

ISSN 2303-5862

THEORIA

ČASOPIS ZA FILOZOFIJU

God. XII, br. 12. (2025)

Sarajevo, juli/srpanj 2025.

Impresum

Theoria: časopis za filozofiju

Izdavač

Filozofsko društvo Theoria
Sarajevo, F. Račkog 1

Redakcija časopisa

prof. dr. Samir Arnautović
prof. dr. Damir Marić
Šejla Arnautović

Glavni i odgovorni urednik

prof. dr. Samir Arnautović

Zamjenik glavnog i odgovornog urednika

prof. dr. Damir Marić

Sekretar redakcije

Šejla Arnautović

E-mail: fdt.kontakt@gmail.com

Web: <http://www.fdt.ba>

Online časopis

Izlazi jednom godišnje

ISSN 2303-5862

SADRŽAJ

Znanstveni/stručni članci:

Damir Marić

JE LI SOKRAT BIO VARALICA? 10

Šejla Arnautović

ASPEKTI TOTALITARIZMA U PLATONOVOJ IDEJI DRŽAVE 23

Marko Jakić

OSNOVNE RAZLIKE ZIMMERMANOVE I KANTOVE FILOZOFIJE 42

Adnan Hatibović i Tomislav Tadić

MODERNOST I SOCIOLOGIJA: KRATKI PREGLED SOCIOLOŠKOG DISKURSA O MODERNOSTI 63

Omar Mahmutović

SPOZNAJNA MATRICA REALNOG SUBJEKTIVITETA U MARXOVOJ TEORIJI PRAKSE..... 85

Eva Kamberer

STVARANJE BEZ CILJA

Strateško mišljenje u evolucionalnoj biologiji..... 111

Kristina Žarkov

GLAVNI LIK ROMANA „USTA PUNA ZEMLJE” KAO BODLEROV „DENDI“127

Prikazi:

Enis Pehić

Prikaz knjige: Popić, Miljan (2024). Autoritet metafizike. Sarajevo: Filozofsko društvo Theoria, 146 strana. 140

Enis Pehić

Prikaz knjige: Milisavljević, Vladimir (2022). Sredstva za nepoznate ciljeve. Beograd: Srpsko filozofsko društvo, Institut društvenih nauka, 156 strana. 148

Prijevod:

Bin Li

Algoritamska filozofija — Sintetička i socijalna filozofija/ The Algorithmic Philosophy — A Synthetic and Social Philosophy (Preveo sa engleskog Omar Mahmutović) 157

UPUTE ZA AUTORE 175

Znanstveni/stručni članci

(Izvorni znanstveni članak)

Damir Marić¹

JE LI SOKRAT BIO VARALICA?

Sažetak

Mnogi stručnjaci vjeruju da je Sokrat iz Platonovih ranih dijaloga činio logičke pogreške i da je u raspravama koristio sofističke trikove. Zadatak ovog teksta je ispitati takve tvrdnje.

Ključne riječi: Platon, Sokrat, sofisti, elenhos, eristika.

¹ Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu
damir.maric@ff.unsa.ba

Sokrat iz ranih Platonovih dijaloga najčešće je razumijevan kao neumoran tragač za vrlinom i istinom, koji u razgovoru sa sugovornicima, za razliku od sofista, nije pribjegavao raznim trikovima i obmanama kako bi uvijek bio u pravu. S druge strane, mnogi stručnjaci su ukazivali na to da Sokrat nije uzor savršenstva, jer u raspravama, u koje uvlači druge, nije pravedan sugovornik. Tako Woodbridge tvrdi da je Sokrat „Majstor za logičke trikove i retorička sredstva i više im vjeruje nego koherentnom rezoniranju”, te u raspravi koristi: „Laskanje, ulagivanje, insinuaciju, aluziju, sarkazam, lažnu poniznost, osobne idiosinkrazije, zastrašivanje, drskost, ljutnju, mijenja temu kada zapadne u teškoću”. Sokrat se također služi: „odvraćanjem pažnje, pogrešnim analogijama, izvrtnjem značenja riječi, koristi pridjeve kao imenice i imenice kao pridjeve”, a usto rado prekida sugovornika, priča priče koje navedu čovjeka da zaboravi šta je bila tema rasprave, obećava reći više sutra ako su zaista sugovornici zainteresirani i žele nastaviti dalje, sve u svemu, zaključuje Woodbridge, ako je itko bio vješt sofist, onda je to bio Sokrat.²

U Platonovom dijalogu *Gorgija*, Sokrat želi dokazati Polu da je „nanositi nepravdu gore od trpljenja nepravde i da je biti nekažnjen gore od biti kažnjen”.³ Međutim, veli Dodds, Sokratovo dokazivanje ovisi o dvosmislenosti riječi „korisno” (ὠφέλιμον). Možemo reći, kaže Dodds, kako je u vrijeme pisanja ovog dijaloga logika bila u pogoju, ali, opet, ne može se ići tako daleko i tvrditi da je Platon bio potpuno nesvjestan dvoznačnosti ove riječi. Čini se da je Platon ovdje, a i drugdje, dopustio Sokratu da sofistima uzvрати njihovim vlastitim oružjem.⁴ Mnogi stručnjaci tvrde da su i u drugim Platonovim ranim dijalozima, za koje se često tvrdi da opisuju povijesnog Sokrata, pronašli manjkave argumente. Sinaiko smatra kako možda treba u obzir uzeti da dramski elementi čine cijelu stvar manje jasnom, ali kada se detaljnije prouče dokazi u *Kritonu* i

² Woodbridge, F. J. E. (1929), *The Son of Apollo*. Cambridge Mass.: The Riverside Press, str. 269. Svi prijevodi u ovom tekstu su autorovi.

