] Рајић.

Радови су му превођени на дванаест страних језика.

За књигу *Сновање и стварање* добио је Октобарску награду града Београда (1976).

Библиографија

I. Посебна издања

1. Књиге

1. *Савремена филозофија Запада*. – Београд, Српско филозофско друштво, 1952; стр. 182; 80

Библиотека савремене филозофије

*Садржај: I. *Уводна разматрања*. – II. *Опште карактеристике савремене филозофије Запада*: 1. Антидијалектичност и субјективизам. 2. Два начина да се „избегне” контроверза материјализам–идеализам. – III. *Излагање и дискусија главних филозофских праваца*: 1. Прагматизам В. Џемса и Џ. Дјуија, фикционализам Х. Фаихингера, конвенционализам А. Поенкареа. 2. „Неутрални монизам” Б. Расела. 3. Интуитивизам А. Бергсона и други ирационализми. 4. Неокантијанство (Марбуршка и Баденска школа). 5. Персоналистички „конкретни идеализам” В. Штерна. 6. Феноменологија Е. Хусерла и М. Шелера и „феноменолошки критицизам” Н. Хартмана. 7.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Егзистенцијализам К. Јасперса, М. Хајдегера и Ж.-П. Сартра. 8. „Лингвистички скептицизам” Ф. Маутнера и амерички семантизам. 9. Италијански апсолутни идеализам. 10. Неотомизам и други фидеизми. IV. *Филозофска тумачења науке*: 1. Идеалистичка апсолутизација и фидеистичка произвољност у тумачењу научних чињеница (логистички математизам, физикализам Бечког круга, „физички идеализам”, енергетизам В. Оствалда, расправа око детерминизма и кондиционализма М. Ферворна, телеологија неовитализма и емерцентни еволуционизам). 2. Савремени идеализам увек између два противречна гледишта. V. *Филозофи–идеолози капиталистичког друштва* (традиционални либерализам Б. Расела, медитернски мит П. Валерија, расистичка мистика А. Розенберга, традиционалистички аристократизам Х. Ортега-и-Гасета, јапанизам, аргентинизам, индологија, дискусија о „кризи демократије”, одговорност буржоаске филозофије за рат). – *Додатак: Марксизам и савремена филозофија Запада. – Регистар имена.*
2. *Критичар и естетски идеал.* – Титоград, Графички завод, 1965; стр. 268; 8⁰
Библиотека студija, критика и есеја. [Књ]. 5.
*Садржај: Umesto predgovora ili pozitivna i netagivna kritika. – Књижевност и критика. – Естетички принципи критике Лjubomira Nedića. – Критика и естетика. – Skerlićevo shvatanje kritike. – Dve epohe književne kritike. – Bogdan Popović estetičar. – Kритичар и естетски идеал. – Isidora Sekulić esejista. – Umetnost kao kritika života. – Estetička shvatanja Branka Lazarevića. – Prokleta satira. – Filozofske koncepcije savremene jugoslovenske književnosti. – Pripovetka i roman. – Metamorfoza najnovije srpske pripovetke. – Zapisi o poeziji: Poezija i proza. Poezija i san. Poezija i rima. O rodoljubivoj poeziji. Poezija svih za sve. – Njegoš i Dante. – Književnost i slikarstvo. – Andrić i Goja. – Moralni značaj književnosti. – *Umesto pogovora. – Napomena.*
3. *Прсти неверног Томе. Есеји о савременим југословенским писцима.* – Београд, Нолит, 1965; стр. 342; 8⁰
*Садржај: Иво Андрић. – Милан Богдановић. – Добриша Џесарић. – Марко Ристић. – Владан Десница. – Цирил Космач. – Ранко Маринковић. – Михаило Лалић. – Добрица Ћосић. – Антоније Исаковић. – Миодраг Булатовић. – Бранко Миљковић.
4. *Пером као скамтелом.* – Крушевац, Багдала, 1969; стр. 236; 8⁰
Мала библиотека De arte.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

*Садржај: Књижевна хигијена. – Исидора Секулић: књижевни вез (*Сабрана дела* – I, VI и X књига). – Мирослав Крлежа: Креће се или не креће? (*Аретеј или Легенда о светој Анцили* – представа у Народном позоришту у Београду у режији Бојана Ступице). – Аница Савић Ребац: Филолошка анализа античке естетике (*Античка естетика и наука о књижевности*). – Душан Матић: Шумна кошница асоцијација (*Анина балска хаљина*). – Ервин Шинко: Теоријски анахронизам (*Фаланга антикрита и други коментари*). – Марко Ристић: Доследност хроничара и недоследности теоретичара (*На дневном реду*). – Братко Крефт: Позоришна сцена и филм (*Балада о поручнику и Марјутки* – представа Савременог позоришта на сцени на „Црвеном крсту” у режији Јована Путника). – Владан Десница: Роман идеја: први пут (*Прољећа Ивана Галеба*). – Петар Шегедин: Значај уметничке форме (*Есеји*). – Ранко Маринковић: Роман високог артизма (*Киклон*). – Ерих Кош: Вивисекција душа и нарави (*Прво лице јединице*). – Маријан Матковић: Дrame по античким мотивима (*И богови пате*). – Весна Парун: Љубав и метафизика (*Вјетар Тракије*). – Радомир Константиновић: Противречности једног књижевног бунта (*Излазак*). – Стеван Раичковић: Песма као прастаро откриће (*Тиса*). – Миодраг Павловић: Англосаксонски узор (*Рокови поезије*). – Миодраг Булатовић: Бајка јарких боја (*Црвени петар лети према небу*). – Јован Христић: Хеленски мит и егзистенцијалистичка етика (*Чисте руке* – у извођењу Југословенског драмског позоришта на Малој сцени у режији Предрага Бајчетића). – Бранко Миљковић: Песник и смрт (*Песме*). – Драган Колунџија: Судбина рустикалне поезије (*Чувари светлости*). – *О овој књизи*.

5. *Doba antiugetnosti [The Age of Anti-Art]. Savremeni problemi umetnosti i problemi savremene umetnosti.* – Beograd, Kultura, 1970; str. 310; 8⁰

*Садржај: *Ka modernoj umetnosti*: Уметност је цвеће зла? – Nacionalno i internacionalno u umetnosti. – Уметност као наука. – Дијалог о уметности и новцу. – О poetskoј комуникацији. – Запис о укусу. – Недовршеност као естетички принцип. – *Moderna umetnost*: Један смисао модерне уметности: уметност као естетика на делу. – Трагично – знак модерне уметности. – Van Gog или сликарство као мисија. – Позоришна авангарда и Шекспир. – Достојевски и наше доба. – Књижевност: педагогија и наука. – Поезија: младост духа. – Роман према историји. – Stil и визија света. – Један вид односа филозофије и књижевности: егзистенцијализам. – О правој, стварној свetskoј књижевности. – Уметност као детинство. – Време

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- vrenja ili o umetničkom stilu našeg doba. – Umetnost i anti-umetnost. – *Umetnost i moderno društvo*: Društveni položaj umetnika. – Pesnik i vlast. – Pisac, rat i mir. – Lenjin i umetnost. – Na temu „Književnost i revolucija”. – O nekim književnim problemima u socijalizmu. – Iskustva marksističke književne kritike. – Završna beleška. – *Indeks imena*. – *Summary*.
6. *Lice i naličje. Misli i maksime*. – Novi Sad, Radnički univerzitet „Radivoj Ćirpanov”, 1972; str. 125; 8⁰
Edicija „Kairos”
*Sadržaj: Lice i naličje. – Pohvala mudroj reči ili povodom ove knjige a malo i o njoj samoj.
[Knjiga je posvećena autorovoj majci Milici]
7. *Мерила раних мерилаца. Естетичка схватања првих српских књижевних критичара*. – Врњачка Бања, Замак културе, 1974; стр. 218; 8⁰
Сепарат 7.
*Садржај: *Увод*. – Естетичке импликације у критичком делу Вука Стефановића Караџића. – Колебање између Доситеја и Вука: Јован Стејић. – Јован Поповић. – Прилог Николе Томазеа поетици народне поезије. – Антиципација национално-романтичарске критике Константина Богдановића. – Нови просветитељски еклектицизам: Ђорђе Малетић. – Коегзистенција естетског и националног критеријума: Јован Суботић. Јован Ристић. – Критичари – естетичари романтичарске књижевности: Јован Андрејевић. Коста Руварац. – Естетичка и критичка схватања Ђуре Даничића. – Прва мишљења о карактеру и улози књижевне критике. – *Закључак*.
8. *Сновање и стварање*. – Београд, Вук Караџић, 1976; стр. 240; 8⁰
Библиотека „Култура и друштво”, III коло.
*Садржај: I. *Човек*: Човек, стваралаштво и судбина. – О правом и лажном смислу живота. – Криза и обнављање хуманизма. – II. *Култура*: Култура и личност. – Култура као јединство критике и стваралаштва. – Култура у социјализму. – III. *Уметност*: Слобода и хуманост уметничког стваралаштва. – Уметност: идеологија и антиидеологија. – Истине и заблуде о популарној уметности. – IV. *Књижевност*: Писац и његов јунак. – V. *Критика*: Занемарена десета муза. – Трајност и обнављање књижевне критике. – Критика и самокритика. – *Post scriptum*.
9. *Три ступња поређења*. – Крагујевац, Светлост, 1978; стр. 263; 8⁰

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

*Садржај: *Марксистичка интегрална критика*. – Светозар Марковић: Актуелност једног завештања. (Сто двадесет година од рођења великог револуционарног мислиоца). – Божидар Кнежевић: Песник међу филозофима. (Сто година од рођења великог српског мислиоца). – Радоје Домановић: Дух јачи од насиља. (Говор приликом откривања спомен-бисте великог сатиричара). – Борисав Станковић: Пред спомеником на Калемегдану. (Говор приликом откривања спомен-бисте). – Милан Ракић: Задовољство осећати све. (Поводом сто-годишњице песниковог рођења). – Јован Скерлић: Научник, идеолог и борац. (Поводом педесетогодишњице смрти). – Вељко Петровић: Моћ сталног обнављања традиције. (Говор у Српској академији наука и уметности поводом осамдесетогодишњице живота). – Два врха једне поезије. (Говор на Четвртм Дисовом пролећу). – Хуманизам без граница. (Три године од смрти великог приповедача и песника). – Милош Ђурић: Оличење начела свестраности. (Говор на сахрани). – Иво Андрић: Синтеза две цивилизације. (Поводом додељивања Нобелове награде). – Миодраг Борисављевић: Химна природи и човеку-борцу. (Увод у поновно читање једног занемареног писца). – Милош Црњански: Песник без престанка. (Поводом „Песама” у Сабраним делима Милоша Црњанског). – Јединство поезије и историје. (Поводом „Романа о Лондону”, 1971). – Десанка Максимовић: Несмирено срце песникиње. (Десанка Максимовић: „Тражим помиловање”, 1964). – Поезија дубоког разумевања. (Поводом педесетогодишњице објављивања песникињине прве збирке). – Душан Матић: Песник под звезданим небом. („Избор текстова” Душана Матића у едицији „Српска књижевност у сто књига”, 1966). – Поетска евокације историје. (Душан Матић: „Коцка је бачена”, II издање, 1974). – Ослобађање од епске традиције. (Поводом шездесетогодишњице стваралаштва Душана Матића). – Велибор Глигорић: Критика у служби времена. (Поводом седамдесет пет година живота). – Ристо Ратковић: На међама разних стилова. (Ристо Ратковић: „Паноћ мене”, 1964). – Десимир Благојевић: Магија речи и звука. (Десимир Благојевић: „Земаљска трпеза”, 1967). – Танасије Младеновић: Песник као ветроказ времена. (Танасије Младеновић: „Ветар времена”, 1964). – Ерих Кош: Вишеслојна сатира. (Ерих Кош: „Чудновата повест о киту великом, такође званом Велики Мак”, 1956). – Немила судбина писца. (Ерих Кош: „Тај проклети занат списатељски”, 1965). – Приче – лекције из живота. (Ерих Кош: „На аутобуској станици”, 1974). –

Михаило Лалић: Човек је себи вук. (Михаило Лалић: „Лелејска гора”, 1957). – Непрестана хајка. (Михаило Лалић: „Хајка”, 1960). – Писац као племити Езоп. (Реч-две о поетици Михаила Лалића). – *Бранко Ћопић*: Дело које весели и надахњује. (Поводом шездесетогодишњице живота). – Детињство као симбол. (Покушај јединственог погледа на једно обимно дело). – Похвала херојству и човечности. (Поводом књиге „Партизанска лирика” Бранка Ћопића, 1976). – *Душан Костић*: Лирска слика једног времена. (О метаморфози једне поезије карактеристичне за наше доба). – *Антоније Исаковић*: О ратнику, победнику и побеђеном. (Поводом прозног циклуса „Трен [Казивања Чеперку]”). – *Момчило Миланков*: Тежња да се истраје. (Момчило Миланков. „Одломци трагања за Мајом”, 1957). – Необично у најобичнијем. (Момчило Миланков. „Црвени кровови”, 1960). – Право на самосталност. (Момчило Миланков: „Потонуло острво”, 1967). – *Павле Угринов*: Убоги војвођански Глембајеви. (Поговор роману „Одлазак у зору”). – Ослободилачки смисао лутања. (Павле Угринов: „Исходиште”, 1963). – О смислу живота, иронично. (Павле Угринов: „Врт”, 1967). – *Стеван Раичковић*: Песник природа и песма. (Записи приликом поновног читања песама Стевана Раичковића). – *Слободан Марковић*: Ведри син пакла. (Слободан Марковић: „Умиљати апостол”, 1964). – *Миодраг Булатовић*: Снага симболичког приповедања. (Миодраг Булатовић: „Највећа тајна света”, 1971). – *Бранко Миљковић*: Између Хераклита и Боланог Дојчина. (Бранко Миљковић: „Порекло наде” и „Ватра и ништа”, 1960). – *Драшко Ређеп*: Критика против модела. (Драшко Ређеп: „Као путовање”, 1974). – *Бранимир Шћепановић*: Нови зрели приповедач. (Бранимир Шћепановић: „Пре истине”, 1961). – Класична једноставност. (Бранимир Шћепановић: „Срамно лето”, 1965). – Проза пуна смисла. (Бранимир Шћепановић: „Уста пуна земље”, 1974). – *Нека запажања о нашој књижевној теорији и критици*. (Говор на VIII конгресу Савеза књижевника Југославије, 2. 10. 1975). – *Белешка о овој књизи*.

10. *Narcis bez lica*. – Beograd, Nolit, 1981; str. 382; 8⁰

*Sadržaj: I. Pravo na slobodnu kritičku reč. – II. Tvrđoglave činjenice i zlonamerna izmišljanja. – III. Dve Rembrantove „Anatomije” bez makaza i skalpela. – IV. *Ignoratio elenchi* ili lekcije iz logike. – V. Književno stvaralaštvo i mađioničarsko opsenarstvo. – VI. Nekoliko pozajmljenih termina u ulozi „teorije”. – VII. Čudna vaza puna tuđeg cveća. – VIII. Epigonsko korišćenje tuđih transpozicija stvarnosti. – IX. Fabula i siže ili

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

K. i Š. i Kiš. – X. Nezahvalnost imitatora prema uzoru. – XI. Pisar iz XIV veka i pisac iz XX veka. – XII. Jedna „basna” ni nalik na basnu. – XIII. Pokušaj odbrane u vidu optužbe klasika. – XIV. Pisac bez istraživačkog identiteta. – XV. „Erudicija” kao bacanje prašine u oči. – XVI. Knjižvnost, stvaralaštvo i kritika. – XVII. Nepolemički zaključak o književnosti i progresu.

11. *О филозофији код Срба*. <Поговор> [„Једно узорно истраживање филозофије код Срба”] <написао> Мирко Зуровац. [„Напомена уредника”] Илија Марић. – Београд, Плато, 1997: стр. 235; 8⁰
Библиотека „На трагу”, 12.

*Садржај: Увод. – Средњовековна филозофија. – Доситеј Обрадовић и његови следбеници. – Народна филозофија. – Вук Караџић. – Петар Петровић Његош. – Урош Миланковић. – У водама кантијанства (круговци). – Хегеловци и позитивисти (Д[имитрије] Матић и А[лимпие] Васиљевић). – Недоследни позитивизам (М[илан] Кујунџић). – Појава „реалног правца”. – Светозар Марковић. – Позитивизам као реакција на „реални правац” (М[ихаило] Вујић, Љ[убомир] Неђић, Л[аза] Костић). – Божидар Кнежевић. – Механицистички материјализам научника (Б[огдан] Гавриловић, К[оста] Стојановић). – Генетички натурализам Драгише Ђурића. – Бранислав Петронијевић. – Представници православне цркве. – Филозофски погледи Јована Цвијића. – Математичка феноменологија Михаила Петровића. – Телеолошки механицизам Ивана Ђаје. – Филозофија права (Ж[ивојин] Перић, С[лободан] Јовановић, Тома Живановић, Ђ[орђе] Тасић). – Моралисти (У[рош] Петровић, М[илош] Перовић, Ксенија Атанасијевић). – Неокантовци (Светомир Ристић, Н[икола] Поповић, М[илан] Јовановић). – Ирационалисти и идеолози југословенске културе (Милош Ђурић, В[ладимир] Дворниковић, „неохуманисти”). – Почети марксистичке филозофије. – Марксистички између два светска рата (Сима Марковић, Огњен Прица, Душан Недељковић). – Марксизам у социјалистичкој Југославији. – Закључак. – Поговор. – Напомена уредника.

12. *Естетика код Срба од средњег века до Светозара Марковића*. – Београд, Српска академија наука и уметности, 1989; стр. 500; 8⁰
Посебна издања, књига ДХСV. Одељење језика и књижевности, књига 40.

*Садржај: *Уводна реч*. – I. *Космополитско-класицистичка струја*: Средњовековна схватања уметности. – Ренесансна и барокна

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

естетика (Бенко Котруљић, Марин Држић, Никола Гучетић, Михо Моналди, Циво Гундулић, Марин Болица). – Први теоријски приступи уметности у XVIII веку (Дионисије Новаковић, Емануил Јанковић). – Просветитељски естетички погледи Доситеја Обрадовића. – II. Од космополитског класицизма до народњачког романтизма. Теоријски приступи питањима поезије и прозе (Јован Дошеновић, Лукијан Мушицки, Исидор Стојановић, Вукадин Радишић, Аврам Мразовић). – Естетичка разматрања Јована Хаџића – Милоша Светића. – Теолошко-просветитељски естетички погледи Јована Стејића. – Естетичка схватања Јована Стерије Поповића. – III. *Народњачко-романтичарска струја*: Схватања лепог у народним умотворинама. – Естетичке импликације у делу Вука Стефановића Караџића. – Нови погледи на народну и „уметничку” поезију (Никола Томазео, Лука Милованов Георгијевић). – Прва теоријска разматрања романа. – Естетичка схватања Петра Петровића Његоша. – IV. *Системски прегледи естетике*: Запис о уметности Бл[агоја] К. Нешића. – „Чиста” и „обраћена” естетика Василија Суботића. – Естетичке белешке Георгија И. Петровића. – Први и други увод у естетику Огњеслава Утјешеновића-Острожинског. – Прва систематска естетика код Срба: „Естетика” Михаила Х. Ристића. – V. *Књижевна критика и естетика*: Први естетичар међу књижевним критичарима: Константин Богдановић. – Нови просветитељски еклектизам: Ђорђе Малетић. – Теоретичари естетичког национализма (Јован Суботић, Јован Ристић). – Критичари-естетичари романтизма (Јован Андрејевић, Коста Руварац). – Мишљења о карактеру и улози књижевне критике. – VI. *Први теоријски погледи на друге уметности осим књижевности*: Теоријски приступ позоришту. – Теоријска разматрања сликарства. – Први теоретичари архитектуре: Емилијан Јосимовић. – VII. *Естетика на Лицеју и Великој школи*: О естетици на лицеју до 1859. године (Алекса Вукомановић). – Курс естетике Ђуре Даничића. – VIII. *Крај метафизичке естетике и наговештаји естетичког позитивизма*: Прелаз од метафизичке естетике на емпиријско-психолошку естетику: Алимпије Васиљевић. – Социолошко-економска разматрања уметност: Димитрије Матић. – IX. *Естетички погледи Светозара Марковића*. – X. *Опште карактеристике рада на естетици код Срба од средњег века до Светозара Марковића*. – *Завршна белешка*. – *Summary (Serbian Aesthetic)*.

2. Брошуре

13. *Џон Лок – творац емпиризма.* – Београд, Рад, 1956; стр. 29; 12⁰
Раднички универзитет. Филозофија. II коло.
14. *Džon Lok – tvorac empirizma.* – Beograd, Rad, 1956; str. 27; 12⁰
Radnički univerzitet. Filozofija. II kolo.
15. *Надреализам.* – Београд, Рад, 1957; стр. 30; 12⁰
Раднички универзитет. Књижевност.
16. *Nadrealizam.* – Beograd, Rad, 1957; str. 29; 12⁰
Radnički univerzitet. Književnost.
17. *Лајбниц.* – Београд, Рад, 1959; стр. 30; 12⁰
Раднички универзитет. Филозофија. III коло.
18. *Lajbnic.* – Beograd, Rad, 1959; str. 27; 8⁰
Radnički univerzitet. Filozofija. III kolo.
19. *Џон Лок – творац емпиризма.* Друго, редиговано издање. – Београд, Рад, 1960; стр. 29; 12⁰
Раднички универзитет. Филозофија. II коло.
20. *Džon Lok – tvorac empirizma.* Drugo, redigovano izdanje. – Beograd, Rad, 1960; str. 27; 12⁰
Radnički univerzitet. Filozofija. II kolo.
21. *Надреализам.* Друго, редиговано издање. – Београд, Рад, 1961; стр. 31; 12⁰
Раднички универзитет. Књижевност.
22. *Nadrealizam.* Drugo, redigovano izdanje. – Beograd, Rad, 1961; str. 29; 12⁰
Radnički univerzitet. Književnost.

II. Радови у периодичним публикацијама
и зборницима радова

1. Песме

23. Smisao za realnost. – *Oko*, Zagreb, 3/1975, 93, 3.
24. Твоје је да им кажеш истину. – *Књижевна реч*, Београд, 4/1975, 44, 11.
25. Tri sasvim lične pesme. – *Savremenik*, Beograd, 21/1975, 7, 33–36.
*Sadrži: Poruka. Iščekivanje. Moj sin.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

26. Tri pesme. – *Stih*, Zagreb, 1976, 1, 89–92.
*Sadrži. Poezija. Pesa o teoriji. Zaboravljanje smrti.
27. Jeste li? – *Politika*, Београд, 84/1987, 26552 (5. 9).
28. Три песме. – *Кораџи*, Крагујевац, 23/1988, 9–10, 533–537.
*Садржи: Из дна наше душе. Заборављене смрти. Тестамент.

2. Приповетке. Путописна проза

29. Sat. – *Književne novine*, Београд, 13/1962, 177, 10.
30. Ora. Përk. H. Gunga. – *Rilindja*, Приштина, 1962, 1252, 10.
31. Pismo Mariji. – *Oslobođenje*, Сарајево, 19/1962, 4936 (1. 4).
32. Prostor i ljubav. Utisci sa puta po Sovjetskom Savezu. – *Danas*, Београд, 2/1962, 41, 5; 42, 6; 43, 3.
33. Zapisi sa puta po Čehoslovačkoj. – *Književne novine*, Београд, 16/1965, (20. 3).
34. Zlatnom Pragu u pohode. – *Književne novine*, Београд, 16/1965, (3. 4).
35. Човек на месецу. – *Politika*, Београд, 63/1967, (4. 6).
36. Čehoslovačka pre deset dana. – *Književne novine*, Београд, 19/1968, 335 (31. 8).
37. Red. – *Savremenik*, Београд, 16/1970, 4, 366–368.
38. U srednjoj Aziji bez egzotike. – *Književne novine*, Београд, 24/1973, 453 (16. 12), 5; 454 (1. 1. 1974), 5.

3. Дrame

39. Slučajni saputnici. (Drama u tri čina). – *Savremenik*, Београд, 8/1962, 8–9, 156–184.
40. Igra života ili novi paradoks o glumcu. (Drama u jednom činu). – *Savremenik*, Београд, 9/1963, 2, 97–117.
41. Srećni cvrčak. (Drama u tri čina). – *Savremenik*, Београд, 10/1964, 8–9, 113–152.

4. Мисли. Максиме. Афоризми

42. Misli o moralu i umetnosti. – *Književne novine*, Београд, 20/1968, 331 (6. 7).
43. Misli o smislu i besmislu. – *Odjek*, Сарајево, 22/1969 (15. 1).
44. Misli o ljubavi i prijateljstvu. – *Odjek*, Сарајево, 22/1969 (1. 11).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

45. Misli o čoveku i društvu. – *Savremenik*, Beograd, 15/1969, 3, 244–248.
46. Misli o društvu i društvenoj organizaciji. – *Savremenik*, Beograd, 15/1969, 10, 204–209.
47. Мисли о сазнању и моралу. – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 145/1969, 2, 164–176.
48. Примитивац против филозофије. – *Дневник*, Нови Сад, 1969, 8103 (25. 5).
49. Misli o istini, vrlini i sreći. – *Život*, Sarajevo, 1970, 1, 3–8.
50. Misli o licu i naličju života. – *Savremenik*, Beograd, 16/1970, 31/1, 135–145.
51. Misli protiv dogme. – *Odjek*, Sarajevo, 24/1971 (15. 1).
52. Završne misli iz prve sveske. – *Savremenik*, Beograd, 17/1971, 10, 262–274.
53. Мысли и максимы. Из книги *С лица и с изнанки*. – *Иностранная литература*, Москва, 1975, 182–193.
54. У наставку друге књиге. – *Књижевне новине*, Београд, 29/1976, 516–517 (1. 8).
55. Мера у оцењивању. – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 154/1978, 421/2, 233–242.
56. Прошлост, садашњост, будућност. – *Књижевне новине*, Београд, 31/1979, 594 (24. 11).
57. Лични угао. – *Кораџи*, Крагујевац, 23/1988, 9–10, 535–537.

5. Расправе. Чланци. Есеји. Прикази

Предговори и поговори

58. Нобелова награда Бертранду Раселу, филозофу империјализма. – *Универзитетски весник*, Београд, 3/1950, 40–41, 5.
59. Француско „декадентно” сликарство. Поводом изложбе „Новија француска уметност” из збирке Уметничког музеја. – *Универзитетски весник*, 3/1950, 25–26 (6. 4), 3–5.
60. За социјалистички садржај. (Поводом IX Пролећне изложбе УЛУС-а). – *Универзитетски весник*, Београд, 3/1950, 25 (24. 5).

*Одражане 14–21. јуна 1950. год.

61. Награде без победе. – *Универзитетски весник*, Београд, 3/1950, 31–32 (25. 9).

*Поводом додељивања првих награда на Бијеналу у Венецији.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

62. Ван Гог. Поводом шездесетогодишњице смрти великог сликара. – *Младост*, Београд, 1950, 10, 928–933.
63. О егзистенцијализму. – *Универзитетски весник*, Београд, 4/1951, 53, 2; 54–55, 2.
64. Филозофија Бертранда Расела. – *Наша реч*, Београд, 2/1951, 2, 1–34.
65. „Основни принципи филозофије” Жоржа Полицера. – *Универзитетски весник*, Београд, 4/1951, 57 (21. 11), 4; 58 (15. 12), 4.
66. Прва отворена научна седница катедре на Београдском универзитету. – *Универзитетски весник*, Београд, 4/1951, 45 (28. 2).
*Реферат на студију Душана Недељковића о револуционарном античком филозофу Епиктету поднео Вељко Кораћ.
67. О тражењу Marsela Prusta. – *Књижевне новине*, Београд, 5/1952, 64 (31. 8), 1. и 8.
68. Heroји Romena Rolana. – *Књижевне новине*, Београд, 5/1952, 63 (16. 8).
*Pоводом Rolanovih monografija о Betovenu, Mikelandelu i Tolstoju.
69. Епифанизам – једна нова помодна филозофија. – *НИН*, Београд, 2/1952, 53 (6. 1), 8.
70. Албер Ками или филозофија људске солидарности. (Поводом једног написа о француском писцу). – *НИН*, Београд, 2/1952, 58 (10. 2), 9.
*Поводом предговора Ива Хергешића „Albert Camus ili filozofija absurda” уз превод романа *Странац*.
71. „Mladost” crnim uokvirena. – *Књижевне новине*, Београд, 5/1952, 52 (15. 3), 5. и 9.
*Pоводом prvog broja časopisa за 1952. god.
72. Једно класично дело. (Хегелова *Естетика*, I. Београд, Култура, 1952). – *Политика*, Београд, 49/1952, 14313 (19. 10).
73. Андре или Шарл Жид? Рембо или Верлен? – *НИН*, Београд, 2/1952, 75 (8. 6).
*Поводом нетачног приказивања у часопису *Радио Београд*, 128/1952.
74. Леонардо естетичар. – *Политика*, Београд, 50/1953 (25. 6).
Прустов парадокс. – *НИН*, Београд, 3/1953, (20. 12), 9.
75. Сантајана – модерни Лукреције. (Поводом годишњице смрти знаменитог филозофа). – *НИН*, Београд, 3/1953, 144 (4. 10), 10.
76. Стендалова теорија романтизма. – *НИН*, Београд, 3/1953, 146 (18. 10), 9.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

77. Majakovski i moderna metafora. – *Revija*, Beograd, 1953 (1. 3).
78. Prust i filozofski roman. – *Revija*, Beograd, 1953 (16. 10), 3.
79. Kritika i estetika. – *Revija*, Beograd, 1953 (16. 9), 3.
80. Volter filozofski pripovedač. – *Revija*, Beograd, 1953 (1. 10), 20.
*O Volterovim romanima i pripovetkama u dve knjige u izdanju „Kulture”, Zagreb, 1953.
81. „Апсолутни историцизам” Бенедета Крочеа. – *Филозофски преглед*, Београд, 2/1954, 1–2, 48–59.
82. Pierre Ducassé: Les grandes philosophes (Veliki filozofi). Que sais-je? No 47/1948. – *Pogledi 54*, Zagreb, 1954, 3, 323–325.
83. Век и по од Канта. Поводом стопедесетогодишњице смрти великог филозофа. – *НИН*, Београд, 4/1954, 163 (14. 2), 9.
84. Филозофија културе и етика Алберта Швајцера. Личност овогодишњег добитника Нобелове награде за мир. Човек који је најбоље године свога живота провео борећи се против колонијализма – помажући афричким урођеницима. – *НИН*, Београд, 4/1954, 160 (24. 1), 10.
85. Сент-Егзипери, књижевник и херој. Једно код нас недовољно познато име. – *НИН*, Београд, 4/1954, 188 (8. 8), 8.
86. Томас Ман, наследник Гетеа. – *Дуга*, Београд, 1954 (19. 9).
87. Krug se zatvara. (Prilog proučavanju odnosa „čiste” i „primenjene” umetnosti). – *Mozaik*, Beograd, 2/1954, 2, 32.
88. Љубомир Недић: „Српски писци”, Београд, Ново поколење, 1954. – *НИН*, Београд, 4/1954, 162 (7. 2).
89. Кауцки о хришћанству. (Карл Кауцки: „Порекло хришћанства” – књига која би могла да изазове забуну). – *НИН*, Београд, 4/1954, 168 (21. 3), 9.
90. Два млада приповедача. (Приповетке Бранка Узелца и Петра Андрића у издању „Омладине”). – *НИН*, Београд, 4/1955, 232 (12. 6), 9
91. Сомерсет Моам: „Оштрица бријача”. Издање „Задруге”, Београд, 1953. – *НИН*, Београд, 4/1954, 164 (21. 2), 7.
92. Жорж Сименон: „Кућа на каналу” (издање „Братство-јединство”, Нови Сад, 1953). – *НИН*, Београд, 4/1954, 165 (28. 2), 7.
93. Хемнигвеј – „Сунце се поново рађа”, Ново поколење, Београд, 1953. – *НИН*, Београд, 4/1954, 170 (4. 4), 7.
94. Бард и рапсод америчког народа. (Карл Сандберг: „Изабране песме”, Београд, Ново поколење, 1954). – *НИН*, Београд, 4/1954, 180 (13. 6) 7.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

95. Дело младог Дос Пасоса. (Џон Дос Пасос: „Три војника”, Београд, „Омладина”, 1954). – *НИН*, Београд, 4/1954, 205 (5. 12), 9.
96. Крик једне генерације. (Волфганг Борхерт: „Генерација без милости”, Београд, „Омладина”, 1954). – *НИН*, Београд, 4/1954, 193 (12. 9).
97. Ралф Елисон: „Невидљиви човек”, Београд, Задруга, 1954. – *НИН*, Београд, 4/1954, 186 (25. 7), 7.
98. Марко Ристић: „Крлежа” (Загреб, Зора, 1954). – *НИН*, Београд, 4/1954, 190 (22. 8), 7.
99. Карел Чапек: „Кракатиг”, Београд, „Омладина”, 1954. – *НИН*, Београд, 4/1954, 207 (19. 12), 7.
100. Јакоб Буркхарт: „Културна ренесанса у Италији”, Загреб, Матица хрватска, 1953. – *НИН*, Београд, 4/1954, 168 (21. 3).
101. Андрија Стојковић – Слободан Петровић: „Преглед историје филозофије”, Београд, Знање, 1954. – *НИН*, Београд, 4/1954, 172 (18. 4), 7.
102. Франц Кафка: „Преображај”, Загреб, Епоха, 1954. – *НИН*, Београд, 4/1954, 202 (14. 11), 10.
103. Шарл Бодлер: „Романтична уметност” (Београд, Просвета, 1954) – *НИН*, Београд, 4/1954, 183 (4. 7), 9.
104. Висенте Бласко Ибањес: „Мртви заповедају”, Нови Сад, Братство-јединство, 1953. – *НИН*, Београд, 4/1954, 175 (9. 5), 7.
105. Карл Маркс: „Открића о комунистичком процесу у Келну” (издање Културе, 1954). – *НИН*, Београд, 4/1954, 176 (16. 5), 8.
106. Карел Чапек: „Раг људи и даждевњака”, Нови Сад, Матица српска, 1954. – *НИН*, Београд, 4/1954, 178 (30. 6), 7.
107. Оскар Вајлд: „Злочин лорда Артура Севила”, Нови Сад, Матица српска, 1954. – *НИН*, Београд, 4/1954, 185 (18. 7), 7.
108. „Француска љубавна лирика”, Нови Сад, Матица српска, 1954. – *НИН*, Београд, 4/1954, 205 (5. 11), 7.
109. Ла Бријер: „Карактери”. – *НИН*, Београд, 4/1954, 161 (31. 1), 7.
110. Милан Вујаклија: „Лексикон страних речи и израза”, Београд, Просвета, 1954. – *НИН*, Београд, 4/1954, 189 (15. 8), 7.
111. Париски „Естетички преглед” у 1953. години. („*Revue d'Esthétique*”, Paris, 1953. Tome VI, fascicules 1–4). – *Filozofski pregled*, Beograd, 2/1954, 3, 95–101.
112. Lesing estetičar. (Gothold Efraim Lesing: „Laokoon ili o granicama slikarstva i pesništva”, Kultura, Beograd, 1954). – *Književne novine*, Beograd, 6/1954, 40 (14. 10).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

113. Теодор Драјзер: „Кери”, Зора, Загреб, 1954. – *НИН*, Београд, 4/1954, 173 (25. 4), 7.
114. Балзак: „Писма туђинки” (Ново поколење, Београд, 1954). – *НИН*, Београд, 4/1954, 179 (6. 6), 7.
115. Вилијам Фокнер: „Коњички гамбит” (Просвета, Београд, 1954). – *НИН*, Београд, 4/1954, 182 (27. 6), 10.
116. „Наша стварност”. – *НИН*, Београд, 4/1954, 187 (1. 8), 7.
117. Карл Кауцки: „Претече новијег социјализма”, I (издање Културе, 1954). – *НИН*, Београд, 4/1954, 195 (26. 9), 7.
118. Жорж Арно: *Надница за страх*, „Омладина”, Београд, 1954. – *НИН*, Београд, 4/1954, 197 (10. 10), 7.
119. *Антологија филозофских текстова*. – *НИН*, Београд, 4/1954, 198 (17. 10), 9.
*Приказ књиге у издању Матице хрватске, Загреб.
120. Лион Фојхтвангер: „Гоја”, Ново поколење, Београд, 1954. – *НИН*, Београд, 4/1954, 199 (24. 10), 7.
121. *Из савремене америчке прозе*. Ново поколење, Београд, 1954. – *НИН*, Београд, 5/1955, 211 (16. 1), 7.
122. Filozofija Alberta Švajcера. – *Filozofski pregled*, Beograd, /1955, 1–2, 69–86.
123. Savremena zapadna književnost i filozofija. – *Savremenik*, Beograd, 1/1955, 4, 440–456.
124. Voža Knežević. Povodom pedesetogodišnjice smrti. – *Savremenik*, Beograd, 1/1955, 5, 598–604.
125. Estetika Bernanda Berensona. – *Savremenik*, Beograd, 1/1955, 11, 542–549.
126. Алберт Ајнштајн. Смрт великог научника. – *НИН*, Београд, 5/1955, 225 (24. 4), 8.
127. Човек који је тражио отаџбину људи. Поводом десетогодишњице смрти Ромена Ролана. – *НИН*, Београд, 5/1955, 211 (16. 1), 8.
128. Предраг Вранички: *Мисаони развитак Карла Маркса*, Загреб, Матица хрватска, 1955. – *НИН*, Београд, 5/1955, 218 (6. 3), 7.
*Потписано: Т. Рајић
129. Кантова естетика. – [У зборнику]: *О Канту*. Београд, Научна књига, 1955, стр. 54–90.
130. Чапек: „Хардубал” и „Прва смена”, Рад, Београд, 1954. – *НИН*, Београд, 5/1955, 212 (23. 1), 7.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

131. Миодраг Поповић: *Једна песма и једна епоха*, Ново поколење, Београд, 1954. – *НИН*, Београд, 5/1955, 212 (23. 1), 7.
132. Дени Дидро: *О уметности*, Београд, Култура, 1954. – *НИН*, Београд, 5/1955, 214 (6. 2), 7.
133. Хиполит Тен: *Студије и есеји*, Култура, Београд, 1954. – *НИН*, Београд, 5/1955, 223 (10. 4), 7.
134. Жорж Сименон: „Мегре се боји”. – *НИН*, Београд, 5/1955, 223 (10. 4), 7.
135. Ели Фор: *Повијест умјетности*, I, Култура, Загреб, 1955. – *НИН*, Београд, 5/1955, 230 (29. 5), 11.
*Потписано: Т. Рајић.
136. Јохан Бојер: *Кривац*, Омладина, Београд, 1955. – *НИН*, Београд, 5/1955, 230 (29. 5), 11.
*Потписано: Т. Рајић.
137. Јин Јутанг: „Госпођица Тју”. – *НИН*, Београд, 5/1955, 231 (5. 6), 11.
138. Шервуд Андерсон: „Вајнсберг, Охајо”, Ново поколење, 1954. – *НИН*, Београд, 5/1955, 232 (12. 6), 11.
*Потписано: Т. Рајић.
139. Томас Ман: „Фиренца”, Зора Загреб, 1955. – *НИН*, Београд, 5/1955, 246 (18. 9), 9.
*Потписано: Т. Рајић.
140. Сомерсет Моам: *Колачи и пиво*, Нови Сад, 1955. – *НИН*, Београд, 5/1955, 236 (10. 7), 11.
*Потписано: Т. Рајић.
141. Живорад Васић: *Избор позива*, Омладина, Београд, 1955. – *НИН*, Београд, 5/1955, 252 (30. 10), 7.
*Потписано: Т. Рајић.
142. „Између неба и земље”, Омладина, Београд, 1955. – *НИН*, Београд, 5/1955, 254 (13. 11), 7.
*О књигама *Ратни пилот* Антоана де Сент-Егзиперија и *Срећна долина* Жила Роа.
143. Personalizam ili jedna filozofija na raskrsnici. – *Savremenik*, Beograd, 1/1955, 6, 744–757.
*О savremenom američkom i evropskom personalizmu.
144. Jedan Židov rani manifest. – *Savremenik*, Beograd, 1/1955, 6, 739–743.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