U Ksenofonovim djelima, koja su pored Platonovih djela drugo najvažnije svjedočanstvo o Sokratu, ovaj se problem ne javlja, jer je u njima Sokrat prikazan kao uzor u svakom smislu.

³ Plato, (2001), *Lysis, Symposium, Gorgias*. Cambridge Mass. & London: Harvard University Press, str. 473 (474 B).

⁴ Plato, (1959), *Gorgias*, A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, str. 249. Vidjeti također Sprague, R. K. (2013), *Plato's Use of Fallacy: A Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues*. London & New York: Routledge, str. 80-81, f. 38.

prvoj knjizi *Države*, ma koliko bili sofisticirani, očito su nezadovoljavajući. I sami rezultati rasprava u Platonovim dijalozima su često neočekivani i zbunjujući. Ovi dijalozi su fascinantni, drži Sinaiko, ali su opterećeni nebitnim stvarima, „digresijama, djelomično razvijenim idejama”⁵ i što je nagore od svega, pogrešnim postupkom dokazivanja.

Guthrie također veli da je u mnogim ranim dijalozima Platon prikazao Sokrata kako se služi dvosmislicama, te se, na primjer, u *Lisisu*, čak upušta u „sofističke i pogrešne argumente, bez nagovještaja istinskog rješenja”.⁶ Pored toga, Sokrat napada sofiste njihovom vlastitom metodom, pa se tako koristi i Protagorinim učenjem da se o svakoj temi može govoriti s dva suprotna stajališta.⁷ U djelu *Harmid*, veli Guthrie, Sokrat besramno koristi „sofistiku na nevinom dječaku”,⁸ u *Eutidemu* brka značenje riječi, te ono što je samo stvar stupnja, prikazuje kao apsolutne suprotnosti,⁹ dok u dijalogu *Protagora* inzistira na gruboj alternativni „ili-ili” koju je ismijavao u djelu *Eutidem*.¹⁰

Zbog svega ovoga, Sokrat iz Platonovih ranih dijaloga može izgledati kao sofist koji će iskoristiti svaki mogući argument da bi dokazao svoju poziciju. Budući da je očito kako je ovako oslikani Sokrat koristio eristiku i sofističke argumente, treba ispitati razlikuju li se Sokrat i sofisti u primjeni ove metode. Sichel smatra da se Sokrat od sofista razlikuje po tri principa koja nikad ne odbacuje, a to su: da je krepostan život najbolji, da je vrlina znanje, te da je bolje trpjeti nepravdu nego je činiti.¹¹ Kako se sofisti ovih principa ne drže, možemo zaključiti da je *svrha*, radi koje dokazivanje postoji, ključna razlika između Sokrata i sofista. Postavlja se pitanje je li opravdano braniti Sokratove moralne principe eristikom i sofističkom argumentacijom. Sichel stoji na stanovištu da različite logičke tehnike kao što je *reductio ad absurdum*¹² koriste i Sokrat i sofisti, ali

⁵ Sinaiko, H. L. (1965), *Love, Knowledge and Discourse in Plato: Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides*, Chicago & London: The University of Chicago Press, str. 14.

⁶ Guthrie, W. C. K. (2000), *A History of Greek Philosophy IV: Plato: the man and his dialogues: earlier period*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 143.

⁷ Ibid., str. 144.

⁸ Ibid., str. 159.

⁹ Ibid., str. 195.

¹⁰ Ibid., str. 222. O Sokratovoj upotrebi dvosmislenosti u djelu *Protagora* vidjeti također Gulley, N. (1968), *The Philosophy of Socrates*. London, Melbourne, Toronto: Macmillan, str. 44.

¹¹ Sichel, B. A., (1976), "Is Socrates a Sophist?". U: Simmons (ed.), G. S., *Paideia* (Special Plato Issue). Buffalo: State University College at Buffalo, str. 147.

¹² Da je metod *reductio ad absurdum* razvio Zenon iz Eleje i da su ga za vlastite svrhe koristili i sofisti i Sokrat, vidjeti Gulley, N. (1968), *The Philosophy of Socrates*, str. 24. Da je Platon bio svjestan opasnosti i korisnosti ovog metoda vidjeti Marić, D. (2000), *Kinici i metafizika*. Zenica: Hijatus, str. 67.

inzistira na tome da je svrha ono što ih razlikuje. Sokrat koristi eristiku i sofističko dokazivanje samo da bi otvorio dijalektički proces¹³ i krenuo ka onome što smatra svrhom rasprave.

Kada detaljnije pogledamo problematične argumente iz *Eutidema* i *Lisisa*, vidjet ćemo, tvrdi Sichel, da ih Sokrat nikada ne koristi za stjecanje znanja, nego isključivo za pobijanje sugovornikovih pogrešnih uvjerenja. Sokrat preferira upotrebu dijalektike, ali kada je ona neuspješna, bilo zato što se sugovornik drži erističke argumentacije, bilo zbog psihološke blokade, „sofistika postaje nezamjenjivo oružje”.¹⁴ U *Eutidemu* Sokrat je pobio argumente sugovornika i pokazao ispravan način obrazovanja, međutim sugovornici se i dalje drže erističkog dokazivanja, jedino tada, kaže Sichel, Sokrat koristi sofistiku protiv sofistike.¹⁵ Sokrat upotrebljava eristku i sofističke argumente da se sugovornik navede da ozbiljno razgovara bez priklanjanja logičkim i retoričkim trikovima. Sokrat ne upotrebljava eristiku tek da bi pobijedio u razgovoru, jer je njegov cilj potpuno drugačiji, a to je život u vrlini. Sokrat koristi sofističke dokaze, zaključuje Sichel, ali s potpuno različitom svrhom, pa su tako u krivu svi oni koji Sokrata smatraju sofistom, jer i kad koristi eristiku, Sokrat ne slijedi sofističke ciljeve.¹⁶

Gregory Vlastos ističe da su mnogi ugledni stručnjaci tvrdili kako Sokrat podmeće sugovornicima premise koje smatra lažnim i zaključke za koje je svjestan da su nevaljani. Ipak, po njegovom mišljenju, takva pozicija nije većinska među stručnjacima i smatra da se može naći rješenje koje će objasniti zašto se čini da Sokrat iz ranih Platonovih dijaloga katkad koristi sofističke trikove. Naime, Sokrat se njima ne koristi kada argumentira *ozbiljno*. Ozbiljno razgovara onda kada istražuje kako treba ispravno živjeti. Kada se Sokrat upušta u elenktičku¹⁷ raspravu o tome što je vrlina i kako živjeti u skladu s njom, onda je „mrtav ozbiljan”.¹⁸ Potraga za ispravnim načinom života je za Sokrata iz Platonove *Odrane Sokratove* božanski nalog, zato što mu je bog naredio da „posveti

¹³ Sichel, B. A., (1976), "Is Socrates a Sophist?", str. 147.

¹⁴ Ibid., str. 148.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., str. 149.

¹⁷ 'Wλεγγος (elenhos) na grčkom znači dokaz, pobijanje, ispitivanje. Više to tome vidjeti Marić, D. (2002), *Sokrates i kinici*. Zenica: Hijatus, str. 33-57.

¹⁸ Vlastos, G. (1991), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaka, New York: Cornell University Press, str. 134.

život filozofiji i ispitivanju sebe i drugih.”¹⁹ Taj nalog mu je važniji od bilo čega drugoga, pa čak i od atenskih zakona, jer ukoliko bi mu Atenjani naredili da se odrekne filozofije, on ih ne bi poslušao. Vlastos svoje stajalište ovako formulira: „*kada Sokrat traži ispravan način života, u okolnostima u kojima smatra da mu je razumno o toj potrazi misliti kao o pokoravanju božanskoj naredbi* (kurziv G. Vlastos), njegovo argumentiranje ne može sadržavati namjernu neistinu.”²⁰ Putem elenhosa Sokrat ispituje svoja, ali i stajališta sugovornika,²¹ pa bi svako varanje bilo odustajanje od potrage za vlastitom vrlinom, odnosno varanje sugovornika bilo bi varanje samoga sebe. Stoga, Vlastos smatra da bi pripisivanje Sokratu nepoštenja u elenhosu išlo suprotno svemu onome što je bitno za Platonov opis Sokrata.

Bitan aspekt elenhosa je Sokratov zahtjev sugovorniku da kaže ono što doista vjeruje, da se ne poziva na općenite stavove ili da ne navodi tuđe, nego da se u razgovoru u obzir uzmu isključivo stavovi koje sugovornik smatra istinitim i po kojima živi, jer se samo na taj način može testirati moralni aspekt života sugovornika. Može se reći da ovaj zahtjev, koji Vlastos naziva zahtjev „reci što misliš”,²² razdvaja Sokrata od sofista, jer je njima važnije da se neka pozicija može braniti jakim argumentima, bez obzira na to smatra li je onaj koji je brani doista istinitom. Sokratov elenhos ne ispituje općeprihvaćene stavove, nego za premise uzima ono što sugovornik doista vjeruje, pa argumentirajući unutar stavova sugovornika ispituje koherentnost cijelog seta njegovih moralnih ideja.²³ Elenhos traži da se u raspravi založi ispravnost nečijeg života, što znači da je metoda potrage za istinom²⁴ i, stoga, nije poput eristike, koju istina ne zanima, zato što je isključivo način kojim se nastoji pobijediti u diskusiji.

¹⁹ Plato, (2001), *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Cambridge Mass. & London: Harvard University Press, str. 106. (28 E).

²⁰ Vlastos, G. (1991), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, str. 134.

²¹ Ibid., str. 134-135. Potvrdu ovog stava Vlastos nalazi u *Harmidu*, 166 C-D. Sokrat na tom mjestu kaže da ispituje „uglavnom radi sebe sama, mada, bez sumnje, također radi mojih prijatelja.” Plato, (1999), *Charmides, Alcibiades, Hipparchus, Lovers, Theages, Minos, Epinomis*. Cambridge Mass. & London: Harvard University Press, str. 54.