145. Pol Valeri juče i danas. – *Savremenik*, Beograd, 1/1955, 7–8, 87–98.
146. Ten estetičar. – *Savremenik*, Beograd, 1/1955, 7–8, 148–152.
147. „Uvodna rasprava u Enciklopediju” i filozofija Žana Dalambера. – [Predgovor u knjizi]: Žan Dalamber: *Uvodna rasprava u Enciklopediju*, Beograd, Kultura, 1955, V–XXVII.
148. Поезија и сан. – *Млада култура*, Београд, 4/1955 (15. 9).
149. Два момента поетског. – *Млада култура*, Београд, 4/1955 (27. 10).
150. Поезија и роман. – *Млада култура*, Београд, 4/1955 (29. 12), 2.
151. Од Хегела до Лењина. (Хегелова *Феноменологија духа*, Загреб, Култура, 1955; Лењинове *Филозофске свеске*, Београд, 1955). – *НИН*, Београд, 5/1955, 236 (10. 7), 9.
152. Богата филозофска жетва. (Платон: *Ијон, Гозба, Федар*; Ламетри: *Човек машина*; Хегел: *Естетика II* књига; Плеханов: *Од идеализма до материјализма*). – *НИН*, Београд, 5/1955, 250 (16. 10), 8.
153. Имануел Кант: „О лепом и узвишеном”, Београд, Култура, 1955. – *НИН*, Београд, 5/1955, 219 (13. 3), 7.
- *Потписано: Т. Рајић.
154. О научном у теорији књижевности. – *Наш весник*, Београд, 1956, 98 (10. 2).
155. Seren Kirkegard – tvorac egzistencijalizma. – *Savremenik*, Beograd, 2/1956, 1, 108–117.
156. Estetički agnosticizam i marksistička estetika. – *Savremenik*, Beograd, 2/1956, 3, 280–296.
157. Filozofija Albera Камija. – *Savremenik*, Beograd, 2/1956, 4, 435–455.
158. Lenjin ili Eliot. – *Savremenik*, Beograd, 2/1956, 6, 712–715.
- *Polemika sa stavovima Svete Lukića.
159. Filozofske ideje u književnom delu Žan-Pola Sartra. – *Savremenik*, Beograd, 2/1956, 10, 383–418.
160. Bert Brecht. – *Savremenik*, Beograd, 2/1956, 11, 528–537.
161. Filozofija i film. – *Savremenik*, Beograd, 2/1956, 12, 640–654.
162. Đerđ Lukač. – *Književne novine*, Beograd, 7/1956, 31 (23. 12), 1.
163. О реализму. – *Наш весник*, Београд, 1956, 119 (13. 7).
164. Луис Бромфилд. – [Предговор роману]: Луис Бромфилд: *Чудан случај мис Ани Спрег*. Превео Југослав Ђорђевић. Нови Сад, Братство-јединство, 1956, стр. 5–14.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

165. Књижевно и филозофско дело Албера Камија. – [Поговор књизи есеја]: Албер Ками: *Лето*. Превела Иванка Марковић. Београд, Нолит, 1956, стр. 125–147.
166. Библиотека Мала књига, 39.
167. Пол Валери. – [Поговор у књизи]: Пол Валери: *Есеји*. Избор: Зоран Мишић. Превели Живојин Ристић и Владимир Н. Димић. Београд, Нолит, 1956, стр. 186–197.
Мала књига, 44.
168. Француска поезија. (Један поглед на савремену француску поезију). – *Млада култура*, Београд, 1956 (21. 6).
169. Најновија филозофска схватња. – *НИН*, Београд, 6/1956, 272 (18. 3), 8.
*О Гастону Башлару, Жану Пиажеу. Леону Бопу и Пјеру Ожеу.
170. Три етапе револуционарне мисли. (Еразмо Ротердамски: *Похвала лудости*; Лудвиг Фојербах: *Предавања о суштини религије*; Предраг Вранички: *Препуска Маркса и Енгелса*). – *НИН*, београд, 6/1956, 267 (12. 2), 9.
171. Илија Косановић: „Дијалектички материјализам” („Веселин Маслеша”, Сарајево, 1956). – *НИН*, Београд, 6/1956, 269 (26. 2), 7.
172. Ерих Кош: „Велики Мак”. – *Борба*, Београд, 11/1956, 268 (9. 10).
173. Теоријски рокушјаји Петра Šegedina. (Petar Šegedin: *Eseji*). – *Savremenik*, Београд, 2/1956, 1, 99–103.
174. Књига о античкој естетици. (Anica Savić-Rebac: *Antička estetika i nauka o književnosti*). – *Savremenik*, Београд, 2/1956, 2, 222–228.
175. Od gospođe Lafajet do Benžamina Kremijeя. (Dušan Milačić: *Eseji iz francuske književnosti*). – *Savremenik*, Београд, 2/1956, 6, 741–746.
176. Šumna košnica asociјacija. (Dušan Matić: *Anina balska halјina*). – *Savremenik*, Београд, 2/1956, 11, 541–548.
177. „I večno ritam”. – *Književne novine*, Београд, 7/1956, 12 (1. 4).
*Zbirka francuske poezije u prevodu Nikole Trajkovića.
178. Интегрални реализам. – *НИН*, Београд, 7/1957, 315 (13. 1), 8.
*О борби против искључивости разних уметничких школа и струја.
179. Комично у нашој литератури. – *Млада култура*, Београд, 6/1957, (31. 1), 4. и 6.
180. Литература и мит. – *Политика*, Београд, 54/1957, 15860 (7. 7). Култура – уметност, I, 13.
*О значењу мита у савременој литератури.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

181. Уметност као наука. – *Политика*, Београд, 54/1957, 16005 (1. 12).
Књижевност – уметност I, 34.
*Паралела између науке и уметности и њихова узајамна повезаност.
182. Уметност и стварност. – *Политика*, Београд, 54/1957, 16060 (2. 2).
Култура – уметност, II, 34.
183. Jedan smisao moderne umetnosti. – *Književne novine*, Београд, 8/1957, 40 (1. 5), 5.
184. Kritičar se bori za ostvarenje jednog estetičkog ideala. – *Savremenik*, Београд, 3/1957, 6, 721–728.
185. Osnovni problemi estetike. – *Naše teme*, Загреб, 1/1957, 6, 721–724.
186. Estetički pogledi Andrija Lefevra. – *Savremenik*, Београд, 3/1957, 9, 288–295.
187. Estetički pogledi Andrija Lefevra. – [Predgovor knjizi]: Anri Lefevr: *Prilog estetici*. Београд, Кultura, 1957, str. V–XIV.
188. Dve epohe kritike. – *Izraz*, Сарајево, 1/1957, 10, 337–346.
*Odlomak iz „Sedam zapisa o kritici”.
189. Pozitivna ili negativna kritika. – *Književne novine*, 8/1957, 58 (28. 12), 5.
*Odnos kritike prema književnom delu.
190. О „neosimbolizmu”. – *Polja*, Нови Сад, 3/1957, 2, 2.
191. Илија Косановић: „Историјски материјализам”. – *НИН*, Београд, 7/1957, 370 (26. 2), 11.
192. Борислав Михаиловић: „Од истог читаоца”. – *Борба*, Београд, 22/1957, 55 (26. 2), 5.
193. Један позни романтичар. (Ф. Скот Фицџералд: *Велики Гетсби*). – *Млада култура*, Београд, 6/1957, 54 (14. 3), 6.
194. Књига о критици. (Зоран Гавриловић: *Критика и критичари*). – *НИН*, Београд, 7/1957, 333 (17. 5), 9.
195. Момчило Миланков: „Одломци трагања за Мајом”. – *НИН*, Београд, 7/1957, 340 (7. 7).
196. Роман – драмска поема. (Бранко В. Радичевић: „Четврта ноћ”). – *НИН*, Београд, 7/1957, 344 (4. 8), 9.
197. Литература документ времена. (Берислав Косиер: *Непоновљиви ледоломац*). – *НИН*, Београд, 7/1957, 351 (22. 9), 9.
198. О гладима душе. (Слободан Џунић: *Глади*). – *НИН*, Београд, 7/1957, 354 (13. 10), 9.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

199. Роман идеја: први пут. (Владан Десница: *Прољећа Ивана Галеба*). – *НИИ*, Београд, 7/1957, 365 (29. 12), 14.
200. Kliford Odets: *Veliki nož*. – *Mladost*, Београд, 2/1957, 24 (27. 3).
201. Више теоретичар него антологијар. (Zoran Mišić: *Antologija srpske poezije*). – *Književne novine*, 8/1957, 332 (6. 1), 4.
202. Knjiga eseja o našim savremenim likovnim umetnicima. (Miodrag B. Protić: *Savremenici*). – *Savremenik*, Београд, 3/1957, 4, 488–494.
203. Estetički fragmenti. – *Savremenik*, Београд, 3/1957, 3, 257–289; 6, 658–674; 4/1958, 3, 257–281; 5/1959, 10, 966–988; 6/1960, 8–9, 168–190.
*Estetika nije više nauka o lepom. – О теорији „уметничке истине” као истине уметности. – О критеријуму оценјивања вредности уметничког дела. – О декадenciji уметности. – Estetika i суштина света. – Односи етичког и естетичког у уметничком делу. – Литература и сликарство. – Уметност и политика. – Уметност је цвеће зла? – Недовршеност као естетички принцип. – Слобода стварања и humanistička дисциплина уметности. – Realnost уметничког дела: а) уметничко дело и објективни свет, б) уметник и његово дело. – Rasni, етнички и nacionalni фактори уметничког стваралаштва. – Уметност и религија.
204. Идејна оријентација наше литературе. – *Политика*, Београд, 55/1958, 16166 (18. 5).
Култура – уметност, II, 58.
205. О објашњењу уметности. – *Борба*, Београд, 23/1958, 161 (22. 6).
206. Поезија и проза. – *Борба*, Београд, 23/1958, 222 (31. 8).
207. Живот и дело Алберта Швајцера. – [Предговор књизи]: Алберт Швајцер: *На ивици прашуме. Писма из Ламбаренеа*. Успомене и размишљања једног лекара. Превеле Вера Наумов и Зденка Бркић. Београд, Српска књижевна задруга, 1958, стр. 5–21.
208. Erudicija i duh. – *Književne novine*, Београд, 9/1958, 65 (4. 4), 1. i 6.
*О односу писца и критичара.
209. Vladan Desnica ili intelektualna poezija. – *Savremenik*, Београд, 4/1958, 6, 641–659.
210. Слобода стварања и humanistička дисциплина уметности. – *Naše teme*, Загреб, 2/1958, 4–5, 572–577.
211. Misao koja je jedan život. (Isidora Sekulić: *Mir i nemir*). – *Knjiga i svet*, Београд, 2/1958, 2, 2.
212. Knjiga raznovrsnih tema. Oto Bihalji-Merin: *Susret s mojim vremenom*. – *Knjiga i svet*, Београд, 2/1958 (10. 4).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

213. Zoran Mišić: *Antologija srpske književne kritike*. – *Knjiga i svet*, Beograd, 2/1958, 7 (10. 6).
214. Etjen Surio: *Odnosi među umetnostima*, Sarajevo, 1958. – *Knjiga i svet*, Beograd, 2/1958, 7 (10. 6).
215. Književna panorama Pariza. – *Književne novine*, Beograd, 9/1958, 84 (16. 1), 5.
*O francuskoj književnosti u 1958. godini.
216. Човек је себи вук. (Михаило Лалић: *Делејска гора*, Београд, Нолит, 1957). – *НИИ*, 8/1958, 368 (19. 1), 13.
217. Једна нова визија живота. (Весна Парун: *Ропство*). – *НИИ*, Београд, 8/1958, 373, (16. 2), 11.
218. Жика Лазић: „Путем поред реке”. – *НИИ*, Београд, 8/1958, 383 (4. 5), 8.
219. „Југословенски часопис за филозофију и социологију”, бр. 1–2/1958. – *Борба*, Београд, 23/1958, 186 (20. 7).
220. Плија Косановић: „Историјски материјализам”, Sarajevo, 1957. – *Narodna armija*, Beograd, 1958, 970 (27. 2).
221. Теоријски ананронизам још једном. (Ervin Šinko: *Falanga antikrista i drugi komentari*). – *Savremenik*, Beograd, 4/1958, 4, 463–467.
222. Razjašnjenja povodom izložbe savremenog francuskog slikarstva. – *Savremenik*, Beograd, 4/1958, 4, 496–505.
*O izložbi održanoj u Beogradu tokom januara-februara 1958. god.
223. O uživanju i gledanju. (Peđa Milosavljević: *Između trube i tišine*, Beograd, 1958). – *Knjiga i svet*, Beograd, 1958, 8–9.
224. Knjiga raznovrsnih tema. Oto Bihalji-Merin: *Susret s mojim vremenom*. – *Knjiga i svet*, Beograd, 2/1958 (10. 4).
225. Francuski pesnik Žak Prever. – *Savremenik*, Beograd, 5/1959, 3, 274–287.
226. Tragikomično pozorište Ežena Joneska. – *Savremenik*, Beograd, 5/1959, 6, 613–625.
227. Estetika kao umetnost. – *Književne novine*, Beograd, 10/1959, 98 (31. 7), 1.
228. O filozofskoj osnovi estetike. – *Književne novine*, Beograd, 10/1959, 107 (4. 12), 1–2.
229. Dostojevski u našem dobu. – *Savremenik*, Beograd, 5/1959, 8–9, 843–850.
*O uticaju Dostojevskog na savremenu književnost i filozofiju na Zapadu.
230. Umetničko delo i objektivni svet. – *Književne novine*, Beograd, 10/1959, 102 (25. 9), 1. i 4.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

231. Lukač kao istoričar estetike. – [Predgovor knjizi]: Đerđ Lukač: *Prilozi istoriji estetike*. Preveli Nenad Jovanović i Frida Filipović. Beograd, Kultura, 1959, str. 5–8.
232. Estetika Andrija Bergsona [L'esthétique de Henri Bergson]. – *Filozofija*, Beograd, 3/1959, 2, 31–57.
233. Pogledi na umetnost Bernarda Berensona. – [Predgovor knjizi]: Bernard Berenson: *Talijanski slikari renesanse*. Preveo Zlatko Gorjan. Sarajevo, Veselin Masleša, 1959, str. 5–17.
234. Rejmon Bajе. – *Filozofija*, Beograd, 3/1959, 2, 164.
235. Umetnost je kritika života. – *Književne novine*, Beograd, 10/1959, 105, 5.
236. Filozofska perspektiva estetike. [De la perspective philosophique de l'esthétique]. – *Filozofija*, Beograd, 3/1959, 3–4, 46–56.
237. Jedna polemička kritika. (Marijan Jurković: *Nad porukama tuge i porukama nade*). – *Savremenik*, Beograd, 5/1959, 1, 98–100.
238. Esejistički opus Miodraga Pavlovića. (Miodrag Pavlović: *Rokovi poezije*). – *Savremenik*, Beograd, 5/1959, 4, 430–434.
239. U jeku pariske pozorišne sezone. – *Književne novine*, Beograd, 10/1959, 88–89 (27. 3), 15–16.
240. Neobična umetnost Marsela Marsoa. – *Književne novine*, Beograd, 10/1959, 93 (22. 5), 1. i 6.
- *O modernoj mimici i glavnom akteru pozorišta Ambigi u Parizu.
241. Izabrane priče Vladana Desnice. (Vladan Desnica: *Fratar sa zelenom bradom*). – *Književne novine*, Beograd, 10/1959, 101 (11. 9), 3.
242. Jedna pionirska књига. (Велибор Глигорић: *Огледи и студије*). – *НИН*, Београд, 9/1959, 459 (18. 10).
243. Бајка јарких боја. (Миодраг Булатовић: *Црвени петлао лети према небу*). – *НИН*, Београд, 9/1959, 466 (6. 12).
244. Павле Угринов: „Копно”. – *НИН*, Београд, 9/1959, 441 (14. 6).
245. Logika, dijalogika i dijalektika. (Ogled o logici umetnosti). – *Savremenik*, Beograd, 6/1960, 3, 279–293.
246. Prerana smrt Albera Kamija. – *Savremenik*, Beograd, 6/1960, 3, 335–340.
247. Filozofija Andrija Bergsona. – *Savremenik*, Beograd, 6/1960, 5, 509–530.
248. Estetička shvatanja Andrija Lefevra. – *Izraz*, Sarajevo, 4/1960, 9, 145–157.
249. Savremena jugoslovenska estetika [L'esthétique yugoslave du XXe siècle]. – *Savremene filozofske teme*, Beograd, 1960, 1, 91–101.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

250. Estetički principi kritike Ljubomira Nedića. – *Savremenik*, Beograd, 6/1960, 11, 410–418.
251. Tolstojevo shvatanje umetnosti. – *Književne novine*, Beograd, 11/1960, 132 (18. 11), 1. i 6.
252. La logique de l'art. – [In]: *Actes du IV Congrès international d'Esthétique*, Athènes, 1960, p. 419–421.
253. Tragično – znak moderne umetnosti. – *Gledišta*, Beograd, 1/1960, 4, 51–59.
254. Isidora Sekulić, esejista. – *Savremenik*, Beograd, 6/1960, 4, 411–422.
255. Будућност уметности. (Светски скуп естетичара у Атини). – *НИН*, Београд, 10/1960, 511 (23. 10), 10.
*Садржај: Ситуација у савременој естетици. Методолошка питања. Класична и модерна уметност.
256. Kami i solidarnost. (Alber Kami: *Izgnanstvo i kraljevstvo*). – *Književne novine*, Beograd, 11/1960, 110 (15. 1), 1. i 3.
257. Svet neobičnog u najobičnijem. (Momčilo Milankov: *Crveni krovovi*). – *Književne novine*, Beograd, 11/1960, 115 (25. 3).
258. Jedno izuzetno delo. (Božidar Timotijević: *Slovo ljubve*). – *Književne novine*, Beograd, 11/1960, 116 (8. 4), 3.
259. Nепrestana hajka. (Mihailo Lalić: *Hajka*, Београд, 1960). – *Telegram*, Zagreb, 1/1960, 25 (14. 10).
260. Pesnik na raskrsnici. (Branko Miljković: *Poreklo nade i Vatra i ništa*). – *Književne novine*, Beograd, 11/1960, 130 (21. 10), 3.
261. Studija o prvoj akademiji. (Dr Miloš Đurić: *Platonova akademija i njen politički rad*). – *Književne novine*, Beograd, 11/1960 (16. 12).
262. Песник земље. (Душан Костић: *Тиха жетва*, Београд, 1959). – *НИН*, Београд, 10/1960, 471 (17. 1), 9.
263. Павле Васић: *Увод у ликовне уметности*, Београд, 1959. – *Политика*, Београд, 57/1960, 16751 (10. 4). Култура – уметност, IV, 157.
264. Креће се или не креће? (Miroslav Krleža: *Aretej ili legenda o svetoj Ancili*). – *Savremenik*, Beograd, 6/1960, 2, 224–228.
265. Dve predstave u Ateljeu 212. (Scensko postavljanje tekstova iz almanaha „Nemoguće”; „Svetlosti i senke” Đorđa Lebovića). – *Savremenik*, Beograd, 6/1960, 3, 347–351.
266. Nova domaća drama. (Mirko Božić: *Svilene papuče*); Dve bulevarske komedije u Ateljeu 212. (Felisijen Marso: *Jaje*; Fransoa Bijedu: *Čin-čin*);

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Dramski koktel Tenesi Viljems. (Tenesi Viljems: *Nežna ptica mladosti*). – *Savremenik*, Beograd, 6/1960, 4, 469–476.
267. Dramski prvenac Arsena Diklića. (Arsen Diklić: *Pozdrav Šerifu*); Porodična drama Vilijama Indža. (Vilijam Indž: *Mrak na vrhu stepenica*); Jedan prijatan komad Bernarda Šoa. (Bernard Šo: *Nikad se ne zna*). – *Savremenik*, Beograd, 6/1960, 5, 580–585.
268. Drama jedne intrige. (Skender Kulenović: *Svjetlo na drugom spratu*). – *Savremenik*, Beograd, 6/1960, 6, 672–676.
269. Najnovija Sartrova drama. (Žan-Pol Sartr: *Zatočenici iz Altone*); Drama savesti porotnika. (Redžinald Rouz i Horst Buđun: *Dvanaest gnevni ljudi*); Jedna scenska satira. (Slavomir Mrožek: *Policajci*). – *Savremenik*, Beograd, 6/1960, 6, 680–687.
270. Andrićeve minijature. (Ivo Andrić: *Lica*). – *Savremenik*, Beograd, 6/1960, 7, 78–82.
271. Gostovanje „Pozorišta Francuske”. (Molijer: *Mizantrop*; Pjer Marivo: *Lažne ispovesti*); Tužno zabavljanje Džona Ozborna. (Džon Ozborn: *Zabavljač*); Drama u dve projekcije. (Karl Vihtlinger: *Znate li Mlečni put?*). – *Savremenik*, Beograd, 6/1960, 7, 91–101.
272. Komedija ili drama? (Judžin O’Nil: *Pesnička duša*); U znaku nesporazuma. (Alber Kami: *Nesporazum* – predstava Ateljea 212). – *Savremenik*, Beograd, 6/1960, 11, 469–475.
273. Jedna dramska parafraza. (Jovan Hristić: *Čiste ruke*). – *Savremenik*, Beograd, 6/1960, 12, 605–609.
274. Smisao teorije odraza u estetici. – *Savremenik*, Beograd, 7/1961, 1, 39–49.
275. Smisao teorije odraza u estetici. – [U zborniku]: *Neki problemi teorije odraza*. (Referati i diskusije na IV stručnom sastanku Jugoslovenskog udruženja za filozofiju), Beograd, 1961, str. 55–63.
276. Reč u diskusiji [o teoriji odraza]. – [U zborniku]: *Neki problemi teorije odraza*. (Referati i diskusije na IV stručnom sastanku Jugoslovenskog udruženja za filozofiju), Beograd, 1961, str. 141–142.
277. Društveni položaj umetnika. – *Telegram*, Zagreb, 1/1961, 76 (6. 10); 77 (13. 10).
278. Traganje za izvsnošću. (Ogled o moralnom smislu književnosti). – *Danas*, Beograd, 1/1961, 4, 6.
279. Pohvala snobizma. – *Telegram*, Zagreb, 1/1961, 60 (16. 6).
280. Sinteze Iva Andrića. – *Književne novine*, Beograd, 12/1961, 157 (3. 11), 1. i 3.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

281. Sen-Džon Pers, pesnik i moralist. – *Savremenik*, Beograd, 7/1961, 1, 69–75.
282. Neobični realizam Cirila Kosmača. – *Savremenik*, Beograd, 7/1961, 2, 166–174.
283. Kritičar Milan Bogdanović. – *Savremenik*, Beograd, 7/1961, 3, 242–256.
284. Moralni smisao književnosti. – *Oslobođenje*, Sarajevo, 18/1961, 5671 (14. 6).
285. Antimitski realizam Dobrice Ćosića. – *Savremenik*, Beograd, 7/1961, 8–9, 101–117.
286. „Estetička kriteriologija” i njeni problemi. – *Gledišta*, Beograd, 2/1961, 4, 10–31.
287. Marks i Engles o književnosti. – [Pogovor knjizi]: Karl Marks – Fridrih Engels: *O umetnosti i književnosti*, Beograd, Rad, 1961, str. 205–210.
288. Estetička shvatanja Anrija Lefevra. – [Predgovor knjizi]: Anri Lefevr: *Eseji*. Sarajevo, Svjetlost, 1961.
289. Ruđer Bošković je i naš savremenik. – *Danas*, Beograd, 1/1961, 11, 9.
290. Metafizičar Branislav Petronijević. – *Danas*, Beograd, 1/1961, 13, 12.
291. Запис о укусу. – *НИИ*, 11/1961, 530 (5. 3).
292. Još nešto o estetici književnosti. – *Književne novine*, Beograd, 12/1961, 148 (30. 6), 2. i 10.
293. Ivo Andrić ili traganje za harmonijom. – *Savremenik*, Beograd, 7/1961, 12, 501–508.
294. Иво Андрић или трагање за хармонијом. – [Предговор књизи]: Иво Андрић: *На Дрину хунрија*. Београд, Српска књижевна задруга, 1961, стр. V–LXVIII.
295. L’Esthétique yougoslave du XXe siècle. – *Revue d’Esthétique*, Paris, 1961, 1, 27–38.
296. Estetyka jugoslawianska XX wieku. – *Estetyka*, Warszawa, 1961, rocznik II, 231/237.
297. Film na pozorišnoj sceni. (*Balada o poručniku i Marjutki* Bratka Krefta). – *Savremenik*, Beograd, 7/1961, 1, 104–108.
298. Neobični realizam Cirila Kosmača. – *Savremenik*, Beograd, 7/1961, 2, 166–174.
299. Protivrečnosti jednog bunta. (Radomir Konstantinović: *Izlazak*). – *Savremenik*, Beograd, 7/1961, 4, 432–438.
300. Još jedan dobar početak u našem filmu. (*Dan četnaesti* reditelja Zdravka Velimirovića). – *Savremenik*, Beograd, 7/1961, 4, 450–453.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

301. Boja jednog vremena. (Vlatko Pavletić: *Trenutak sadašnjosti*). – *Savremenik*, Beograd, 7/1961, 5, 552–556.
302. Pisma kao prastaro otkriće. (Stevan Raičković: *Tisa*). – *Savremenik*, Beograd, 7/1961, 6, 663–666.
303. Dve strane jedne zbirke pripovedaka. (Aleksandar Tišma: *Krivice*). – *Savremenik*, Beograd, 7/1961, 6, 678–682.
304. Nova doslednost Marka Ristića. (Marko Ristić: *Na dnevnom redu*, Zagreb, 1961). – *Savremenik*, Beograd, 7/1961, 10, 350–356.
305. Sudbina rustikalne poezije. (Dragan Kolundžija: *Čuvari svetlosti*). – *Savremenik*, Beograd, 7/1961, 11, 486–489.
306. Blagoje Kojić: *Gradilište*. – *Književne novine*, Beograd, 12/1961, 135 (1. 1), 9.
307. Muzika slika. (Velimir Lukić: *Čudesni predeo*). – *Književne novine*, Beograd, 12/1961, 137 (27. 1), 4.
308. Blaga satira. (Momčilo Milankov: *Čovek s loptom*). – *Književne novine*, Beograd, 12/1961, 141 (24. 3), 3.
309. Prerastanje tuge. (Milovan Danojlić: *Noćno proleće*). – *Književne novine*, Beograd, 12/1961, 143 (21. 4), 3.
310. Korisno ali zastarelo delo. (Zdenko Škreb i drugi: *Uvod u književnost*). – *Književne novine*, Beograd, 12/1961, 146 (2. 6), 4.
311. Svet čine ljudi. (Čedomir Kisić: *Sena, Neva, Nil*, Sarajevo, 1961). – *Književne novine*, Beograd, 12/1961, 149 (14. 7), 3.
312. Kritika teorije kritike. (Vlatko Pavletić: *Analiza bez koje se ne može*, Zagreb, 1961). – *Književne novine*, Beograd, 12/1961, 150 (28. 7).
313. Meštrovic i racionalnost. (Žarko Vidović: *Meštrovic i savremeni sukob skulptora s arhitektom*, Sarajevo, 1961). – *Književne novine*, Beograd, 12/1961, 153 (8. 9), 3. i 7.
314. Mehanika ljubavi na filmu. (*Dvoje*). – *Književne novine*, Beograd, 12/1961, 156 (20. 10), 4.
315. Jedan novi pripovedač. (Branimir Šćepanović: *Pre istine*, Beograd, 1961). – *Književne novine*, Beograd, 12/1961, 157 (3. 11), 5.
316. Potvrda jednog kritičara. (Predrag Palavestra: *Odbrana kritike*, Sarajevo, 1961). – *Književne novine*, Beograd, 12/1961, 158 (17. 11), 4.
317. Hladnik nije Bergman. – *Film*, Beograd, 1961, 61 (1. 8).
318. Filozof i književnik Božidar Knežević. – *Danas*, Beograd, 2/1962, 21, 17.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

319. Knežević, Božidar, istoričar i filozof. (Ub, 20. III 1862 – Beograd, 3. III 1905). – [U]: *Enciklopedija Jugoslavije*, tom 5, Zagreb, MCMLXII, str. 263–264.
320. Slikarstvo i filozofija. – *Danas*, Beograd, 2/1962, 26, 9.
321. Marko Ristić ili estetičar protiv svoje volje. – *Izraz*, Sarajevo, 6/1962, 3, 205–227.
322. Goya secondo Andrić. – *Europa letteraria*, Roma, 1962, 13–14, 185–189.
323. Проблеми савремене уметности. Апстрактно и конкретно. – *Политика*, Београд, 59/1962, (18. 2). Култура – уметност VI, 254.
324. Запис о стилу. – *Политика*, Београд, 59/1962, 17455 (13. 5).
325. Реч о родољубивој поезији. – *НИН*, Београд, 12/1962, (3. 11).
326. Књижевност и критика. – *Политика*, Београд, 59/1962, (18. 11). Култура – уметност, VI, 292.
327. Књижевност и критика. – *Разгледи*, Скопје, 1962, 3, 183–187.
328. Ранко Маринковић или једна хумана зоологија. – *Летопис Матуце српске*, Нови Сад, 138/1962, 390/6, 472–495.
329. Branko Miljković ili pesnik u traganju za smislom. – *Savremenik*, Beograd, 8/1962, 4, 287–299.
330. Pripovedač Antonije Isaković. – *Savremenik*, Beograd, 8/1962, 7, 24–33.
331. Pripovetka i roman. Nacrt a jedno poglavlje teorije književnih rodova. – *Izraz*, Sarajevo, 6/1962, 10, 264–272.
332. Vladan Desnica. – [Predgovor knjizi]: Vladan Desnica: *Proleće Ivana Galiba*. Beograd, Branko Đonović, 1962, str. 5–10.
333. Jakov Ignjatović. – [Predgovor knjizi]: Jakov Ignjatović: *Večiti mladoženja*. Beograd, Branko Đonović, 1962, str. 5–14.
334. Filozofija Iva Andrića. – [U zborniku]: *Ivo Andrić*. Beograd, Institut za teoriju književnosti i umetnosti, 1962, str. 9–22.
335. Prožimanje kultura. – *Vjesnik*, Zagreb, 23/1962, 5690 (23. 12).
336. Mlada književna generacija. – *Savremenik*, Beograd, 8/1962, 5, 369–373.
*Pitanja za anketu o stremljenjima, shvatanjima i planovima mladih pisaca.
337. Osnovni problemi estetike. – *Bilten Zavoda za osnovno obrazovanje i obrazovanje nastavnika*, Beograd, 1962, 15–17, 61–69.
338. A kulturak kölcaönhatasa. – *Magyar Szó*, Novi Sad, 19/1962, 359 (30. 12).
339. Načela Nedićeve kritičke delatnosti. Odlomak. – *Književne novine*, Beograd, 13/1962, 177 (8. 8), 5.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

340. Apel humanosti. (Erih Koš: *Sneg i led*). – *Savremenik*, Beograd, 8/1962, 1, 76–78.
341. Traganje za poezijom. (Božo Milačić: *Vrijeme i poezija*, Zagreb, 1961). – *Književne novine*, Beograd, 13/1962, 162 (12. 1), 3.
342. Andrić i Goja. (Ivo Andrić: *Zapisi o Goji*, Novi Sad, 1961). – *Književne novine*, Beograd, 14/1962, 163 (26. 1), 3.
343. Umesto monografije. (Kosta Grubačić: *Božidar Knežević*). – *Književne novine*, Beograd, 14/1962, 166 (9. 3), 3.
344. Dobro dramsko ohrabrenje. (Velimir Lukić: *Okamenjeno more*). – *Književne novine*, Beograd, 1962, 166 (9. 3), 4.
345. Kosta Grubačić: *Božidar Knežević*. – *Danas*, Beograd, 2/1962, 22, 9.
346. San bez odgonetke. (Jakov Grobarov: *Odgonetka sna*, Beograd, 1961). – *Književne novine*, Beograd, 14/1962, 168 (6. 4), 3.
347. Isidorin vez. (Isidora Sekulić: *Sabrana dela*, knj. I, VI, X, Novi Sad, 1962). – *Književne novine*, Beograd, 14/1962, 170 (4. 5), 33.
348. Topla čovečnost. (Florika Štefan: *Dozvolite suncu*, Novi Sad, 1962). – *Književne novine*, Beograd, 14/1962, 171 (18. 5), 3.
349. Poema mladosti. (Matija Bečković: *Vera Pavladorjska*, Beograd, 1962). – *Književne novine*, Beograd, 14/1962, 172 (1. 6), 4.
350. Višeznačnost moderne umetnosti. (Oto Bihalji-Merin: *Prodori moderne umetnosti*, Beograd, 1962). – *Književne novine*, Beograd, 14/1962, 176 (27. 7), 3.
351. Rast jednog kritičara. (Pavle Zorić: *Kritički eseji*, Titograd, 1962). – *Književne novine*, Beograd, 14/1962, 178 (24. 8), 3.
352. Antički dramski motivi. (Marijan Matković: *I bogovi pate*, Zagreb, 1962). – *Književne novine*, 14/1962, 183 (2. 11), 3.
353. Šta je groteska. (G. R. Tamarin: *Teorija groteske*). – *Književne novine*, Beograd, 14/1962, 186 (14. 12), 3. i 4.
354. Predgovor. – [U knjizi]: Ivo Andrić: *Ljubav u kasabi*. Beograd, Branko Đonović, 1963, str. 7–22.
355. Estetika Lionela Venturija. – *Savremenik*, Beograd, 9/1963, 5, 432–443.
356. Estetika Lionela Venturija. – [Predgovor knjizi]: Lionelo Venturi: *Istorija umetničke kritike*, Beograd, Kultura, 1963, str. XI–XXVIII.
357. Estetika Anrija Fosijona. – *Gledišta*, Beograd, 4/1963, 5–6, 58–67.
358. Богдан Поповић естетичр. – [Предговор књизи]: Богдан Поповић: *Естетички списи*. Београд, Српска књижевна задруга, 1963, стр. 7–24.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

359. Богдан Поповић. – [Предговор књизи]: Богдан Поповић: *Огледи*. Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1963, стр. 7–33.
360. Bogdan Popović. – *Izraz*, Sarajevo, 7/1963, 5–6, 414–446.
*Povodom sto godina od rođenja Bogdana Popovića.
361. Mihailo Lalić ili borba protiv animalizacije čoveka. – *Savremenik*, Beograd, 9/1963, 6, 501–518.
362. Žena i ljubav u delu Iva Andrića. – *Savremenik*, Beograd, 9/1963, 10, 233–243.
363. Branko Ćopić. – [Predgovor knjizi]: Branko Ćopić: *Krava s drvenom nogom*. Beograd, Branko Đonović, 1963, str. VII–XIV.
364. Ernest Hemingvej ili čovek u borbi sa sudbinom. – [Predgovor knjizi]: Ernest Hemingvej: *Starac i more*. Beograd, Branko Đonović, 1963, str. 7–75.
365. Francusko slikarstvo XIX veka. Jedan pokušaj sociološke analize umetnosti. – *Savremenik*, Beograd, 9/1963, 12, 494–513.
366. Krležina vizija života. – *Književne novine*, Beograd, 23/1963 (12. 6).
367. Njegoš i Dante. – *Književne novine*, Beograd, 23/1963 (15. 11).
368. Mihailo Lalić: „Svadba”. – *Književne novine*, Beograd, 23/1963, 194 (5. 4).
369. Godina zrelih ostvarenja. – *Književne novine*, Beograd, 23/1963, 213 (27. 12), 1. i 5.
370. Хуманост уметности. – *Политика*, Београд, 60/1963 (15. 9).
371. Проклета сатира. – *Политика*, Београд, 60/1963 (25. 9).
372. Добриша Цесарић или песма вечите људске туге. – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 139/1963, 392/6, 527–538.
373. Миодраг Булатовић или како се измирити са светом. – [Поговор књизи]: Миодраг Булатовић: *Црвени петло лети према небу*. Београд, Просвета, 1963, стр. 245–262.
374. Vladan Desnica. – [Predgovor knjizi]: Vladan Desnica: *Proljeće Ivana Galeba*. Drugo izdanje. Beograd, Branko Đonović, 1963, str. 6–11.
375. Jakov Ignjatović. – [Predgovor knjizi]: Jakov Ignjatović: *Večiti mladoženja*. Drugo izdanje. Beograd, Branko Đonović, 1963, str. 5–14.
376. Хуманост модерне уметности. – *Политика*, Београд, 60/1963 (31. 12 – 1. и 2. 1. 1964).
377. Смисао лутања. (Павле Угринов: *Исходиште*). – *Борба*, Београд, 28/1963 (29. 12).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

378. Šta je film? (Vladimir Petrić: *Čarobni ekran*). – *Književne novine*, Beograd, 14/1963 (8. 3).
379. Živa Helada. (Slavko Leovac: *Helenska tradicija i srpska književnost*). – *Odjek*, Sarajevo, 16/1963 (1. 4).
380. Potvrda jedne izuzetne vokacije. (Erih Koš: *Prvo lice jednine*). – *Savremenik*, Beograd, 9/1963, 10, 309–3133.
381. Uvod u jednu panoramu savremene srpske pripovetke. – *Savremenik*, Beograd, 10/1964, 1, 5–9.
382. Veljko Petrović. – *Savremenik*, Beograd, 10/1964, 4, 337–341.
383. Veljko Petrović. – *Nova knjiga*, Beograd, 1964, 1, 56–57.
384. Angažovanje pisca danas. – *Savremenik*, Beograd, 10/1964, 11, 384–389.
385. Jubilej bugrske književnosti. – *Književne novine*, Beograd, 15/1964, 214 (10. 1), 5.
386. Filozofske koncepcije savremene jugoslovenske književnosti. – *Život*, Sarajevo, 3/1964, 2, 3–14.
387. La concezioni filosofiche della letteratura jugoslava contemporanea. – *Fenarete – Letture d'Italia*, Milano, 1964, 5–6, 5–9.
388. Apolon ili Marsija? – *Izraz*, Sarajevo, 8/1964, 7, 39–42.
*O apolonovskom i marsijanskom shvatanju umetnosti.
389. Velibor Gligorić ili jedinstvo društveno angažovane i akademske kritike. – *Književne novine*, Beograd, 15/1964, 227 (10. 7), 5. i 9.
390. Književnost: pedagogija i nauka. – *Književne novine*, Beograd, 15/1964, 232 (18. 9), 5.
391. Класична и модерна уметност. – *Политика*, Београд, 61/1964 (16–2).
392. Марко Ристић. – [Предговор књизи]: Марко Ристић: *Објава поезије*. Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1964, стр. 7–35.
393. Зрелост суђења. (Јосип Видмар: *Литерарни есеји*). – *Борба*, Београд, 29/1964 (12. 1), 10.
394. Поезија и филозофија. (Владо Готовац: *И бити оправдан*). – *Борба*, Београд, 29/1964, 24 (26. 1), 10.
395. У помоћ критици. (Света Лукић: *Уметност и критеријуми*). – *Борба*, Београд, 29/1964, 38 (9. 2), 10.
396. Песник и порука. (Миливој Славичек: *Предак*). – *Борба*, Београд, 29/1964, 52 (23. 2), 10.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

397. Поезија и ученост. (Јован Христић: *Поезија и филозофија*). – *Борба*, Београд, 29/1964, 87 (29. 3), 10.
398. Оживљена историја. (Душан Баранин: *Велики господар*). – *Борба*, Београд, 29/1964, 101 (12. 4), 10.
399. Поезија свих за све. – *Борба*, Београд, 43/1964 (19. 4).
400. Последњи чин револуције. (Бранко Ђопић: *Осма офанзива*). – *Борба*, Београд, 43/1964, 140 (24. 5), 10.
401. Откривао је прошлост, гледао у будућност. Педесет година од смрти Јована Скерлића. – *Борба*, Београд, 43/1964 (17. 5).
402. Весела визија живота. (Бранислав Петровић: *Градилиште*). – *Борба*, Београд, 43/1964, 154 (7. 6), 10.
403. Поезија и судбина. (Избор песама Хусеина Тахмишчића). – *Борба*, Београд, 43/1964, 168 (21. 5), 10.
404. Ведри син пакла. (Нова збирка песама Слободана Марковића: *Умиљати апостол*). – *Борба*, Београд, 43/1964, 196 (19. 7), 10.
405. Књига класичне прозе. (Приповетке и сећања Вељка Петровића: *Дах живота*). – *Борба*, Београд, 43/1964 (2. 8).
406. Један нов приповедач. (Прва збирка приповедака Радомира Смиљанића: *Алкарски дан*). – *Борба*, Београд, 43/1964, 224 (16. 8), 10.
407. Успостављање новог света. (Трећа збирка песама Александра Ристовића: *Дрвеће и светлост унаоколо*). – *Борба*, Београд, 43/1964, 252 (13. 9), 10.
408. Љубав и смрт. (Нова књига прозе Јаре Рибникар: *Ти*). – *Борба*, Београд, 43/1964, 273 (4. 10), 10.
409. Разговор песника с песмом. (Поетика Стевана Раичковића: *Стихови*). – *Борба*, Београд, 43/1964, 294 (25. 10), 10.
410. „Литература” и живот. Трећи роман Гроздане Олујић: *Не буди заспале псе*. – *Борба*, Београд, 43/1964, 308 (8. 11), 13.
411. Једна традиција српске поезије. (*Антологија српског песничтва* Миодрага Павловића). – *Борба*, Београд, 43/1964, 322 (22. 11), 13.
412. На међама. Избор из дела Риста Ратковића: *Поноћ мене*. – *Борба*, Београд, 43/1964, 334 (6. 12), 13.
413. Песник и време. Изабране песме Танасија Младеновића: *Ветар времена*. – *Борба*, Београд, 43/1964, 348 (20. 12), 13.
414. Национално и интернационално у уметности. – [У зборнику]: *Скерлићева споменица*. Зборник радова посвећен педесетогодишњици од