²² Vlastos, G. (1994), *Socratic Studies*. Burnyeat (ed.), M., Cambridge: Cambridge University Press, str. 136.

²³ Vlastos veli kako i Aristotel prihvaća da se dokazivanje započne od naizgled nekontroverznih stavova, ali kod Sokrata oni nemaju „kognitivnu privilegiju” kakvu imaju kod Aristotela, jer je svaka teza otvorena za elenkičko propitivanje. Vlastos, G. (1994), *Socratic Studies*, str. 139.

²⁴ Ova potraga za istinom, tj. elenhos, veli Vlastos, nije cilj samoj sebi, nego je za Sokrata sama filozofija. Ibid., str. 4.

John Beversluis se suprotstavlja Vlastosovoj interpretaciji i kreće se potpuno drugačijim pravcem, naime ne uzima zdravo za gotovo negativan prikaz Sokratovih sugovornika u Platonovim ranim dijalozima, nego smatra da treba ispitati svakog sugovornika ponaosob, s ciljem procjene valjanosti njihovih, kao i Sokratovih, argumenata. Sokratovi sugovornici napadaju njegove argumente i žale se na njegov način vođenja rasprave, kao što je primjerice njegov zahtjev da sugovornik odgovara kratko, često samo sa „da” ili „ne”, te tako, na primjer, u *Protagori* (334 C-D) ironično kaže da je „zaboravna osoba, pa ako mu netko duže govori, zaboravi o čemu je riječ.”²⁵ Iako unutar elenhosa kratkoća govora ima smisla, ona može spriječiti sugovornika da pojasni što jeste ili nije mislio, te da napravi važne distinkcije. Bez mogućnosti da se sugovornik detaljnije izjasni, teško je očekivati poštenu diskusiju. To pravilo se često krši, a Sokrat katkad govori duže od drugih.²⁶

Na Vlastosov stav da Sokrat u raspravi ne vara i ne koristi eristiku kada se pokorava božanskom nalogu i argumentira ozbiljno, Beversluis odgovara da bi to značilo: prvo, da su brojni dijelovi Platonovih ranih dijaloga „neozbiljni”, u njima se opisuje Sokrat koji ne traži što je vrlina i kako ispravno živjeti, nego se ponaša kako mu se prohtije; drugo, našli bismo se u poziciji da ne možemo uspješno primijeniti kriterij ozbiljnosti, te mnoge dijelove ranih dijaloga ne bismo mogli odrediti kao „ozbiljne”, a da to ne bude proizvoljno, jer je zbog ironije, ismijavanja i sličnih stvari nemoguće jednoznačno presuditi i reći „sad je Sokrat ozbiljan, a sada nije”, i treće: nemamo neovisan kriterij što znači „argumentirati ozbiljno” kad se traži ispravan način života i slijedi božanska naredba.²⁷ Beversluis zaključuje da je najbolje odbaciti razliku između „ozbiljnog” i „neozbiljnog” argumentiranja.

Što se tiče pravila „reci što vjeruješ”, za koje Vlastos drži da odvajava Sokrat od eristike i sofista, Beversluis kaže da nije svaki pristanak na neki stav jednak, jer postoje stupnjevi pristanka. Sugovornik može bezuvjetno pristati na neku tvrdnju, ali isto tako na nju može pristati obazrivije u formi „izgleda da je tako” ili s još nižim stupnjem pristanka

²⁵ Plato, (1999), *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*. Cambridge Mass. & London: Harvard University Press, str. 170. Vidjeti Beversluis, J. (2000), *Cross-Examining Socrates: A Defence of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 11.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid., str. 42-44.

poput „pretpostavljam” ili „kako ti kažeš”.²⁸ Sokrat u Platonovim ranim dijalozima rijetko primjećuje da sugovornici nerado pristaju bezuvjetno na neku tezu, pri čemu on često minimizira ili ignorira njihovo negodovanje i dalje inzistira na pristanku laskanjem, posramljivanjem, obraćanjem za „pomoć slušateljima ili čak prijeti odlaskom” (*Protagora* 335 C).²⁹ Sokratovi sugovornici nerijetko pristaju na stavove bez dubljeg promišljanja, rutinski i površno. Često se od njih traži odgovor „da” ili „ne” o stvarima o kojima prije nisu razmišljali.³⁰ Pored toga, pristati na neki stav ne znači da se on može pripisati toj osobi, jer je puko pristajanje vanjska manifestacija i ne mora značiti da je izraz unutarnjeg stanja sugovornika. Iskrenost nekog uvjerenja se testira ponašanjem. Ako se osoba ne ponaša u skladu sa stavom koji je potvrdila, onda se opravdano može sumnjati vjeruje li doista u ispravnost toga stava.³¹ Uzevši sve ovo u obzir, Beversluis drži da trebamo odbaciti Vlastosovu interpretaciju elenhosa, te tako Sokrat iz Platonovih ranih dijaloga postaje enigmatičan lik kojeg je teško jednoznačno definirati.

Ne možemo ignorirati činjenicu da u Platonovim ranim dijalozima nalazimo mjesta na kojima Sokrat odustaje od traženja stavova u koje sugovornik vjeruje. Tako npr. u djelu *Protagora* Sokrat veli da mu je svejedno je li neki stav sugovornikov ili ne, sve dok on odgovara na pitanja (*Protagora* 333 C).³² U prvoj knjizi *Države*, Trasimah pita Sokrata je li važno vjerovati u teze koje izlaže ili nije, na što Sokrat odgovara da nije važno (*Država* 349 A).³³ Pored toga, kaže Kahn, Sokrat je Gorgiju, u istoimenom dijalogu, namamio da ponudi neiskren odgovor, pa možemo reći da je iskrenost katkad nužna, kao u *Kritonu* (49 D),³⁴ ali se zahtjev „reci što vjeruješ”, zbog mnogih primjera kršenja, teško može uzeti za pravilo.³⁵

²⁸ Ibid., str. 45.

²⁹ Plato, (1999), *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, str. 174. Beversluis, J. (2000), *Cross-Examining Socrates*, str. 46.

³⁰ Beversluis, J. (2000), *Cross-Examining Socrates*, str. 53.

³¹ Ibid., str. 48-49. Zato su kinici, iako se smatraju sokratovcima, odustali od prevelike priče o tome što je vrlina i posvetili se njenom prakticiranju u svakom aspektu života. Više o tome vidjeti Marić, D. (2002), *Sokrates i kinici*, str. 127-161.

³² Plato, (1999), *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, str. 166.

³³ Plato, (1999), *Republic: Books 1-5*. Cambridge Mass. & London: Harvard University Press, str. 86.

³⁴ Plato, (2001), *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, str. 172.

³⁵ Kahn, Ch. H. (1992), "Vlastos's Socrates". U: *Phronesis*, 37, 2, str. 256. Kahn u svojoj knjizi *Plato and Socratic Dialogue* navodi i druge primjere gdje Sokrat nepošteno argumentira, pa tako u dijalogu *Ion* pobija tezu koju Ion nikad nije ni tvrdio (str. 110-111.), u *Hippiji manjem* razumno tezu pobija na beskrupulozan način (str. 114-116.), u *Harmidu* proizvoljno tumači pojmove (str. 189., f. 11), dok u *Protagori* Sokrat tek

Mnogi stručnjaci su pronalazili u Platonovim ranim dijalozima argumente koji izgledaju pogrešni, ali čini se, drži Robinson, da je Platonov cilj bio prikazati Sokratovu neobičnu osobnost, a gotovo da ga nije zanimala logička valjanost dokaza. Platonu je jedino stalo da pokaže kako argument koji Sokrat koristi ukazuje na neznanje osobe protiv koje se koristi, a manje ga zanima njegova ispravnost.³⁶ Iako nije tematizirao logičke pogreške, Platon je katkad prepoznavao neke od njih, te njegovi dijalozi pokazuju da se više fokusirao na filozofska i dramatička istraživanja, nego na utvrđivanje logičke preciznosti.

Sokratovo unakrsno ispitivanje sugovornika, koje je, kako kaže Jaeger „ispolirano do umjetnosti”, lako se može zamijeniti s opasnom vještinom pobjeđivanja u raspravi, jer kod Sokrata nalazimo mnogo argumenata koje liče na eristiku. Ne smijemo podcijeniti ni njegovu „čistu ljubav prema verbalnom natjecanju”,³⁷ ali to ne znači da su Platonovi raniji dijalozi isprazna eristička nadmudrivanja, jer su orijentirani na zbiljske probleme. Ili kako Benson veli, razlika između elenhosa i eristike je u tome što elenhos cilja na istinu, a eristika ne.³⁸ Elenhos nam, drži Nehamas, daje način da s neutralne pozicija razlikujemo Sokrata od sofista.³⁹

U dijalogu *Gorgija*, kaže McTighe, Sokrat prelazi s jednog značenja riječi na drugo, ne drži se logike i argumentira ad hominem, jer mu cilj nije potraga za istinom, već spašavanje sugovornika, Pola, koji je umišljen do krajnjih granica⁴⁰ i stoga daleko od puta vrline. Teloh veli da Sokrat možda ne traži „univerzalno validne istine”, neovisne o uvjerenjima, konceptualnim shemama i povijesti.⁴¹ Sokratovski dijalozi se ne trebaju cijeliti isključivo po njihovoj logičkoj valjanosti, jer se, prije svega, mora znati što je svrha razgovora. Katkad Sokrat želi kreirati aporiju, zbuniti ili posramiti sugovornika, a

tako mijenja pravila rasprave (str. 237.). Ova mjesta vidjeti u Kahn, Ch. H. (1999), *Plato and Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.

³⁶ Robinson, R. (1942), "Plato's Consciousness of Fallacy". U: *Mind*, 51, 202, str. 102.

³⁷ Jaeger, W. (1947), *Paideia: In Search for the Devine Centre*, vol. II, Oxford: Basil Blackwell, str. 64.

³⁸ Benson, H. H. (2000), *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*. New York & Oxford: Oxford University Press, str. 90.

³⁹ Nehamas, A. (1999), "Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry". U: Nehamas, A. *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*. Princeton: Princeton University Press, str. 116.

⁴⁰ McTighe, K. (1984), "Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrongdoing: Gorgias 466a-468e". U: *Phronesis* 29, 3, str. 226.