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- смрти Јована Скерлића, уредника *Српског књижевног гласника* 1905–1914. Београд, Српска књижевна задруга, 1964, стр. 146–152.
415. Съвремената југославска естетика. – *Литературен фронт*, Софија, 1964, 14, 4.
416. Душан Костић, лирски летописац земље ове. – [Предговор књизи]: Душан Костић: *Пјевам земљу*. Титоград, Графички завод, 1964, стр. 7–24.
417. Estetika Anrija Fosijona. – [Predgovor knjizi]: Anri Fosijon: *Život oblika*. Pohvala ruci. Beograd, Kultura, 1964, str. V–XXIII.
418. Михаило Лалић или борба против анимализације човека. – [Предговор књизи]: Михаило Лалић: *Зло прољеће*. Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1964, стр. 7–34.
419. Jakov Ignjatović. – [Predgovor knjizi]: Jakov Ignjatović: *Večiti mladoženja*. Treće izdanje. Beograd, Savremena administracija, 1964, str. 5–17.
420. Поетика Ива Андрића. – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 141/1965, 395/5, 421–432.
421. Поетика Ива Андрића. – [Предговор књизи]: Иво Андрић: *Приповетке*. Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1965, стр. 7–21.
422. Естетичка схватања Бранка Лазаревића. – *Стварање*, Титоград, 20/1965, 9, 861–881.
423. Час романа. – *Наша реч*, Београд, 1965, 478 (11. 12).
424. О правој, стварној светској књижевности. – *Књижевне новине*, Beograd, 16/1965 (15. 5).
425. Problemi kritike. – *Књижевне новине*, Beograd, 16/1965 (6. 3).
426. Iskustva marksističke književne kritike. – *Књижевне новине*, Beograd, 16/1965 (7. i 21. 8).
427. Velibor Gligorić ili jedinstvo angažovane i akademske kritike. – *Savremeni*, Beograd, 11/1965, 7, 15–34.
428. Skerlićevo shvatanje kritike. – *Savremeni*, Beograd, 11/1965, 8–9, 210–216.
429. La signification morale de la litterature. – [U zborniku]: *Nouvel essai yougoslave*, Maribor, Založba Obzorja, 1965, str. 74–84.
430. The Most Recent Metamorphosis of the Serbian Short Story. – *Literary Quatrly of the Yugoslav P. E. N. Centre* Beograd, Spring, 1965, p. 12–17.
431. Несмирено срце песникиње. Етичка повеља Десанке Максимовић. (Десанка Максимовић: *Тражим помиловање*). – *Борба*, Београд, 1965, 39 (31. 1), 13, 13.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

432. Песник праве стварности. (Славко Михалић: *Љубав за стварну земљу*). – *Борба*, Београд, 44/1965, (28. 2), 13.
433. Биланс једног певања. (Изет Сарајлић: *Године, године*). – *Борба*, Београд, 44/1965 (21. 3), 13.
434. Љубав и метафизика. (Весна Парун: *Вјетар Тракије*). – *Борба*, Београд, 44/1965 (11. 4), 13.
435. Песник и смрт. (Бранко Миљковић: *Песме*). – *Борба*, Београд, 44/1965 (25. 4), 13.
436. Човек пева после рата. (Међународни сусрет писаца у Београду, октобар 1964). – Крушевац, Багдала, 1965, стр. 25–28, 61–69.
437. Препознавање себе. (Сретен Перовић: *Препознавање времена*). – *Борба*, Београд, 44/1965 (23. 5), 11.
438. Судбина писца. (Ерих Кош: *Тај проклети занат списатељски*). – *Борба*, Београд, 44/1965 (27. 6).
439. Присни и топли описи. (Душан Костић: *Градови. Море. Камен*). – *Борба*, Београд, 30/1965, 195 (18. 7), 11.
440. Слово свакидашњице. (Ристо Трифковић: *Свакодневна изгнанства*). – *Борба*, Београд, 30/1965, 223 (15. 8), 11.
441. Класична једноставност. (Бранимир Шћепановић: *Срамно лето*). – *Борба*, Београд, 30/1965, 259 (19. 9), 11.
442. Фарса о смрти. (Ежен Јонеско: *Краљ умире*). – *Политика*, Београд, 62/1965 (17. 2).
443. Susret sa Ernestom Fišerom. – *Odjek*, Sarajevo, 18/1965 (1. 5).
444. Balada o starcu. (Dušan Anđelković: *Deca i ribe*). – *Književne novine*, Beograd, 18/1965, 253 (10. 7), 3.
445. Monografski pokušaj o Laliću. (Miloš I. Bandić: *Mihailo Lalić – povest o ljudskoj hrabrosti*). – *Književne novine*, Beograd, 19/1966, 270 (5. 3), 3. i 4.
446. Приповедач Антоније Исаковић. – [У зборнику]: *Савремена проза*. Приредио др Милош И. Бандић. Београд, Нолит, 1965, стр. 390–403.
447. Приповетка i роман. – [У knjizi]: Dragiša Živković: *Teorija književnosti (čitanka)*, Sarajevo, Svjetlost – Beograd, Narodna knjiga, 1965, str. 204–206.
448. Михаило Лалић или борба против анимализације човека. – [У зборнику]: *Савремена проза*. Приредио др Милош И. Бандић. Београд, Нолит, 1965, стр. 207–233.
449. Филозофске концепције савремене југословенске књижевности. – [У зборнику]: *Савремена проза*. Приредио др Милош И. Бандић. Београд, Нолит, 1965, стр. 46–62.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

450. Свет необичног у најобичнијем. (Момчило Миланков: *Црвени крoво-ви*). – [У зборнику]: *Савремена проза*. Приредио др Милош И. Бандић. Београд, Нолит, 1965, стр. 483–487.
451. Момчило Миланков: *Одломци трагања за Мајом*. – [У зборнику]: *Савремена проза*. Приредио др Милош И. Бандић. Београд, Нолит, 1965, стр. 479–483.
452. Достојевски у нашем добу. Одломак. – [У зборнику]: *Фјодор Достојевски – Избор из дела*. Приредио Василије Калезић, Београд, Народна књига, 1965, стр. 459–461.
453. Вељко Петровић. – [У зборнику]: *Критичари о Вељку Петровићу*. Приредили Божидар Ковачек и Драшко Ређеп. Нови Сад, Матица српска, 1965.
454. Књига класичне прозе. (Приповетке и сећања Вељка Петровића: *Дах живота*). – [У зборнику]: *Критичари о Вељку Петровићу*. Приредили Божидар Ковачек и Драшко Ређеп. Нови Сад, Матица српска, 1965.
455. Dušan Kostić – lirski letopisac zemlje ove. – *Život*, Sarajevo, 4/1965, 1, 19–29.
456. Душан Костић, лирски летописац земље ове. – [Предговор књизи]: Душан Костић: *Пјевам земљу*. Титоград, Графички завод, 1966, стр. 7–24.
457. Kritika i stvaralaštvo. – *Gledišta*, Beograd, 16/1975, 1, 3–22.
*Izvod iz saopštenja sa XI oktobarskog susreta pisaca u Beogradu 17. i 18. 10. 1974.
458. Neki književni problemi u socijalizmu. – *Književne novine*, Beograd, 17/1966 (22. 1. i 5. 2).
459. Some of the problems of Literature in a Socialist Country. – *Literary Quarterly of Yugoslav P. E. N. Centre Beograd*, Spring 1966, p. 21–26.
460. Humanost umetnosti. Jedan pokušaj antropološkog pristupa. – *Sociologija*, Beograd, 1966, 4, 55–65.
461. Čovek i sudbina. – *Savremenik*, Beograd, 12/1966, 2, 105–115.
462. Roman visokog artizma. (Ranko Marinković: *Kiklop*). – *Savremenik*, Beograd, 12/1966, 5, 470–473.
463. Pozorišna avangarda i Šekspir. – *Savremenik*, Beograd, 12/1966, 11, 347–352.
464. Čista poezija Stevana Raičkovića. – *Život*, Sarajevo, 5/1966, 9, 3–9.
465. O poetskoj komunikaciji. – *Književne novine*, Beograd, 17/1966 (26. 11).
466. Jakov Ignjatović. – [Pogovor knjizi]: Jakov Ignjatović: *Večiti mladoženja*. Sarajevo, Svjetlost, 1966, str. 199–211.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

467. Поезија је младост духа. – *Политика*, Београд, 63/1966 (16. 10).
468. Критичар портретиста. Нова књига есеја Велибора Глигорића. (Велибор Глигорић: *Портрети*, Просвета, Београд 1965). – *Борба*, 31/1966, 63 (6. 3), 11.
469. Светозар Марковић као наш савременик. – *НИН*, Београд, 16/1966 (6. 11).
470. О филозофији код Срба. – [Предговор зборнику]: *Филозофи*. Избор, предговор и редакција Драган М. Јеремић. Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1966, стр. 7–19.
471. Естетички принципи критике Љубомира Недића. – [У зборнику]: *Књижевна критика*. Приредио Предраг Палавестра. Београд, Нолит, 1966, стр. 127–138.
472. Исидора Секулић, есејиста. – [У зборнику]: *Књижевна критика*. Приредио Предраг Палавестра. Београд, Нолит, 1966, стр. 289–301.
473. Марко Ристић или естетичар против своје воље. – [У зборнику]: *Књижевна критика*. Приредио Предраг Палавестра. Београд, Нолит, 1966, стр. 353–381.
474. Естетички принципи критике Љубомира Недића. – [У зборнику]: *Есејисти и критичари*. Приредио Драшко Ређеп. Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1966, стр. 203–215.
475. Бранко Миљковић или песник у трагању за смислом. – [У зборнику]: *Есејисти и критичари*. Приредио др Драшко Ређеп. Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1966, стр. 236–254.
476. Богдан Поповић. – [У зборнику]: *Књижевна критика*. Приредио Предраг Палавестра. Београд, Нолит, 1966, стр. 141–148.
477. Његош и Данте. – [У зборнику]: *Есејисти и критичари*. Приредио др Драшко Ређеп. Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1966, стр. 196–202.
478. О правој, стварној светској књижевности. – [У зборнику]: *Есејисти и критичари*. Приредио др Драшко Ређеп. Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1966, стр. 179–186.
479. Морални значај књижевности. – [У зборнику]: *Есејисти и критичари*. Приредио др Драшко Ређеп. Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1966, стр. 187–195.
480. Бранко Миљковић или песник у тражењу смисла. – [У зборнику]: *Есејисти и критичари*. Приредио др Драшко Ређеп. Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1966, стр. 236–253.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

481. Велибор Глигорић или јединство друштвено ангажоване и академске критике. – [У зборнику]: *Књижевна критика*. Приредио Предраг Палавестра. Београд, Нолит, 1966, стр. 323–350.
482. Филозофске концепције савремене југословенске књижевности. – [У зборнику]: *Есејисти и критичари*. Приредио др Драшко Ређеп. Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1966, стр. 26–235.
- 481а. Добар знак. Нове приповетке Жике Лазића. (Жика Лазић: „Месечев знак”, Просвета, 1965). – *Борба*, Београд, 31/1966, 36 (6. 2), 11.
483. Predgovor. – [У knjizi]: Ivo Andrić: *Ljubav u kasabi*. Приповетке. Beograd, Nolit, 1966, 7–22.
484. Pesnik pod zvezdanim nebom – Dušan Matić. – *Književne novine*, Beograd, 18/1967 (7. 1).
485. Književna higijena. – *Književne novine*, Beograd, 18/1967 (18. 2).
486. Poezija Veljka Petrovića. – *Književne novine*, Beograd, 18/1967 (10. 6).
487. Klasično? Moderno? Oboje. (Berislav Kosier: *Skorojevići*). – *Književne novine*, Beograd, 18/1967 (3. 8).
488. Nihilizam, utopija i konkretni humanizam. – *Filozofija*, Beograd, 1967, 1–2, 37–43.
489. In memoriam. Miloš N. Đurić (1892–1967). – *Filozofija*, Beograd, 1967, 3, 119–122.
490. Filozofija kao stvaralačka nauka. Odlomak. – *Književne novine*, Beograd, 18/1967 (9. 12).
491. Dve decenije hrvatske književnosti. (Miroslav Vaupotić: *Hrvatska savremena književnost*). – *Književne novine*, Beograd, 18/1967, 294 (4. 2), 3.
492. О filozofiji kod Srba. – *Savremenik*, Beograd, 13/1967, 5, 401–427; 6, 534–549; 7, 620–628; 8–9, 174–186; 10, 311–325; 11, 416–424; 12, 487–500; 14/1968, 1, 58–74; 2, 97–125.
493. Вуков поглед на свет. – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 143/1967, 399/2, 89–98.
494. Владан Десница. (In memoriam). – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 143/1967, 399/5, 469–475.
495. Стил и визија света. – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 143/1967, 400/6, 565–573.
496. Песникова метаморфоза. (Стеван Раичковић: *Пролази реком лађа*). – *Политика*, Београд, 64/1967, 19172 (19. 2), 16.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

497. О смислу живота, иронично. (Павле Угринов: *Врт*, Београд, 1967). – *Политика*, Београд, 64/1967, 19387 (24. 9). Култура – уметност, XI, 536.
498. Дијалог о уметности и новцу. – *НИН*, Београд, 17/1967 (18. 2).
499. Први, снажни кораци. (Драгослав Михаиловић: *Фреде, лаку ноћ*, Нови Сад, 1967). – *НИН*, Београд, 17/1967, 898 (9. 4), 9.
500. Случајни сусрети. (Светлана Велмар-Јанковић: *Савременици*, Београд, 1967). – *НИН*, Београд, 17/1967, 850 (23. 4).
501. О Андрићевом погледу на свет. (Карло Остојић: *Андрићево превазилажење апсурда*, Сарајево, 1967). – *НИН*, Београд, 17/1967, 853 (14. 5), 9.
502. Побуна и догма. (Радомир Константиновић: *Пентаграм*, Нови Сад, 1966). – *НИН*, Београд, 17/1967, 858 (18. 6), 9.
503. Грамши о књижевности. (Никша Стипчевић: *Књижевни погледи Антонија Грамшија*, Београд, 1967). – *НИН*, Београд, 17/1967 (2. 7).
504. Критичари средње генерације. (*Књижевни историчари и критичари III*, избор и предговор Мирослава Егерића, Београд – Нови Сад, 1967). – *НИН*, Београд, 17/1967, 862 (16. 7), 9.
505. Богата песничка трпеза. (Десимир Благојевић: *Земаљска трпеза*, Београд, 1967). – *НИН*, Београд, 17/1967, 867 (20. 8), 17.
506. Универзална слика живота. Записи о најмлађој генерацији српских прозних писаца. – *НИН*, Београд, 17/1967 (3. 9).
507. Један биланс савремене поезије. (*Песници IV*, избор и предговор Предраг Палавистра, Нови Сад – Београд, 1967). – *НИН*, Београд, 17/1967, 871 (17. 9), 9.
508. Вредност активног живота. (Нусрет Идризовић: *Диван*, Загреб, 1967). – *НИН*, Београд, 17/1967, 873 (1. 10), 9.
509. Нови ратни призори. (Михаило Лалић: *Последње брдо*, Београд, 1967). – *НИН*, Београд, 17/1967, 875 (15. 10), 9.
510. Песник против света. (Вито Марковић: *Опасности главе*, Београд, 1967). – *НИН*, Београд, 17/1967, 877 (29. 10), 9.
511. Лењин и уметност. – *НИН*, Београд, 17/1967, 878 (5. 11).
512. Поражени побуњеник. (Ерих Кош: *Мреже*, Нови Сад, 1967). – *НИН*, Београд, 17/1967, 880 (19. 11), 9.
513. Ангажована поезија. (Љубомир Симовић: *Шлемови*, Београд, 1967). – *НИН*, 17/1967, 883 (10. 12), 9.
514. Поезија као евокација. (Милорад Павић: *Палимпсести*, Београд, 1967). – *НИН*, Београд, 17/1967, 885 (24. 12), 9.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

515. Za očovječenje čovjeka. – *Telegram*, Zagreb, 8/1967, 358 (10. 3).
*Опроштајни говор приликом испраћаја посмртних остатака Владана Desnice.
516. Душан Костић, лирски летописац земље ове. – [Предговор књизи]: Душан Костић: *Пјевам зелу*. Друго издање. Титоград, Графички завод, 1967, стр. 7–24
517. Критичар и естетичар Јован Андрејевић. – *Књижевне новине*, Београд, 19/1968 (3. 2).
518. Јединство свих видова saznanja. (Михаило Петровић: *Метаfore и alegорије*). – *Књижевне новине*, Београд, 19/1968 (14. 9).
519. Ђура Даничић и естетика. – *Књижевне новине*, Београд, 19/1968 (7. и 21. 12).
520. Ђура Даничић и естетика. (Иво Тарталја: *Ђуре Даничића лекције из естетике*). – *Књижевне новине*, Београд, 19/1968 (9. 11).
521. Критичар и естетичар Јован Андрејевић (Der Kritiker und Ästhetiker Јован Андрејевић). – [У зборнику]: *Уједињена омладина српска*. Нови Сад, Матица српска, 1968, стр. 213–219.
522. О правом и лажном смислу живота. – *Filosofija*, Београд, 1968, 1–2, 63–78.
523. Protej или о метаморфозама. – *Savremenik*, Београд, 14/1968, 4, 303–308.
524. Уметност – „вечна” или историјска категорија? – *Savremenik*, Београд, 14/1968, 8–9, 171–182.
525. Време вренја или о уметничком стилу нашег доба. – *Savremenik*, Београд, 14/1968, 11, 342–352.
526. Алекса Šantić, mostarski pesnik – srpski bard. – *Savremenik*, Београд, 14/1968, 12, 521–522.
527. Слобода уметности. (Још о неким књижевним проблемима у социјализму). – *Vjesnik*, Zagreb, 26/1968 (29. 10).
528. Филозофске концепције савремене југословенске књижевности. – [У зборнику]: *Referati na američko-jugoslovenskom seminaru*, Zadar, 18–23. VI 1963, Ljubljana, 1968, str. 375–384.
529. Un poète sous un ciel étoilé – Hommage à Dušan Matić. – *Les lettres françaises*, Paris, 1968, 1249 (18. au 24. 9).
530. Arti si kritikë e jetës. Përk. Rustem Berisha. – *Fjala*, Priština, 1968, II, 8.
531. Критика као стваралаштво. Поводом смрти Бранка Лазаревића. – *Политика*, Београд, 65/1968 (20. 10).
532. Богат контрапункт тема. (Миливоје Перовић: *Дан осми*). – *Политика*, Београд, 65/1968, 19731 (8. 9), 16.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

533. Предговор. – [У књизи]: Богдан Поповић: *Огледи о књижевности*. Београд, Просвета, 1968, стр. 5–20.
534. Михаило Лалић или борба против анимализације човека. – [Предговор књизи]: Михаило Лалић: *Пуста земља*. Београд, Просвета, 1968, стр. 5–26.
535. Зрело доба једног приповедача. (Момчило Миланков: *Потонуло острво*). – *НИН*, Београд, 18/1968 (18. 2).
536. Miloš Crnjanski, pesnik bez prestanka. – *Književne novine*, Beograd, 21/1969, 344 (4. 1).
537. Jedan vid odnosa filozofije i književnosti: egzistencijalizam. – *Književne novine*, Beograd, 21/1969, 352 (26. 4).
538. Iskustva i iskušenja. – *Književne novine*, Beograd, 21/1969, 335 (7. 6).
539. Predgovor. – [У књизи]: Katarina Everet Gilbert – Helmut Kun: *Istorija estetike*. Revidirana i proširena. Drugo izdanje. Preveo Dušan Puhalo. Beograd, Kultura – Sarajevo, Zavod za izdavanje udžbenika, 1969, str. VII–XII.
540. Filozofija Ingmara Bergmana. – *Savremenik*, Beograd, 15/1969, 2, 151–159.
541. Pesnik i vlast. – *Savremenik*, Beograd, 15/1969, 4, 317–326.
542. Umetnost kao detinjstvo. – *Savremenik*, Beograd, 15/1969, 12, 441–449.
543. Poets and Power. – *Relations*, Belgrade, october, 1969, p. 18–22.
544. Роман као историја. – *НИН*, Београд, 19/1969, 939 (5. 1).
545. Естетика у власти филозофа. – *НИН*, Београд, 19/1969, 956 (4. 5).
546. Филм и филозофија. – *Багдала*, Крушевац, 11/1969, 121, 12–14.
547. Скерлићево схватање критике. – [У зборнику]: *Јовану Скерлићу у спомен (1914–1964)*. Београд, Просвета, 1969, стр. 147–153.
548. Михаило Лалић или борба против анимализације човека. – [Предговор књизи]: Михаило Лалић: *Лелејеска гора*. Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1969, стр. 7–37.
549. Nemoć jedne „теоријске” критике. (Petar Milosavljević. *Tradicija i avangardizam*, Novi Sad, 1969). – *Književne novine*, Beograd, 21/1969 (15. 3).
550. Iskustva i iskušenja. (Utisci sa XIV Sterijinog pozorja). – *Književne novine*, Beograd, 21/1969 (7. 6).
551. Poezija stvarnosti. (Aleksandar Tišma: *Za crnom devojkom*, Beograd, 1969). – *Književne novine*, Beograd, 21/1969 (2. 8).
552. Kritika i samokritika. – *Polja*, Novi Sad, 16/1970, 136, 3–5.
553. Акт подршке... – *НИН*, Београд, 20/1970, 1006 (19. 4), 56.

*Одломак из саопштења о књижевној критици.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

554. Hegelova estetika. – *Savremenik*, Beograd, 16/1970, 5, 447–454.
555. Predgovor. – [U knjizi]: Georg Vilhelm Fridirih Hegel: *Estetika*, I. Preveo dr Nikola M. Popović. Drugo izdanje. Beograd, Beogradski izdavački grafički zavod, 1970; str. XIII–XL.
556. Na temu „Književnost i revolucija”. – *Encyclopaedia moderna*, Zagreb, 1970, 13, 55–57.
557. Veljko Petrović ili humanizam bez granica. – *Književne novine*, Beograd, 22/1970, 370 (1. 8), 7.
558. Fransoa Morijak – vernik i borac. – *Književne novine*, Beograd, 22//1970, 373 (12. 9), 11.
559. Džon Dos Pasos. – *Književne novine*, Beograd, 22/1970, 375 (10. 10) 2.
560. Žan Žiono – veliki pesnik prirode. – *Književne novine*, Beograd, 22/1970, 376 (24. 10), 2.
561. Kultura i socijalizam. – *Književne novine*, Beograd, 22/1970, 377 (7. 11), 1–2; 378 (21. 11), 10; 379 (5. 12), 10.
562. Etnički ili estetički kriterijum? – *Književne novine*, Beograd, 22/1970, 379 (5. 12), 1. i 12.
563. Filozofia lui Ivo Andrić. – *Romana literara*, Bukuresti, 1970 (10. 12), p. 22.
564. Satira e mallëkuar. – *Fjala*, Priština, 1970, 10, f. 17.
565. O jednom komentaru estetičkih programa časopisa. – *Treći program Radio-Beograda*, Beograd, 1970, 4, 321–330.
566. O jednom komentaru estetičkih programa časopisa. – *Savremenik*, Beograd, 16/1970, 31/1, 95–96.
567. Интелектуалност својство свих чланова друштва. – *Политика*, Београд, 67/1970, 20280 (21. 3).
568. Социјализам и хуманизам. – *Политика*, Београд, 67/1970, 20495 (24. 10).
569. Уметност и антиуметност. – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 146/1970, 405/5, 487–505.
570. Марксистичка критика – вид интегралне критике. – *Стварање*, Титоград, 25/1970, 6, 476–479.
571. Марксистичка критика – вид интегралне критике. – *Сociјализам*, Beograd, 1970, 6, 795–798.
572. Kriza i obnova humanizma. – *Izraz*, Sarajevo, 15/1971, 1, 1–11.
573. A duhet shkatërruar kritikë literare? – *Jeta e re*, Priština, 23/1971, 3, 545–550.

*O književnoj kritici.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

574. Film, politika i seks. – *Književne novine*, Beograd, 23/1971 (30. 1).
*O prvom „festivalu festivala” (FEST 71) održanom u Beogradu.
575. Zanemarena deseta muza. Treba li književnu kritiku uništiti. – *Književne novine*, Beograd, 23/1971, 386 (13. 3).
576. Miodrag Borisavljević ili himna prirodi i čoveku. – *Književne novine*, Beograd, 23/1971, 387 (27. 3).
577. Kultura, politika i privreda. – *Književne novine*, Beograd, 23/1971, 401 (16. 9).
578. Za kritičnost i demokratičnost kulturne akcije. – *Književne novine*, Beograd, 23/1971, 403 (16. 10).
579. Pohvala mudroj reči. – *Književne novine*, Beograd, 23/1971, 404–405 (11. 12).
*O aforizmu kao vrsti književnog izraza.
580. A duhet shkatërruar kritikë literare? – *Jeta e re*, Priština, 23/1971, 3, 545–550.
581. Umetnost i revolucija. (Stanko Lasić: *Sukob na književnoj levisi 1928–1952*). – *Delo*, Beograd, 17/1971, 5, 596–604.
582. Snaga jednog pripovedanja. (Miodrag Bulatović: *Najveća tajna sveta*, Beograd, 1971). – *Savremenik*, Beograd, 17/1971, 12, 509–511.
583. Средства масовник комуникација и књига. – *Културни живот*, Београд, 1971, 12, 985–1051.
584. Уметност као антидеологија. Уметничко дело је антидеолошко јер разбија стари систем идеја у име новог. – *Политика*, Београд, 68/1971, 20631 (13. 3), 20; Књижевност – уметност, XV, 812.
585. Божидар Кнежевић или филозофија као историја света. – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 147/1971, 408/6, 517–541.
586. Поетика Ива Андрића. – [Предговор књизи]: Иво Андрић: *Приповетке*. Друго издање. Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1971, стр. 7–23.
587. Бранко Миљковић. – *Венац*, Горњи Милановац, 1/1972, 1, 64.
588. Kaleidoskop bede, poroka i patnje. O književnom stvaralaštvu Vidosava Stevanovića. – *Književne novine*, Beograd, 24/1972, 408 (1. 2), 7. i 10.
589. Savremeni film i društveni problemi. Jedan utisak sa FEST-a 1972. – *Književne novine*, Beograd, 24/1972, 409 (16. 2).
590. Dokumentar i stvaralaštvo. (Kratkometražni film). – *Književne novine*, Beograd, 24/1972, 411 (16. 3), 1. i 2.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

591. Reč-dve o književnim nagradama. – *Književne novine*, Beograd, 24/1972, 413 (16. 4).
592. Часописи? Углавном без теоријских програма, стваралачки незамисливи. – *Књижевна реч*, Београд, 1/1972, 3, 6.
593. Trajnost i obnavljanje iskustva književne kritike. – *Književne novine*, Beograd, 24/1972, 415 (15. 4).
594. Emil M. Sioran ili žudnja za varvarstvom. – *Književne novine*, Beograd, 24/1972, 419 (16. 2), 7.
595. Emil M. Sioran ili žudnja za varvarstvom. – [Pogovor u knjizi]: Emil M. Sioran: *Kratak pregled raspadanja*. Preveo Milovan Danojlić. Novi Sad, Matica srpska, 1972, str. 241–247.
596. Romani Miloša Crnjanskog ili prevaziđena suprotnost između poezije i istorije. – *Književne novine*, Beograd, 24/1972, 420–421 (1. 8).
597. U prilog neprestanom razgovoru. – *Književne novine*, Beograd, 24/1972, 423 (16. 9), 8. i 9.
598. Anri Monterlan – čovek protivrečnosti. – *Književne novine*, Beograd, 24/1972, 424 (1. 10), 11.
599. Delo zasnovano na narodnoj mudrosti. Pozdravni govor na svečanoj akademiji povodom osamdesetogodišnjice života Ive Andrića. – *Književne novine*, Beograd, 14/1972, 425 (16. 10), 5.
600. Likovna umetnost na tlu Jugoslavije. Pokušaj estetskog vrednovanja umetnosti našeg podneblja. – *Književne novine*, Beograd, 24/1972, 427 (16. 1), 9.
601. U okvirima inostranih formula i u senci zastarelog Skerlića. – *Književne novine*, Beograd, 24/1972, 428 (1. 12), 3–4.
*Problemi periodizacije istorije srpske književnosti.
602. Još reč-dve o periodizaciji istorije književnosti. – *Književne novine*, Beograd, 24/1972, 429 (16. 12), 9.
603. Epilog jednog razgovora. – *Književne novine*, Beograd, 24/1972, 429 (16. 12), 12.
604. Art as Antiideology. – *Relations*, Beograd, 1972, 5–8.
605. Ерих Кош или књижевност у служби идеала. – [Предговор књизи]: Ерих Кош: *Цвеће и бодље*. Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1972, стр. 5–27.
606. Ерих Кош или књижевност у служби идеала. – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 148/1972, 410/1, 1–16.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

607. Улога књижевне критике у приближавању књижевности народа и народности Југославије. – *Културни живот*, Београд, 1972, 11, 887–888.
608. Морамо стварати нове облике пропаганде књиге. – *Културни живот*, Београд, 1972, 12, 1027–1028.
609. Еманијел Муније – један покушај рестаурације вредности личности у обезличеним друштвима. – *Савременост*, Нови Сад, 1972, 1, 57–65.
610. Божидар Кнежевић. – [Предговор књизи]: Божидар Кнежевић: *Човек и историја*. Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1972, стр. 7–39.
611. Естетички принципи критике Љубомира Недића. – [У зборнику]: *Књижевна критика*. Друго издање. Приредио Предраг Палавестра. Београд, Нолит, 1972, стр. 113–124.
612. Марко Ристић или естетичар против своје воље. – [У зборнику]: *Књижевна критика*. Друго издање. Приредио Предраг Палавестра. Београд, Нолит, 1972, стр. 360–388.
613. Исидора Секулић, есејиста. – [У зборнику]: *Књижевна критика*. Друго издање. Приредио Предраг Палавестра. Београд, Нолит, 1972, стр. 292–305.
614. Милош Н. Ђурић. – [У]: *Споменица Милоша Н. Ђурића*. Београд, Српска академија наука и уметности, 1972, стр. 13–15.
Посебна издања, књ. CDLVII, споменица књ. 59.
615. Богдан Поповић. – [У зборнику]: *Књижевна критика*. Друго издање. Приредио Предраг Палавестра. Београд, Нолит, 1972, стр. 125–174.
616. Истине и заблуде о популарној уметности. – *Књижевне новине*, Београд, 25/1973, 430 (1. 1), 7. и 9.
617. Писац и његов јунак. – *Књижевне новине*, Београд, 25/1973, 431 (16. 1), 7–8.
618. Филм против насиља. ФЕСТ 1973. – *Књижевне новине*, Београд, 25/1973, 433 (16. 2), 1. и 2.
619. Још једно виђење рата. (Томислав Кетиг: *Слепи путници*). – *Књижевне новине*, Београд, 25/1973, 435 (16. 3), 4.
620. Осамдесет година Виктора Борисовича Шкловског. – *Књижевне новине*, Београд, 25/1973, 435 (16. 33), 10.
621. Прва монографија о Десници. (Станко Кораћ: *Свијет, људи и реализам Владана Деснице*, Београд, 1972). – *Књижевне новине*, Београд, 25/1973, 436 (16. 4), 4.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

622. Критика фетиша у име човека. Одломак. – *Књижевне новине*, Београд, 25/1973, 442 (1. 7).
*О филозофским погледима Мирослава Крлеже. Поводом 80-годишњице живота.
623. Криза Удружења књижевника и перспективе његове реорганизације. – *Књижевне новине*, Београд, 25/1973, 443 (16. 7), 1. и 11.
624. Изложба слика „Дивагације” проф. др Радослава Јосимовића. – *Повеља*, Краљево, 1973, 8, 115–116.
625. Основне филозофске тезе у књижевном делу Мирослава Крлеже. – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 149/1973, 412/1, 1–15.
626. Osnovne filozofske teze u književnom delu Miroslava Krleže. – [U zborniku]: *Miroslav Krleža 1973*, Zagreb, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1973, str. 185–196.
627. Од Крапине до Сикстине. Реч-две о Крлежиним погледима на уметност. – *Политика*, Београд, 70/1973, 21463 (7. 7).
628. Два дуга плодна живота. О Милану Предићу и Миодрагу Ибровцу. – *Књижевне новине*, Београд, 25/1973, 443 (16. 8), 11.
629. Младост једне критике. Увод у разматрање о првим српским књижевним критичарима. – *Књижевне новине*, Београд, 25/1973, 446 (1. 9), 3. и 10.
630. Пабло Неруда, неукротиви песник обесхрабрених. – *Књижевне новине*, Београд, 25/1973, 448 (1. 10).
631. Радоје Домановић или дух јачи од насиља. – *Књижевне новине*, Београд, 25/1973, 450 (1. 11), 10.
*Говор одржан на Калемегдану приликом откривања пишчеве спомен-бисте.
632. Хуманистичкото сфаћање на висината во делата на Крлежа. Одломка. – *Нова Македонија*, Скопје, 29/1973, 9504 (8. 7).
633. Уводна реч. – [У]: *Музеји Југославије*. Текст Драгослав Срејовић; приредио Ото Бихаљи-Мерин; фотографије Драгољуб Кажић. Београд – Загреб – Љубљана, Вук Караџић – Младост – Младинска књига, 1973, стр. 9–15.
634. Uvodna reč. – [U]: *Muzeji Jugoslavije*. Tekst Dragoslav Srejić; priredio Oto Bihalji-Merin; fotografije Dragoljub Kažić. – Beograd – Zagreb – Ljubljana, Vuk Karadžić – Mladost – Mladinska knjiga, 1973, str. 9–15.
635. Estetička shvatanja Božidara Kneževića. – *Savremenik*, Beograd, 19/1973, 10, 295–301.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

636. Estetička shvatanja Petra Petrovića Njegoša. – *Savremenik*, Београд, 19/1973, 12, 495–512.
637. Метаморфоза приповедања. – [У зборнику]: *Савремена проза*. Друго издање. Приредио др Милош И. Бандић. Београд, Нолит, 1973, стр. 70–76.
638. Ерих Кош или књижевност у служби идеала. – [У зборнику]: *Савремена проза*. Друго издање. Приредио др Милош И. Бандић. Београд, Нолит, 1973, стр. 684–703.
639. Приповедач Антоније Исаковић. – [У зборнику]: *Савремена проза*. Друго издање. Приредио др Милош И. Бандић. Београд, Нолит, 1973, стр. 562–577.
640. Михаило Лалић или борба против анимализације човека. – [У зборнику]: *Савремена проза*. Друго издање. Приредио др Милош И. Бандић. Београд, Нолит, 1973, стр. 360–388.
641. Свет Лалићеве прозе. – *Венац*, Горњи Милановац, 3/1974, 29, 77–78.
642. О Лењину и уметности још једном. – *Књижевне новине*, Београд, 26/1974, 455 (16. 1).
643. На реду је оживљавање историје. (О ФЕСТ-у 1974). – *Књижевне новине*, Београд, 26/1974, 457 (16. 2).
644. За већу веродостојност. – *Књижевне новине*, Београд, 26/1974, 459 (16. 3).
645. Густав Крклец: поезија као жудња за срећом. Поводом 75-годишњице живота. – *Књижевне новине*, Београд, 26/1974, 464 (1. 6), 3.
646. Мигел Анхел Астуријас и магијска реалност слободе. – *Књижевне новине*, Београд, 26/1974, 465 (16. 6).
647. О националној припадности писаца. – *Књижевне новине*, Београд, 26/1974, 466 (1. 7).
648. Велико детињство Бранка Ђопића. – *Политика*, Београд, 71/1974, 21641 (5. 1).
649. Лирска слика једног времена. – *Политика*, Београд, 71/1974, 21711 (16. 3).
*О поезији Душана Костића.
650. Поезија дубоког разумевања. – *Политика*, Београд, 71/1974, 21786 (1. 6).
*О поезији Десанке Максимовић.
651. Проза пуна смисла. (Бранимир Шћепановић: *Уста пуна земље*). – *Политика*, Београд, 71/1974, (5. 10).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

652. Писац као полемички Езоп. Реч-две о поетици Михаила Лалића. – *Политика*, Београд, 71/1974, 21919 (12. 10).
653. Критика и стваралаштво у култури. – *Политика*, Београд, 71/1974, 21940 (2. 11), 13.
654. Књижевна критика у служби времена. Поводом седамдесет пет година Велибора Глигорића. – *Политика*, Београд, 71/1974, 21947 (9. 11).
655. Критика против модела. (Драшко Ређеп: *Као путовање*). – *Политика*, Београд, 71/1974 (23. 11).
656. Лекције из живота. (Ерих Кош: *На аутобуској станици*, Београд, 1974). – *Политика*, Београд, 71/1974 (14. 12).
657. Дело које весели и надахњује. Поводом шездесетогодишњице Бранка Попића. – *Политика*, Београд, 71/1974, 21994 (28. 12).
658. Естетичка разматрања Јована Хаџића. – *Књижевна реч*, Београд, 3/1974, 28, 8.
659. Култура као јединство критике и стваралаштва. – *Књижевна реч*, Београд, 3/1974, 31, 1. и 5.
660. Лењинови погледи на уметност. – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 150/1974, 414/2–3, 121–135.
661. Трајноста и опртавдувањето на литературната критика. – *Современост*, Скопје, 1974, 5–6, 402–410.
662. Prva mišljenja o karakteru i ulozi književne kritike kod Srba. – *Savremeni*, Београд, 20/1974, 3, 269–279.
663. The Durability and Revival of Literary Criticism. – *Relations*, Београд, 1974, 1–2.
664. Lenin dhe arti. – *Jeta e re*, Приштина, 26/1974, 1, 23–27.
665. Predgovor. – [U knjizi]: Ivo Andrić: *Ljubav i kasabi*. Pripovetke. Београд, Nolit, 1974, str. 7–22.
666. Симпозијум афро-азијских писаца у Манили. – *Књижевне новине*, Београд, 27/1975, 482 (1. 3).
667. Највећи биоскоп на свету. Поводом петог београдског ФЕСТ-а 1975. – *Књижевне новине*, Београд, 27/1975, 482 (1. 3).
668. О ратнику, победнику и побеђеном. Нова проза Антонија Исаковића: „Трен 1 (Казивање Чеперку)”. – *Књижевне новине*, Београд, 27/1975, 486 (1. 5).
669. Светозар Марковић као критичар метафизичке естетике. Одломак. – *Књижевне новине*, Београд, 27/1975, 493 (16. 8).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

670. Реч о Душану Матићу. – *Књижевне новине*, Београд, 27/1975, 494 (1. 9).
671. Поезија и човечност. – *Књижевне новине*, Београд, 27/1975, 499 (16. 11).
672. Неколико запажања о теорији књижевности. – *Дисов гласник*, Чачак, 1975, 12–13, 63–65.
673. Надметање Аполона и Марсије. – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 151/1975, 416/6, 846–870.
674. Дијалог с двојником. (Раде Војводић: *Унутрашње светлости*, Загреб, 1974). – *Политика*, Београд, 72//1975, 22137 (24. 5).
675. У част хероја и читалаца. (Бранко Ђопић: *Делије на Бихаћу*, Београд, 1974). – *Политика*, Београд, 2/1975, 22179 (5. 7), 14.
676. Видосав Стевановић: Књижевност као очишћење. – [Поговор књижи]: Видосав Стевановић: *Константин Горча*. Београд, Српска књижевна задруга, 1975, стр. 253–274.
677. Естетичка схватања Светозара Марковића. – [У зборнику]: *Светозар Марковић и српска књижевност*, Београд, Нолит – Институт за књижевност и уметност, 1975, стр. 7–32.
678. Миодраг Борисављевић или химна природи и човеку. – [Предговор књизи]: Миодраг Борисављевић: *Светлост у тами*. Београд, Српска књижевна задруга, 1975, стр. V–XVI.
679. За поновно читање Бранка Ђопића. – [У књизи]: Бранко Ђопић: *Сабрана дела*. Књ. 14. Београд – Сарајево, Просвета – Свјетлост – Веселин Маслаша, 1975, стр. 328–332.
680. Дело које весели и надахњује. Поводом шездесетогодишњице Бранка Ђопића. – [У књизи]: Бранко Ђопић: *Сабрана дела*, књ. 14. Београд – Сарајево, Просвета – Свјетлост – Веселин Маслаша, 1975, стр. 333–441.
681. Поезија Душана Костића. – [У зборнику]: *Поезија и критика*. Приредили Недељко Мијушковић и Слободан Филипковић, Београд, Нова књига, 1975, стр. 535–539.
682. Предговор. – [У књизи]: Ђорђе Поповић: *Љубави српских писаца*. Ниш, Градина 1975, 7–13.
683. Poetyka Iva Andrića. – *Literatura na swiecie*, Warszawa, 1975, 6(50), 12–25.
684. Kritika i stvaralaštvo. – *Gledišta*, Beograd, 16/1975, 1, 11–13.
685. Estetički pogledi Svetozara Markovića. Odlomak. – *Savremenik*, Beograd, 21/1975, 4, 310–318.
686. Ivo Andrić ili mudrost crpena iz svega. – *Savremenik*, Beograd, 21/1975, 11, 362–370.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

687. Daskel' o zamerkovanja o teorii literaturi. – *Švetlosc*, Novi Sad, 13/1975, 4, 370–378.
688. Predgovor. – [U knjizi]: Georg Vilhelm Fridirh Hegel: *Estetika*, I. Drugo izdanje. Beograd, Beogradski izdavački grafički zavod, 1975, str. XIII–XL.
689. Nekoliko zapažanja o književnoj teoriji. – [U zborniku]: *Osmi kongres Saveza književnika Jugoslavije*, 2–4. oktobar 1976, Beograd, 1976, str. 35–42.
690. Branislav Petrović: pesnik kao demijurg. – *Savremenik*, Beograd, 22/1976, 7, 44–53.
691. Likovna umetnost na tlu Jugoslavije. – [Predgovor knjizi]: *Muzeji Jugoslavije*. Drugo izdanje. Tekst Dragoslav Srejović; priredio Oto Bihalji-Merin; fotografije Dragoljub Kažić. Beograd – Zagreb – Ljubljana, Vuk Karadžić – Mladost – Mladinska knjiga, 1976, str. 9–15.
692. Likovna umetnost na tlu Jugoslavije. – [U]: *Muzeji Jugoslavije*. Treće izdanje. Tekst Dragoslav Srejović. Priredio Oto Bihalji-Merin; fotografije Dragoljub Kažić. – Beograd – Zagreb – Ljubljana, Vuk Karadžić – Mladost – Mladinska knjiga, 1976, str. 9–15.
693. Истине и лажи савременог филма. – *Књижевне новине*, Београд, 28/1976, 506 (1. 3), 1. и 9.
694. Естетички погледи Маркса и Енгелса. – *Марксистичка мисао*, Београд, 1976, 2, 156–174; 3, 71–87.
695. Естетички погледи Маркса и Енгелса. – [Предговор књизи]: Карл Маркс, Фридрих Енгелс: *О књижевности и уметности*. Београд, Рад, 1976, стр. 5–30.
696. Песник, природа и песма. Записи приликом поновног читања песама Стевана Раичковића. – *Књижевне новине*, Београд, 28/1976, 511 (16. 5), 7.
697. Похвала херојству и човечности. Поводом објављивања изабраних ратних песама Бранка Ђопића. – *Књижевне новине*, Београд, 28/1976, 515 (16. 7).
698. Збиља, шта је то позориште? – *Књижевне новине*, Београд, 28/1976, 520 (1. 10), 1. и 3.
*О БИТЕФ-у и Театру нација.
699. Пред спомеником Борисава Станковића. Говор приликом откривања спомен-бисте на Калемегдану у Београду. – *Књижевне новине*, Београд, 28/1976, 522 (1. 11), 5.
700. Песник и власт. – *Дисов гласник*, Чачак, 1976, 14–15, 50–54.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

701. Рођени дијалектичар. – [У књизи]: Радован Поповић: *Казивања о Андрићу – Успомене савременика*. Београд, Слобода, 1976, стр. 47–59.
702. Херцег-Новом у част. – [Предговор књизи]: Душан Костић: *Импресије – виђења Херцег-Новог*, Херцег-Нови, Удружење уметника, 1976, стр. 5–14.
703. Дијалектика развоја уметности. Одломак. – *Књижевна реч*, Београд, 5/1976, 58 (9. 6).
704. Будућност је на страни уметности. – *Књижевна реч*, Београд, 5/1976, 65 (25. 11).
- *Реч на 13. октобарском сусрету писаца.
705. Култура је општа својина. – *Вечерње новости*, Београд, 25/1976 (27. 3).
706. Мерило културе је човештво. – *Вечерње новости*, Београд, 25/1976 (24. 4).
707. Култура и варварство. – *Вечерње новости*, Београд, 25/1976 (15. 5).
708. Брига за културу. – *Вечерње новости*, Београд, 25/1976, (29. 5).
709. Култура и будућност. – *Вечерње новости*, Београд, 25/1976 (19. 6).
710. Култура и „бољи људи”. – *Вечерње новости*, Београд, 25/1976 (7. 8).
711. Историја обичних људи. (Данко Поповић: *Кукурек и кост*). – *Политика*, Београд, 73/1976, 22577 (12. 8), 9.
712. Delo koje veseli i nadahnjuje. Povodom šezdesetogodišnjice Branka Ćopića. – [У књизи]: Branko Ćopić: *Sabrana dela*, knj. 14. Drugo izdanje. Beograd – Sarajevo, Prosveta – Svjetlost – Veselin Masleša, 1976, str. 333–341.
713. Студија о родољубивој поезији. (Владимир Јовичић: *Српско родољубиво песништво*, Београд, 1976). – *Књижевне новине*, Београд, 29/1977, 527 (16. 1), 4.
714. Човек, одлучивање и морал. – *Књижевне новине*, Београд, 29/1977, 539 (16. 7), 8.
715. Легенде о обичним људима. О прозном стваралаштву Данка Поповића. – *Књижевне новине*, Београд, 29/1977, 543 (16. 9), 5–6.
716. Густав Крклец и „Књижевне новине”. – *Књижевне новине*, Београд, 29/1977, 547 (16. 11), 4. и 5.
717. Тројица величанствених. (Андрић, Крлежа, Црњански). – *НИН*, Београд, 27/1977, 1407 (25. 12), 38–40.
718. Silno zadovoljstvo Milana Rakića. – *Savremenik*, Beograd, 22/1977, 4, 303–308.
719. Andrićevo shvatanje istorije. – *Savremenik*, Beograd, 22/1977, 11, 336–346.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

720. A Study on Patriotism and Poetry. Transl. Cait Carrdus. – *Relations*, Beograd, 1977, 1, p. 62–65.
*О књизи Владимира Јовичића *Српско родољубиво песништво*, Београд, 1976.
721. Une etude sur le patriotisme et la poesie. Trad. Pascale Delpech. – *Relations*, Beograd, 1977, 1, 62–65.
722. Ivo Andrić ili traganje za harmonijom. Odlomak. – [У зборнику]: *Ivo Andrić u svjetlu kritike*. Izbor dr Branko Milanović. Sarajevo, Svjetlost, 1977, str. 233–260.
723. Introduction. – [In]: *Museums of Yugoslavia*. Text by Dragoslav Srejović; translated by Henry A. La Farge. – Beograd – Zagreb – Ljubljana, Vuk Karadžić – Mladost – Mladinska knjiga, 1977, p. 99–15.
724. Немирно срце песникиње. Етичка повеља Десанке Максимовић. (Десанка Максимовић: *Тражим помиловање*). – [У књизи]: *Десанка Максимовић*. Живот. Песме. Критике. Приредио и животопис написао Милорад Р. Блечић, Београд, Слово љубве, 1978, стр. 212–213.
725. Дежурна савест времена. Мало размишљања о сатири и о потреби за њом. – *Књижевне новине*, Београд, 20/1978, 551 (16. 1).
726. Неспоразум нашег времена. – *НИН*, Београд, 28/1978, 1437 (23. 7), 39–40.
*О савременој естетици.
727. Мера у оцењивању. – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 154/1978, 421/2, 231–242.
728. Критичар и естетичар Бранко Лазаревић. – [Поговор у књизи]: Бранко Лазаревић: *Филозофија и социологија уметности*. Приредио Драган М. Јермић. Врњачка Бања, Замак културе, 1978, стр. 185–190.
729. Дијалектика уметности. – [У зборнику]: *Филозофија уметности*. Београд, Коларчев народни универзитет, 1978, стр. 83–95.
Популарна наука, 10.
730. Vuko Pavićević ili o identičnosti socijalizma i humanizma. – *Dijalektika*, Beograd, 24/1979, 3–4, 231–239.
*In memoriam.
731. Човек и историја у књижевном делу Ива Андрића [Man and History in Literary Work of Ivo Andrić]. – [У]: *Зборник радова о Иви Андрићу*. Београд, Српска академија наука и уметности, 1979, стр. 131–163.
732. Ерих Кош као сатиричар. – [Поговор у књизи]: Ерих Кош: *Сатире*. Београд, Рад, 1979, стр. 207–215.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

733. Емил М. Сиоран или жудња за варварством. – [Предговор књизи]: Емил М. Сиоран: *Кратак преглед распадања*. Друго издање. Превео Милован Данојлић. Нови Сад, Матица српска, 1979, стр. 241–247.
734. Стил и мировоспријатие художника. – [У зборнику]: *Действителност: Искусство: Традиции*. – Литературно-художественна критика в СФРЈУ, Москва, Прогресс, 1980, стр. 16–26.
735. Десанка Максимовић: песник целог живота. Одломци. – [У књизи]: Десанка Максимовић: *Сабрана дела*. Књига 4. Београд, Нолит, 1980, стр. 316–319.
736. Predgovor. – [У књизи]: Georg Vilhelm Fridirih Hegel: *Estetika*, I. Preveo dr Nikola M. Popović. Treće izdanje. Beograd, Beogradski izdavački grafički zavod, 1980, str. XIII–XL.
737. „Проклета авлија” Ива Андрића. – [Предговор књизи]: Иво Андрић: *Проклета авлија*. Београд, Завод за уџбенике и наставна средства, 1981, стр. 7–22.
738. За ponovno čitanje Branka Ćopića. – [У зборнику]: *Kritičari o Branku Ćopiću*. Priredio Muris Idrizović. Sarajevo, Svjetlost, 1981, str. 160–164.
739. Delo koje veseli i nadahnjuje. Povodom šezdesetogodišnjice Branka Ćopića. – [У зборнику]: *Kritičari o Branku Ćopiću*. Priredio Muris Idrizović. Sarajevo, Svjetlost, 1981, str. 165–172.
740. Погледи Вељка Петровића на књижевност. – *Домети*, Сомбор, 9/1982, 28, 13–21.
741. Десанка Максимовић: песник целог живота. – [У зборнику]: *Критичари о песништву Десанке Максимовић*. Београд, Књижевне новине, 1982, стр. 191–207.
742. Класични песник Десанка Максимовић. – [Поговор у књизи]: Десанка Максимовић: *Слово о љубави*. Београд, Српска књижевна задруга, 1983, стр. 109–127.
743. [Југословенска књижевност]. – [У]: *Енциклопедија*. Атина, 1982, стр. 439–440].
- *На грчком језику.
744. Чеперко не напада – и не брани. (Роман године о тешким годинама). – *Новости* 8, Београд, 1983 (22. 1).
- *О прози *Трен* 2 Антонија Исаковића.
745. Dug odužen istoriji i našem vremenu. (Jovan Deretić: *Istorija srpske književnosti*, Beograd, Nolit, 1983). – *Savremenik*, Beograd, 30/1984, 7, 103–115.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

746. Marko Ristić. – *Savremenik*, Beograd, 30/1984, 8–9, 131–133.
747. Ruso, umetnost i društvo. – *Savremenik*, Beograd, 30/1984, 10, 301–313.
748. О критеријумима за вредновање књижевних дела. – [У зборнику]: *Михаилу Лалићу у част*. Зборник радова, Титоград, Црногорска академија наука и умјетности, 1984, стр. 159–173.
749. Михаило Лалић. – [У зборнику]: *Критичари о Михаилу Лалићу*. Изабрао Војислав Минић. Београд, Нолит, 1984, стр. 7–39.
750. Robuna i dogma. – [У knjizi]: Radomir Konstantinović: *Ahasver ili traktat o pivskoj flaši. Pentagram. Beleške iz hotelske sobe*, Beograd, Nolit, 1984, str. 466–468.
751. „Проклета Авлија” Ива Андрића. – [Предговор у књизи]: Иво Андрић: *Проклета авлија*. Друго издање. Београд, Просвета – Нолит – Завод за издавање уџбеника, 1984, стр. 7–22.
752. Вељка Петровића поглед на свет. – [У књизи]: *Дело Вељка Петровића*. Зборник радова. Нови Сад, Матица српска, 1985, стр. 83–99.
753. Предговор. – [У књизи]: Љубица Милетић: *Тако је било, господине*. Београд, Нова књига, 1985.
754. Јавна и доследна борба за истинске вредности. – *Политика*, Београд, 82/1985 (20. 2).
755. Песништво Драгана Колунције или идила иза тамних сенки. – *Књижевна реч*, Београд, 15/1986, 289 (25. 11), 12–13.
756. Ђерђ Лукач и стаљинистичка естетика. – *Марксистичка мисао*, Београд, 1986, 6, 95–124.
757. Једно поглавље из историје естетике код Срба. „Естетика” Михаила Ристића. – *Зборник Филозофског факултета у Београду*, серија Б, XIV, Београд, 1986, стр. 271–279.
758. Predgovor. – [У knjizi]: Georg Vilhelm Fridirih Hegel: *Estetika*, I. Četvrto izdanje. Preveo dr Nikola M. Popović. Beograd, Beogradski izdavački zavod, 1986, str. XIII–XL.
759. Вељка Петровића поглед на свет. – [У зборнику]: *Дело Вељка Петровића*. Зборник радова, 1986, стр. 83–99.
760. Приповедачка уметност Данила Николића. Одломци. – *Књижевне новине*, Београд, 39/1987, 738 (15. 9).
761. „Проклета авлија” Ива Андрића. – [Предговор књизи]: Иво Андрић: *Проклета авлија*. Београд, Просвета, 1988, стр. 7–22.
762. Човек је себи вук. – [Предговор књизи]: Михаило Лалић: *Делејска гора*. Београд, Рад, 1990, стр. 5–8.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

763. Приповедачка уметност Данила Николића. – [Поговор у књизи]: Данило Николић: *Повратак у Метохију*. Изабране приповетке. Приштина – Београд, Јединство – Српска књижевна задруга, 1991, стр. 265–281.
764. Песништво Драгана Колунџије или идила иза тамних сенки. – [Предговор књизи]: Драган Колунџија: *Заустављен живот*. Изабране и нове песме о мојима, родној земљи и о Француској. Београд, Српска књижевна задруга, 1991, стр. 5–14.
765. Predgovor. – [У књизи]: Georg Vilhelm Fridrih Hegel: *Estetika*, I. Peto izdanje. Preveo dr Nikola M. Popović. Beograd, Beogradski izdavački zavod, 1991, str. XIII–XII.
766. Предговор. – [У књизи]: Ђорђе Поповић: *Љубави српских писаца*. Ниш, Градина, 1991, стр. 7–13.
767. Песничке ведрине Душана Матића. – [У зборнику]: *Критичари о Матићу*. Антологија студија, есеја и критика о Душану Матићу. Предговор, избор и напомене Милосав Мирковић. Ђуприја, Матићеви дани, Нови Сад – Прометеј, 1994, 50–69.
*Садржај: Песник под звезданим небом. Поетска евокација историје. Ослобађање од епске традиције.
768. Вељко Петровић. – [У]: Вељко Петровић: *Изабрана дела*. Приредио и поговор написао Александар Пејовић. Београд, Драганић, 1998, стр. 247–263.
769. Богдан Поповић. – [У књизи]: Богдан Поповић: *Антологија новије српске лирике*. Београд, Завод за издавање уџбеника, 2000, стр. 463–469.
Сабрана дела Богдана Поповића, књ. 5.
770. Класични песник Десанка Максимовић. – [Поговор у књизи]: Десанка Максимовић: *Слово о љубави*. Београд, Српска књижевна задруга, 2002, стр. 109–131.
Мала библиотека Српске књижевне задруге.
771. Песништво Драгана Колунџије или Идила иза тамних сенки. – [Предговор у књизи]: Драган Колунџија: *Затвореник у ружи*. Песме 1954–2004. Треће допуњено издање. Београд, (МВ графика), 2004, стр. 5–14.
Библиотека Путокази духа, књ. 1.
772. Предговор. – [У књизи]: Јаков Игњатовић: *Вечити младожења*. Београд, Нолит, 2004, стр. 5–24.
Библиотека Дар.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

773. Естетичка схватања Бранка Лазаревића. – [У књизи]: Бранко Лазаревић: *Питања и чуђења*. Приредио Предраг Палавестра. Београд, Завод за издавање уџбеника, 2005, стр. 218–236.
Сабрана дела Бранка Лазаревића, књ. 6.
774. Необичан старац или човек и природа. – [Поговор у књизи]: Ернест Хемингвеј: *Старац и море*. Превео Живојин Симић. Београд, Српска књижевна задруга, 2006, стр. 83–84.
Мала библиотека Српске књижевне задруге. Броширана серија покренута у рату 1999.
775. Proza puna smisla. – [Pogovor u knjizi]: Branimir Šćepanović: *Usta puna zemlje*, Beograd, Nolit, 2008, str. 81–84.
776. Критика против модела. – [У зборнику]: *Клан и банда од једног члана*. 153 варијације на тему: Драшко Ређеп. Нови Сад, Прометеј – Крагујевац, Јефимија, 2008, стр. 178–191.
777. Необичан старац или човек и природа. – [Поговор у књизи]: Ернест Хемингвеј: *Старац и море*. Превео Живојин Симић, Београд, Српска књижевна задруга, 2009, стр. 83–84.
778. Необичан старац или човек и природа. – [Поговор у књизи]: Ернест Хемингвеј: *Старац и море*. Превео Живојин Симић, Београд, Српска књижевна задруга, 2011, стр. 83–84.
- 778а. Богдан Поповић естетичар. – [У]: *Антологија Богдан Поповић*. Приредио Предраг Палавестра. Нови Сад, Издавачки центар Матице српске, 2012, стр. 477–486.
Антологијска едиција Десет векова српске књижевности, књ. 108.
- 778б. Владан Десница. – [У]: *Владан Десница*. Приредио Жељко Милановић. Нови Сад, Издавачки центар Матице српске, 2013; стр. 401–414.
Антологијска едиција Десет векова српске књижевности, књ. 64.
- 778в. За поновно читање Бранка Ђопића. – [У]: *Бранко Ђопић*. Приредио Стојан Ђорђић. Нови Сад, Издавачки центар Матице српске, 2014, стр. 401–408.
Антологија едиција Десет векова српске књижевности, књ. 69.
- 778г. Филозофска схватања Петра Петровића Његоша. – [У]: Добрило Аранитовић: *Филозофско-богословски аспект Његошевог дела*. Прилог библиографији 1877–2014. Подгорица, Књижевна заједница Српског народног вијећа, 2015, стр. 5–10.

6. Изјаве. Интервјуи. Полемике

779. Још једном против дилетантизма. – *Савременик*, Београд, 2/1956, 3, 341–344.
*Поводом чланка Свете Лукића „Једна велика фуснота” објављеног у часопису *Дело*.
780. „Београдски часописи у јуну”. – *Наш весник*, Београд, 1956, 117 (29. 6).
У вези са написом Милоша И. Бандића у истом часопису од 22. 6. 1956. г.
781. Само афекти. – *Савременик*, Београд, 2/1956, 9, 287–295.
*Поводом чланка Свете Лукића на критику Шегединове књиге, Видмаревог чланка и др. објављених у часопису *Дело*.
782. Šta је moderno i gde га видите? – *Izraz*, Сарајево, 1/1957, 3, 246–262.
*Оговор на анкету часописа.
783. „Наш роман”. – *НИН*, Београд, 7/1957, 363 (29. 11), 9.
*Одговор на анкету.
784. Разговор о критици. – *Савременик*, Београд, 3/1957, 6, 721–728.
*Учесник и Драган М. Јеремић.
785. Десет најбољих дела послератне југословенске књижевности. – *Млада култура*, Београд, 6/1957, 51 (331. 1).
*Одговор на анкету.
786. Реч је о неосимболизму. – *Млада култура*, Београд, 6/1957, 52 (14. 2).
*Учешће у дискусији.
787. Šta mislite о sukobима u нашој садашњој књижевности? – *Mladost*, Београд, 2/1957, 15 (23. 1); 16 (30. 1).
*Одговор на анкету.
788. Верујем у младе писце! – *НИН*, Београд, 8/1958, 386 (25. 5), 33.
789. Теорија „уметничке истине” је анахронизам. – *Савременик*, Београд, 3/1958, 6, 690–692.
*О књизи Ервина Шинка *Фаланга антикрриста*.
790. О duhu који се псовком брани. – *Књижевне новине*, Београд, 9/1958, 67 (9. 5).
*Поводом чланка Predraga Palavestre у истом листу од 18. 4. 1958. г.
791. „Треба писати симфоније и ораторијуме”. Разговор вођен с Grozdanом Олујић о donосу filozofije и књижевности. – *Mladost*, Београд, 3/1958, 87 (11. 6).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

792. Estetičko „vjeruju” Dragana M. Jeremića. (Intervju). – [U knjizi]: Grozdana Olujić: *Pisci o sebi*. Beograd, Mlado pokoljenje, 1959, str. 46–57.
793. Samo estetika. – *Književne novine*, Beograd, 11/1960, 109 (1. 1).
*Odgovor Milanu Damjanoviću na kritiku autorovog članka „O filozofskoj osnovi estetike” objavljenog u istom listu br. 108/1959.
794. Zaključna primedba. – *Književne novine*, Beograd, 11/1960, 111 (29, 1), 2.
*Odgovor na članak Milana Damjanovića „Naknadne kritičke primedbe” objavljen u ovom listu od 15. 1. 1960. god.
795. Videti ili nazreti? – *Književne novine*, Beograd, 12/1961, 150 (28. 7), 2. i 10.
*Odgovor na članak Dragiše Živkovića „Da li estetika ili teorija književnosti” objavljen u istom listu od 14. 7. 1961. god.
796. Kritičari o književnoj situaciji. – *Književne novine*, Beograd, 12/1961, 161 (29. 12), 2. i 6.
*Sadrži i odgovor Dragana M. Jeremića.
797. Karakter i uloga književne štampe. – *Književne novine*, Beograd, 14/1963 (22. 2).
*Učesnik u razgovoru i Dragan M. Jeremić.
798. Интервју за ову недељу. Драган Јеремић о скупу у Фиренци. *Књижевност, филм и радио...* После заседања Европске заједнице писаца. – *НИН*, Београд, 12/1962, 587 (8. 4), 8.
799. Анкета „Експреса”: Драган Јеремић. – *Политика експрес*, Београд, 1964 (10. 2).
*Интервју сараднику листа.
800. Разговор са Драганом Јеремићем. – *Наш весник*, Београд, 1964, 56–57, 4.
801. Симпозијум је донео многе новине у расветљавању Скерлићевог дела из данашње перспективе. – *Политика*, Београд, 61/1964, (31. 5).
*Интервју сараднику листа о симпозијуму посвећеном њиховом делу Јована Скерлића поводом педесетогодишњице његове смрти.
802. Драган Јеремић. – [У књизи]: Никола Дреновац: *Писци говоре*. Београд, Графос, 1964, стр. 183–194.
803. Humanista esztetika. – *Magyar Szó*, Novi Sad, 21/1964, 102 (12. 4).
*Intervju saradniku lista.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

804. Уметност чини живот интензивнијим. – *Политика експрес*, Београд, 1965 (7. 1).
*Интервју сараднику листа.
805. Критика је једна врста синтезе филозофије и уметности. – *Одјек*, Сарајево, 19/1966 (15. 5).
806. За стваралачки радозналу уметност. – *Политика експрес*, Београд, 1967 (6. 5).
807. Традиција и традиционализам. – *Savremenik*, Београд, 13/1967, 12, 438–439.
*Учеšће у разговру на горњу тему.
808. Трагом хуманијег друштва. – *НИИ*, Београд, 19/1969, 968 (27. 7).
*Одговор на анкету: „Месечева ера – шта обећава, чиме прети”.
809. Само цела истина је историјска. Писмо професору Владимиру Дедијеру. – *Књижевне новине*, Београд, 22/1970, 372 (29. 8).
*О изградњи маузолеја Нjegoшу на Lovćenu.
810. Само цела истина је историјска. Писмо професору Владимиру Дедијеру. – *Американски Србобран*, Чикаго, 62/1970, 14095 (9. 11), 4.
*О Његошевом маузолеју на Ловћену.
Преузето из *Књижевних новина* од 29. 8. 1970.
811. Будимо јаћи од судбине. (Отворено писмо Петру Šegedinu). – *Књижевне новине*, Београд, 23/1971, 388 (10. 4).
812. Humanizam а не nacionalizam. (Друго отворено писмо Петру Šegedinu). – *Књижевне новине*, Београд, 23/1971, 395 (16. 7).
813. Ivan Foht: *Uvod u estetiku*. – *Књижевна критика*, Београд, 3/1972, 5–6, 3–33.
*Sadrži i ocenu Dragana M. Jeremića.
814. Стара и нова критика. – *Књижевне новине*, Београд, 24/1972, 415 (16. 5).
*Одговор на анкету.
815. Књижевна реч употребљена као увреда. – *Књижевне новине*, Београд, 24/1972, 425 (16. 10), 11.
816. Истине нема а увреда остаје. – *Књижевне новине*, Београд, 24/1972, 426 (1. 11).
817. Идеал свестраности није ни данас недостижан. – *Просветни преглед*, Београд, 32/1976, 1179(37) (17. 11), 3.
*Разговор водио Божур Хајдуковић.
818. Уметност и револуција. – *Књижевна критика*, Београд, 5/1974, 1, 5–16.
*Учеšће у анкети.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

819. Култура се доказује собом. – *Вечерње новости*, Београд, 25/1976 (10. 4).
820. Ниски ударци туђом руком. О једном недоличном нападу и недопустивом начину „полемисања”. – *Књижевне новине*, Београд, 1976, 524 (1. 12).
*Поводом полемике о књизи Данила Киша *Гробница за Бориса Давидовича*.
821. Отворено писмо Оскару Давичу. – *Књижевне новине*, Београд, 29/1977, 526 (1. 1).
822. Оптужба за библијски грех. Поводом једног написа Душана Радовића у *Дуги*. – *Књижевне новине*, Београд, 29/1977, 529 (16. 2).
823. Писмо Драгана Јеремића „Политици”. „Остајем при оставци коју сам раније поднео”. – *Политика*, Београд, 73/1977 (29. 9).
*Поводом чланка Жике Миновића „За ким звоне ‘Србобрани’, у истом листу од 7. 9. 1977. год. у вези са објављивањем песме „Триптихон” Танасија Младеновића у *Књижевним новинама*, чији је уредник Драган М. Јеремић.
824. Do neistine i oko nje. – *Oko*, Zagreb, 5/1977, 131 (14. 3. – 7. 4).
*Povodom intervjua Oskara Daviča u istom listu br. 128/1977.
825. О једном неписцу и нетеоретичару. – *Књижевна реч*, Београд, 6/1977, 75 (25. 3).
*Полемика с Предрагом Матвејевићем.
826. Рад је мерило вредности. – *Књижевна реч*, Београд, 6/1977, 77 (25. 4).
*Наставак полемике с Предрагом Матвејевићем.
827. Изнуђена реч о оригиналном и неоригиналном. – *Књижевна реч*, Београд, 6/1977, 82 (10. 7).
*Поводом чланка Николе Милошевића „Четири варијације на књижевне теме”.
828. Књижевност и догма о трансупстанцијацији. – *Књижевна реч*, Београд, 6/1977, 85 (25. 11).
*Поводом одговора Николе Милошевића.
829. Књижевно стваралаштво или компилација? – *Књижевна реч*, Београд, 7/1978, 111 (15. 11).
*Полемика са Предрагом Матвејевићем.
830. За књижевну критику или денунцијацију? – *Књижевна реч*, Београд, 7/1978, 113 (25. 12).
*О књизи Данила Киша *Гробница за Бориса Давидовича*.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

831. Књижевност и суд. – *НИН*, Београд, 21/1981, 1606 (11. 10), 2.
*Одбијање издавачког предузећа „Нолит“ да објави ауторову књигу *Нарцис без лица* као одговор на књигу Данила Киша *Час анатомије*.
832. Документ о туђем перју. – *Новости* 8, Београд, 1982 (9. 1).
*Поводом књиге *Нарцис без лица* о плагијатима Данила Киша.
833. Анатомија једне „Анатомије“. – *НИН*, Београд, 22/1982, 1620, 33–35.
*Интервју поводом књиге *Нарцис без лица*.
834. Лични и групни интереси. – *Политика*, Београд, 79/1982, (6. 3).
*Полемика.
835. Нарцис и даље без лица. – *НИН*, Београд, 32/1982, 1625 (21. 2), 31–32.
*Поводом текста „Ерудиција која импонује“, *НИН*, бр. 1624.
836. Спасимо здраву памет. – *Политика*, Београд, 79/1982 (16. 3).
*Полемика.
837. Онемогућавање одговора. – *Књижевне новине*, Београд, 24/1982, 645 (8. 4).
*Полемика.
838. Нека се чује и друга страна. – *Илустрована политика*, Београд, 1982, 1248 (5. 10).
*Полемика.
839. Још једном против необјективности. – *Илустрована политика*, Београд, 1982, 1254 (19. 10).
*Полемика.
840. Приватно разрачунавање на сцени. – *Илустрована политика*, Београд, 1982, 1250 (19. 10).
*Полемика.
841. Реč и дискусији. – [U zborniku]: *Dokumenta. IX kongres Saveza književnika Jugoslavije*, 18–20. april 1985. Beograd – Savez književnika Jugoslavije, Novi Sad – Književna zajednica Novog Sada, 1985, str. 275–278.
842. Само цела истина је историјска. Писмо Владимиру Дедијеру. – [У]: *Ловћен воскресје*. Специјално издање листа *Интервју*, 1990 (8. 4), 33–34.
*Преузето из *Књижевних новина* од 29. 8. 1970.
- 842а. Одломци из књиге *Нарцис без лица*, Нолит, Београд, 1981. – [У]: Небојша Васовић: *Зар опет о Кишу?* Београд, Конрас, 2013, стр. 351–358.
*Садржи одломке са страна 82–83, 275–276, 280–283, 357–358, 368.

III. Преводачки рад

843. Žan Dalamber: *Uvodna rasprava u Enciklopediju*. Preveo i predgovor [„Uvodna rasprava u Enciklopediju” i filozofija Žana Dalambere] napisao Dragan M. Jeremić. – Beograd, Kultura, 1955; str. 83; 8⁰
Mala filozofska biblioteka.
844. [Naslov originala: D’Alambert: *Discours préliminaire de L’Encyclopedie*] Anri Lefevr: *Eseji*. Preveli Dragan M. Jeremić i Miljenko Vidović. <Predgovor> [„Estetička shvatanja Anrija Lefevra”] <napisao> Dragan M. Jeremić. – Sarajevo, Svjetlost, 1961, str. 258; 8⁰

IV. Приређивање и редакција дела других аутора

845. Ivo Andrić: *Ljubav u kasabi*. Izbor, redakcija i predgovor [„Žena i ljubav u delu Iva Andrića”] Dragan M. Jeremić. – Beograd, Branko Đonović, 1963.
846. Михаило Лалић: *Зло прољеће*. Предговор [„Михаило Лалић или борба против анимализације човека”] и редакција Драган М. Јеремић. – Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1964; стр. 410; 8⁰
Српска књижевност у сто књига. Књига 86.
847. Марко Ристић: *Објава поезије*. Избор Густав Крклец и Драган М. Јеремић. Предговор [„Марко Ристић”] и редакција Драган М. Јеремић. – Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1964; стр. 343; 8⁰
Српска књижевност у сто књига. Књига 79.
848. Душан Костић: *Пјевам земљу*. Избор из поезије. Избор и предговор [„Душан Костић – лирски летописац земље ове”] и напомене Драган М. Јеремић. – Титоград, Графички завод, 1964; стр. 260; 8⁰
Библиотека Луча. Књига 12.
849. Иво Андрић: *Приповетке*. Избор, редакција и предговор [„Поетика Ива Андрића”] Драган М. Јеремић. – Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1965; стр. 346; 8⁰
Српска књижевност у сто књига. Књига 77.
850. Иво Андрић: *На Дрини ћуприја*. Редакција Драган М. Јеремић. – Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1965; стр. 421; 8⁰
Српска књижевност у сто књига. Књига 80.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

851. Душан Костић: *Пјевам земљу*. Избор из поезије. Друго издање. Избор и предговор [„Душан Костић – лирски летописац земље ове”] и напомене Драган М. Јеремић. – Титоград, Графички завод, 1966; стр. 260; 8⁰ Библиотека Луча. Књига 12.
852. *Филозофи*. Избор, предговор [„О филозофији код Срба”], редакција и белешке Драган М. Јеремић. – Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1966; стр. 264; 8⁰ Српска књижевност у сто књига. Књига 89.
*Садржај: О филозофији код Срба. – *Урош Миланковић*: Развој природе и човекова слобода. – *Димитрије Матић*: Слобода и право. – *Алиптије Васиљевић*: О границама знања. – *Милан Кујунџић*. Иде ли свет набоље или нагоре? – *Михаило В. Вујић*: Положај и задатак филозофије. – *Божидар Кнежевић*: Мисли о природи, историји и човеку. – *Јован Цвијић*: Методе и процеси научнога рада. – *Михаило Петровић*. Увод у „Елементне математичке феноменологије”. – *Драгиша Ђурић*: Положај естетике у области наука. – *Бранислав Петронијевић*: О вредности живота и могућности среће. – *Иван Ђаја*. Биологија и техника. – *Тома Живановић*: Однос права и морала. – *Милош Ђурић*: Култура као мост између живота и вечности. – *Ксенија Атанасијевић*: Филозофски фрагменти. – *Душан Недељковић*: О етичкој функцији рада. (Одломци). – *Огњен Прица*: Савремена филозофија и природне знаности. – *Вуко Павићевић*: О хуманистичким проблемима у наши условима. – *Богдан Шешкић*: Стварна људска слобода. – *Велько Кораћ*: Шта значи бити човек. (Позив филозофске антропологије). – *Михаило Марковић*: Дијалектика и хуманизам. – *Напомена*. – *Библиографски подаци*. – *Библиографске белешке*.
853. Михаило Лалић: *Лелејска гора*. Редакција и предговор [„Михаило Лалић или борба против анимализације човека”] Драган М. Јеремић. – Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1969; стр. 629; 8⁰ Српска књижевност у сто књига. Књига 91.
854. Иво Андрић: *Приповетке*. Друго издање. Избор, предговор [„Поетика Ива Андрића”] и редакција Драган М. Јеремић. – Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1971, стр. 347; 8⁰ Српска књижевност у сто књига. Књига 77.
855. Иво Андрић: *На Дрини ћуприја*. Друго издање. Редакција Драган М. Јеремић. – Нови Сад – Београд Матица српска – Српска књижевна задруга, 1971; стр. 421; 8⁰ Српска књижевност у сто књига. Књига 80.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

856. Ерих Кош: *Цвеће и бодље*. (Изабрane приповетке). Избор, редакција и предговор [„Ерих Кош или књижевност у служби идеала”] Драган М. Јеремић. – Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1972; стр. 411; 8⁰
Српска књижевност у сто књига. Књига 96.
857. Божидар Кнежевић: *Човек и историја*. Избор, предговор [„Божидар Кнежевић”] и редакција Драган М. Јеремић. – Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1972; стр. 331; 8⁰
Српска књижевност у сто књига. Књига 42.
858. Slobodan M. Dobrić: *Aforizmi*. Izbor Dragan M. Jeremić. – Beograd, [s. n.], 1973; str. 30; 8⁰
859. Миодраг Борисављевић: *Светлост у тами*. (Приповетке). Избор и предговор [„Миодраг Борисављевић или химна природи и човеку”] Драган М. Јеремић. – Београд, Српска књижевна задруга, 1975; стр. 151; 8⁰
Коло LXV. Књига 434.
860. Карл Маркс – Фридрих Енгелс: *О књижевности и уметности*. Избор и предговор [„Естетички погледи Маркса и Енгелса”] Драган М. Јеремић. – Београд, Рад, 1976; стр. 284; 8⁰
861. Бранко Лазаревић: *Филозофија и социологија уметности*. Приредио, поговор [„Критичар и естетичар Бранко Лазаревић”] и [„Белешка о књизи”] Драган М. Јеремић. – Врњачка Бања, Замак културе, 1978; стр. 202; 8⁰
862. Erih Koš: *Satire*. Izbor i pogovor [„Erih Koš kao satiričar”] Dragan M. Jeremić. – Beograd, Rad, 1979; str. 216; 8⁰
Рећ и misao, kolo XIV, knjiga 328.
863. Иво Андрић: *Проклета авлија*. Приредио и предговор [„Проклета авлија” Иве Андрића] написао Драган М. Јеремић. – Београд, Просвета – Нолит – Завод за издавање уџбеника, 1981; стр. 112; 8⁰
Лектира за II разред средњег усмереног образовања.
864. Иво Андрић: *Проклета авлија*. Друго издање. Приредио и предговор [„Проклета авлија” Ива Андрића] написао Драган М. Јеремић. – Београд, Просвета – Нолит – Завод за издавање уџбеника и наставна средства, 1984; стр. 112; 8⁰
865. Иво Андрић: *Проклета авлија*. Треће издање. Приредио и предговор [„Проклета авлија” Ива Андрића] написао Драган М. Јеремић. – Београд, Просвета, 1988; стр. 112; 8⁰

V. Библиографија радова о Драгану М. Јеремићу

866. Аноним: Основано је Српско филозофско друштво. – *Просветни преглед*, Београд, 7/1951, 6 (4. 4), 4.
*Уводне реферате поднели: Михаило Марковић, Драган М. Јеремић и Душан Недељковић.
867. Михаиловић, Мирко: Критика или „критика”. – *НИН*, Београд, 2/1952, 76 (15. 6).
*Поводом чланка Драгана М. Јеремића „Андре или Шарл Жид? Рембо или Верлен?” објављеног у истом листу од 8. 6. 1952.
868. Дамнјановић, Милан: Dragan M. Jeremić: *Savremena filozofija Zapada*, Београд, 1952. – *Umetnost i kritika*, Београд, 1/1953, XII, 2.
869. [Пеић, Бранко]: Драган М. Јеремић: *Савремена филозофија Запада*, Београд, 1952. – *Стварање*, Титоград, 8/1953, 7–8, 506–508.
*Потписано: Б.
- 869а. Петровић, Милоје: Драган Јеремић: „Савремена филозофија Запада”. – *Политика*, Београд, 50/1953, 14517 (28. 5).
*Приказ.
870. Поповић, Михаило: Драган М. Јеремић: *Савремена филозофија Запада*, Београд, 1952. – *Борба*, Београд, 14/1953, 138 (28. и 31. 5).
*Објављено и у латиничном издању листа 31. 5. 1953, бр. 140.
871. Секић, Мiodrag: Dragan M. Jeremić: *Savremena filozofija Zapada*, Београд, 1952. – *Pogledi 53*, Zagreb, 1953, 11, 832–836.
872. Š[ešić], В[ogdan]: *Kant. Ciklus predavanja održanih na Kolarčevom narodnom univerzitetu u Beogradu*, izdanje „Naučna knjiga” 1955. – *Filozofski pregled*, Београд, 3/1955, 1–2, 110–114.
*О prilogu Dragana M. Jeremića „Kantova estetika” на str. 112.
873. L[ukić], S[veta]: Jedna velika fusnota. – *Delo*, Београд, 2/1956, 3/1–2, 140–143.
874. [Еренрајх, Макс]: Естетички фрагменти Драгана Јеремића. – *НИН*, Београд, 7/1957, 338 (23. 11).
*О фрагментима „Естетичка суштина света” и „Однос етичког и естетичког у уметничком делу” објављеним у часопису *Савременик* бр. 6/1957.
*Потписано: К. О.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

875. Leovac, Slavko: Časopisi u 1956. – *Izraz*, Sarajevo, 1/1957, 1, 85.
*Пише и о часопису *Savremenik*, у коме истиче вредност прилога Драгана М. Јеремића о естетичким проблемима.
876. Lukić, Sveta: Afekti i problemi. – *Delo*, Београд, 2/1956, III/7, 871–886.
*Полемички осврт на естетичке ставове Драгана М. Јеремића.
877. Пешић, Загорка. Једна популарна едиција. – *Филозофски преглед*, Београд, 4/1957, 1, 121–126.
*Приказ другог кола филозофске серије у издању „Рада”, Београд, 1956. у оквиру ког је објављена брошура Драгана М. Јеремића *Џон Лок, творац емпиризма*.
878. Олујић Гроздана: Драган Јеремић. – [У књизи]: Гроздана Олујић: *Писци о себи*. Београд, 1959, стр. 46–57.
879. Damnjanović, Milan: Estetika i filozofija umetnosti. – *Književne novine*, Београд, 11/1960, 109 (1. 1), 2. и 4.
*О чланку Драгана М. Јеремића „О филозофској основи естетике” објављеном у овом листу бр. 108/1959.
880. Damnjanović, Milan: Naknadne kritičke primedbe. – *Književne novine*, Београд, 11/1960, 110 (15. 1). 2.
*Реаговање на одговор Драгана М. Јеремића у претходном броју листа.
881. Пашић, Ф[еликс]: Са савременицима. Драган М. Јеремић. Сваки писац је одговоран публици. – *Борба*, Београд, 44/1963 (4. 8).
*Интервју.
882. Trifković, Risto: Dvije drame kritičara Jeremića. – *Život*, Sarajevo, 12/1963, 7–8, 101–104.
*О драмима *Slučajni saputnici* и *Igra života ili novi paradoks o glumcu*.
883. Vrbacky, A.: O filozofických koncepciach. – *Slovenske pohľady*, Praha, 1964, 9, 131–132.
884. Drenovac, Nikola: Dragan Jeremić. – [У књизи]: *Pisci govore*. Београд, 1964, стр. 183–194.
885. Anonim: Dve otázky jugoslovenskem kritikovi D. M. Jeremićovi. – *Plamen*, Praha, 7/1965, 4, 149.
886. Vučković, Radovan: Knjiga književnih portreta. (Dragan M. Jeremić: *Prsti nevernog Tome*, Београд, Nolit, 1965). – *Izraz*, 18/1965, 8–9, 883–887.
887. Гавриловић, Зоран: Испитивач идеја. (Драган М. Јеремић: *Прсти неверног Томе*, Београд, Нолит, 1965). – *Политика*, Београд, 62/1965 (20. 6).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