⁴¹ To bi bio očit anakronizam, vidjeti Teloh, H. (1986), *Socratic Education in Plato's Early Dialogues*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, str. 2.

logički argumenti to ne postižu uvijek, pa zbog toga ne čine ono što bi trebali, a to je utjecaj na sugovornikovu dušu.⁴²

Možda Platon u ranim dijalozima opisujući Sokratove diskusije nije bio svjestan svih logičkih pogrešaka ili je možda htio prikazati Sokratovu ljudsku stranu, sa svim manama i vrlinama, ma kako u *Fedonu* tvrdio da je on „najbolji, najmudriji i najpravedniji” čovjek.⁴³ Sokrat iz Platonovih ranih dijaloga nije bezgrešan elenktički stroj. Moguće da je povijesnog Sokrata mogla povući želja za pobjedom u raspravi ili da je nesvjesno griješio, što je onda Platon vjerno opisao. U svakom slučaju Platon nam je oslikao živog Sokrata, koji je svojim životom i riječju privlačio suvremenike i koji je ostavio dubok trag u povijesti mišljenja.

⁴² Ibid., str. 1.

⁴³ Plato, (2001), *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, str. 402.

BIBLIOGRAFIJA

1. Benson, H. H. (2000), *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*. New York & Oxford: Oxford University Press.
2. Beversluis, J. (2000), *Cross-Examining Socrates: A Defence of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
3. Gulley, N. (1968), *The Philosophy of Socrates*. London, Melbourne, Toronto: Macmillan.
4. Guthrie, W. C. K. (2000), *A History of Greek Philosophy IV: Plato: the man and his dialogues: earlier period*. Cambridge: Cambridge University Press.
5. Jaeger, W. (1947), *Paideia: In Search for the Devine Centre*, vol. II, Oxford: Basil Blackwell.
6. Kahn, Ch. H. (1992), "Vlastos's Socrates". U: *Phronesis*, 37, 2, str. 233-258.
7. Kahn, Ch. H. (1999), *Plato and Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.
8. Marić, D. (2000), *Kinici i metafizika*. Zenica: Hijatus.
9. Marić, D. (2002), *Sokrates i kinici*. Zenica: Hijatus.
10. McTighe, K. (1984), "Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrongdoing: Gorgias 466a-468e". U: *Phronesis* 29, 3, str. 193-236.
11. Nehamas, A. (1999), "Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry". U: Nehamas, A. *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*. Princeton: Princeton University Press, str. 108-122.
12. Plato, (1959), *Gorgias*, A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press.
13. Plato, (1999), *Charmides, Alcibiades, Hipparchus, Lovers, Theages, Minos, Epinomis*. Cambridge Mass. & London: Harvard University Press.
14. Plato, (1999), *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*. Cambridge Mass. & London: Harvard University Press.
15. Plato, (1999), *Republic: Books 1-5*. Cambridge Mass. & London: Harvard University Press.

16. Plato, (2001), *Lysis, Symposium, Gorgias*. Cambridge Mass. & London: Harvard University Press.
17. Plato, (2001), *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Cambridge Mass. & London: Harvard University Press.
18. Robinson, R. (1942), "Plato's Consciousness of Fallacy". U: *Mind*, 51, 202, str. 97-114.
19. Sichel, B. A., (1976), "Is Socrates a Sophist?". U: Simmons (ed.), G. S., *Paideia* (Special Plato Issue). Buffalo: State University College at Buffalo, str. 141-152.
20. Sinaiko, H. L. (1965), *Love, Knowledge and Discourse in Plato: Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
21. Sprague, R. K. (2013), *Plato's Use of Fallacy: A Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues*. London & New York: Routledge.
22. Teloh, H. (1986), *Socratic Education in Plato's Early Dialogues*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
23. Vlastos, G. (1991), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaka, New York: Cornell University Press.
24. Vlastos, G. (1994), *Socratic Studies*. Burnyeat (ed.), M., Cambridge: Cambridge University Press.
25. Woodbridge, F. J. E. (1929), *The Son of Apollo*. Cambridge Mass.: The Riverside Press.

Damir Marić⁴⁴

WAS SOCRATES A CHEATER?

Summary

Many experts believe that the Socrates of Plato's early dialogues made logical errors and used sophistic tricks in debates. The task of this paper is to examine such claims.

Key words: Plato, Socrates, Sophists, elenchos, eristic.