888. Egerić, Miroslav: Neverni Toma za katedrom. (Dragan M. Jeremić: *Prsti nevernog Tome*, Beograd, Nolit, 1965). – *Polja*, Novi Sad, 11/1965, 82–83, 5.
889. Krnjević, Vuk: Metod i kritičar. (Dragan M. Jeremić: *Prsti nevernog Tome*, Beograd, Nolit, 1965). – *Odjek*, Sarajevo, 18/1965 (1. 6).
890. Palavestra, Predrag: Metod imanentne kritike. (Dragan M. Jeremić: *Prsti nevernog Tome*, Beograd, Nolit, 1965). – *Književne novine*, Beograd, 16/1965 (29. 5).
891. П[еровић], С[ретен]: Драган М. Јерemiћ: *Критичар и естетски идеал*, Титоград, Графички завод, 1965. – *Стварање*, Титоград, 20/1965, 11–12, 1229–1230.
892. Popović, Bruno: Rebra pišćeva, doktrina kritičareva. (Dragan M. Jeremić: *Prsti nevernog Tome*, Beograd, Nolit, 1965). – *Razlog*, Zagreb, 5/1965, 38–39–40, 578–583.
893. Ређеп, Драшко: Критичар Драган М. Јерemiћ. (Драган М. Јерemiћ: *Прсти неверног Томе*, Београд, Нолит, 1965). – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 141/1965, 395/6, 580–584.
894. Tautović, Radojica. Kritička pravda u znaku teorijske istine. (Dragan M. Jeremić: *Prsti nevernog Tome*, Nolit, Beograd, 1965). – *Književnost i jezik*, Beograd, 12/1965, 4, 91–97.
895. Тимченко, Николај: Неверни Тома наше критике. (Драган М. Јерemiћ: *Прсти неверног Томе*, Београд, Нолит, 1965). – *Књижевност*, Београд, 20/1965, 40/11–12, 453–457.
896. Toman, L.: Dragan M. Jeremić: *Prsti nevernog Tome*, Beograd, Nolit, 1965. – *Uj Symposium*, 1965, 8, 12.
897. Trifković, Risto: Integralna kritika. (Dragan M. Jeremić: *Prsti nevernog Tome*, Beograd, Nolit, 1965). – *Život*, Sarajevo, 14/1965, 7–8, 110–113.
898. Чолак, Тоде: Критичар и писци. (Драган М. Јерemiћ: *Прсти неверног Томе*, Београд, Нолит, 1965). – *Борба*, Београд, 26/1965 (30. 5).
899. Аноним: *Филозофи*, Нови Сад – Београд, 1966. – *Побједа*, Титоград, 23/1966, 2563 (6. 11).
- *Белешка о зборнику који је за едицију Српска књижевност у сто књига приредио Драган М. Јерemiћ.
900. Vaprotić, Miroslav: Misli vjernoga Draga. (Dragan M. Jeremić: *Prsti nevernog Tome*, Beograd, Nolit, 1965). – *Kolo*, Zagreb, IV(CXXIV)/1966, 6, 585–587.
901. Друговац, Миодраг: Неверниот Тома и нашата критика. – *Нова Македонија*, Скопје, 1966 (22. 5).
- *О књизи *Прсти неверног Томе* Драгана М. Јерemiћа.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

902. Ђорђевић, Љубица: Књижевна естетика и њена примена. (Драган М. Јеремић: *Критичар и естетски идеал*, Титоград, Графички завод, 1965). – *Политика*, Београд, 63/1966 (22. 5).
903. Ђуровић, Мирослав: Драган М. Јеремић: *Прсти неверног Томе*, Београд, Нолит, 1965. – *Просвјетни рад*, Титоград, 13/1966, 3 (1. 2), 5.
904. Zorić, Pavle: Iznad impersonalizma. (Dragan M. Jeremić: *Kritičar i estetički ideal*, Titograd, Grafički zavod, 1965). – *Telegram*, Zagreb, 7/1966 (24. 6).
905. Крњевић, Вук: Еклектички есеји. (Драган М. Јеремић: *Критичар и естетски идеал*. Титоград, Графички завод, 1965). – *Борба*, Београд, 26/1966, 77 (20. 3), 11.
906. Рувачић, Душан: Ка историји српске критике. (Dragan M. Jeremić: *Kritičar i estetski ideal*, Titograd, Grafički zavod, 1965). – *Књижевне новине*, Београд, 18/1966 (16. 4).
907. Ређеп, Драшко: Нова књига Драгана М. Јеремића. (Драган М. Јеремић: *Критичар и естетски идеал*, Титоград, Графички завод, 1965). – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 142/1966, 397/4, 377–382.
908. Ређеп, Драшко: Драган М. Јеремић. – [У књизи]: *Есејисти и критичари*. Избор, предговор и редакција: др Драшко Ређеп. Нови Сад – Београд, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1966, стр. 175–177.
909. [Протић, Миодраг]: *Филозофи*, Београд – Нови Сад, Матица српска – Српска књижевна задруга, 1966. – *Књижевност*, Београд, 22/1965, 44/2, 205.
- *Потписано: А. Ш.
910. Стојковић, Андрија: Prva antologija tekstova filozofije u Srba. (*Filozofi*). – *Gledišta*, Београд, 8/1967, 1, 127–130.
- *Prikaz zbornika koji je priredio Dragan M. Jeremić.
911. Таутовић, Радојка: Естетички компас критике. (Dragan M. Jeremić: *Kritičar i estetički ideal*, Titograd, Grafički zavod, 1965). – *Život*, Сарајево, 15/1966, 9, 91–95.
912. Трифковић, Ристо: Теорија и пракса књижевне критике. (Dragan M. Jeremić: *Kritičar i estetički ideal*, Titograd, Grafički zavod, 1965). – *Ослобођење*, Сарајево, 1966 (13. 3).
913. Смилјанић, Доброслав: Филозофија и традиција. (*Filozofi*, Нови Сад – Београд, 1966). – *Књижевне новине*, Београд, 19/1967, 298 (1. 4).
- *Prikaz zbornika koji je priredio Dragan M. Jeremić.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

914. Tautović, Radojica: Kritička pravda u znaku teorijske istine. (Dragan M. Jeremić: *Prsti nevernog Tome*, Beograd, Nolit, 1965). – [U knjizi]: Radojica Tautović: *Čin*. Sarajevo, Veselin Masleša, 1967, str. 203–215.
915. Palavestra, Predrag: Metod imanentne kritike. (Dragan M. Jeremić: *Prsti nevernog Tome*, Beograd, Nolit, 1965). – [U knjizi]: Predrag Palavestra: *Novi jevanđelisti*, Sarajevo, 1968, str. 222–228.
916. Аноним: Драган М. Јеремић: *Пером као скалтелом*. – *Борба*, Београд, 34/1969, 316 (16. 11), 15.
*Приказ.
917. Друговац, Миодраг: Неверни Тома наше критике. – *Браничево*, Београд, 15/1969, 4–5, 13–20.
918. Пашић, Ф[еликс]: Какав нам је књижевни лист потребан. – *Борба*, Београд, 34/1934, 272 (3. 9), 6.
*Дискусија о Књижевним новинама.
Са освртом на излагање Драгана М. Јеремића.
919. Пашић, Ф[еликс]: Монолози о револуцији и књижевности. – *Борба*, Београд, 34/1969, 288 (19. 10), 10.
*Октобарски сусрет писаца у Београду.
Са одломком из уводног излагања Драгана М. Јеремића.
920. Fabrio, Nedeljko: Kritika kao higijena. (Dragan M. Jeremić: *Perom kao skalpelom*, Kruševac, Bagdala, 1969). – *Novi list*, Rijeka, 1969, (22. i 23. 11).
921. Друговац, Миодраг: Драган М. Јеремић: *Пером као скалтелом*, Крушевац, Багдала, 1969. – *Современост*, Скопје, 20/1970, 4, 338–339.
922. Друговац, Миодраг: Kritika kao književna higijena. (Dragan M. Jeremić: *Perom kao skalpelom*, Kruševac, Bagdala, 1969). – *Život*, Sarajevo, 19/1970, 10, 81–89.
923. Друговац, Миодраг: Неверни Тома наше критике. (Драган М. Јеремић: *Прсти неверног Томе*, изд. „Нолит”, Београд, 1965). – [У књизи]: Миодраг Друговац: *Biographia literaria*. Критике и огледи, Крушевац, Багдала, 1970, стр. 143–155.
924. Mirković, Čedomir: Afirmacija kritike. (Dragan M. Jeremić: *Perom kao skalpelom*, Kruševac, Bagdala, 1969). – *Savremenik*, Beograd, 16/1970, 33/8–9, 213–214.
925. Палавестра, Предраг: Критички разлози. (Драган М. Јеремић: *Пером као скалтелом*, Крушевац, Багдала, 1969). – *Политика*, Београд, 67/1970 (21. 2).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

926. П[еровић], С[ретен]: Драган М. Јеремић: „Пером као скалпелом”, Багдала, Крушевац, 1969. – *Стварање*, Титоград, 25/1970, 1–2, 93.
927. Redjep, Draško: Ne boten e librit e te teatrit (*Me pende si me scalpel*). – *Rilindja*, Priština, 1970 (7. 3).
928. Tautović, Radojica: Od ocene ka preocenjivanju. (Dragan M. Jeremić: *Perom kao skalpelom*, Bagdala, Kruševac, 1969). – *Izraz*, Sarajevo, 14/1970, 7, 72–76.
929. Друговац, Миодраг: Неверни Тома наше критике. – [У књизи]: Миодраг Друговац: *Принцип и пример*. Скопје, Мисла, 1972, стр. 47–66.
930. Mandić, Igor: Rizik jednostavnosti. (Dragan M. Jeremić: *Doba antiugetnosti*, Beograd, 1970). – *Vjesnik u srijedu*, Zagreb, 1971 (17. 3).
931. Палавестра, Предраг: Драган М. Јеремић: *Доба антиуметности*, Београд, Култура, 1970. – *Политика*, Београд, 68/1971, 20582 (23. 1), Култура – уметност, XV, 805.
932. Радуловић, Јован: Драган М. Јеремић: *Доба антиуметности*, Београд, Култура, 1970. – *Сремске новине*, Сремска Митровица, 1971 (12. 6).
933. Ређеп, Драшко: Трактат о модерној уметности. (Драган М. Јеремић: *Доба антиуметности*, Београд, Култура, 1970). – *Борба*, Београд, 49/1971, 21 (23. 1).
934. Redep, D[raško]: Jeremić, Dragan M. – [U]: *Jugoslovenski književni leksikon*, Novi Sad, Matica srpska, 1971, str. 177.
935. Tautović, Radojica: Estetička ocena modernizma. (Dragan M. Jeremić: *Doba antiugetnosti*, Beograd, Kultura, 1970). – *Savremenik*, Beograd, 17/1971, 33/5, 343–348.
936. Arsić Ivkov, Marinko: Dragan M. Jeremić: *Lice i naličje*. Misli i maksime, Novi Sad, 1972. – *Polja*, Novi Sad, 18/1972, 161–162, 24.
937. Милидраговић, Божидар: Поглед на свет. (Драган М. Јеремић: *Лице и наличје*. Мисли и максиме, Нови Сад, 1972). – *Недељне новости*, Београд, 21/1972 (11. 6).
938. Tautović, Radojica: Filozofski aforizam nekad i sad. (Dragan M. Jeremić: *Lice i naličje*. Misli i maksime, Novi Sad, 1972). – *Savremenik*, Beograd, 18/1972, 36/10, 326–328.
939. Trifković, Risto: Knjiga misli. (Dragan M. Jeremić: *Lice i naličje*. Misli i maksime, Novi Sad, 1972). – *Putevi*, Vanja Luka, 18/1972, 3–4, 210–212.
940. Атанасијевић, Ксенија: Јеремићева књига мисли и рефлексива. (Драган М. Јеремић: *Лице и наличје*. Мисли и максиме. Нови Сад, 1972). – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 149/1973, 411/3, 327–329.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

941. [Grlić, Danko]: Jeremić, Dragan (Brđani, Gornji Milanovac, 125), književnik i filozofski pisac. – [U]: *Filozofija*. Mozaik znanja. Beograd, Interpres, 1973, str. 206.
942. Кузмановић, Р.: Писателите за својите чувства, размислувања и стермежи. – *Нова Македонија*, Скопје, 1973 (19. 10).
943. Ивановић, Радомир: Мерење мерилаца. (Драган М. Јеремић: *Мерила раних мерилаца*, Замак културе, Врњачка Бања, 1974). – *Политика*, Београд, 71/1974, 21933 (26. 10), 14.
944. Ивановић, Радомир: Естетичка схватања првих српских књижевних критичара. (Драган М. Јеремић: *Мерила раних мерилаца*, Врњачка Бања, Замак културе, 1974). – *Стремљења*, Приштина, 14/1974, 6, 684–691.
945. Поповић, Богдан А.: Рани радови. (Драган М. Јеремић: *Мерила раних мерилаца*, изд. „Замак културе”, Врњачка Бања, 1974). – *НИИ*, Београд, 24/1974, 1241 (20. 10), 16–27.
946. Protić, Predrag: Dragan M. Jeremić: *Merila ranih merilaca*, Vrnjačka Banja. Zamac kulture, 1974. – *Savremenik*, Beograd, 20/1974, 40/12, 1116–1117.
947. Срећковић, Милутин: Драган М. Јеремић: *Мерила раних мерилаца*, Врњачка Бања, Замак културе, 1974. – *Борба*, Београд, 53/1975, (18. 1), 16.
948. Шоп, Иван: Једно раздобље српске критике. (Драган М. Јеремић: *Мерила раних мерилаца*, Замак културе, Врњачка Бања, 1974). – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 151/1975, 415/4, 463–465.
949. Vučelić, Milorad: Tih famoznih četiri stotine kilometara. – *Oko*, Zagreb, 4/1976, 125 (30. 12).
- *Povodom polemike Dragana M. Jeremića i Predraga Matvejevića.
950. Давичо, Оскар: Кланови владају – кланове срушити. – *Вечерње новости*, Београд, 25/1976 (16. 12).
- *Полемика с Драганом М. Јеремићем.
951. Лучић, Милка: Хуманизам као критика. (Драган М. Јеремић: *Сновање и стварање*, Београд, Вук Караџић, 1976). – *Политика*, Београд, 73/1976, 22660 (4. 11), 14.
952. Matvejević, Predrag: U znaku ovna, u sjeni Nerona. – *Oko*, Zagreb, 4/1976, 122 (18. 11).
- *Polemika s Dragonom M. Jeremićem.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

953. Matvejević, Predrag: O „Snovanju i stvaranju” Dragana M. Jeremića. – *Oko*, Zagreb, 4/1976, 124 (16. 12).
954. Матицки, Миленко: Полемика. Пљусак сумњичења. – *НИИ*, Београд, 26/1976, 1351 (28. 11), 41–42.
*О полемици између Драгана М. Јеремића, Данила Киша и Предрага Матвејевића.
955. Marković, Milivoje: Dragan M. Jeremić: *Snovanje i stvaranje*, Beograd, Kultura, 1976. – *Vjesnik*, Zagreb, 37/1976, 10497 (9. 11).
956. Milošević, Nikola: Šta jeste a šta nije plagijat. – *Oko*, Zagreb, 4/1976, 123 (2. 12).
*Povodom polemike Kiš–Jeremić oko plagijata *Grobnice za Borisa Davuidovića* Danila Kiša.
957. Поповић, Богдан А.: Драган М. Јеремић: *Сновање и стварање*, Београд, Култура, 1976. – *НИИ*, Београд, 26/1976, 1346, 34.
958. Срећковић, Милутин: Драган М. Јеремић: *Сновање и стварање*, Београд, Култура, 1976. – *Борба*, Београд, 55/1976, 300 (30. 10).
959. Stojković, Andrija: *Merila ranih merilaca*. Estetička shvatanja prvih srpskih književnih kritičara, Vrnjačka Banja, Zamak kulture (separat 7, 1974, str. 219). – *Dijalektika*, Beograd, 11/1976, 4, 80.
960. Т[ирнанић], Б[огдан]: Друга рунда. Полемички одговор Драгана Јеремића на текст Предрага Матвејевића може бити повод да се још једном размисли о смислу и позадини овогодишњег ненадног таласа полемике свих врста. – *НИИ*, Београд, 26/1976, 1352 (5. 12), 34.
961. Arsić, Mirko: Dragan M. Jeremić: *Snovanje i stvaranje*, Beograd, Kultura, 1976. – *Student*, Beograd, 41/1977, 9 (6. 4).
962. Davičo, Oskar: Do nesанице i око nje. – *Oko*, Zagreb, 5/1977, 128 (10 – 24. 2).
*Polemika s Draganom M. Jeremićem.
963. Kisić, Ostoja: Francuska veza 7. – *Oko*, Zagreb, 5/1977, 132 (7. 4).
*Odgovor Draganu M. Jeremiću na tekst „Do neistine i oko nje”.
964. Матвејевић, Предраг: Државни шампион на 400 километара Драган М. Јеремић. – *Књижевна реч*, Београд, 6/1977, 7 (25. 4).
965. Matvejević, Predrag: *Te vjetrenjače*. – Zagreb, Alfa – August Cesarec, 1977; 8⁰
*Vidi: U znaku ovna, u sjeni Nerona (183–190); Dragan M. Jeremić: O „Snovanju i stvaranju” i još ponečem (191–198); Državni šampion na 400 km Dragan M. Jeremić (199–208).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

966. Милошевић, Никола: Четири варијације на клановске теме. – *Књижевна реч*, Београд, 6/1977, 81 (25. 6).
967. Милошевић, Никола: Поезија и историографија. – *Књижевна реч*, Београд, 6/1977, 83 (25. 7).
*Одговор Драгану М. Јеремићу.
968. Милутиновић, Коста: Драган М. Јеремић: *Сновање и стварање*, Београд, Вук Караџић, 1976. – *Багдала*, Крушевац, 19/1977, 216, 19–20.
969. Миновић, Жика: За ким звоне „Србобрани”. – *Политика*, Београд, 74/1977 (7. 9).
*Поводом песме „Триптихон” Танасија Младеновића објављене у *Књижевним новинама*, које уређује Драган М. Јеремић.
970. Пенчић, Сава: Драган М. Јеремић: *Сновање и стварање*, Београд, Вук Караџић, 1976. – *Градина*, Ниш, 12/1977, 1, 143–147.
971. Пијановић, Петар: Драган М. Јеремић: *Сновање и стварање*, Београд, Вук Караџић, 1976. – *Књижевна реч*, Београд, 6/1977, 71 (25. 1).
972. Протић, Предраг: Критичка размишљања о нашем времену. (Драган М. Јеремић: *Сновање и стварање*, Културно-просветна заједница Србије и „Вук Караџић”, Београд, 1976). – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 153/1977, 419/5, 683–687.
973. Radojčić, Mirjana: О krizi humanizma. Dragan M. Jeremić: *Snovanje i stvaranje*, Beograd, 1976. – *Delo*, Beograd, 23/1977, 23/8–9, 115–117.
*Prikaz.
974. Racković, Miodrag: Dragan M. Jeremić: *Snovanje i stvaranje*, Beograd, 1976. – *Savremenik*, Beograd, 23/1977, 65/3, 281–283.
975. Srećković, Milutin: Sud o estetičkim suđenjima. Dragan M. Jeremić: „Merila ranih merilaca”. – [U knjizi]: Milutin Srećković: *Kritički profili*, Beograd, Slovo ljubve, 1977, str. 75–78.
976. Šop, Ivan: Considerations essayistiques. Trad. Pascale Delpesch. – *Relations*, Beograd, 1977, 2, p. 77–80.
*О knjizi *Snovanje i stvaranje* Dragana M. Jeremića.
977. Šop, Ivan: Essayistic observations. Transl. Svetlana Gligorijević. – *Relations*, Beograd, 1977, 2, p. 78–80.
*О knjizi *Snovanje i stvaranje* Dragana M. Jeremića.
978. Шоп, Иван: Занимљива есејистичка целина. (Драган М. Јеремић: *Сновање и стварање*, „Вук Караџић”, Београд, 1976). – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 153/1977, 419/5, 688–690.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

979. Вучелић, Милорад: Оптимизам из гробнице. – *Књижевна реч*, Београд, 7/1978, 112 (10. 12).
*Полемика с Драганом М. Јеремићем.
980. Глигоријевић, Мило: Час обрачуна. – *НИН*, Београд, 38/1978, 1429 (28. 5), 26–27.
*О књизи *Час анатомије* Данила Киша.
981. Киš, Danilo: *Ћас анатомије*. – Београд, Nolit, 1978; стр. 344; 8⁰
982. Киš, Danilo: *Ћас анатомије*. 2. изданје. – Београд, Nolit, 1978; стр. 344; 8⁰
983. Matvejević, Predrag: *Те вјетренјаче*. II проширено изданје. – Загреб, Globus, 1978; 8⁰
*Vidi isto kao pod br. 941.
984. Киš, Danilo: *Ћас анатомије*. 3. изданје. – Београд, Nolit, 1979; стр. 344; 8⁰
985. Петровић, Зоран: Српска књижевна лаж. (На маргинама књиге Данила Киша „Час анатомије” у издању београдског „Нолита”, 1878). – *НИН*, Београд, 38/1978, 1441 (20. 8), 38–39.
986. Хорват, Борислав: Драган М. Јеремић: *Три ступња поређења*, Крагујевац, Светлост, 1978. – *Кораџи*, Крагујевац, 13/1978, 11–12, 47–48.
987. Šop, Ivan: Dragan M. Jeremić: *Три ступња поређења*, Крагујевац, Svetlost, 1978. – *Savremenik*, Београд, 24/1978, 48/7, 99–100.
988. П[оповић], Б[ранко]: Драган М. Јеремић: *Три ступња поређења*, Крагујевац, Светлост, 1978. – *Политика*, Београд, 76/1979, 23673 (1. 9).
989. Поповић, Бранко: Значењска чворишта дела. Драган М. Јеремић: *Три ступња поређења*, Издавач „Светлост”, Крагујевац, 1978. – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 155/1979, 424/5, 1563–1566.
990. Vlatković, D[ragoljub]: Jeremić, Dragan M. (Brdani kod Gornjeg Milanovca, 24. 5. 1925). – [U]: *Leksikon pisaca Jugoslavije*, Ђ-Ј, II, Novi Sad, Matica srpska, 1979, стр. 578–580.
991. Vučković, Radovan: Knjiga književnih portreta. (Dragan M. Jeremić: *Prsti nevernog Tome*, Београд, Nolit, 1965). – [U knjizi]: Radovan Vučković: *Problemi, pisci i dela*. Knj. 3. Sarajevo, Veselin Masleša, 1979.
992. Киš, Danilo: *Ћас анатомије*. 4. изданје. – Београд, Nolit, 1981; стр. 344; 8⁰
993. Cekić, Miodrag: Savremena filozofija Zapada. (Dragan M. Jeremić: *Savremena filozofija Zapada*, „Srpsko filozofsko društvo”, Београд, 1952). – [U knjizi]: Miodrag Cekić: *Na putevima misaonih traženja*. Београд, „Vuk Karadžić”, 1981, стр. 57–62.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

994. Влајчић, Милан: Пут у пакао (Драган М. Јеремић: *Нарцис без лица*, Београд, Нолит, 1981). – *НИН*, Београд, 33/1982, 1623 (7. 2), 34–35.
995. Grlić, Danko: Jeremić, Dragan (Brđani kod Gornjeg Milanovca, 1925). – [U]: *Leksikon filozofa*. 2. prošireno izdanje. Zagreb, Naprijed, 1982, str. 198–199.
996. Друговац, Миодраг: Драган М. Јеремић: *Нарцис без лица*, Београд, Нолит, 1981. – *Књижевна реч*, Београд, 11/1982, 195 (25. 9).
997. Ђорђевић, Стојан: Моћ и немоћ ерудиције. Драган М. Јеремић: *Нарцис без лица*, Београд, Нолит, 1981. – *Политика*, Београд, 79/1982, 24518 (9. 1)10; култура – уметност – наука, III, 127.
998. Јанић, Ђорђе Ј.: Драган М. Јеремић: *Narcis bez lica*, Beograd, Nolit, 1981. – *Savremenik*, Beograd, 28/1982, 55/5, 516–524.
999. Киш, Данило: Ерудиција која импонује. – *НИН*, Београд, 32/1982, 1622 (14. 2), 34.
*Поводом интервјуа Драгана М. Јеремића у листу *НИН*.
1000. Пијановић, Петар: Драган М. Јеремић: *Нарцис без лица*, Београд, Нолит, 1981. – *Књижевна реч*, Београд, 11/1982, 195 (25. 9).
1001. Станић, Стеван: Анатомија једне „Анатомije”. О књизи „Нарцис без лица” уз пропратни разговор са аутором Драганом Јеремићем. – *НИН*, Београд, 32/1982, 1620 (17. 1), 33–35.
1002. Безаревић, Вуко: Однос између фабуле и сижеа. – *Просвјетни рад*, Титоград, 1983, 5 (1. 3), 7.
*Поводом књиге Драгана М. Јеремића *Нарцис без лица*, Београд, Нолит, 1981.
1003. Kiš, Danilo: *Čas anatomije*. – Zagreb – Beograd, Globus – Prosveta, 1983; str. 341; 8⁰
Svjetski pisci. Djela Danila Kiša.
1004. Кордић, Стеван: Полемика као књижевно убиство. (Данило Киш: *Час анатомije*, Београд, Нолит, 1978; Драган Јеремић: *Нарцис без лица*, Нолит, Београд, 1981). – *Књижевност*, Београд, 38/1983, 55/3–4, 559–567.
1005. Zurovac, Mirko: Im memoriam. Dragan M. Jeremić (1924–1986). – *Sociološki pregled*, Beograd, 20/1986, 1–2, 3–4.
1006. Zurovac, Mirko: Dragan M. Jeremić (1924–1986). – *Theoria*, Beograd, 29/1986, 3–4, 3–8.
1007. Peković, Ratko: *Ni rat ni mir*. Panorama književnih polemika 1945–1965. – Beograd, Filip Višnjić, 1986; 8⁰
*О Драгану М. Јеремићу на str. 113, 120, 218, 227, 245, 256, 262, 265, 266, 272, 275, 301, 309.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

1008. Поповић, Бранко: In memoriam. Драган М. Јеремић. – *Политика*, Београд, 83/1986 (8. 9), 12.
1009. Чађеновић, Јован: Значајан критички опус. – *Овдје*, Титоград, 18/1986, 210, 14–15.
*О Драгану М. Јеремићу.
1010. Ђорђевић, Радомир: In memoriam. Драган М. Јеремић (1924–1986). – *Dijalektika*, Београд, 22/1987, 1–2, 199–200.
1011. Поповић, Бранко: Значењска чворишта дела. (Драган М. Јеремић: *Три ступња поређења*, Светлост, Крагујевац, 1978). – [У књизи]: Бранко Поповић: *Самосвест критике*, Београд, Вук Караџић, 1987, стр. 85–89.
1012. Ређеп, Драшко: Дисциплина критичке мисли. – *Политика*, Београд, 84/1987, 26552 (5. 9).
*О Драгану М. Јеремићу.
1013. Ређеп, Драшко: Неверни Тома. Два огледа о Драгану М. Јеремићу. – *Кораџи*, Крагујевац, 23/1988, 9–10, 538–544.
1014. Аноним: Естетика код Срба. – *Политика*, Београд, 87/1990 (13. 1), 19; Књижевност – уметност – наука, XX, 102.
*Белешка о појави књиге Драгана М. Јеремића у издању САНУ, Београд.
1015. Зуровац, Мирко: Узорно дело трајне вредности. Драган М. Јеремић: *Естетика код Срба*, САНУ, Београд, 1989. – *Политика*, Београд, 87/1990 (17. 3), 16.
1016. Јовановић Danilov, Dragan: Posthumno izdanje dela Dragana M. Jeremića. *Estetika kod Srba*. – *Duga*, Београд, 1990, 425 (9–22. 6), 62.
1017. К. Р.: На трибини „Француска 7”. О Јеремићевој „Естетици код Срба”. – *Политика*, Београд, 87/1990, 27464 (23. 3), 16.
*Белешка.
1018. Кош, Ерих: Драган М. Јеремић. – [У књизи]: Ерих Кош: *Одломци, сећања, писци*. Београд, Просвета, 1990, стр. 216–220.
1019. Стојковић, Андрија Б. К.: Драган М. Јеремић као историчар естетике и књижевне критике код Срба. – *Књижевност*, Београд, 46/1991, 7–8, 970–980.
*Садржај: 1. Његово теоријско-методолошко полазиште. 2. Јеремићево капитално дело о историји естетике код Срба. 3. Закључна реч.
1020. Ређеп, Драшко: Сумња као мерило или говор дисања, Јеремић, Недић, Марчетић, Шапоња, Максимовић. – *Кораџи*, Крагујевац, 1992, 1–2, 99–109.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

1021. Kiš, Danilo: *La leçon d'anatomia*. – Paris, 1993, p. 362; 8⁰
1022. Чађеновић, Јован: Значајан критички опус. – [У књизи]: Јован Чађеновић: *Побједници времена*. Огледи и критике. Нови Сад, Цветник, Подгорица – Културно-просвјетна заједница Подгорице, 1994.
1023. Kiš, Danilo: *Ћас anatomije*. – Beograd, BIGZ, 1995; str. 383; 8⁰
Sabrana dela Danila Kiša
1024. Мирковић, Чедомир: Три портрета. – *Књижевне новине*, Београд, 46/1995, 899–900, 17.
*О Драгану М. Јеремићу, Душану Матићу и Густаву Крклецу.
1025. Зуровац, Мирко: Сећање. Осећајни естетa. Десет година од смрти Драгана Јеремића. – *Политика*, Београд, 93/1996 (7. 9), 19.
1026. Зуровац, Мирко: Једно узорно истраживање филозофије код Срба. – [Поговор у књизи]: Драган М. Јеремић: *О филозофији код Срба*. Београд, Плато, 1997, стр. 215–225.
1027. Кузмановић, Небојша: Добро попуњена празнина. Драган М. Јеремић: *О филозофији у Срба*, Плато, Београд, 1997. – *Дневник*, Нови Сад, 56/1997, 18246 (12. 11), 18.
1028. Марић, Илија: Напомена уредника. – [У књизи]: Драган М. Јеремић: *О филозофији код Срба*, Београд, Плато, 1997, стр. 227–232.
1029. Kiš, Danilo: *Ћас anatomije*. 1. džerno izdanje. – Beograd, BIGZ, 1998; str. 359; 8⁰
- 1029a. Ранковић, Милан: Драган Јеремић (1925–1986). – [У]: Милан Ранковић: *Историја српске естетике*. Београд, завод за уџбенике и наставна средства, 1998, стр. 83–86.
1030. Радош, Јово: На путевима ума. Драган М. Јеремић: *О филозофији код Срба*, Београд, Плато, 1997. – [У књизи]: Јово Радош: *На путевима ума*. Философске и философско-правне рефлексије. Нови Сад, Ivan Ivan company, 1998, стр. 71–74.
1031. Глишић, Милан В.: Драган М. Јеремић. – [У књизи]: Милан В. Глишић: *Брђани*. Горњи Милановац, 1999, стр. 97.
Хронике села, 97.
1032. Kiš, Danilo: *Anatomiai lecke*. Ford. Balasz Attila i dr. – Budapest, Palatinus, 1999; str. 392; 8⁰
1033. Zaječaranović, Gligorije: Philosophie in Serbien. (Dragan M. Jeremić: *О филозофији код Срба*, Beograd, Plato, 1997). – *Facta Universitatis*. Series III. Philosophy and sociology, 2/1999, 6, 153–155.
*Prikaz.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

1034. Zurovac, Mirko: Integralna estetika Dragana Jeremića [L'esthétique intégrale de Dragan Jeremić]. – *Gledišta*, Beograd, 40/1999, 1–2, 151–157.
1035. Milosavljević, Boris: Jeremićeva sinteza istorije srpske filozofije. (Dragan Jeremić, *O filozofiji kod Srba*, „Plato”, priredio Ilija Marić, Beograd, 1997, str. 233). – *Gledišta*, Beograd, 40/1999, 1–2, 301–308.
1036. Младеновић, Добривоје: Јеремићев универзализам. – *Књижевне новине*, Београд, 52/2001, 1039 (1. 8), 1. и 3; 1040 (15. 8), 3.
1037. Марић, Илија: О *Филозофији код Срба* Драгана Јеремића. – [У књизи]: Илија Марић, *Филозофија на истоку Европе*, Београд, Плато, 2002, стр. 298–301.
1038. Пековић, Ратко: Писци на суду историје (6). Џојсовци и Елиотовци. – *Политика*, Београд, 100/2003, (14, 3), А 22.
1039. Челиковић, Борисав: Човек неомеђених интересовања – Драган М. Јеремић. – *Таковске новине*, Горњи Милановац, 2003, (14. 8).
1040. Васовић, Небојша: *Лажни цар Шћепан Киш*. (Полемички осврт на дело и идеје Данила Киша). – Београд, Народна књига – Алфа, 2004; стр. 124; 8⁰
Библиотека Алфа. Есеј.
2. издање 2005.
1041. Младеновић, Добривоје: Кроки за портрет Драгана М. Јеремића. – [У]: *Слово Тирилово*. Годишњак библиотеке „Браћа Настасијевић”, Библиотека „Браћа Настасијевић”, Горњи Милановац, 2004, стр. 59–64.
1042. Младеновић, Добривоје: Ставови о критици и интегрална критичка пракса Драгана М. Јеремића. – *Значења*, Добој, XX, 2004, стр. 281–309.
1043. Палаврстра, Предраг: Оставштина Драгана М. Јеремића. – *Књижевни магазин*, Београд, 5/2005, 50, 30–32.
1044. Реџер, Драшко: Dragan Jeremić. – [У књизи]: *Pogled preko svega*. Zrenjanin, Agora, 2004, str. 26–27.
1045. Ђорђевић, Радомир: Драган М. Јеремић (1924–1986). – [У књизи]: Радомир Ђорђевић: *Човек, вредности и историја*. Изабрани списи из практичне и српске филозофије. Београд, Институт за филозофију. Филозофски факултет у Београду, 2006, 337–338.
1046. Челиковић, Борисав: Личност и дела. Драган М. Јеремић – човек неомеђених интересовања. – [У]: *Брђански годишњак*, 5, Горњи Милановац, 2005, стр. 11–12.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

1047. Младеновић, Добривоје: Сећање: Драган М. Јеремић (1925–1986). Јеремићев универзум. – *Политика*, Београд, 103/2006, 33457 (27. 12), 16.
1048. Uršič, Julija: Polemika o plagiatu ali kako je nastajal postmodernizem v Jugoslaviji [A polemics on plagiarism or the origins of post-modernism in Yugoslavia]. – *Primerjalna književnost*, Ljubljana, 29/2006, 2, 103–123.
*Sadržaj: Problem plagiata. Plagiat od antike do romantike. Avtorstvo in individualizam. Plagiat kot zločin. Primer. Plagiat kot prelomna točka literarne teorije v Jugosaviji.
- 1048a. М. В.: Полемика. – *Политика*, Београд, 103/2007, (14. 4), 9; Култура – уметност – наука, LI, 1.
*О полемици Данило Киш – Драган М. Јеремић из 1978. год.
1049. Младеновић, Добривоје: Две деценије после. Три тока Јеремићевог интегрализма. – *Књижевне новине*, Београд, 59/2007, 1138, фебруар, 7.
1050. Петровић, Душан М.: Две деценије после. Поновно читање Драгана М. Јеремића. – *Књижевне новине*, Београд, 59/2007, 1138, фебруар, 8.
1051. Палавестра, Предраг: Драган М. Јеремић. – [У књизи]: Предраг Палавестра: *Историја српске књижевне критике. 1768–2007*. Књига II. Нови Сад, Матица српска, 2008, стр. 520–527.
1052. Жуњић, Слободан: *Историја српске филозофије*. – Београд, Плато, 2009; 8⁰
*О Драгану М. Јеремићу на стр. 18, 104, 127, 133, 134, 152, 170, 261, 327, 328, 332, 338, 385, 416, 423, 431, 470. 473.
1053. Марковић, Михаило: *Јуриш на небо*. Сећања. Књ. 1. и књ. 2. – Београд, Просвета, 2009; 8⁰
*О Драгану М. Јеремићу: књ. 1, стр. 151, 256–258, 260, 288, 300, 304, 385; књ. 2, стр. 26.
1054. Пековић, Ратко: *Паралелна страна историје*. Спорови о језику, нацији, литератури 1945–1990. – Београд, Албатрос паус, 2009; 8⁰
*О Драгану М. Јеремићу на стр. 9, 38, 39, 51, 61, 67, 84, 108, 110, 112, 117, 119, 120.
1055. Томичић, Златко: Писма Златка Томичића београдским неосимболистима (1957–1958). – *Књижевни лист*, 8/2010, 92–94, мај–јун–јул, 1. и 18.
*Објављено писмо „на руке вођи покрета Драгану Јеремићу, Београд”, писано у Загребу 14. 2. 1957. год.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

1056. Поповић, Радован: *Српски књижевни зверињак*. Књижевни живот Србије 1944–2000. – Београд, Службени гласник, 2011; 8⁰
*О Драгану М. Јеремићу на стр. 107, 108, 168,197, 206, 223, 226, 243, 264, 304, 310, 313, 322, 330, 331, 335, 344, 352, 356, 359, 395, 411, 427, 431, 443, 446, 474, 476, 478, 480,483, 488,489, 498, 500, 522, 523, 541, 564.
1057. Кучинар, Здравко: *Српско филозофско друштво*. Кратка историја. Први део. До оснивања Југословенског удружења за филозофију и социологију (1898–1956). – Београд, Службени гласник, 2011; 8⁰
*О Драгану М. Јеремићу на стр. 51, 54, 59, 68, 70–74, 90, 100, 117, 136, 137, 151, 163–165, 173, 177.
1058. Зуровац, Мирко: Интегрална естетика Драгана Јеремића. – [У књизи]: Мирко Зуровац: *Тешкоће у заснивању естетике*. Београд, Просвета, 2012, стр. 119–130.
1059. Васовић, Небојша: *Зар опет о Кишу?* – Београд, Конрас, 2013; стр. 440; 8⁰
*О Драгану М. Јеремићу током целе књиге у вези са његовом полемиком о Кишовој књизи приповедака *Гробница за Бориса Давидовича*.
1060. Поповић, Уна: Историја српске естетике. Интерпретација српских естетичара. – [У]: *Историја српске филозофије* III. Прилог проучавању. Приредила Ирина Деретић. Београд, Евро–Ђунти, 2014, стр. 132–176.
*Види одељак: Јеремићева *Естетика код Срба* (136–142).
1061. Жуњић, Слободан: *Историја српске филозофије*. Друго допуњено и исправљено издање. Београд, Завод за уџбенике, 2014.
*О Драгану Јеремићу на више страница у књизи од стр. 14. до стр. 428.

Регистри

1. Регистар радова Драгана М. Јеремића на страним језицима

На бугарском: 414	На пољском: 295, 682
На грчком: 740	На румунском: 562
На енглеском: 429, 458, 542, 603, 662, 719, 722	На русинском: 685
На италијанском: 321, 386	На руском: 53, 732
На мађарском: 337, 796	На француском: 251, 294, 428, 528, 720
На македонском: 630, 659	На шиптарском: 30, 529, 563, 572, 579, 663

2. Регистар периодике

Американски Србобран, Чикаго	Europa litterara, Roma
Argument, Beograd	Život, Sarajevo
Багдала, Крушевац	Значења, Добој
Bilten zavoda za osnovno obrazovanje i obrazovanje nastavnika, Beograd	Илустрована политика, Београд
Борба, Београд	Izraz, Sarajevo
Браничево, Пожаревац	Иностранная литература, Москва
Венац, Горњи Милановац	Јета е ге, Priština
Вечерње новости, Београд	Књига и свет, Beograd
Vjesnik, Zagreb	Књижевна реч, Београд
Vjesnik u srijedu, Zagreb	Књижевне novine, Beograd
Gledišta, Beograd	Књижевни магазин, Београд
Градина, Ниш	Књижевност, Београд
Danas, Beograd	Кораци, Крагујевац
Delo, Beograd	Културни живот, Београд
Dijalektika, Beograd	Les lettres françaises, Paris
Дисов гласник, Чачак	Летопис Матице српске, Нови Сад
Дневник, Нови Сад	Literary Quarterly of the Yugoslav P. E. N. Centre, Beograd
Домети, Сомбор	Literatura na swiecie, Warszawa
Duga, Beograd	Литературен фронт, Софија
Estetyka, Warszawa	Magyar Szó, Novi Sad

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Марксистичка мисао, Београд	Revija, Beograd
Млада култура, Београд	Revue d'Esthetique, Paris
Младост, Београд	Relations, Beograd
Мозаик, Београд	Rilindja, Priština
Narodna armija, Beograd	Romana literara, Bucuresti
Наш весник, Београд	Savremene filozofske teme, Beograd
Наша реч, Београд	Savremenik, Beograd
Naše teme, Zagreb	Савременост, Нови Сад
Недељне новости, Београд	Slovenske pohlady, Praha
Nova knjiga, Beograd	Современост, Скопје
НИН, Београд	Socijalizam, Beograd
Нова Маладонија, Скопје	Sociologija, Beograd
Новости 8, Скопје	Sociološki pregled, Beograd
Овдје, Титоград	Стварање, Титоград
Odjek, Sarajevo	Stih, Zagreb
Око, Zagreb	Стремљења, Приштина
Oslobođenje, Sarajevo	Student, Beograd
Plamen, Praha	Telegram, Zagreb
Повеља, Краљево	Treći program Radio Beograda
Pogledi, Zagreb	Theoria, Beograd
Полтика, Београд	Umetnost i kritika, Beograd
Политика експрес, Београд	Универзитетски весник, Београд
Polja, Novi Sad	Fenarete – Literature d'Italia, Milano
Просветни преглед, Београд	Film, Beograd
Просвјетни рад, Титоград	Filozofija, Beograd
Putevi, Vanja Luka	Филозофски преглед, Београд
Разгеди, Скопје	Fjala, Priština
Razlog, Zagreb	Švetlos, Novi Sad

3. Регистар имена

Ајнштајн, Алберт 127	482, 500, 562, 585, 598, 664, 682,
Алигијери, Данте 2, 366, 476	685, 700, 716, 718, 721, 729, 735,
Андерсон, Шервуд 139	748, 757, 837, 841, 842, 846, 847,
Андрејевић, Јован 7, 12, 516, 520	855–857
Андрић, Иво 2, 3, 9, 269, 279, 292, 293,	Андрић, Петар 91
321, 333, 341, 353, 361, 419, 420,	Анђелковић, Душан 443

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Аранитовић, Добрило 778г
 Арно, Жорж 119
 Арсић, Мирко 950
 Арсић Ивков, Маринко 925
 Астуриас, Мигел Анхел 645
 Атанасијевић, Ксенија 11, 844, 929
 Баје, Рејмон 233
 Бајчетић, Предраг 4
 Балзак, Оноре де 115
 Бандић, Милош И. 444, 450, 636–639,
 774
 Баранин, Душан 397
 Башлар, Гастон 169
 Безаревић, Вуко 991
 Бергман, Ингмар 539
 Бергсон, Анри 1, 231, 246
 Беренсон, Бернард 126, 232
 Бериша, Рустем 529
 Бетовен, Лудвиг ван 68
 Бећковић, Матија 348
 Биједу, Франсоа 265
 Бихаљи-Мерин, Ото 211, 223, 349,
 632, 633, 690, 691
 Благојевић, Десимир 9, 504
 Блечић, Милорад Р. 722а
 Богдановић, Константин 7, 12
 Богдановић, Милан 3, 282
 Бодлер, Шарл 104
 Божих, Мирко 265
 Болица, Марин 12
 Боп, Леон 169
 Борисављевић, Миодраг 9, 575, 677,
 851
 Борхерт, Волфганг 97
 Бошковић, Руђер 288
 Брехт, Бертолд 161
 Бркић, Зденко 206
 Бројер, Јохан 137
 Бромфилд, Луис 165
 Буђун, Хорст 268
 Булатовић, Миодраг 3, 4, 9, 242, 372,
 581
 Буонароти, Микеланђело 68
 Буркхарт, Јакоб 101
 Вајлд, Оскар 108
 Валери, Пол 1, 146, 167
 Ван Гог, Винсент 5, 62
 Васиљевић, Алимпије 11, 12, 844
 Васић, Живорад 142
 Васић, Павле 262
 Васовић, Небојша 1040, 1059
 Ваупотић, Мирослав 490, 892
 Велимировић, Здравко 299
 Велмар-Јанковић, Светлана 499
 Вентури, Лионело 354, 355
 Верлен, Пол 73, 859
 Видмар, Јосип 392, 775
 Видовић, Жарко 312
 Видовић, Миљенко 835
 Вилијамс, Тенеси 265
 Вихтлингер, Карл 270
 Влајчић, Милан 983
 Влатковић, Драгољуб 979
 Војводић, Раде 673
 Волетер, Франсоа Аруе 81
 Враницки, Предраг 129, 170
 Врбацки, А. 875
 Вујаклија, Милан 111
 Вујић, Михаило 11, 844
 Вукомановић, Алекса 12
 Вучелић, Милорад 938, 968
 Вучковић, Радован 878, 980
 Гавриловић, Богдан 11

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Гавриловић, Зоран 193, 879
 Гете, Јохан Волфганг 87
 Гилберт, Еверет Катарина 538
 Глигоријевић, Мило 969
 Глигоријевић, Светлана 966
 Глигорић, Велибор 9, 241, 388, 426,
 467 480, 653
 Гоја, Франциско 2, 121, 341
 Горјан, Златко 232
 Готовац, Владо 393
 Грамши, Антонио 502
 Грлић, Данко 930, 984
 Гробаров, Јаков 345
 Грубачић, Коста 342, 344
 Гунга, Х. 30
 Гундулић, Џиво 12
 Гучетић, Никола 12
 Да Винчи, Леонардо 74
 Давичо, Оскар 814, 817, 939, 951
 Даламбер, Жан 148, 835
 Дамњановић, Милан 787, 788, 860,
 871, 872
 Даничић, Ђура 7, 12, 518, 519
 Данојлић, Милован 308, 593, 731
 Дворниковић, Владимир 11
 Дедијер, Владимир 802, 803, 834
 Деретић, Јован 743
 Десница, Владан 3, 4, 198, 208, 240,
 331, 373, 493, 514, 620, 7786
 Дидро, Дени 133
 Диклић, Арсен 266
 Димић, Владимир Н. 167
 Дјуи, Џон 1
 Добрић, Слободан М. 850
 Домановић, Радоје 9, 630
 Дос Пасос, Џон 96, 558
 Достојевски, Фјодор Михаилович 228,
 451
 Дошенивић, Јован 12
 Драјзер, Теодор 114
 Дреновац, Никола 795, 876
 Држић, Марин 12
 Друговац, Миодраг 893, 908, 910–912,
 918, 985
 Ђаја, Иван 11, 844
 Ђорђевић, Југослав 165
 Ђорђевић, Љубица 894
 Ђорђевић, Радомир 999, 1030
 Ђорђић, Стојан 778в, 986
 Ђурић, Драгиша 11, 844
 Ђурић, Милош Н. 9, 11, 260, 488, 613,
 844
 Ђуровић, Мирослав 895
 Егерић, Мирослав 503, 880
 Елиот, Џон 159
 Елисон, Ралф 98
 Енгелс, Фридрих 170, 286, 694, 852
 Ернерајх, Макс 866
 Живановић, Тома 11, 844
 Живковић, Драгиша 446, 789
 Жид, Андре 73, 145, 273, 859
 Жионо, Жан 559
 Жуњић, Слободан 1034а, 1061
 Зорић, Павле 350, 896
 Зуровац, Мирко 11, 994, 995, 1004,
 1014, 1015, 1021, 1058
 Ибањес, Висенте Бласко 105
 Ибровац, Миодраг 627
 Ивановић, Радомир 932, 933
 Игњатовић, Јаков 332, 374, 418, 465,
 768
 Идризовић, Нусрет 507, 736, 737
 Инц, Вилијам 266
 Исаковић, Антоније 3, 9, 329, 445,
 638, 667, 742

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Јанић, Ђорђе Ј. 987
 Јанковић, Емануел 12
 Јасперс, Карл 1
 Јовановић, Милан 11
 Јовановић, Ненад 230
 Јовановић, Слободан 11
 Јовановић Данилов, Драган 1005
 Јовичић, Владимир 712, 719
 Јонеско, Ежен 225, 441
 Јосимовић, Емилијан 12
 Јосимовић, Радослав 623
 Јуришић, Маријан 236
 Јурковић, Маријан 236
 Јутанг, Јин 138
 Кажих, Драгољуб 632, 633, 690, 691
 Калезић, Василије 451
 Ками, Албер 69, 158, 166, 245, 255, 271
 Кант, Имануел 84, 130, 154, 864
 Кар, Лукреције 76
 Карацић, Вук 7, 10, 12, 492
 Кауцки, Карл 90, 118
 Кафка, Франц 103
 Кетиг, Томислав 618
 Киркегард, Серен 156
 Кисић, Остоја 952
 Кисић, Чедомир 310
 Киш, Данило 10, 813, 823–833, 943, 946, 969–971, 973, 974, 981, 988, 992, 1010, 1018, 1020, 1025
 Кнежевић, Божидар 9, 11, 125, 317, 318, 342, 344, 584, 609, 634, 845, 849
 Ковачек, Божидар 453
 Којић, Благоје 305
 Колунџија, Драган 4, 304, 751, 760, 767
 Константиновић, Радомир 4, 298, 501
 Кораћ, Вељко 66, 844
 Кораћ, Станко 620
 Кордић, Стеван 993
 Косановић, Илија 170а, 190, 219
 Косиер, Берислав 196, 486
 Космач, Цирил 3, 281, 297
 Костић, Душан 9, 261, 415, 438, 454, 455, 648, 680, 701, 839
 Костић, Лаза 11
 Котруљић, Бенко 12
 Кош, Ерих 4, 9, 171, 339, 379, 437, 511, 604, 605, 637, 655, 730, 848, 854, 1007
 Кремије, Бенжамин 174
 Крефт, Братко 4, 296
 Крклец, Густав 644, 715
 Крлежа, Мирослав 4, 99, 263, 365, 621, 624–626, 631, 716
 Крњевић, Вук 881, 897
 Кроче, Бенедето 82
 Кузмановић, Небојша 1016
 Кузмановић, Р. 931
 Кујунџић, Милан 11, 844
 Куленовић, Скендер 267
 Кун, Хелмут 538
 Кучинар, Здравко 1057
 Ла Бријер 110
 Лазаревић, Бранко 2, 421, 530, 726, 769, 853
 Лазић, Жика 217, 481а
 Лајбниц, Готфрид Вилхелм 16–18
 Лалић, Михаило 3, 9, 215, 258, 360, 367, 417, 444, 447, 508, 533, 547, 639, 640, 651, 746, 747, 758, 838, 845
 Ламетри, Жилијен Офроа де 153
 Ласић, Станко 580
 Лебовић, Ђорђе 264
 Леовац, Славко 378, 867

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Лењин, Владимир Иљич 5, 152, 159, 510, 641, 659, 663
- Лесинг, Готхолд Ефраим 113
- Лефевр, Анри 185, 186, 247, 287, 836
- Лок, Џон 13, 14, 19, 20
- Лукач, Ђерђ 163, 230, 752
- Лукић, Велимир 306, 343
- Лукић, Света 159, 394, 773, 775, 865, 868
- Лучић, Милка 940
- Мајаковски, Владимир 78
- Максимовић, Десанка 9, 430, 649, 722а, 733, 739, 740, 766
- Малетић, Ђорђе 7, 12
- Ман, Томас 87, 140
- Мандић, Игор 919
- Мариво, Пјер 270
- Маринковић, Ранко 3, 4, 327, 461
- Марић, Илија 1017, 1023а
- Марковић, Вито 509
- Марковић, Иванка 166
- Марковић, Миливоје 944
- Марковић, Михаило 844, 858, 1034б
- Марковић, Светозар 9, 11, 12, 468, 668, 676, 684
- Марковић, Сима 11
- Марковић, Слободан 9, 403
- Маркс, Карл 106, 129, 170, 286, 694, 852
- Марсо, Марсел 239
- Марсо, Фелисијен 265
- Матвејевић, Предраг 818, 819, 822, 941–943, 949, 953, 954, 972
- Матић, Димитрије 11, 12, 844
- Матић, Душан 4, 9, 175, 483, 528, 669, 763, 1013
- Матицки, Миленко 943
- Матковић, Маријан 4, 351
- Маутнер, Франц Л. 1
- Мештровић, Иван 312
- Мијушковић, Недељко 680
- Миланков, Момчило 9, 194, 256, 307, 449, 450, 534
- Миланковић, Урош 11, 844
- Милановић, Бранко 721
- Милановић, Жељко 778
- Милачић, Божо 340
- Милачић, Душан 174
- Милетић, Љубица 749
- Милидраговић, Божидар 926
- Милованов Георгијевић, Лука 12
- Милосављевић, Борис 1022
- Милосављевић, Пеђа 222
- Милосављевић, Петар 548
- Милошевић, Никола 820, 821, 945, 955, 956
- Милутиновић, Коста 957
- Миљковић, Бранко 3, 4, 9, 259, 328, 434, 474, 479, 586
- Минић, Војислав 747
- Миновић, Жика 816, 958
- Мирковић, Милосав 763
- Мирковић, Чедомир 913, 1013
- Михаиловић, Борислав 191
- Михаиловић, Драгослав 498
- Михаиловић, Мирко 859
- Михалић, Славко 431
- Мишић, Зоран 167, 200, 212
- Младеновић, Добривоје 1023, 1026, 1027, 1031, 1032
- Младеновић, Танасије 9, 412, 816, 958
- Моам, Сомерсет 92, 141
- Молијер, Жан Баптист 270
- Монтерлан, Анри 597
- Монлади, Михо 12

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Моријак, Франсоа 557
 Мразовић, Аврам 12
 Мрожек, Славомир 268
 Муније, Емануел 608
 Мушицки, Лукијан 12
 Наумов, Вера 206
 Недељковић, Душан 11, 66, 844, 858
 Недић, Љубомир 2, 11, 89, 249, 338, 470, 473, 610
 Неруда, Пабло 629
 Нешић, Благоје К. 12
 Николић, Данило 756, 759
 Новаковић, Дионисије 12
 О'Нил, Јуџин 271
 Обрадовић, Доситеј 7, 11, 12
 Одест, Клифорд 199
 Оже, Пјер 169
 Олујић, Гроздана 409, 785, 786, 870
 Ортега-и-Гасет, Хозе 1
 Озборн, Џон 270
 Оствалд, В. 1
 Остојић, Карло 500
 Павић, Милорад 513
 Павићевић, Вуко 728, 844
 Павлетић, Влатко 300, 311
 Павловић, Миодраг 4, 237, 410
 Палавестра, Предраг 315, 470–472, 475, 480, 506, 610–612, 614, 769, 778а, 784, 882, 907, 914, 920, 1027, 1034
 Парун, Весна 216, 433
 Пашић, Феликс 873
 Пеић, Бранко 861
 Пековић, Ратко 996, 1024, 1034в
 Пенчић, Сава 959
 Перић, Живојин 11
 Перовић, Миливоје 531
 Перовић, Милош 11
 Перовић, Сретен 436, 883, 915
 Перс, Сен-Џон 280
 Перић, Владимир 377
 Петровић, Бранислав 401, 689
 Петровић, Вељко 9, 381, 382, 404, 452, 453, 485, 556, 738, 755, 764
 Петровић, Георгије И. 12
 Петровић, Душан М. 1033
 Петровић, Зоран 974
 Петровић, Милоје 869а
 Петровић, Михаило Алас 11, 517, 844
 Петровић, Слободан 102
 Петровић, Урош 11
 Петровић-Његош, Петар II 2, 11, 12, 366, 476, 635, 778г, 802, 803, 835
 Петронијевић, Бранислав 11, 289, 844
 Пешић, Загорка 869
 Пиаже, Жан 169
 Пијановић, Петар 960, 989
 Платон 153, 260
 Плеханов, Георгиј Валентинович 154
 Посенкаре, Анри 1
 Полицер, Жорж 65
 Поповић, Богдан 2, 357–359, 475, 532, 614, 765, 778а
 Поповић, Богдан А. 934, 946
 Поповић, Бранко 977, 978, 997, 1000
 Поповић, Бруно 884
 Поповић, Данко 710, 714
 Поповић, Ђорђе 681, 762
 Поповић, Миодраг 132
 Поповић, Михаило 862
 Поповић, Никола М. 11, 553, 734, 761
 Поповић, Радован 700, 1056
 Поповић, Уна 1060
 Поповић Стерија, Јован 7, 12

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Превер, Жак 224
 Предић, Милан 627
 Прица, Огњен 11, 844
 Протић, Миодраг 901
 Протић, Миодраг Б. 201
 Протић, Предраг 935, 961
 Пруст, Марсел 67, 75, 79
 Пувачић, Душан 898
 Путник, Јован 4
 Пухало, Душан 538
 Радичевић, Бранко В. 195
 Радишић, Вукашин 12
 Радовић, Душан 815
 Радојчић, Мирјана 962
 Радош, Јово 1019
 Радуловић, Јован 921
 Раичковић, Стеван 4, 9, 301, 408, 463, 495, 695
 Ракић, Милан 9, 717
 Ранковић, Милан 1029а
 Расел, Бертранд 1, 58, 64
 Ратковић, Ристо 9, 411
 Рацковић, Миодраг 963
 Ређеп, Драшко 9, 452, 453, 473, 474, 476–479, 481, 654, 885, 899, 900, 916, 922, 923, 1001, 1002, 1009, 1029
 Рибникар, Јара 407
 Ристић, Живојин 167
 Ристић, Јован 7, 12
 Ристић, Марко 3, 4, 99, 303, 320, 391, 472, 611, 744, 839
 Ристић, Михаило Христифор 12, 753
 Ристић, Светомир 11
 Ристовић, Александар 406
 Ро, Жил 143
 Роз, Рециналд 268
 Розенберг, Алфред 1
 Ролан, Ромен 68, 128
 Ротердамски, Еразмо 170
 Руварац, Коста 7, 12
 Русо, Жан Жак 745
 Савић Ребац, Аница 4, 173
 Сандберг, Карл 95
 Сантајана, Џорџ 76
 Сарајлић, Изет 432
 Сартр, Жан-Пол 1, 4, 160, 268
 Секулић, Исидора 2, 4, 210, 253, 346, 471, 612
 Сент-Егзипери, Антоан де 86, 143
 Сименон, Жорж 93, 135
 Симић, Живојин 770, 772
 Симовић, Лубомир 512
 Сиоран, Емил М. 593, 594, 731
 Скерлић, Јован 2, 9, 400, 413, 427, 546, 600, 794
 Славичек, Миливој 395
 Смиљанић, Доброслав 905
 Смиљанић, Радомир 405
 Срејовић, Драгослав 632, 633, 690, 691, 722
 Срећковић, Милутин 936, 947, 964
 Станић, Стеван 990
 Станковић, Борисав 9, 698
 Стевановић, Видосав 587, 675
 Стејић, Јован 7, 12
 Стендал 77
 Стипчевић, Никша 502
 Стојановић, Исидор 12
 Стојановић, Коста 11
 Стојковић, Андрија 102, 902, 948, 1008
 Ступица, Бојан 4
 Суботић, Василије 12

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- Суботић, Јован 7, 12
 Сурио, Етјен 213
 Тамарин, Г. Р. 352
 Тартаља, Иво 519
 Тасић, Ђорђе 11
 Таутовић, Радојица 886, 903, 906, 924, 927
 Тахмишчић, Хусеин 402
 Тен, Хиполит 134, 147
 Тимотијевић, Божидар 257
 Тимченко, Николај 887
 Тирнанић, Богдан 949
 Тишма, Александар 302, 550
 Толстој, Лав Николејевич 68, 250
 Томазо, Никола 7, 12
 Томан, Л. 888
 Томичић, Златко 1035
 Трајковић, Никола 176
 Трифковић, Ристо 439, 874, 889, 904, 928
 Попић, Бранко 9, 362, 399, 647, 656, 674, 678, 679, 711, 736, 737, 778в
 Ђосић, Добрица 3, 284
Угринов, Павле 9, 243, 376, 496
 Узелац, Бранко 91
 Утјешеновић-Острожински, Огњеслав 12
 Фабрио, Недељко 909
 Фајхингер, Ханс 1
 Ферворн, Макс 1
 Филиповић, Слободан 680
 Филиповић, Фрида 230
 Фиццерад, Скот Ф. 192
 Фишер, Етнст 442
 Фојербих, Лудвиг 170
 Фојхтвангер, Лион 121
 Фокнер, Вилијам 116
 Фор, Ели 136
 Фосијон, Андри 356, 416
 Фохт, Иван 806
 Хајдегер, Мартин 1
 Хајдуковић, Божур 810
 Хартман, Николај 1
 Хаџић, Јован 12, 657
 Хегел, Георг Вилхелм 72, 152, 252, 253, 553, 554, 687, 734, 754, 761
 Хемингвеј, Ернест 94, 363, 770, 772
 Хергешић, Иво 70
 Хорват, Борислав 975
 Христић, Јован 4, 272, 396
 Хусерл, Едмунд 1
 Цвијић, Јован 11, 844
 Цекић, Миодраг 863, 982
 Цесарић, Добриша 3, 371
 Црњански, Милош 9, 535, 594, 716
 Чађеновић, Јован 998
 Чапек, Карел 100, 107, 131
 Чолак, Тоде 886
 Џемс, Вилијам 1
 Џунић, Слободан 197
 Шантић, Алекса 525
 Швајцер, Алберт 85, 123, 206
 Шегедин, Петар 4, 172, 772, 804, 805
 Шекспир, Вилијам 5, 462
 Шелер, Макс 1
 Шешић, Богдан 844, 864
 Шинко, Ервин 4, 220, 783
 Школовски, Виктор 619
 Шкроб, Зденко 309
 Шо, Бернард 266
 Шоп, Иван 937, 965–967, 976
 Штерн, Вилијам 1
 Штефан, Флорика 347
 Шћепановић, Бранимир 9, 314, 440, 650, 771

IV
СЕБАЊА

ЗАГОРКА ГОЛУБОВИЋ (1930–2019)

ЈОВАН БУКОВАЛА

Институт за филозофију
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

Жена-храброст се родила као Загорка Пешић у месту Дебрц, општина Владимирци. Од своје треће године живела је у Београду, а са већ 14 година је постала скојевка. Након што је дипломирала филозофију на Филозофском факултету Универзитета у Београду, радила је од 1952. до 1954. године као професорка у гимназијама. Као истакнута боркиња, постала је 1960. године и народна посланица у Савезној скупштини.

На Филозофском факултету је 1957. била изабрана у звање асистенткиње, а ту је остала све до 1975. године, када ју је, као ванредну професорку, Скупштина Социјалистичке Републике Србије *lex specialis*-ом уклонила, заједно са још седморицом колега, са те високошколске установе, на коју се вратила тек 1991. и до 1996. године предавала социокултурну антропологију, чија је утемељивачица, када је учествовала у грађанским и студентским протестима који су се прелили и у 1997. годину.

Након прогона је шест година била без посла, иако је тек 1981. формално добила отказ, те је у том периоду у својству гостујуће професорке држала предавања у Шведској, Великој Британији и Сједињеним Америчким Државама, да би исте године, са седморицом колега који су отерани кад и она, постала оснивачица и научна саветница Центра за филозофију и друштвену теорију у оквиру Института друштвених наука, који је тада био под окриљем Универзитета у Београду. Међутим, Центар је тек 12. фебруара 1992. прерастао у Институт за филозофију и друштвену теорију, на којем је радила до пензионисања 2001. године, а који је данас у саставу

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Универзитета у Београду, за разлику од Института друштвених наука, који је сад самосталан.

Загорка Голубовић је била уредница часописа *Гледишта*, *Социологија* и *Филозофија*, чланица Управног одбора Југословенског друштва за филозофију и социологију, Савета *Praxis*-а и редакције *Praxis International*-а, као и председница Социолошког друштва Србије и Филозофског друштва Србије.

Добитница је награда: „Витез позива” за појединце који су на најбољи начин усагласили своју професију и савест (2007), „Верица Бараћ” за допринос борби против корупције (2012) и награде за животно дело „Радомир Лукић” (2014).

Само неки од најважнијих научноистраживачких резултата Загорке Голубовић су: „Антрополошки портрети”, „Социјализам и постсоцијалистичка друштва”, „Личност, друштво и култура”, „Демократија и глобализација; Свођење рачуна”, „Савремено југословенско друштво”, „Живети против струје”, „Критичко јавно мњење у југословенском друштву”, „Антропологија у персоналистичком кључу”, „Човек и његов свет: у антрополошкој перспективи”, „Антропологија као друштвена наука” и други.

СВЕТЛАНА КЊАЗЕВ АДАМОВИЋ (1931–2016)

СТЕВАН РАКОЊАЦ

Институт за филозофију
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

Светлана Књазев Адамовић рођена је 1931. године године у Белој Цркви. Њени родитељи, обоје руски емигранти, упознали су се у Краљевини Југославији и затим настанили у том банатском месту. Након завршене средње школе у Бекој Цркви, почетком педесетих година, најпре је уписала студије јужнословенске књижевности на Универзитету у Београду, али се убрзо пребацује на студије филозофије, такође у Београду. У то време на Катедри за филозофију, под утицајем Душана Недељковића, преовлађавала је, а заправо је била једина дозвољена филозофија, совјетска верзија марксизма, такозвани „дијамат”. Околности су донекле промењене 1953. године, када је Недељковић уклоњен са факултета, чиме се ствара већи простор за изучавање немарксистичке филозофије, у случају професорке Књазев Адамовић, нарочито онога што ће постати познато под именом „аналитичка филозофија”. Године 1958, током својих постдипломских студија на Универзитету у Београду, постала је асистент на предмету логика. Наредне године одлази у Варшаву на студијски боравак и тамо проучава филозофију лавовско-варшавске школе. Године 1963. докторирала је одбранивши рад *Семантика лавовско-варшавске школе*, а годину дана касније објавила је и књигу под насловом *Филозофија лавовско-варшавске школе*. Након тога, стиче звање доцента и почиње да предаје логику са методологијом студентима психологије и педагогије, а затим држи и први курс из симболичке логике за постдипломце, заједно са Александром

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Кроном, Славишом Прешаћем и Драгославом Адамовићем. Неколико година је обављала и дужност секретара Југословенског удружења за филозофију. Године 1966. објавила је књигу *Филозофија Бертранда Расла*, а 1971. године изабрана је у звање ванредног професора. Била је и управник Института за филозофију, али са тог места одступа 1981. године. Пензионисана је 1996. године, када је изишао и зборник њених радова *С моје тачке гледишта*. Осим филозофских радова, оставила је траг и у српској књижевности. Превела је са руског језика књигу *Господарица Бакарне горе*, збирку уралских бајки, које је приредио Павел Бажов. Са руског је превела и књигу *Мудри савети: курдске народне приповетке*, а и сама је написала једну књигу приповетка са насловом *Животиње ту око нас*.

Светлана Књазев Адамовић је преминула 2016. године у 84. години живота.

Покушаћемо да направимо врло сажет преглед филозофског дела професорке Књазев Адамовић. Почећемо од њене књиге *Филозофија лавовско-варшавске школе*, једног од њених најзначајнијих дела, те ћемо му посветити посебну пажњу у овом нашем кратком приказу.

Филозофија лавовско-варшавске школе (Књазева 1964) врло је садржајна и обухватна анализа филозофије те пољске школе. Књига започиње кратком историјом настанка лавовско-варшавске школе, у којој се објашњава како је ученик Франца Brentana, Казимир Твардовски, основао катедру за филозофију у Лавову и филозофску школу у којој је захтев за научношћу филозофије био један од основних. Твардовскијеви ученици и настављачи касније преузимају катедру за филозофију и психологију на новотвореном универзитету у Варшави, те тако Лавов и Варшава постају два веома повезана и истакнута центра пољске филозофије, што је назначено и у самом називу школе. Осим Brentanовог утицаја, садржаног у захтеву за научношћу филозофије, на лавовско-варшавску школу је веома утицало дело Бертранда Расела и Алфреда Вајтхеда *Principia Mathematica*, што се види и у избору проблематике којом су се њени припадници бавили: формални језици и њихова аксиоматизација, металогичка истраживања, теорија значења итд. Лавовско-варшавска школа је најпознатија управо по резултатима у области логике и ауторка у својој књизи приказује, анализира и критички вреднује те резултате, међу којима су неки од најзначајнијих: заснивање металогичких истраживања Алфреда Тарског и Јана Лукашјевича, увођење поделе на објект језик и метајезик, Тарскијева дефиниција истине за формалне језике, Лукашјевичева изградња поливалентних логика итд. Професорка Књазев Адамовић истиче како та истра-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

живања у области формалних језика за припаднике лавовско-варшавске школе нису била релевантна искључиво са становишта формалних наука него су их сматрали и филозофски релевантним, у чему је она сагласна са њима. Слаже се са Казимиром Ајдукјевичом, припадником школе, да формализоване језике треба да схватимо као идеализоване и поједностављене шеме природних језика, те да стога упоређивање формалних и природних језика може да нам помогне у разумевању и унапређивању обе врсте језика (Књазева 1964: 210–211). Осим тога, ако тако схватимо однос те две врсте језика, онда се формализовани језици и резултати постигнути у њиховом изучавању могу, под одређеним условима, применити и на традиционалне филозофске проблеме изражене у природном језику, те је јасно да је изучавање формалних језика онда филозофски релевантно, сматра професорка Књазев Адамовић. Али, она и поред тога критикује неке покушаје такве примене формализованих језика при решавању традиционалних филозофских проблема од припадника лавовско-варшавске школе и оцењује их као неуспешне (на пример, Ајдукјевичев формални аргумент против епистемолошког идеализма). Разлог за то је њен увид је да у примени формалних језика на филозофске проблеме који нису чисто формалне природе тежина аргумента на неформалним (теоријским и садржинским, како то сама ауторка каже) претпоставкама, које морају бити ваљане да би примена формалних језика дала ваљано решење филозофских проблема (Књазева 1964: 222).

Професорка Књазев Адамовић се у својој књизи бави и „општефилозофским схватањима” припадника лавовско-варшавске школе, њиховим схватањем природе филозофије и њиховим одговорима на нека „вечна” филозофска питања, истичући да су њихови ставови о тим питањима, иако много мање познати, кључни за исправно разумевање њихових најпознатијих резултата, а то су резултати из области логике и теорије значења. Разјашњавање те везе између општефилозофских схватања тих пољских филозофа и њихових резултата из области логике и теорије значења један је од значајних доприноса *Филозофије лавовско-варшавске школе*. Професорка Књазев Адамовић открива да су у оквиру школе постојале традиционалне филозофске дебате, попут оне између реализма и номинализма у погледу апстрактних објеката, или оне између конвенционализма и антиконвенционализма у погледу језика, значења и истине, које су углавном неправедно запостављене и којима је посвећено знатно мање пажње у проучавању лавовско-варшавске школе. Она анализира како се тим традиционалним филозофским проблемима приступало у лавовско-варшавској школи у

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

духу, тада још увек младе, аналитичке филозофије, али и критички процењује ваљаност конкретних аргумената које су понудили припадници школе, указујући на одређене недостатке и нудећи начине на које би ти недостаци могли бити отклоњени.

Светлана Књазев Адамовић, као пионир домаће аналитичке филозофије, у *Филозофији лавовско-варшавске школе* показује одлично познавање не само филозофије ове пољске школе, која се такође може сматрати пионирском у аналитичкој филозофији по неким својим резултатима, већ и уопште целокупне аналитичке филозофије и њених тадашњих токова. Своју књигу завршава управо покушајем да одреди место лавовско-варшавске школе у тадашњој аналитичкој филозофији. Најважније за тај задатак је поређење филозофије те школе са филозофијом Бечког круга, зато што су те две филозофије често неосновано биле изједначаване и стављане у исти кош логичког позитивизма. Ауторка истиче да одређене битне сличности између филозофије те две школе постоје и оне се пре свега састоје у избору проблематике: у обе је превладало бављење логиком и методологијом наука, нарочито дедуктивних наука, док ни у једној није постојало интересовање за оно што она назива „филозофијом човека и друштва”. Али, док је проблематика слична, методе и општефилозофске претпоставке су различите. Припадници лавовско-варшавске школе, за разлику од бечких позитивиста, нису целокупну метафизику сматрали бесмисленом већ само онај њен део који претендује да објасни „суштину стварности по себи” или „суштину бића по себи”. Питања о каузалности, детерминизму, појмовима простора и времена итд. сматрана су легитимним метафизичким питањима. Такође, лавовско-варшавска школа никад није прихватила принцип верификације, чак је и једну од најпознатијих критика тог принципа, да он сам не испуњава своје критеријуме и да је стога неконзистентан, први формулисао припадник школе Зигмунт Завирски (Књазева 1964: 246). Даље, припадници те школе нису прихватили став бечких филозофа да су све априорне тврдње (укључујући и математичке) таутолошке и да не говоре ништа о свету већ су сматрали да нам математика, па и логика, могу открити неке истине о свету. Наводећи ове и још неке битне разлике, ауторка закључује да се филозофија лавовско-варшавске школе не може третирати као истоветна филозофији бечког позитивизма, а цела лавовско-варшавска школа као део Бечког круга, као што се то понекад чинило. То је неоправдано, како због поменутих филозофских разлика, тако и због тога што је лавовско-варшавска школа хронолошки, по настанку и

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

по неким важним резултатима, претходила Бечком кругу (Књазева 1964: 239–248).

Две године након *Филозофије лавовско-варшавске школе*, објављена је *Филозофија Бертранда Расла*, али овај пут књигу издаје издавачка кућа „Напријед” из Загреба. Разлог за то професорка Књазев Адамовић износи у поговору за друго издање, које је 2004. године у Београду објавила издавачка кућа „Гутенбергова Галаксија” (Књазева 2004). Након резолуције Информбироа 1948. године у Југославији је постепено почео да се отвара простор и за друге приступе филозофији, осим совјетске верзије марксизма, која је до тада била једина дозвољена. У Загребу су се окренули изучавању радова младог Маркса, његових дела пре *Капитала* и његовом тумачењу уз помоћ немачке класичне филозофије, нарочито Хегела, док су други правци савремене немарксистичке, „буржоаске” филозофије, а међу њима и аналитичка филозофија, остали скрајнути. С друге стране, у Београду, где је највећи утицај имао Михајло Марковић, постојале су знатно већа отвореност и слобода за изучавање тих „буржоаских” савремених филозофских тенденција. Професорка истиче да је њена књига *Филозофија Бертранда Расла* настала након предлога уредништва „Наприједа” да напише сажет приказ Раселове филозофије, вероватно са циљем да се побољша размена филозофских идеја и смањи јаз који је постојао између загребачких и београдских филозофа. Према сопственим речима, тако се нашла пред незавидним задатком да огроман Раселов опус прикаже на малом простору, и то читаоцима који нису били наклоњени аналитичкој филозофији. Међутим, професорка Књазев Адамовић се вешто снашла у том задатку, између осталог и тако што је изабрала да највеће поглавље у књизи посвети „Социјално-политичкој и хуманистичкој проблематици” код Расела, како би загребачким филозофима приказала мање познат део његове филозофије, али који је по тематици много ближи ономе што се у Загребу проучавало, нарочито зато што је Расел у неким периодима експлицитно заступао одређене социјалистичке идеје.

Појам „истине” је још једна од тема којима се бавила. У чланку „Консеквенце савремених теорија истине” (Књазев Адамовић 1996: 19–26) разматра Хегелово схватање истине и његово разликовање „истинитости” и „тачности”, као и неке варијанте каснијих, хегелијанских схватања истине. На крају рада она објашњава зашто сматра да је Хегелова дистинкција „истинитост/тачност” проблематична, иако истиче да у је у њој садржан један битан увид, који, међутим, није развијен на потпуно адекватан начин.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Појмом „истина” бавила се и у другим радовима. У тексту „Значење термина 'истина'” (Књазев-Адамовић 1996: 27–58), разматра Ремзијеву тврдњу да термин „истина” нема самостално значење већ је више стилски додатак и закључује да Ремзијев аргумент није нарочито убедљив. Професорка Књазев Адамовић истиче да Ремзи прави „лингвистичку збрку” тиме што не прави разлику између „објективног догађања и изговарања (писања, помишљања) реченице која говори о том догађању”. Када се та разлика експлицира, види се да Ремзијев аргумент не показује конклузивно редувантност појма „истина”, сматра она.

Осим тога, анализира је и аргумент за редувантност појма „истина” који се заснива на једној интерпретацији Витгенштајновог *Tractatus*-а. Она показује да и тај аргумент почива на језички нејасним тврдњама, а када пробамо да отклонимо нејасноће, јављају се нови проблеми: или аргумент на погрешан начин употребљава импликацију као везник или се појмови „истинито” и „неистинито” морају употребити у самом аргументу чији је циљ да покаже редувантност појма „истинито”. А све ако бисмо и могли да избегнемо употребу појма „истина” у аргументу, он би почивао на погрешној претпоставци да логичка еквивалентност имплицира еквивалентност значења, то јест синонимност (Књазев Адамовић 1996: 34).

Професорка Књазев Адамовић је анализира је и перформативну теорију истине Питера Стросна, закључивши да су његове тврдње о перформативној употреби речи „истина” ваљане, али да нема ваљане основе за негативну тврдњу да, осим перформативне, „истина” нема ниједну другу функцију и значење (Књазев Адамовић 1996: 41–42). На основу анализе верзије перформативне теорије истине коју је понудио Војислав Стојановић, закључила је да он не успева да формулише нужне и довољне услове за примену термина „истина”. Показала је и како Стојановићев антиатрибутивистички аргумент има мању снагу него што његов аутор тврди (Књазев Адамовић 1996: 45–47).

Бавећи се дефиницијом истине коју даје Михаило Марковић, који разликује аксиолошки и фактички аспект појма „истина” и даје дефиницију која треба да обухвати оба ова значења појма „истина”, ауторка показује како је дата дефиниција преширока и да из ње следи да својство „истинитости” треба приписивати и у случајевима када ми тај појам иначе не користимо и када се чини неадекватним користити га. Према њеном мишљењу, преширока дефиниција је резултат Марковићевог покушаја да више различитих значења појма „истина” обухвати једном дефиницијом (Књазев Адамовић 1996: 47–50).

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Након што је размотрила неколико покушаја да се значење појма „истина” утврди помоћу нужних и довољних услова за његову употребу (редундантна теорија, перформативна, Марковићева) и оценила да ниједан није потпуно успешан, покушава да анализира значење тог појма према моделу Витгенштајнових „породичних сличности”. У тој својој анализи, она издваја неколико најбитних значења које појам „истина” може да има: истинито као интерсубјективно, истинито као искрено, истинито као вредност, истинито као оно што одговара стварности и истинито као истинско, и истиче да нису све те карактеристике подједнако важне и подједнако често употребљаване. Интерсубјективност је нужан услов за исправну примену термина „истина”, док остале карактеристике могу и не морају да прате његову употребу у одређеним контекстима (Књазев Адамовић 1996: 50–58). Ауторка, дакле, даје једну врло садржајну и обухватну анализу појма „истина” завршавајући је својим оригиналним доприносом разјашњењу значења тог појма.

У опусу професорке Књазев Адамовић налазимо и дела која се баве проблематиком скептицизма и теорије сазнања. У раду „Скептички аргументи и одређивање предмета теорије сазнања” (Књазев Адамовић 1996: 67–78), она прво повлачи разлику између скептичких аргумената и скептицизма као филозофског становишта. Сматра да генерални скептицизам није нарочито филозофски занимљив и да је самопобијајућ. Међутим, скептички аргументи су играли и играју врло важну улогу у филозофији: они утичу на настанак нових филозофских приступа и становишта јер су филозофска становишта често настајала са циљем да понуде одговор на скептичке аргументе, али указују и на слабости и проблеме у већ постојећим становиштима и доводе до њихових модификација. На крају даје једну општу шему скептичких аргумената, а теорију сазнања дефинише као скуп различитих стратегија за оповргавање тих аргумената. Из области теорије сазнања, значајно је још и Светланино дело „Метафизички греси традиционалне епистемологије” (Књазев Адамовић 1996: 59–66).

Осим тих тема, Светлана Књазев Адамовић се бавила и проблематиком која се понекад назива „филозофија човека и друштва”. С обзиром на доминантан друштвени и интелектуални утицај марксизма током већег дела њене каријере, не чуди што се радови из те области углавном, на овај или онај начин, дотичу марксизма. На скупу „Данашња филозофска ситуација у Југославији”, који је организовао САНУ 1989. године, поднела је саопштење под насловом „Филозофија праксе и аналитичка филозофија” (Светлана Књазева 1996: 151–161). У њему најпре износи четвороделну поделу позиција са којих је дијаматски марксизам критикован у Југосла-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

вији, а то су: спекулативно-утопијски марксизам, критички-марксизам, рационално-критички однос према марксизму и, на крају, емоционално-критички однос према марксизму. Ауторка објашњава које су главне карактеристике сваког од та четири типа, а затим анализира карактеристике аналитичке филозофије и закључује да се она не може дефинисати на класичан начин, помоћу неких заједничких карактеристика које би припадале свим и само оним филозофијама које спадају у аналитичку филозофију, већ да ће одговарајуће одређење пре бити према моделу „породичних сличности”. Затим анализира карактеристике југословенске аналитичке филозофије и покушава да одреди њен однос према четири поменуте позиције из којих се дијаматски марксизам критиковао.