⁴⁴ Faculty of Philosophy, University of Sarajevo
damir.maric@ff.unsa.ba

Šejla Arnautović¹

ASPEKTI TOTALITARIZMA U PLATONOVOJ IDEJI DRŽAVE

Sažetak

U ovom radu cilj je pokazati da li u Platonovoj filozofskoj misli, odnosno političkom programu, možemo pronaći elemente modernog totalitarizma slijedeći, prije svega, postavljeni poredak u državi, različite oblike vladavine i na kraju interpretacije Poppera i Taylora koji usko, na osnovu pomenutih stavki prilaze problemu totalitarizma. Prateći glavni zadatak teksta, započinjemo sa određenjem poretka staleža koji se uspostavlja spram posla koji pojedinci obavljaju, usklađenog sa naravnosti njihovih duša. Staleži se izdvajaju rastom države koja ima za cilj da opstane dobrom, zdravom i jedinstvenom. Potom, prelazimo na elemente koji se prepoznaju u prelasku između pet državnih uređenja, a koji nastaju kao posljedica bolesti izazvane narušenim poretkom među staležima. Narušeni poredak omogućava dolazak do klasnih ratova i ekonomskih razlika koje iniciraju siromašno i nezadovoljstvo. Prijelaz koji opisuje Platon započinje od aristokratije u timokratiju, potom iz timokratije u oligarhiju, zatim iz oligarhije u demokratiju, te naposljetku iz demokratije u tiraniju. I naposljetku, u završnom dijelu rada slijedimo Popperovo viđenje Platonovog uređenja i izgradnje države u okviru čega prepoznaje elemente modernog totalitarizma. Zadržavajući se na pravičnosti i mudrosti prikazat ćemo osnov sa kojeg je izrastao Popperov stav o ekstremnom totalitarizmu u Platonovoj državi. Popperov kritički osvrt praćen je interpretacijom Taylora koji objašnjava postojanje različitih vrsta totalitarizma i postavlja pitanje o kojoj vrsti totalitarizma govorimo kada posmatramo državu koju gradi Platon. Time ćemo se približiti karakteristikama, ciljevima i ideologijama koje totalitarizam može u sebi sadržavati.

Ključne riječi: totalitarizam, država, staleži, pravičnost, mudrost

¹ Univerzitet u Sarajevu – Filozofski fakultet
sejla.avdic@ff.unsa.ba

I

Izgradnja države i propitivanje načina njenog funkcioniranja započinje s pitanjem o tome šta jeste pravičnost. Osnova iz koje proizilazi potreba razgraničavanja pravednosti, s jedne strane, jeste njena suprotnost nepravičnost koja se često pogrešno tumači ili nastoji lažno predstaviti u odori pravičnosti. Sa druge strane pravičnost, ako je vrlina, neizostavna je za postizanje sreće u ljudskom životu, stoga je nužno krenuti na put njenog određenja. Razlog zbog kojeg pravimo osvrt na sam početak dijaloga *Država* krije se u značaju pravičnosti za određenje da li u Platonovoj društvenoj zajednici možemo prepoznati totalitarizam kao oblik vladavine.

Pravičnost pojedinca u početnom ispitivanju čini se dalekom i sićušnom, time je onemogućen pristup i njeno određenje sa jasnoćom. Iz tog razloga Platon se usmjerava na izgradnju države koju možemo poistovjetiti sa velikim platnom na kojem je olakšano posmatranje pravičnosti, obzirom da je tada stvorena mogućnost većeg prikaza onoga što su njoj pripadajuće odrednice i karakteristike, a koje potom nastojimo prepoznati i u pravičnom pojedincu. Upravo oblikovanje i izgradnja države koju Platon izvodi postepeno trebalo bi nam dati uvid u potencijalne tragove ideje totalitarizma i ukazati na mjesta koja bivaju pogodna za njen razvoj.

Svojevrsno oblikovanje države započinje, prvenstveno, poradi osnovnih potreba koje svaki čovjek kao pojedinac treba zadovoljiti u korist vlastitog preživljavanja i očuvanja vrste. Obzirom da su potrebe višestruke i da su u stalnom procesu smjenjivanja, čovjek nije sposoban i dovoljno snažan da na njih samostalno efikasno odgovara. Ujedinjenje ljudi na jednom području kako bi olakšali sebi preživljavanje, što se ostvaruje u zajednici sa pojedincima koji će se međusobno pomagati i biti jedni drugima pomoćnici u životnim zadacima, grade državu. Svaki pojedinac u zajednici s težnjom efikasnog i kvalitetnog zadovoljenja potreba za hranom, skloništem, odjećom, obućom, oruđem i sl., trebao bi da ima jedan od zadataka koji je odgovarajući njegovim sposobnostima, a čijim obavljanjem postaje pomoćnik drugim sudionicima zajednice. Nakon što svaki pojedinac dobije zadatak koji će izvršavati, zajednica će usklađeno funkcionirati bez nedostataka u nekom od sektora osnovnih potrebe, a time će biti i postignuta zdrava država.

Sa raznolikim načinom zadovoljavanja potreba, ali i otkrivanjem bogatih izbora i težnji za udobnošću, dolazi do rasta države, jer ona zbog očuvanja uravnoteženosti

proizvodnje mora širiti svoje granice pristupom novih pojedinaca.² Proširenje granica podrazumijeva uzimanje teritorijalnih područja koja pripadaju susjednim državama, a to označava početak ratovanja koji povlači za sobom potrebu za vojskom čiji će zadatak biti isključivo ratovanje, odbrana od neprijatelja i očuvanje mira u samoj državi. Vojnici moraju prema svojoj naravi biti sposobni da razvijaju vještinu ratovanja i rukovanja oruđem, stoga zadatak kojim se vodi vojnik biva od neizmjernog značaja i po važnosti je iznad poslova koji obavljaju zanatlije. Narav vojnika Platon opisuje kroz poređenje sa plemenitim psom, ističući da obojca moraju imati razvijenu sposobnost zapažanja, praćenja zapaženog, ali i snažni kako bi mogli odgovoriti na potencijalne napade, pored toga moraju biti hrabri, odvažni, mudroljubivi i pitomi prema prijateljima.³

Sve navedene osobine koje vojnik treba razvijati oblikuju se kroz pažljivo vaspitanje i obrazovanje koje uključuje muzički i gimnastički sadržaj, ali i govore koje bi mogli podijeliti na istinite i lažne. Kako bi se razvio plemenit vojnik potrebno je sa obrazovanjem započeti od najranijeg doba, odnosno djetinstva, kada se djeci treba pažljivo pristupati sa mitovima, a potom prelaziti postepeno na muzičko i gimnastičko vaspitanje. Djeca kroz igru, a potom muziku usvajaju znanje o postupanju u skladu sa određenim kako pravilima, tako i zakonitostima što se odražava na pretpostavku za razvoj vrlina.⁴ U tom smislu, sadržaji kojima se njeguju duše djece mora biti prečišćen od primjesa koje prijetu narušavanju naravi duše, a u ovom slučaju odvažne i mudroljubljive duše vojnika.