О марксизму и његовом утицају на интелектуални и академски живот у Југославији, као и о променама које су се временом дешавале, говорила је и у поговору за друго издање књиге *Филозофија Бертранда Расла*. Осим тога, објавила је и друге радове који се баве различитим аспектима марксизма: „Одраз, кореспонденција и дефиниција истине”, „Дијалектика природе и натурфилозофија”, „Савремени марксизам и Гулаг” итд., који се могу наћи у збирци њених радова *С моје тачке гледишта* (Књазев Адамовић 1996). Друштвеним ангажманом наставила је да се бави и касније, када марксизам више није био актуелна тема, о чему се читалац може обавестити у њеној књизи *Полемике политичке и филозофске* (Књазев Адамовић 2008).

Тиме завршавамо овај наш кратки осврт на филозофско дело Светлане Књазев Адамовић, иако ће, због просторног ограничења, неки њени значајни радови, из разних области, остати непоменути. Заинтересованог читаоца упућујемо на већ поменути зборник *С моје тачке гледишта*, у којем је прикупљен велики број њених текстова.

Осим филозофског опуса, професорка Књазев Адамовић је у српској филозофији оставила велики траг и као личност и као предавач, о чему сведоче и њени ученици и колеге. Управо они, њени пријатељи, ученици и колеге, издали су након њене смрти зборник радова њој у част, насловљен *У сећање на Светлану Књазев-Адамовић* (Арсенијевић и Лазовић 2016). У уводној речи за тај зборник, Милош Арсенијевић говори о утицају који је извршила на њега и његове колеге као наставник и о њеном значају за новију српску филозофију, истичући да је вишеструко „кумовала” стварању и развоју аналитичке филозофије на Филозофском факултету у Београду. У складу са тим, на крају можемо само да истакнемо да је Светлана Књазев Адамовић једна од кључних личности југословенске и српске филозофије друге половине XX века, те да је, самим тим, њен значај у историји српске филозофије изузетан.

Литература:

- Арсенијевић, Милош и Лазовић, Живан (прир.) (2016). *У сећање на Светлану Књажев-Адамовић*. Београд, Српско филозофско друштво, Институт за филозофију, Филозофски факултет, Универзитет у Београду.
- Књазева, Светлана (1964). *Филозофија лавовско-варшавске школе*. Београд, Институт друштвених наука.
- Књазева, Светлана (2004). *Филозофија Бертранда Расла*. Београд, Гутенбергова галаксија.
- Књажев-Адамовић, Светлана (1996). *С моје тачке гледишта*. Београд, „Бодех” и Филозофско друштво Србије.
- Књажев-Адамовић, Светлана (2000). *Животиње ту око нас*. Београд, Медијска књижара „Круг”.
- Књажев-Адамовић, Светлана (2008). *Полемике политичке и филозофске*. Београд, Службени гласник.

ЉИЉАНА ЦРЕПАЈАЦ (1931–2018)

МАРИНА МИЛАНОВИЋ

Институт за филозофију
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

У Београду је 6. септембра 2018. године преминула проф. др Љиљана Црепајац, класични филолог и преводилац. Рођена је 14. септембра 1931. године у Београду, у породици Станојевић. Основно и средње образовање стекла је у родном граду, где је 1950. године отпочела студије класичне филологије године на Филозофском факултету. Дипломирала је 1954, а годину дана касније постала је асистент на Катедри за класичну филологију (данас Одељење за класичне науке). Магистрирала је у Данској, на Универзитету у Копенхагену, где је под менторством лингвисте Луја Јелмслева одбранила тезу „The Theory of Glossematics”. Докторирала је на матичној катедри код академика Милана Будимира 1962. године тезом „О префиксалном а– у класичним језицима”. Након тога је изабрана у звање доцента на предмету историјска граматика класичних језика, потом је 1970. постала ванредни, а 1987. године редовни професор Београдског универзитета. Као добитник стипендије Фондације „Aleksander von Humbolt” усавршавала се у Минхену. Од 1994. па до пензионисања 1996. године била је вршилац дужности управника Одељења за класичне науке.

Професионална делатност проф. Црепајац била је испуњена наставним, научним и преводилачким радом. Говорила је скоро све светске језике – енглески, немачки, руски, италијански и француски језик. Једна је од најзначајних и најплодних преводилаца на пољу римске и хеленске књижевности. За превод Тацитових *Анала* 1970. године добила је најпрес-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

тижнију награду за превођење „Милош Н. Ђурић”. Такође, Удружење књижевних преводаца доделило јој је награду за животно дело 2006. године. Осим *Анала*, као плод њеног преданог рада и велике умешности остали су многи луцидни преводи, попут Софокловог *Цара Едина*, Аристофанових *Жена у Народној скупштини* и многобројних парцијалних превода са класичних језика расутих по разним значајним научним и стручним списима.

Њен изузетан допринос српској филозофији огледа се у првом преводу Аристотелове *Политике* на српски језик. О њему је у говору на додели награде Удружења преводаца за животно дело проф. др Љиљани Црепајац говорио академик Александар Лома (*Мостови*, број 177–178, 2018, стр. 186): „Са предговором Милоша Ђурића, овај превод изашао је 1960. у издању београдске *Културе*, да би потом био више пута прештампаван. *Политика* спада у позне Аристотелове списе, који нису били намењени објављивању, већ пре студентима као нека врста скрипата. Језички израз тих списа је сасвим различит од стила Аристотелових књижевних покушаја из млађих дана, данас изгубљених, који Цицерон пореди са ‘златном реком’ (*flumen oratoris aureum*, *Lucullus* 119, 13); то је суво научан, аналитичан стил, где је највећа пажња посвећена логичном следу излагања и терминолошкој прецизности. Упркос томе, или управо због тога, није лако преводив. Посебан проблем пред преводиоца поставља местимична језгровитост израза на ивици елиптичности. Превод Љиљане Црепајац верно преноси српском читаоцу Аристотелову мисао, а истовремено чува основне одлике Аристотеловог стила. Није било једноставно то постићи, наћи златну средину између ропске доследности и произвољне парафразе или амплификације, између анахроног осавремењивања терминологије и пуристичког архаизирања. Да је Љиљана Црепајац у томе успела дајући ваљан пример свим будућим српским преводиоцима, види се на свакој страни овог превода.”

Прилажем и кратку анегдоту коју је у славу професора Милоша Ђурића и његове студенткиње Љиљане Црепајац у часопису *Време* оставила проф. др Милена Јовановић: „И после рата се дешавало да буде ‘осмотрен’, без обзира на све, јер се увек нађу безименици, безимењаци који су спремни да се додворе власти тако што ће нешто дојавити ономе-коме-треба или некога цинкарити. Десило се да су студенти дошли да се жале свом чика Миши на храну, смештај, недостатак уџбеника и литературе и ко зна на шта још у том тренутку, а чика Миша је својим чувеним громким гласом рекао отприлике: ‘Е па, када бисте сада пошли са транспарентима од Калемегдана до Славије, не би тако било!’ Безименик је брже-боље дојавио

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

тамо где треба и ето ти сутрадан некога да пита сведока, да ли је она та и та особа која је чула како професор позива студенте на демонстрације. Она је одговорила: 'Никако! Професор их је само очински саветовао!' Када је то испричала чика Миши, уз опаску да је слагала иако их је он учио да увек говоре истину, он је рекао, такође чувеним речима: 'Соколе мој, добро си урадила!' То је било негде 1955. године. А реч је о Љиљани Црепајац, која је једна од оних за које је чика Миша рекао: 'Где ја стадох они су почели, куд ја нисам они стижу, што ја почех, они продужују', поносан што је преводилац Аристотелове Политике била његов студент."

Једно од тежишта њеног научног рада била је и микенологија те је са енглеског језика превела *Микенски свет* Џона Чедвика. Осим преводâ, опус професорке Црепајац чине и многобројни научни и стручни радови у којима се првенствено бавила историјом и етимологијом грчког језика, културном историјом и делом Милана Будимира и Анице Савић Ребац. Међу њима су *Пеластичка теорија Милана Будимира*, *Платонова естетика и осуда уметности у интерпретацији Анице Савић Ребац*, *Аница Савић Ребац и Његошева „Луча микрокозма“*, *Уз историју грчког плусквамперфекта*, *Грчко исходиште и путеви грчке реторичке и поетичке терминологије*, *О двама инверсним индоевропским лексичким групама*, *Примарне синестезије у индоевропском*. На немачком језику издвајају се њени радови *Indoeuropäische Gutturale im Griechischen und mykenische Zeugnisse* i *Zur Etymologie von griechischen σῖδαρος und (σ)μύδρος*. Свој педагошки рад употрепунила је писањем уџбеника старогрчког језика, чувене Стоихеје (Στοιχεῖα Ἑλληνικά), у коауторству са проф. др Миланом Будимиром, на којој су се училе генерације класичних филолога.

Проф. др Љиљана Црепајац остаће у трајном светлом сећању многих нараштаја српских класичара. Филозофски факултет Универзитета у Београду и сарадници на пројекту *Историја српске филозофије* опраштају се са дубоким пијететом и захвалношћу од професорке Љиљане Црепајац, доајена класичних студија. Нека јој је вечан спомен.

СИМО ЕЛАКОВИЋ

(1940–2016)

Излагање у Сремским Карловцима

АЛЕКСАНДАР ЛУКИЋ
Радио Београд

Није лако говорити о професору Елаковићу овде, у Карловачкој гимназији, у овом храму знања, како га је он сам назвао прошле године на истом оваквом скупу Српског филозофског друштва, чији је некада био и председник. А био је и један од оснивача овог филозофског симпозиона са добром традицијом, које ћемо се, верујем, држати и у будућности. Његово прошлогодишње излагање на овом месту, уједно и његово последње јавно иступање, носи одређену симболику. Наслов излагања био је *Представљање себе*, а у једном делу излагања чула су се и црквена звона, што је и он сам прокоментарисао, а то је тонски забележено. Он је, дакле, тада говорио о томе шта значи представљање себе, а на мени је данас да покушам да представим њега.

У свом духу, како је он то умео, тада је рекао: „Све се врти баш око судбинског представљања себе, како овде и сада, тако и на глобалном светском плану, не би ли се предупредила серија катастрофа... Поверење и искреност збивају се само онда кад мисао, реч, дело, падају у једно... Појам представљања себе укључује све регије субјективности – разум, ум, чулност, етичко, политичко, еротичко, поетичко, али и обиме субјективности – индивидуално, партикуларно, универзално. Или краће, да кажемо унамуновски, пошто наука поприма модел инквизиције, хегемонијално управљеног ума, а филозофија се неретко исцрпљује у логичком ларпурлартизму, битан је креативан баланс рационалног и ирационалног, виталног у човековом бићу.” И заиста, професору Елаковићу је било понајвише стало до својевр-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

сне виталности, до животне снаге, снажног деловања и филозофске ангажованости. У томе је видео смисао живота.

Симо Елаковић је рођен у Ускопљу у Херцеговини 1940. године, основну школу и гимназију завршио је у Дубровнику, а студије филозофије од основних до израде доктората – на Филозофском факултету у Београду. Радио је као гимназијски професор у Дубровнику и овде у Карловачкој гимназији. Био је дугогодишњи професор Филозофског факултета у Београду на предмету немачка класична филозофија и шеф Катедре за историју филозофије, а неко време је радио и на Филозофском факултету Загребу.

Познат је као филозоф који се темељно бавио Шелинговом и Кантовом филозофијом. Дао је значајан допринос проблематизацији односа између Хегела и Шелинга, односно спора који је између та два велика филозофа „потпаљен” пре око двеста година, када је Хегел објавио *Феноменологију духа*. Посебно је истицао актуелност немачког идеализма, сматрајући да се савремене тенденције у филозофији могу „најпримереније сагледати”, како је говорио, „само унутар јединственог органског тела модерне мисли, односно немачке класичне филозофије као њезиног врхунца”.

Објавио је следећа дела: *Правици и смисао кретања савремене филозофије*, *Филозофија као критика друштва*, што је била и његова докторска дисертација, *Искусства и искушења франкфуртске школе*, *Социологија слободног времена и туризма*, *Фрагменти критике свакодневља*, *Расправе о Европи и филозофији на крају 20. века*, *Пословна етика и комуницирање* и, последња – *Кант наш савременик*. Осим тога, објавио је и бројне расправе, чланке и преводе.

Пословна етика и комуницирање била је замишљена као уџбеник, али по стилу којим је написана и увидима које пружа далеко је превазишла границе уџбеничког, те представља веома корисну литературу за свакога ко проучава етику, а посебно онога ко истражује примену етике у савременом пословању. Основно питање које професор Елаковић у тој књизи разматра јесте које вредности чине етичко пословање, односно да ли је уопште могуће повезати зарађивање новца, тежњу за профитом, праксу руковођења, тржиште итд. са етичким идеалима као што су, на пример, искреност, честитост, поштење или, кантовски речено, третирање другог увек и као циља, а не само као средства. Могу ли, наиме, данашњи пословни људи да одоле искушењу новца и моћи, ма колико били „добро васпитани”, љубазни или високообразовани.

Бројне су етичке дилеме у том смислу, које се појављују у свим данашњим друштвима, „демократским” или „недемократским”, и односе се како на руководиоце, тако и на запослене којима се руководи. Тржишна

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

правила су таква да човека стално стављају у ситуацију да мора да бира између имати или бити. Наравно, та дисјункција подразумева да „имати” подразумева имати новац и моћ, а „бити” значи бити човек, тако да ако хоћеш да будеш богат и моћан, мораш се одрећи човештва, а то ће рећи – моралности, и обрнуто. У том контексту веома је индикативна парафраза Твеновог описа политичара коју даје Лаура Неш: „Читаоче, претпоставимо да си ти послован човек. Сад претпоставимо да си бескрупулозан и похлепан карактер. Али, понављам се.”

Књига започиње описом једног необичног догађаја. Наиме, у једној малој радњи, купујући неке ситнице, професор Елаковић је затражио од младе касирке да бар-код читачем чита и његову цену и добио неочекиван одговор: „Господине, ако човек има свест, он нема цене.” Ошамућен, професор је отишао кући и пронашао слично место у Кантовим *Основама метафизике морала* (1785), које гласи: „Све има цену или част.” На основу тог примера професор Елаковић поставља питање како је могуће да ако су људи заиста морално обдарени, што потврђује расуђивање младе касирке, врховно начело новопечених бизнисмена буде – што боље „насанкати” пословног партнера. Даље у том контексту наводи тезу Велимира Сриће о савременом економском лидеру као „свињи-лисици” којег красе особине као што су ниски ударци, закулисне радње, лукави и покварени поступци итд. и који свој ауторитет гради на негативним, отровним емоцијама, страху, несигурности, претњама отказом.

Тим начелима, у даљем тексту, аутор супротставља другачија, која уместо лажи, крађе и преваре нуде морално понашање у складу са максимумом „не морате варати да бисте победили” и подсећа на своје раније становиште о пословној политици у туризму које истиче важност истинских људских потреба за успешну економију, те износи став да „ако је човек доиста морално обдарен, онда се *homo moralis* и *homo economicus*, хоћеш-нећеш, прожимају”. Упркос међусобном спорењу, они се налазе у истом „животном чамцу” те стога пословна етика није противречан појам већ, насупрот томе, етика и економија органски су повезане, па свако проучавање етике мора да узме у обзир прожимање те две науке у „практично-етосној делатности као укупној целини социјалног живота”. Аутор даље указује, слажући се са Ди Џорџем, на то, да је аморални бизнис не-одржив и, штавише, говор о аморалном бизнису одређује као неморалан.

Мада се у земљама са развијеном економијом данас велика пажња поклања етици и сматра се чак кључном за пословни успех, не може да се оспори да су многе пословне империје настале вођењем сумњивих послова у доба

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

првобитне акумулације капитала, на шта професор Елаковић с правом у фусноти указује, посебно истичући пример разбијања Југославије и онога што је уследило у годинама после тога, у контексту криминализације друштва.

Заиста, то јесте особен пример савремене акумулације капитала која још увек траје. Социјалистичко самоуправљање није дозвољавало акумулацију капитала у приватним рукама, а екстремно богатих људи није било, ма каквим послом се бавили. Расподела створене вредности била је далеко правичнија. Доба „неслободе” и „недемократије” било је доба једнакости, док је долазак „слободе” и „демократије” донео неједнакост, коју најбоље оличава појава екстремно богатих људи – „тајкуна” – власника великих пословних империја, чији почетни импулс представља праву зону сумрака.

Професор Елаковић истиче да посебна пажња треба да се посвети проблему етике и њеном значају у образовању, противећи се ставовима неких теоретичара да сложене етичке теорије неке људе могу сасвим да одврате од те проблематике, те ако се на прави начин приступи и најсложенијим мислиоцима, они ће се показати као најједноставнији и најјаснији. У том смислу, професор Елаковић износи став да се у свакој етичкој теорији поставља „круцијално питање критичке концептуализације базичног критеријума људског деловања у свакодневном животу, тј. ‘овде’ и ‘сада’ у свим његовим сегментима, па тако и у сфери економског пословања”.

Посматрајући историју филозофије у целини, те имајући у виду стратешку платформу за универзално пословање, професор Елаковић поставља своју основну тезу о генези критеријума деловања, који се разлучује као пут од Аристотелове *phronesis*, као практичне мудрости, односно мудре разборите радње, до Кантове категорије обичајности (*Sittlichkeit*), као критике етносног ума, супротстављајући се тиме Рикеровом ставу да историја етике полази од Аристотела (*phronesis*), да би преко Канта (моралитет) врхунила у Хегелу (обичајност). Циљ тог историјског пута јесте критеријум деловања „овде и сада” и избегавање моралног догматизма, релативизма или нихилизма.

У својој књизи *Кант наш савременик*, која је објављена крајем прошле године, Симо Елаковић је, осврћући се на Рортијев есеј „Осврт на амерички век”, запазио како је „стицајем околности Рорти то записао пред саму смрт – чланак је испао својеврсна опорука америчког филозофа”. Игром судбине, Симо Елаковић нас је напустио средином јула ове године, тако да бисмо могли рећи, парафразирајући га, да нам књига *Кант наш савременик* остаје као његова својеврсна опорука.

У поднаслову те књиге стоји, што је можда и важније за одређење њеног садржаја – *Критика етносног ума као оријентација у мишљењу и дело-*

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

вању. Разматрања у тој књизи представљају једно ново, оригинално тумачење Кантове филозофије, јединствено, не само код нас већ и у светским оквирима. Иновативност Елаковићевих погледа видљива је управо у главној хипотези тог дела, која се састоји у томе „да се све три тзв. велике Кантове Критике, али и његови позни списи дају интерпретирати као јединствена (само)критика етосног ума”. Да би тестирао главну, аутор поставља, не мање инвентивну, помоћну хипотезу, у којој тврди да „унутрашња шема Кантове *Критике чистог ума* представља уједно имплицитну шему његовог укупног опуса”, чиме се обједињују конститутивни и регулативни принципи, што као свој крајњи циљ има потпуно опредељење, односно конкретизацију човека.

Елаковић посебно наглашава да Кант посредством постулата практичног ума (слобода, бог и бесмртност душе), трансценденцију преводи у иманенцију. То поунутравање се догађа у субјекту, као темељу објективности која је оспољена помоћу самокритике етосног ума. Елаковић сматра да је Кант критиком етосног ума, више имплицитно него експлицитно, настојао да превлада јаз између тзв. спекулативне и прагматичне антропологије, то јест између онога што је код човека спекулативно и онога што је емпиријско. Етос је у том смислу место „прожимања”, како то с правом истиче Елаковић, спекулативног и емпиријског. У етосној заједници се на исти начин усаглашавају воље појединаца и друштвених група, када мисао и дело падају у једну тачку.

Својим тумачењем, Елаковић се оштро супротставља оним истраживачима Канта који га оптужују за формализам који би претпостављао да етика заснована на категоричком императиву и принципу универзализације представља празне формалности које нису у стању да одреде принципе дужности. Кантово одређење формалног моралног закона као одређујућег разлога воље који апстрахује од сваке материје, односно од предмета хтења, за површне интерпретаторе, како то истиче Елаковић, био би „недвосмислен доказ да је формализам чистог практичног ума приоритетан у односу на чисту вољу”. Међутим, аутор показује како се такво становиште показује као ограничено и неспособно да уочи континуирано Кантово настојање да „изгради доктрину за одговорно и обавезујуће понашање људи у највишим, најсложенијим, али и најједноставнијим конкретним свакодневним ситуацијама”. Формалистичко тумачење не „види” да се ум и воља код Канта састају у обичајности, а не у апстрактном моралитету, истиче Елаковић и исправно закључује да су ум и воља фундаментално повезани, а да је противречност између чистог ума и чисте воље само привидна. Наиме, човек је, према Кантовом мишљењу, биће двоструке природе, чулне (*natura ectypa*), која је условљена емпиријским законима,

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

и натчулне (*natura archetypa*), која је у том смислу неусловљена и припада једино аутономији чистог ума. Воља је код Канта повезана са жудњом која суштински одређује сам живот, у чему се огледају човекове потребе, а афицираност чулним мотивима тиче се материје моћи жудње. Међутим, аутономија воље се супротставља томе да објект жудње буде и услов могућности практичног закона. Ум, ипак, није равнодушан према ономе што произлази из моралног деловања. Зато Кант истиче да из морала произлази једна сврха, а то је идеја највишег добра у свету.

Још у веома важном спису „Шта значи: оријентисати се у мишљењу”, истиче Елаковић, Кант је нагласио да је реализација највишег добра помоћу слободе, у ствари, обичајност (*Sittlichkeit*) и управо са тог становишта критикује апстрактни морализам који води идеолошкој хегемонији и манипулацији од центара моћи. Данас је то посебно уочљиво на примеру хегемонијалне идеологије људских права, где стално вреба опасност доминације неког посебног хегемонијалног етоса. Кант је заиста наш савременик, као што тврди ова, вредна посебне пажње, студија о Кантовом учењу као критици етосног ума.

И на крају, вратићу се прошлогодишњем излагању професора Елаковића у Карловачкој гимназији. Пред завршетак излагања, он је на себи својствен начин, све присутне позитивно испровоцирао, рекавши: „На крају пошто смо дошли дотле... и сам се, без обзира на властите добре намере, морам запитати, да ли сад, док вам ово говорим, глумим или уистину представљам себе или вас варам. Али и да ли ви сада глумите док ме слушате, те евентуално пљескате или звиждите, свеједно.”

Можда и ми сада глумимо када се сећамо Симе Елаковића, можда заиста све јесте глума, као што је и он сам тада рекао, али ако је свет позорница на којој се одиграва светска драма, онда друго није ни могуће него да глумимо своје сопствене животе најбоље што можемо. Када са те позорнице сиђемо, највише што може да се каже јесте да смо глумили доброга човека. А Симо Елаковић није био само добар филозоф, професор, ментор... он је пре свега био добар човек и, како рече колега Драго Перовић – узоран Херцеговац.

СЛОБОДАН ЖУЊИЋ

(1949–2019)

ЛУКА КЕШЕЉЕВИЋ
Институт за филозофију
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

Слободан Жуњић рођен је 1949. године у Приштини, али је дјетињство и већи дио живота провео у Београду, гдје је завршио основну школу и гимназију. Ту је студирао филозофију и класичне науке. На Филозофском факултету је дипломирао 1972. године, када је добио Октобарску награду за најбољи дипломски рад на Београдском универзитету. Од 1972. до 1974. године стажирао је на Институту за филозофију Филозофског факултета. Године 1975. изабран је за асистента у Институту за међународни раднички покрет у Београду. Академску каријеру започиње 1976. године као научни сарадник у Институту за филозофију Филозофског факултета у Београду. У звање асистента на предмету *историја филозофије* изабран је 1977. На истом факултету стекао је сва звања. Године 1982. одбранио је магистарски рад на тему *Темељни појмови ране грчке филозофије у интерпретацији Мартина Хајдегера*. Четири године касније, одбранио је и докторску дисертацију *Проблем једног у Аристотеловој метафизици* на истом факултету, под менторством Бранка Павловића.

У периоду 1986–1993. године на Филозофском факултету у Београду ради у звању доцента, а 1993. постаје ванредни професор. На истом факултету стиче и звање редовног професора. Радио је хонорарно на Филозофском факултету у Новом Саду и на универзитетима у Пенсилванији и Род Ајленду. Као Хумбертов стипендиста, био је на студијским боравцима у Фрајбургу и Тибингену, а године 1997/98. био је на студијском боравку на

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Универзитету Пенсилванија у Филадельфији. Био је и руководилац пројекта за античку филозофију на Институту за филозофију Филозофског факултета у Београду, потом кодиректор међународних курсева о Ничеу у Дубровнику 1989–1991. Био је и члан Одбора за филозофију Српске академије наука и уметности од 1996. године. Подручје његовог истраживања биле су античка филозофија, византијска филозофија, критичка теорија, практичка филозофија, херменеутика, постмодерна. Написао је више књига и десетине студија које су објављене на српском, њемачком, енглеском и француском језику. Био је полиглота и преводилац значајних филозофских дјела, добитник награда, међу којима и награде „Никола Милошевић”. Слободан Жуњић се упокојио 9. марта 2019. године.

Покушаћемо да направимо сажет преглед неких књига професора Жуњића. Почећемо књигом *Аристотел и хенологија (Проблем једног у Аристотеловој метафизици)* која је објављена у издању београдске „Просвете” двије године послје одбране доктората, 1988. године. Књига изузетно широко и свеобухватно проблем једног ставља у жижу филозофске проблематике и не бави се тим проблемом само код Аристотела, већ и код његових претходника, којима филозоф дугује много, али их истовремено и превазилази.

У уводном поглављу поставља однос филозофије и проблема једног износећи да су бројни појмови у филозофији, међу којима и проблем једног, често и имплицитно присутни иако се о томе изричито не говори. Скоро половина књиге (њен први дио) односи се на преаристотеловска схватања проблема. Прво говори поступно о једном из визуре предсократовске филозофске мисли. Ту се исти проблем поставља у много форми: као једност поријекла, бог, једност свега, јединица, па као биће, недјељиво једно, неограничено једно, једност љубавног споја, једност мјешавине једнаких дјелића и на крају истинско (неизрециво) једно.

Према Жуњићу, сам Аристотел Ксенофона види као првог заступника једности, односно као „свјесног монисту”, али његово схватање једног није потпуно јасно зато што он „није разлучивао значење свог једног, нити је до њега долазио логичким извођењем, као његов тобожњи учитељ Парменид” (стр. 270). Аристотел прави разлику између *физикалних* и *логичких* мониста. Код раних мислилаца једно је врло блиско са бићем и космосом, док се код Хераклита паракосмичко једно не идентификује са богом. Код њега се једно може схватити као „самостални субјект казивања” (стр. 29).

Како се развијала рана античка филозофија, тако је добијао значај и проблем једног. У том контексту су незаобилазни мислиоци Платон и

Спеусип. У сократско-софистичком периоду гране филозофије прави се отклон од природњачких истраживања ране филозофије и прелази се на антрополошку проблематику, што је резултат раних Платонових дијалога. Међутим, позни Платон се више не бави само практичком филозофијом већ и односом једно–мноштво, дјеливо–недјеливо, мировање–кретања итд. Дакле, у жижи је онтолошко-космолошки проблем. То значи да више не може задовољити стара, поједностављена формула о супротстављености ова два генија јер: „У неким тачкама Аристотелово филозофско становиште до краја ће одређивати платоновски обрасци” (стр. 91). Слободно се може рећи да су, макар по проблематици којом су се бавили, ближи Платон и Аристотел него Сократ и Платон, како се то обично говори колоквијално. Обојица су се бавили истим проблемима, некад из различитих визура, други се користио доприносом првог, често га је и критиковао, али сама чињеница да је провео дуго времена у Академији говори о утицају на касније промишљање и продубљивање проблема анализираних у самој Академији.

Жуњић уочава да се на проблему једног може анализирати близина и супротстављеност тих великана: „Проблематика једног је посебно погодна за правилно разумевање линије која повезује ова два мислиоца, зато што се преко ње могу осветлити главна чворишта њиховог *међусобног спајања и раздвајања*” (стр. 91–92). У овој проблематици је незаобилазан и Спеусип, иако мање значајан од Платона и Аристотела, али је и његов увид битан за јасније разумијевање цјелокупног проблема. Тако, код Платона је ријеч о *хипостази*, а код Спеусипа о *пражњењу* једног. Код Платона се о једном говори на консеквентан начин, иако је оно често непознаница, али је изнад многог, о идеји се може говорити из перспективе једности. Што је најбитније, једно се поима као начело и може се извести хијерархија једности. Спеусипово поимање једног темељно се разликује од Платоновог, прво као мноштво материјалних јединица, потом из односа са мноштвом. Као и Платон, и Спеусип говори о неодређености једног и из односа са добром, што опет некако упућује на блискост са Платоновим поставкама. Посвећује се пажња и једном у космосу као и једности и сличности. Једно такође обједињује супротности.

У другом дијелу књиге фокусира се на Аристотелово схватање проблема једног. Пошто је Стагираин систематичар свих дотадашњих филозофских достигнућа, његово учење о једном, иако уз велику дозу критике, великим дијелом се „наслања” на претходнике. Будући да је у питању врло комплексан проблем и за самог Аристотела, Жуњић испрва излаже њего-

ве недоумице поводом проблема једног, па га ставља у однос с начелом, родом, бивством, природом, дакле са скоро свим појмовима који се срећу код преаристотеловаца. Стагиранин прихвата вишезначност једног, али се тиме не задовољава и ту се не зауставља. Жуњићево истраживање прати сам Стагиранинов мисаони подухват, од вишезначности једног ка једноимености једног. Кључни искорак Аристотеловог трагања је долазак до позиције *спрам једног* (*pros hen*). Стагиранин не негира Платонов облик једности *по једном* које је гарант јединства филозофије. Његова формула *спрам једног*, иако оригинална, није једина. Даље, Стагиранин има исти циљ као Платон, наиме, одржати јединство филозофије, па се великим дијелом у ту сврху и поставља однос *спрам једног*. Аристотел се не задовољава Платоновом концепцијом „низа” и њој супротставља своју концепцију „жигног” једног јер жигно једно, самим тим што је у центру, држи све на окупу, а не као низ линеарно, јер: „Чланови низа су делови целине уређене тако да сваки наредни члан зависи од претходног. Док је однос „спрам једног” концентричан, низ је више линеаран (стр. 288). Удаљавањем од линеарне једности, односно од Сциле родовности, Стагиранин се примиче Харид-би неодређености. Но, он уводи и једну битну новину за коју нису били спремни његови претходници, а то је постављање надродовности, чиме је он поготову задужио цјелокупну а не само античку онтологију.

Говорећи о односу једног и бивства кључно је конституисање појма *надродовности*, у чему је Стагиранин оригиналан јер сви његови претходници, па чак и Платон, филозофирају у оквиру родова.

Књига се завршава поглављем „Јединство стварности и јединство филозофије” (стр. 405–432). Ту се говори о једном из више перспектива „тражене науке” четврте књиге, из перспективе вишезначности бивствовања, те из перспективе учења о првом покретачу дванаесте књиге. Дакле, сам Аристотел свјестан комплексности проблема, према Жуњићевом запажању, остаје недоречен у неким сегментима. Жуњић своју књигу завршава наглашавајући да се то истраживање о једном не своди на тезу о „највишем божјом бићу” већ се може говорити и о „једности живог и неживог, полиса и космоса, делања и знања” (стр. 432).

Указаћемо и на друго значајно дјело Слободана Жуњића које има два тома, а то је *Филозофија и њен језик*, објављено и издању београдског „Платоа” 2012/13. године. Књига је настала из предавања која је аутор држао осамдесетих година из предмета *увод у филозофију*, па је стога посвећује студентима. Она залази у скоро све кључне проблеме филозофије и слободно се може упоређивати са Адорновим, Финковим уводима у филозофију.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

У првом поглављу првог дијела прве књиге бави се односом филозофије и језика, посебно истичући колико је језик битан за филозофију. Говори и о релативности подјеле рада у филозофији. Тема другог поглавља је филозофска терминологија, коју упоређује са језицима других сфера духовности и закључује да је филозофски језик између језика науке и језика умјетности. Затим истиче значај могућности и појам дефиниције у филозофском мишљењу, наводећи бројне примјере и ауторе од Аристотела до Декарта и даље. Први дио првог тома завршава се проблемом кодовности и метафоризације језика, налазећи заједничку црту метафорике и филозофије у томе што обје полазе од семантичког дуализма означитеља и означеног.

У другом дијелу се говори о односу филозофије и спекулативног језика. Наводећи Хераклита као примјер филозофирања које није баш блиско свјетини, макар на први поглед није јасно да жели да поентира да филозофија, заправо њен језик није пријемчив за гомилу, те да та врста говора „одвајкада публику ставља на велике интерпретативне муке” (стр. 160). Неразумљивост и спекулација су издвојени као круцијални за филозофски језик. Појам спекулације, те њена синонимност са метафизиком проналазе се код Боетија. Помоћу Хегеловог схватања појма, аутор наводи да неразумијевање филозофске спекулације лежи у томе што се не разумијевају односи представа и појмова у мишљењу. Потом, позивајући се на Кангрту, спекулацију представља као стално покретну и недовршену, а не као сагледавање оног довршеног, дакле, као процес, јер спекулација, са становишта маште, стално производи нове односе и не завршава се на оном здраворазумском. Желећи да сагледа ствар из више аспеката, Жуњић говори и о Витгенштајновој критици спекулације, јер решења у филозофији никада нису коначна.

Друго поглавље закључује тако што не глорификује нити дисквалификује спекулативни језик филозофије. Трећи дио књиге говори о филозофском жаргону.

Други том ове књиге говори о повијесности филозофског језика. На почетку се јасно назначује колико је језик битан за одређење нашег мишљења. У филозофији се језик не користи „технички” већ су у питању „појмовни судари”, а језик је суштина филозофије, Хегеловски речено, историја је филозофија кретања појмова. Аутор увиђа да је слабост англосаксонске аналитичке филозофије у томе што хоће да дисциплинује филозофски говор и да га изолује од историјског развоја. Етимологија је свакако битна марка у толико што је „миг у исправном смеру” (стр. 16), али она не доноси цијелу истину о једној ријечи. Историја филозофских појмова се не своди

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

на чисто историографски интерес, већ је битнији филозофски интерес. За разлику од свих осталих сфера духовности, за филозофију је филозофски језик нешто унутрашње, а не техничко и спољашње. Велики број филозофских термина је утемељен у антици, а у средњем вијеку бројни грчки појмови су прилагођени хришћанству. Што се тиче ране нововјековне филозофије, она је прије „паразитска него иновативна” (стр. 40), а са њемачком класичном филозофијом ствар постаје темељно другачија јер филозофски језик се „уприличава мисаоном кретању свесног живота”, што се нарочито види код Фихтеа. Што се тиче филозофске терминологије, битно је знати да термини и појмови не стоје случајно и изоловано већ је у питању развој ступњева и континуитет. Као добар примјер за то аутор узима појам *теорије*. Књига изузетно опсежно и исцрпно описује кључне филозофске појмове као што су *логос*, *теорија*, *идеја* и *појам критике*. Свим појмовима приступа етимолошки и историјски јер већина њих води поријекло из свакодневног живота, описује њихово префилозофско значење а потом дугу миленијумску историју. Појам теорије у нашем језику Жуњић је у књизи описао на детаљан начин (стр. 119–177). На почетку изводећи етимологију, аутор наводи како не може бити потврђено да су *theoria* и *theos* исте етимологије, али не негира да је теорија у антици сагледавање вјечног поретка, дакле, божанских ствари, па је то различито од обичног сагледавања, различито од обичног живота, односно то је аналогно филозофском животу, а предмет теорије у антици је изван сфере људског бивства. У доба хеленизма, теорија не само да се уздиже на виши ниво већ је теоријски живот у ствари једини ваљан. То је уједно као „духовно зрење неизрецивог” и припремни корак за мистичну теологију зрења код лажног Дионисија Ареопагите (стр. 126). Беконов *Нови органон* је велика прекретница и у схватању појма теорије, после чега она почиње да се употребљава као израз за природну науку, а то су вијекови када се човјек више не диви природи, ономе вансебном, већ хоће природом да овлада. То ће бити радикализовано схваћено до краја у традицији њемачког идеализма када је теорија „од почетка усмерена на делање (*Handeln*) и обрнуто” (стр. 133).

На крају књиге се говори о развоју српске филозофске терминологије. Прво се говори о језичко-историјској основи филозофије упливом византијске филозофије посредством Константина – Тирила и Методија. У том контексту, ријеч је о *премудрости* као покушају да се појму филозофије претпостави хришћанска нота мудрости која предњачи свјетовној мудрости. Врло опсежно се разматра платоновска, аристотеловска и стоичка филозофија, заправо њихов уплив у нашу средњовјековну филозофију. Послије тога, Жуњић пише о конституцији модерне српске филозофске терминологије, а на крају о етапама.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Исте, 2013. године, када је изашао други том *Филозофије и њеног језика*, професор Жуњић објављује четвортотмну књигу *Прирок и суштатство – Историја појмовне логике код Срба*. На почетку првог тома истиче да и образованији људи и стручњаци потцјењују српску логику и развој српске филозофске мисли, а своју књигу узима као подстрек за даља истраживања.

Прво значајно дјело на којем се заснива српска филозофија су *Припреме* Теодора Ратунског у 13. вијеку. То је, заправо најстарије филозофско дјело на српскословенском језику. Оно је замишљено тако да у склопу теологије преузме аристотеловску логику. Дакле, на дјелу је непосредан утицај православног и византијског богословља, што представља трасу не само српске теологије и филозофије већ и цјелокупне духовности.

Други велики допринос утемељењу средњовјековне филозофије и теологије у црквенословенском усвајању логике византијског наслеђа јесте пренос Дамаскиновог *Источника знања* 1350. године, дакле, у времену када је средњовјековна српска држава била на врхунцу своје моћи. Српско преводилаштво је у то вријеме било врло развијено, превело је цјелокупан опус Псеудо-Дионисија Ареопагита.

Четрнаести вијек је веома значајан за развој српске средњовјековне филозофије. То је вријеме када Византија политички и војно слаби, а Србија јача. Тада Григорије Палама, који ствара на Светој гори, доноси, како аутор каже, „неку врсту духовне револуције” у византијском средњовјековљу, а расправа Григорија Паламе и Варлаама Калабријског доноси врло продуктивне резултате за цјелокупну православну мисао. Дакле, заснивање српске средњовјековне филозофско-богословске мисли везује се стриктно за византијске изворе.

У другом дијелу ријеч је о српској логици у раној модерни, што се поклапа са турским освајањима када се повлачила и филозофија из континенталних у приморске крајеве који су имали везе са универзитетским центрима у Италији. Тада настају и дјела Ђурђа Драгишића, који се занима за византијско богословље и за његову интерпретацију аристотелизма (стр. 7–20). Други значајан је Методије Антракита (1660–1748), Грк који се школовао у Венецији, вратио се у Македонију и отворио школу у којој се предавала филозофија. Потом је вриједан помена Гаврил Стефановић Венцловић. Дионисије Новаковић је посебно значајан због тога што је написао филозофски курс од пет чланова, а то су: дијалектика, логика, пнеуматологија, физика и метафизика. Жуњић истиче како се о филозофском дјелу Новаковића врло мало зна (стр. 56), а о теологији се говорило много више. Новаковићеви драгоцени списи нестали су из фрушкогорских манастира Гргетег и Шишатовац 1942. када су конфисковане од власти Неза-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

висне Државе Хрватске и однесене у Загреб, гдје им се губи сваки траг. Од шездесетих година прошлог вијека у Библиотеци Епархије будимске у Сент Андреји чувају се Теофановићеви преписи Новаковићевих предавања.

Српска дијалектика заснована на Дамаскиновом учењу очувана је док се духовници нису окренули протестантским приручницима логике.

Што се тиче трећег тома, ријеч је српској логици и филозофији позне модерне. То је доба формирања гимназија, обнове српске државе и побједе Вукове реформе. Тада се мијења и филозофски вокабулар јер је од тог доба знатно мање архаичних ријечи. Латински језик је још увијек био врло жив, у новосадској гимназији је најзначајнији чак до средине 19. вијека. Полако кантијанство и хегеловство улазе у филозофију, али је филозофско образовање још увијек врло оскудно. Лицеји су били по узору на аустријске, гдје су се комбиновале филозофија и правне науке, а логика као њихова спона заузимала је истакнуто мјесто.

За то је, сматра Жуњић, најзаслужније дјело Константина Бранковића који је предавао филозофске предмете на новоотвореном књажевском Лицеју 1838. Он је, захваљујући проучавању Круга (стр. 68), тадашњег европског системизатора филозофских достигнућа, направио кључни пријелаз од византијске традиције и волфовске схоластике на њемачку трансценденталну филозофију, на кантијанство, које се тих деценија ширило Европом. Бранковићева улога је, може се рећи, револуционарна јер се након њега филозофија више није изучавала као на почетку 19. вијека. Он је битан и по томе што је образовао многе генерације српских филозофа.

Жуњић *Прирок и суштатство* завршава разматрајући проблем суштатства у српској филозофији, и то на исцрпан и свеобухватан начин.

Овим завршавамо скромни осврт на дјело Слободана Жуњића. Због просторне ограничености, покушали смо да у основним цртама прикажемо само нека његова дјела.

Литература:

- Жуњић, Слободан: *Аристотел и хенологија – Проблем једног у Аристотеловој метафизици*, Просвета, Београд, 1988.
- Жуњић, Слободан: *Филозофија и њен језик I, II*, Плато, Београд, 2012/13.
- Жуњић, Слободан: *Прирок и суштатство – Историја појмовне логике код Срба I–IV*, Службени гласник, Београд, 2013.

КОСТА ДОШЕН

(1954–2017)

Милош Аџић
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

Коста Дошен, логичар и математичар, професор универзитета, један од највећих ауторитета у области теорије доказа у свету, преминуо је 21. октобра 2017. године у Београду.¹ Школовао се у Београду, Паризу, Тунису и Новом Саду. Дипломирао је на Филозофском факултету у Београду, на Групи за филозофију 1977. године. За свој дипломски рад из математичке логике, под менторством проф. др Александра Крона, добио је Октобарску награду града Београда. Од 1977. до 1981. године био је на постдипломским студијама из математичке логике на Универзитету у Оксфорду (St. John's College), где су му ментори били Мајкл Дамет и Дејна Скот. Ту је 1981. године одбранио докторску тезу из математичке логике под насловом *Logical Constants: An Essay in Proof Theory*. Од 1981. године био је запослен на Математичком институту Српске академије наука и уметности у Београду. Од 1994. до 1998. био је професор на Универзитету у Тулузу, у Француској, а од 2003. године па све до смрти предавао је на Филозофском факултету Универзитета у Београду, где је био шеф Катедре за логику, епистемологију и филозофију науке. Био је гостујући професор на многим домаћим и светским универзитетима: на Универзитету у Нотр Дејму (САД), Монпељеу (Француска), Тибингену и Констанцу (Немачка), Атини (Грчка) и другима.

¹ Ово је донекле допуњена верзија одреднице која је писана за III том *Српске енциклопедије* у издању Матице српске и Српске академије наука и уметности.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Свако ко пише преглед логичких радова Косте Дошена брзо ће се сустрести са једним проблемом – непотпуношћу. Разлози за ту непотпуност нису, међутим, логичке природе него имају свој извор у великом обиму и садржајности његовог дела. Разнородне области логике и математике којима се бавио, све до једне, добијале су његову пуну посвећеност, жељу да ствари расветли до краја. Лакоћа којом се кроз њих кретао сведочи о томе да је логику и математику разумео као једну, недељиву – радећи у времену када су и логичари исте струке тешко један другог могли да разумеју.

Модерна логика је у Србији од краја Другог светског рата прешла велики пут. Од првих радова Владете Вучковића из теорије израчуњивости па до данас, српска логика може да се похвали резултатима првога реда, у свакој од грана те младе дисциплине. Дело Косте Дошена припада ту, међу највише домете светске науке нашег доба.

Међу Дошеновим логичким радовима првенство припада области која се, следећи Дага Правица, назива *опитом теоријом доказа*. Почевши од краја деведесетих година прошлог века, Дошен се са великим успехом посветио проблему једнакости доказа, где му је као основно оруђе послужило представљање доказа као стрелица у слободно генерисаним категоријама са структуром. Та област опште теорије доказа започела је са радовима Јоакима Ламбека шездесетих година прошлог века и зове се *категоријална теорија доказа*. Школа коју је Дошен у Београду основао једно је од ретких места где се баштини дух Генценових идеја у теорији доказа у светлу теорије категорија. Од невеликог броја књига из те области, Дошенове су три, од којих је две написао заједно са својим ђаком и најближим сарадником Зораном Петрићем.

У књизи *Proof-Theoretical Coherence* Дошен и Петрић су, између осталог, открили један нетривијални појам једнакости доказа у класичној исказној логици, подухват који је до тада сматран безнадежним. Тај је појам у складу са Генценовом процедуром елиминације сечења за вишезакључне системе секвената којима су додати принципи *уније* и *нуле* доказа. Инспирацију за те додатне принципе треба тражити у појму *опитности* доказа, који се узима за критеријум једнакости доказа и који води ономе што се у теорији категорија назива *кохеренцијом*. Тај термин у теорији категорија обухвата оно што би се са логичке тачке гледишта назвало проблемима потпуности, одлучивости и аксиоматизабилности.

У својој ранијој књизи, *Cut Elimination in Categories*, Дошен је показао да основни појмови теорије категорија, пре свега појам адјунгованог функтора, могу да се карактеришу доказно-теоријски, путем елиминације

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

сечења, то јест композиције морфизама. Уз бројне резултате који се тичу еквивалентних дефиниција појмова адјункције и комонаде, у тој књизи да се нађе још и геометријски модел адјункције који је у вези са резултатима у теорији чворова насталим на темељу открића Џонсовог полинома.

Књига *Proof-Net Categories* Дошена и Петрића бави се кохеренцијом категорија које су у вези са класичном линеарном логиком и баца ново светло на појам мреже доказа који би у тој логици требало да игра важну улогу.

Од краја седамдесетих година прошлог века, Дошен се на обједињујући начин бавио карактеризацијом логичких константи класичне, интуиционистичке и других *супструктуралних логика*, тиме што је испитивао еквиваленције између секвента у коме се анализирана константа јавља на одређеном месту и једног структуралног секвента у коме се не јавља ниједна логичка константа. У основи те анализе лежи идеја да је структурални део основни део логике, а да су логичке константе секундарне – оне играју исту улогу у различитим структуралним контекстима. Логички системи се разликују по томе која структурална правила усвајају, а не по томе шта о логичким константама претпостављају. Тако, на пример, релевантна логика (без дистрибутивности адитивне конјункције над адитивном дисјункцијом) може просто да се окарактерисе изостанком структуралног правила *слабљења*. Правила за логичке константе која имају облик еквиваленција између премиса и закључака у вези су са тезом Вилијама Лоувира да су све логичке константе карактерисане адјунгованим функторима. Дошен је ту тезу кориговао предлажући да би један од функтора требало да буде структуралан, у Генценовом смислу те речи. То има за последицу да као адјункција која карактерисе импликацију не треба да се узме она коју Лоувир предлаже, између функтора који се тичу производа и степеновања у картезијанским затвореним категоријама у којој ниједан од тих функтора није структуралан. Дошен, напротив, предлаже адјункцију на којој почива Ламбеков појам *функционалне потпуности* затворених категорија, из које се онда Лоувирова адјункција може извести. Дошенов рад у тој области имао је велики утицај и на саму логику и на филозофске проблеме у вези са тим предметом.

Дошен се такође бавио и линеарном логиком пре него што је она добила то име. У раду „*Sequent-systems and grupoid models*”, објављеном 1988. године, али чији су резултати били познати јавности још три године раније, Дошен је интуиционистичку линеарну немодалну исказну логику проучавао и назвао системом M – од „мултискуп”. Осим што је међу пр-

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

вима почео да се бави супструктуралним логикама на систематски начин, њему дугујемо и термин „супструктуралне логике”, који је сковао 1990. године на Конференцији у Тибингену. Са те конференције је објављен веома цитиран зборник радова *Substructural Logics*, који је Дошен приредио заједно са Петером Шредер-Хајстером.

Посебно су утицајни радови Косте Дошена из области модалне логике. Он је био међу првима који су се бавили интуиционистичком модалном логиком и њеним Крипкеовим моделима. Ти модели, са две релације достиживости, једном интуиционистичком и другом модалном, послужили су му да помоћу њих проучава негацију као модални оператор. Осим тога, Дошен је доказао важне резултате који се тичу утапања интуиционистичке логике у модалне системе слабије од $S4$ – раније веома утицајне резултате су у тој области имали Гедел и Гжегорчик.

Пред крај живота Дошен се, заједно са Милошем Аџићем, посебно посветио изучавању Геделових необјављених рукописа. Плод тог рада су занимљиви резултати који се тичу Геделових веза са општом теоријом доказа, што је до тада била непознаница. Приредио је за штампу, са вредним уредничким напоменама, Геделов основни курс из логике који је одржан 1939. године на Универзитету Нотр Дејм.

Дошенов уџбеник из логике, *Основна логика*, сведочи о његовом великом познавању тога предмета и са лепим се успехом примењује на Филозофском факултету у Београду и другде. Пажња коју је својим ђацима посвећивао, јасноћа и елегантност његових објашњења настављају да живе на страницама те књиге.

Коста Дошен је био руководилац Логичког семинара на Математичком институту Српске академије наука и уметности у Београду у два наврата: од 1985. до 1989. и од 2001. до 2011. године. Био је још оснивач и руководилац Семинара за општу теорију доказа на истом институту, од 2011. године па све до смрти. Од 2015. до 2016. године био је председник Логичког друштва у Београду.

Дошен је био члан програмских одбора многих важних логичких конференција у свету. Био је позван да као старији саветник учествује у раду програмског одбора врло престижног *Четрнаестог конгреса за логику, методологију и филозофију науке* који је одржан 2011. године у Нансију, у Француској. У Атини је 2013. године председавао секцијом за логику *Двадесет и трећег светског филозофског конгреса* – реномираног скупа са традицијом дужом од једног века. Током целе своје каријере предано је радио на промоцији логике.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Ипак, интелектуални рад Косте Дошена далеко премашује границе логике и математике, области које су му биле струка. Био је човек врхунског образовања, који је у многим областима науке, уметности и културе уопште стајао једнако сигурно као и у својој струци. Говорио је француски и енглески језик а служио се и немачким, руским и италијанским језиком.

Са великим је успехом преводио са француског и енглеског језика. Његов препев (под псеудонимом) *Анабазе и других песама* француског песника и дипломате Сен-Џона Перса врло је лепо примљен од стручне јавности и публике. Био је велики познавалац дела француског филозофа Симоне Веј, чију је *Илијаду или Песму о сили* такође превео на српски језик са вредним напоменама. Његов је и превод (под псеудонимом) *Проблема музеја* Пола Валерија, а његова су била и гледишта сродна онима које је велики песник изнео у том кратком тексту. Дугујемо му још и препеве Тулеа, Корбјера и Делавоа.

Писао је поезију, а његове су лепе и често загонетне песме објављиване (под псеудонимом) у часописима *Књижевност*, *Летопис Матице српске* и *Нова Зора*. Све оне могу да се нађу у збирци песама *Калимајдан*, коју је је објавио 2007. године.

Током свог боравка у Француској објавио је (под псеудонимом) 1994. године књигу *Petit glossaire de la guerre civile yougoslave*, демаскирајући новогovor ондашње француске штампе, телевизије и такозваних независних интелектуалаца – новогovor смишљен да сва зла југословенског грађанског рата, стварна или измишљена, свали на Србију и њен народ. Та је књига писана да прокаже један језик, језик пропаганде, али пажљивом читаоцу неће промаћи његова вредна запажања о језику уопште. То не треба да чуди.

Језик је за Косту Дошена, као и за многе великане пре њега, био неисцрпан извор филозофских проблема и загонетки и он ту филозофску страну свог предмета никада није занемарио. Посвећивао јој се са једнаком минуциозношћу коју је поклањао својим техничким резултатима у логици и математици. Велики део његовог рада, можда и сав тај рад, био је вођен идејом да се на прави начин анализира оно што је у логици па и у језику основно, да се расветли језгро логике – математика у вези са речима *и*, *или*, *ако*, *не*, *сви*, *неки* и *је*. Успех који је својим идејама постигао у филозофији ништа није мањи од оног који је имао у математици.

Одабрана дела

Књиге:

- Хилбертови проблеми и логика* (са З. Марковићем и Ж. Мијајловићем), Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 1986.
- Cut Elimination in Categories*, Trends in Logic 6, Kluwer, Dordrecht 1999.
- Proof-Theoretical Coherence* (са З. Петрићем), Studies in Logic 1, King's College Publications, London 2004.
- Proof-Net Categories* (са З. Петрићем), Polimetrica, Monza 2007.
- Graphs for Juncture* (са З. Петрићем), Београд 2012.
- Substructural Logics* (прир. са П. Шредер-Хајстером), Oxford University Press, Oxford 1993.
- Logic Lectures: Gödel's Basic Logic Course at Notre Dame* (прир. са М. Ацићем), Logical Society, Belgrade 2017.

Чланци и поглавља у зборницима:

- „A reduction of classical propositional logic to the conjunction-negation fragment of an intuitionistic relevant logic”, *Journal of Philosophical Logic* 10 (1981), pp. 399–408.
- „Minimal modal systems in which Heyting and classical logic can be embedded”, *Publications de l'Institut Mathématique* (N.S.) 30(44) (1981), pp. 41–52.
- „Axiomatizations of intuitionistic double negation” (са М. Божићем), Polish Academy of Sciences, *Bulletin of the Section of Logic* 12 (1983), pp. 99–104.
- „Models for normal intuitionistic modal logics” (са М. Божићем), *Studia Logica* 43 (1984), pp. 217–245.
- „Intuitionistic double negation as a necessity operator”, *Publications de l'Institut Mathématique* (N.S.) 35(49) (1984), pp. 15–20.
- „Sequent-systems for modal logic”, *The Journal of Symbolic Logic* 50 (1985), pp. 149–168.
- „A completeness theorem for the Lambek calculus of syntactic categories”, *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik* 31 (1985), pp. 235–241.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- „Models for stronger normal intuitionistic modal logics”, *Studia Logica* 44 (1985), pp. 39–70.
- „Conservativeness and uniqueness” (са П. Шредер-Хайстером), *Theoria* 51 (1985), pp. 159–173, Errata, *Theoria* 52 (1986), p. 127.
- „Negation as a modal operator”, *Reports on Mathematical Logic* 20 (1986), pp. 15–27.
- „Modal translations and intuitionistic double negation”, *Logique et Analyse* (N.S.) 29 (1986), pp. 81–94.
- „A note on Gentzen’s decision procedure for intuitionistic propositional logic”, *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik* 33 (1987), pp. 453–456.
- „Modal duality theory”, in: Z. Stojakovic ed., *Proceedings of the Conference „Algebra and Logic”*, Cetinje 1986, University of Novi Sad, Novi Sad 1987, pp. 73–88.
- „Second-order logic without variables”, in: W. Buszkowski, W. Marciszewski and J. van Benthem eds, *Categorial Grammar*, Benjamins, Amsterdam 1988, pp. 245–264.
- „Uniqueness, definability and interpolation” (са П. Шредер-Хайстером), *The Journal of Symbolic Logic* 53 (1988), pp. 554–570.
- „Sequent-systems and groupoid models I”, *Studia Logica* 47 (1988), pp. 353–385.
- „Sequent-systems and groupoid models II”, *Studia Logica* 48 (1989), pp. 41–65.
- „Logical constants as punctuation marks”, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 30 (1989), pp. 362–381; прештампано у мало дотераном облику у D. M. Gabbay, ed., *What is a Logical System?*, Oxford University Press, Oxford 1994, pp. 273–296.
- „Duality between modal algebras and neighbourhood frames”, *Studia Logica* 48 (1989), pp. 219–234.
- „Normal modal logics in which the Heyting propositional calculus can be embedded”, in: P. P. Petkov, ed., *Mathematical Logic*, Plenum, New York 1990, pp. 281–291.
- „Rudimentary Beth models and conditionally rudimentary Kripke models for the Heyting propositional calculus”, *Journal of Logic and Computation* 1 (1991), pp. 613–634.
- „Ancestral Kripke models and nonhereditary Kripke models for the Heyting propositional calculus”, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 32 (1991), pp. 580–597.

- „Nonmodal classical linear predicate logic is a fragment of intuitionistic linear logic”, *Theoretical Computer Science* 102 (1992), pp. 207–214.
- „Modal translations in substructural logics”, *Journal of Philosophical Logic* 21 (1992), pp. 283–336.
- „The first axiomatization of relevant logic”, *Journal of Philosophical Logic* 21 (1992), pp. 339–356.
- „A brief survey of frames for the Lambek calculus”, *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik* 38 (1992), pp. 179–187.
- „Modal logic as metalogic”, *Journal of Logic, Language and Information* 1 (1992), pp. 173–201.
- „Rudimentary Kripke models for the intuitionistic propositional calculus”, *Annals of Pure and Applied Logic* 62 (1993), pp. 21–49.
- „Modal translations in K and D”, in: M. de Rijke, ed., *Diamonds and Defaults*, Kluwer, Dordrecht 1993, pp. 103–127.
- „Equality in substructural logics”, in: W. Hodges, M. Hyland et al. eds., *Logic, from Foundations to Applications: European Logic Colloquium*, Oxford University Press, Oxford 1996, pp. 71–85.
- „Modal functional completeness” (са З. Петрићем), in: H. Wansing, ed., *Proof Theory of Modal Logic*, Kluwer, Dordrecht 1996, pp. 167–211.
- „Deductive completeness”, *The Bulletin of Symbolic Logic* 2 (1996), pp. 243–283, Errata, *ibid.*, p. 523.
- „Logical consequence: A turn in style”, in: M.L. Dalla Chiara, K. Doets, D. Mundici and J. van Benthem eds, *Logic and Scientific Methods, Volume One of the Tenth International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Florence, August 1995, Kluwer, Dordrecht 1997, pp. 289–311.
- „Isomorphic objects in symmetric monoidal closed categories” (са З. Петрићем), *Mathematical Structures in Computer Science* 7 (1997), pp. 639–662.
- „Functions redefined”, *The American Mathematical Monthly* 105 (1998), pp. 631–635.
- „On passing from singular to plural consequences”, in: E. Orłowska ed., *Logic at Work: Essays Dedicated to the Memory of Helena Rasiowa*, Physica-Verlag, Heidelberg 1999, pp. 533–547.
- „Negation in the light of modal logic”, in: D. M. Gabbay and H. Wansing, eds., *What is Negation?*, Kluwer, Dordrecht 1999, pp. 77–86.
- „Definitions of adjunction”, in: W. A. Carnielli and I. M. L. D’Ottaviano, eds., *Advances in Contemporary Logic and Computer Science*, Contemporary

- Mathematics 235, American Mathematical Society, Providence 1999, pp. 113–126.
- „Cartesian isomorphisms are symmetric monoidal: A justification of linear logic” (са З. Петрићем), *The Journal of Symbolic Logic* 64 (1999), pp. 227–242.
- „Le programme de Hilbert”, in: J. Sallantin and J.-J. Szczeciniarz, eds., *Le concept de preuve a la lumiere de l'intelligence artificielle*, Nouvelle Encyclopedie Diderot, Presses Universitaires de France, 1999, pp. 87–106; Italian translation: „Il programma di Hilbert”, in: J. Sallantin and J.-J. Szczeciniarz, eds., *Il concetto di prova alla luce dell'intelligenza artificiale*, L. Luparia trad., Giuffre, Milano 2005, pp. 97–115.
- „On permuting cut with contraction” (са М. Борисављевић и З. Петрићем), *Mathematical Structures in Computer Science* 10 (2000), pp. 99–136.
- „The maximality of cartesian categories” (са З. Петрићем), *Mathematical Logic Quarterly* 47 (2001), pp. 137–144.
- „The typed Böhm Theorem” (са З. Петрићем), *Electronic Notes in Theoretical Computer Science* 50 (2001), no 2, pp. 119–131.
- „Coherent bicartesian and sesquicartesian categories” (са З. Петрићем), in: R. Kahle *et al.*, eds., *Proof Theory in Computer Science*, Lecture Notes in Computer Science vol. 2183, Springer, Berlin 2001, pp. 78–92.
- „Bicartesian coherence” (са З. Петрићем), *Studia Logica* 71 (2002), pp. 331–353.
- „Kauffman monoids” (са М. Борисављевић и З. Петрићем), *Journal of Knot Theory and its Ramifications* 11 (2002), pp. 127–143.
- „Self-adjunctions and matrices” (са З. Петрићем), *Journal of Pure and Applied Algebra* 184 (2003), pp. 7–39.
- „Identity of proofs based on normalization and generality”, *The Bulletin of Symbolic Logic* 9 (2003), pp. 477–503.
- „Generality of proofs and its Brauerian representation” (са З. Петрићем), *The Journal of Symbolic Logic* 68 (2003), pp. 740–750.
- „A Brauerian representation of split preorders” (са З. Петрићем), *Mathematical Logic Quarterly* 49 (2003), pp. 579–586.
- „Negation and involutive adjunctions” (са З. Петрићем), in: S. Artemov *et al.*, eds., *We Will Show Them: Essays in Honour of Dov Gabbay*, vol. 1, College Publications, London 2005, pp. 577–586.
- „Models of deduction”, in: R. Kahle and P. Schroeder-Heister, eds., Proceedings of the conference „Proof-Theoretic Semantics, Tuebingen 1999”, *Synthese* 148 (2006), pp. 639–657.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- „Associativity as commutativity” (са З. Петрићем), *The Journal of Symbolic Logic* 71 (2006), pp. 217–226.
- „Coherence for star-autonomous categories” (са З. Петрићем), *Annals of Pure and Applied Logic* 141 (2006), pp. 225–242.
- „A new proof of the faithfulness of Brauer’s representation of Temperley-Lieb algebras” (са Ж. Ковијанић и З. Петрићем), *International Journal of Algebra and Computation* 16 (2006), pp. 959–968.
- „Medial commutativity” (са З. Петрићем), *Annals of Pure and Applied Logic* 146 (2007), pp. 237–255.
- „Simplicial endomorphisms”, *Communications in Algebra* 36 (2008), pp. 2681–2709.
- „Equality of proofs for linear equality” (са З. Петрићем), *Archive for Mathematical Logic* 47 (2008), pp. 549–565.
- „Coherence in linear predicate logic” (са З. Петрићем), *Annals of Pure and Applied Logic* 158 (2009), pp. 125–153.
- „Coherence for monoidal endofunctors” (са З. Петрићем), *Mathematical Structures in Computer Science* 20 (2010), pp. 523–543.
- „Coherence for modalities” (са З. Петрићем), *Journal of Pure and Applied Algebra* 215 (2011), pp. 1606–1628.
- „Hypergraph polytopes” (са З. Петрићем), *Topology and its Applications* 158 (2011), pp. 1405–1444.
- „Intermutation” (са З. Петрићем), *Applied Categorical Structures* 20 (2012), pp. 43–95.
- „Isomorphic formulae in classical propositional logic” (са З. Петрићем), *Mathematical Logic Quarterly* 58 (2012), pp. 5–17.
- „Symmetric self-adjunctions and matrices” (са З. Петрићем), *Algebra Colloquium* 19 (2012), pp. 1051–1082.
- „Ordinals in Frobenius monads” (са З. Петрићем), *Journal of Pure and Applied Algebra* 217 (2013), pp. 763–778.
- „Graphs of plural cuts” (са З. Петрићем), *Theoretical Computer Science* 484 (2013), pp. 41–55.
- Inferential semantics, in: Н. Wansing ed., *Dag Prawitz on Proofs and Meaning*, Springer, Cham 2015, pp. 147–162.
- „Weak Cat-operads” (са З. Петрићем), *Logical Methods in Computer Science* 11 (2015), issue 1, paper 10, pp. 1–23.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- „A planarity criterion for graphs” (са З. Петрићем), *SIAM Journal on Discrete Mathematics* 29 (2015), pp. 2160–2165.
- „On the paths of categories: An introduction to deduction”, in: T. Piecha and P. Schroeder-Heister, eds., *Advances in Proof-Theoretic Semantics*, Springer, Cham 2016, pp. 65–77.
- „On sets of premises”, in: D. Probst and P. Schuster, eds., *Concepts of Proof in Mathematics*, Philosophy and Computer Science, Walter de Gruyter, Berlin, 2016, pp. 151–162.
- „Gödel’s Notre Dame course” (са М. Аџићем), *The Bulletin of Symbolic Logic* 22 (2016), pp. 469–481.
- „Representing conjunctive deductions by disjunctive deductions” (са З. Петрићем), *The Review of Symbolic Logic* 10 (2017), pp. 145–157.

Целокупна библиографија Косте Дошена може да се нађе на следећим адресама: <http://www.mi.sanu.ac.rs/~kosta/publications.htm> и <https://doi.org/10.15496/publikation-23600>.

АЛЕКСАНДАР ЗИСТАКИС (1961–2019)

ЈОВАН БУКОВАЛА
Институт за филозофију
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

Једног летњег дана 2019. године Александар Зистакис је пошао у потрагу не би ли срео Платона. Више се никада није вратио. Још увек не знамо да ли га је срео, али је пре тог пута већ једном одлазио. Било је то деведесетих година прошлог века, недуго након што му је, не слажући се са режимском политиком, чији је последњи октроисани декан његовог Филозофског факултета Универзитета у Београду, а на чијем је предмету био асистент, дао омаж, објавивши пре тачно четврт века, рад о односу естетизације политике и политизације естетике, односно о Бењаминовим дијалектичким сликама модерне, баш као што је то учинио и Симо Елаковић. Тај путник намерник је своју одисеју наставио потом на Универзитету у Атини.

Зистакис је знао да се, како је то нагласио његов пријатељ и колега Иван Миленковић, филозофирати, у правом смислу те речи, може само на матерњем језику, што је свакако научио од Валтера Бењамина, о чијем је теоријском анархизму алегорије и модерне објавио рад у *Филозофском годишњаку*, сада већ давне 1992, да би годину дана потом и магистрирао на тему његове филозофије модерне.

Почеци Зистакисовог научног рада досежу у 1986. годину, када је у часопису *Theoria* објавио два чланка: „Заснивање модерне естетике: Александар Готлиб Баумгартен: Филозофске медитације о неким аспектима

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

песничког дела”, БИГЗ, 1985. и „Постмодерна – ћорсокак или шанса левице”. Онда су 1990. године уследили у *Гледишту: часопису Београдског универзитета* текстови „О женском питању” и „Жена које нема”, а у *Београдском кругу* 1994. године „Алегорија смрти или смрт алегорије”.

Познати су и његови преводи у *Гледиштима* „Нада и критика или секуларизација по Ернсту Блоху” (1989) и „Тај пол који није један” (1990), у *Филозофском годишњаку* „Хајдегер и деконструкција” (1990), у *Београдском кругу* „Декарт у земљи чуда” (1994) и у *Женским студијама* „Омотач: читање Спинозе (Етика, први део, ‘О Богу’)” (1996).

Остаће упамћени и његови чланци у *Женским студијама* „Give me back my body” (1995), у *Београдском кругу* „Мали војник” (1995) и „Мали војник (2)” (1996), у *Трећем програму* „Космополитизам, екуменизам и глобализација” (2003) и „Зло у политици” (2004), чија се савременост не може замислити без Хане Арент, али и у зборнику *Нови нихилизам: постмодернистичка контроверза* „Мистицизам институције знања: универзитет и држава” (1996), као и у часопису *Belgrade Journal of Media and Communications* „Jean Luc-Nancy: The Construction of Philosophical Sense” (2017), а пре свега књига *Политике означавања: есеј о значењу и истини у уметности и политици* (2008).

ИВАН ВУКОВИЋ

(1970–2017)

ИРИНА ДЕРЕТИЋ
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

Сећам се тог септембарског јутра, светлог и прозечног. Ушла сам у учионицу тадашње Осме, а сада Треће београдске гимназије и потражила Ивана Вуковића. Играли смо се као деца, а родитељи су нам се познавали. Иван је био управо ту где сам га тражила, и одмах смо ушли у расправу о еволуционизму и креационизму, као да није био почетак нове школске године, као да није било неодложнијих и практичнијих питања, која су све друге занимала изузев, изгледа, нас. Наше ватрене расправе обично су отпочињале критиком онога што смо прочитали, а што никако није спадало у школско градиво. Ивана су занимале само чисте мисли, идеје, аргументи, а не прегршт информација о било чему. Ниједну, ни најочигледнију информацију није узимао здраво за готово. Често је био добронамерно ироничан према исувише декларативним, патетичним, великим речима, а поготову онима које нису имале покриће у животу. Никада није одустајао од ставовишта, које је бранио, духовито, паметно и лако, тако да је увек изазивао моје дивљење које му, нажалост, нисам довољно показала. Досадан је био и њему и мени уштогљени школски програм, читали смо филозофске књиге или литературу са филозофским темама и тек што бисмо их прочитали, полетели бисмо једно другом да изнесемо већ формирана гледишта и да уђемо у расправу. Иван је уживао у филозофским диспутима, у којима се мишљење обликује и развија.

И тако је отпочело наше дугогодишње, ничим прекинуто пријатељство: и наш студентски живот и узаврела политичка стварност, у којој

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

смо учествовали, књиге које смо размењивали, плодни разговори које смо наставили да водимо – што смо били старији, ти разговори су постајали обазривији и мудрији – семинари на којима смо учествовали, наша колегијална сарадња, која је трајала све до његове трагичне и преране смрти.

Иван Вуковић је имао узориту академску каријеру од асистента преко доцента до ванредног професора етике и Кантове филозофије на Филозофском факултету у Београду. Избор филозофских тема, које је помно проучавао, није био случајан. Филозофија је за Ивана имала смисла само уколико је неодвојива од живота који водимо. И поднаслов његове најновије књиге о Платону и Канту „Савети за добар живот” говори у прилог томе да Иван није разумео филозофију само као академску дисциплину него и као деловање које води, уређује и прожима цео наш живот.

Био је врстан познавалац Кантове филозофије. Мислио је строго и аналитички, никада не губећи увид у целину проблемског контекста који критички разматра. Ту строгост у мишљењу тражио је од свих, а пре свега од себе. На једној међународној конференцији више немачких професора, познавалаца Канта, управо су истакли ту карактеристику Ивановог мишљења које је пратила неуобичајена ерудиција, и то не само када је реч о Кантовој филозофији, него и о духовној историји човечанства уопште. Објавио је две изванредне и оригиналне књиге под називом *Опонашање Бога: интимна историја Кантове филозофије* и *Платон и Кант: савети за добар живот*, као и многобројне студије, есеје о чланке на српском, француском, енглеском и другим страним језицима. Његове књиге нису препричавање туђих схватања и стајалишта, које је Иван итекако добро схватао, већ изношење властитих увида, промишљених и добро заснованих. Писао је језгровито, рационално и јасно. Бритке мисли и пера. Поврх тога, у свакој његовој реченици се препознавао изразит литерарни дар.

Егзистенцијално интересовање за темељна питања филозофије очигледно је у самим насловима његових књига. У првој књизи *Опонашање Бога: интимна историја Кантове филозофије* Иван износи интересантно запажање које баца посебно светло на питање могућности целовитог читања Канта: „Младалачки су снови најсмелији и најсвеобухватнији, а теме и идеје које у њима искрсну обично наставе да нас заокупљају и кад престанемо да сањамо.”¹ Насупрот устаљеном читању Канта у кључу непремостивих разлика између прекритичког и критичког периода, Иван показује да је предмет критике Кантове (критичке) филозофије јединствена слика

1 Иван Вуковић, *Опонашање Бога: интимна историја Кантове филозофије* (Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2006), 9.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

света коју је развио управо у прекритичком периоду. Својства која је тада приписивао богу, у својој критичкој фази, Кант приписује човеку! Завириши у Кантов интимни однос према филозофији и према себи, Иван успева да прикаже целовитост и доследност која обухвата не само критичку већ и рану Кантову мисао.

У књизи *Платон и Кант: савети за добар живот*, Иван се бави питањем шта значи добро живети и шта су правда и срећа. Шта је потребно да би се *добро живело*? У основи истраживања тих питања налази се *утисак* да су стари ипак имали нешто да кажу о срећи, праведности и добром животу, а што, чини се, нама промиче или нам се чини сувишним да о томе уопште размишљамо. Умереност, храброст, одрицање, контрола над поривима и афектима јесу ствари које, чини се, звуче страно савременом човеку, па би сигурно било од користи начети питања на ту тему.² Имајући то у виду, Иван се бави питањем шта о томе имају да кажу „први и последњи велики рационалиста у историји филозофије”,³ приказујући Платонову и Кантову филозофију у несвакидашњем светлу, наглашавањем тематских мотива који су углавном били игнорисани од тумача њихове мисли.

Српску културу је задужио изванредним преводом Декартових *Медитација* са темељним коментарима, за шта је добио награду „Милош Н. Ђурић”, највишу преводачку награду у нашој земљи за објављена дела из области хуманистичких наука и есејистике. За разлику од немалог броја наших превода филозофских дела, који каткада више збуњују читаоца него што им верно преносе филозофски садржај, Иван је преводио кристално јасно и тачно. Томе је допринело и његово изванредно владање француским језиком, који му је био као матерњи, и одлично познавање Декартове филозофије. Иванова филозофска делатност била је међународно позната и призната захваљујући његовим учествовањима на бројним међународним конференцијама, као и захваљујући томе што је предавао на четири угледна инострана универзитета.

Није се само бавио филозофијом, него је и својом музиком обележио београдску музичку сцену. Био је члан бенда *Inopartners*, који је објавио два албума. Свирао је са страшћу и неком посебном преданошћу. Овога лета је отпочео писање литерарног дела својих сећања на дане властитог sazревања у бурним политичким догађајима када се распадала Југославија. Дело је остало у рукопису који аутор, нажалост, није успео да доврши.

2 Иван Вуковић, *Платон и Кант: савети за добар живот* (Нови Сад, Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2016), 192.

3 Вуковић, 8–9.

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

Иван је био породичан човек, Милин супруг, Нинин отац, Мирин и Ђорђијев син, према којима је гајио несебичну љубав и потпуну посвећеност. У овим временима агресивних сукоба, непријатељстава и раздвајања, Иван је имао редак дар да људе мири и спаја. Помагао је пријатељима чак и када му то нису тражили. Мени лично био је подршка онда када ми је било најтеже. Иван је то умео да осети. Када је он отишао, опустошен је и део мене. Многи наши заједнички пријатељи осетили су то исто. Његовим одласком смо се променили, један део нас је нестао са њим. Мало је људи који такав неизбрисив траг оставе у душама других људи. Један и јединствен је био Иван Вуковић.

САДРЖАЈ

ПРЕДГОВОР	5
Ирина Деретић и Александар Кандић	
I СРПСКИ МИСЛИОЦИ XIX И XX ВЕКА	
ЗАГОНЕТКА И ТАЈНА: ЛАЗА КОСТИЋ И БРАНКО МИЉКОВИЋ ОКО ХЕРАКЛИТОВЕ ВАТРЕ	17
Богољуб Шијаковић	
БОЖИДАР КНЕЖЕВИЋ. ЖИВОТ И ДЕЛО	35
Борис Милосављевић	
ФИЛОЗОФСКЕ ИДЕЈЕ КОСТЕ СТОЈАНОВИЋА	93
Александар Кандић	
МАТЕМАТИЧКА ФЕНОМЕНОЛОГИЈА МИХАИЛА ПЕТРОВИЋА	115
Горан Рујевић	
ЗНАЧАЈ ПЕТРОВИЋЕВИХ СПЕКТАРА У ЗАСНИВАЊУ МАТЕМАТИКЕ	135
Милош Миловановић	
РИСТО РАДУЛОВИЋ: ЈЕДАН ПОГЛЕД НА ПОЛИТИЧКУ ФИЛОСОФИЈУ БОСАНСКОХЕРЦЕГОВАЧКИХ СРБА НА ПОЧЕТКУ XX ВИЈЕКА	153
Стојан Шљука	

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- СВЕТОСАВЉЕ ИЗМЕЂУ ХРИШЋАНСКЕ ФИЛОСОФИЈЕ
И ИДЕОЛОГИЈЕ НАЦИОНАЛИЗМА: СВЕТИ НИКОЛАЈ
ВЕЛИМИРОВИЋ И СВЕТИ ЈУСТИН ПОПОВИЋ 173
Владимир Цветковић
- ФИЛОЗОФСКИ ПЕСИМИЗАМ У ПОЕЗИЈИ СИМЕ
ПАНДУРОВИЋА 221
Срђан Дамњановић
- КСЕНИЈА АТАНАСИЈЕВИЋ О ЕПИКУРУ:
АТОМИЗАМ И ХЕДОНИЗАМ 235
Ирина Деретић
- О ДРУГОМ ИЗДАЊУ НЕДЕЉКОВИЋЕВЕ КЊИГЕ О
ХЕРАКЛИТУ 259
Илија Марић
- ФЕНОМЕНОЛОШКА ТРАДИЦИЈА У
СРПСКОЈ ЕСТЕТИЦИ XX ВЕКА 289
Уна Поповић
- OD TRANSCENDENTALNE DO FENOMENOLOGIJA
ŽIVOTNOGA SVIJETA: ZAGORKA MIĆIĆ 321
Željko Ravić
- О ПОВЕСТИ ЛОГИКЕ: ОГЛЕД О ГАЈИ ПЕТРОВИЋУ 359
Мирко Аћимовић
- МЕТАМОРФОЗЕ И АНГАЖМАНИ СВЕТОЗАРА
СТОЈАНОВИЋА. ОД ДОГМАТСКОГ МАРКСИСТЕ ДО
СОЦИЈАЛ(ЕКО)ДЕМОКРАТЕ И ПОСТЛИБЕРАЛИСТЕ 381
Јовица Тркуља
- САВРЕМЕНА ИСТОРИЈА У ХЕРМЕНЕУТИЧКИМ
УВИДИМА РИСТЕ ТУБИЋА 461
Богомир Ђукић
- НИКОЛА ГРАХЕК О БОЛУ КАО ПАРАЛЕЛНОМ
ДИСТРИБУТИВНОМ МЕХАНИЗМУ – ПОГЛЕД ИЗ УГЛА
ФЕНОМЕНОЛОГИЈЕ 485
Мирослава Трајковски

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

- БРИГА О УЗОРУ. РАЗМИШЉАЊА О ТРАГАЊИМА ЗА
ПРАВИМ ПУТЕМ АЛЕКСАНДРА НИКИТОВИЋА 505
Часлав Копривица
- II СРПСКА ФИЛОЗОФИЈА У НАЦИОНАЛНОМ,
ЕВРОПСКОМ И МЕДИЈСКОМ КОНТЕКСТУ**
- МУДРОСТ У КОНТЕКСТУ:
ПОСЛОВИЦЕ И ФИЛОЗОФИЈА 535
Богољуб Шијаковић
- ЗНАЧАЈ ПОЈМОВНОГ ОДРЕЂЕЊА РАЗУМА И УМА ЗА
ФИЛОЗОФСКО РАЗМАТРАЊЕ ПРОБЛЕМА ИСТОРИЈЕ 549
Јован Аранђеловић
- СВЕТОСАВЉЕ КАО ДУХОВНО-КУЛТУРНИ ОБРАЗАЦ
МИШЉЕЊА 585
Прологомена за једну српску филозофију
Миленко Бодин
- КОМУНИКАЦИОНА ТЕХНОЛОГИЈА И ИМАГИНАЦИЈА
У ЕРИ ВЛАДАВИНЕ МЕДИЈСКЕ КУЛТУРЕ 603
Дивна Вуксановић
- ДИСОЛУЦИЈА И ЕТИЧКИ ИМПЕРАТИВ ЈЕДИНСТВА
ЉУДСКОГ ЗНАЊА 619
Доброслав Смиљанић
- ФИЛОЗОФИЈА ПОЗОРИШТА ИЛИ ЛЕТ МИНЕРВИНЕ
СОВЕ У СУТОН 633
Јован Буковала
- III БИБЛИОГРАФИЈЕ СРПСКИХ ФИЛОЗОФА**
- БИО-БИБЛИОГРАФИЈА ДРАГАНА М. ЈЕРЕМИЋА 653
Добрило Аранитовић

ИСТОРИЈА СРПСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ IV

IV СЕЂАЊА

ЗАГОРКА ГОЛУБОВИЋ (1930–2019) Јован Буковала	745
СВЕТЛАНА КЊАЗЕВ АДАМОВИЋ (1931–2016) Стеван Ракоњац	747
ЉИЉАНА ЦРЕПАЈАЦ (1931–2018) Марина Милановић	757
СИМО ЕЛАКОВИЋ (1940–2016) Александар Лукић	761
СЛОБОДАН ЖУЊИЋ (1949–2019) Лука Кешељевић	767
КОСТА ДОШЕН (1954–2019) Милош Аџић	775
АЛЕКСАНДАР ЗИСТАКИС (1961–2019) Јован Буковала	787
ИВАН ВУКОВИЋ (1970–2017) Ирина Деретић	789

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

1(497.11)(091)(082)

ИСТОРИЈА српске филозофије : прилози истраживању. 4
/ Ирина Деретић и Александар Кандић (приређивачи). – 1. изд.
– Београд : Филозофски факултет, Универзитет, 2019 (Београд :
Службени гласник). – 796 стр. ; 24 cm

“... главни резултат рада на пројекту ‘Историја српске
филозофије’ (евиденциони број 179064)” ... --> Предговор.
– Тираж 300. – Стр. 5–14: Предговор / Ирина Деретић,
Александар Кандић. – Напомене и библиографске референце уз
радове. – Библиографија уз сваки рад. – Abstracts.

ISBN 978-86-6427-123-3

а) Српска филозофија -- Историја -- Зборници

COBISS.SR-ID 280073740