Stoga, pored pomoćnika, odnosno zanatlija, upoznali smo se i sa drugim staležom u državi, a to su čuvari. Ovaj stalež, obzirom da po značaju zadatka koji obavlja nadilazi prethodni, mora se pobrinuti da u svoje redove, ali i u cijelu državu, ne dopusti ulazak ni bogatstva ni siromaštva. „...jer bogatstvo donosi raskoš i lenjost, i težnju za prevratom, a siromaštvo, opet, pored težnje za prevratom, ropski duh i rdave poslove.“⁵ Prisutno bogatstvo u državi, ako posmatramo stalež čuvara, učinit će ih nesposobnim za potencijalne borbe, a siromaštvo nemoćnim i nespremim za oružane borbe. Uvođenjem bogatstva i siromaštva u samu državu unosi se neuravnoteženost i neravnopravnost među

² Vidi više: Platon. (1993). *Država*. Beograd: BIGZ, str. 51-53.

Proširenje granica u državi mora se ograničiti, kako sa povećanjem ne bi izgubila na svojoj jedinstvenosti.

³ Vidi: Platon (1993). *Država*, str. 54-56.

⁴ Vidi: Ibid., str. 109.

⁵ Ibid., str. 105.

staležima, a time u granicama jedne države, kako kazuje Platon, proizvodi se veliki broj manjih.

U osnovi čuvar, sposoban za to po svojoj naravi, trebao bi paziti da država ne bude ni velika ni premala, ni bogata ni siromašna ili i jedno i drugo, on treba da nastoji održati državu jedinstvenom u cjelini. Pored toga, djecu koja se rađaju kao neupotrebljiva trebalo bi slati u druge države, a ona koja su sposobna za obavljanje zadatka koji im pripada po naravi trebalo bi predati čuvarima. Na taj način svaki pojedinac će biti u mogućnosti obavljati zadatak kojim doprinosi jedinstvenoj državi, odnosno funkcioniranje pojedinca, kako Platon piše, neće ovisiti isključivo od pomoći mnogih drugih.⁶

Platon teži tome da izgradi državu koja će u cjelini biti zdrava i srećna, jer samo tada možemo govoriti o pravičnoj državi.⁷ Dakle, ključno je da se uspostavi srećna cjelina, a ne da sretan bude samo neki od staleža u državi. Zdrava država potrebuje upravitelja koji će prije svega nadzirati i čuvati od promjene sadržaj vaspitanja i obrazovanja, odnosno muzike i gimnastike, jer u njegov zadatak ulazi da se kroz proces obrazovanja država jača iz generacije u generaciju. Pravilno sagrađena država, kako kazuje Platon, ujedno će biti mudra, umjerena, hrabra i pravična.⁸ Težnja je usmjerena u dolasku do pravičnosti, ali ispravan pravac na tom putu ne sadrži mogućnost skokovitog napredovanja nego pažljivog preispitivanja onoga na što se nailazi.

Preispitujući postojanje vrline mudrost u državi, Platon dolazi do staleža građana čiji je zadatak savjetovanje države o unutrašnjoj strukturi i preraspodijeli, ali i odnosu države spram ostalih država u neprijateljskom ili prijateljskom susretu. Dakle, savršeni čuvari posjeduju znanje o državničkom umijeću kojim treba biti zahvaćena država u cjelini.

Od mudrosti dolazi se i do vrline hrabrosti koja biva određena kao zaštita od mnenja. Tako da, hrabrosti se treba pridržavati kako se ne bi plašili prividno zastrašujućih stvari i da bismo stekli sposobnost prepoznavanja onoga u čemu se doista nalaze zastrašujući elementi. Hrabrost se neposredno vezuje za stalež vojnika koji u zaštiti države i građana pokazuju ono što su trebali steći kroz vaspitanje i obrazovanje.

⁶ Ibid., str. 107.

⁷ Vidi: Ibid., str. 103-104.

⁸ Vidi: Ibid., str. 112.

I naposljetku vrlina umjerenost kao korak do pravednosti tumači se, putem izreke, na osnovu čovjekove duše u kojoj ima ono što je njen bolji i gori dio. Umjerenost podrazumijeva ostvarenu prevlast boljeg dijela, čime će čovjek uspjeti doseći i očuvati sklad i harmoniju unutar duše, a to će biti vidljivo na njegovo djelovanje.⁹ Sklad i harmoniju ne postižu svi u državi, kako kazuje Platon, nego samo oni koji istrajavaju u slijeđenju ispravnog mnijenja, vodeći se umom. Kroz cijelu dobru i zdravu državu, sve staleže koji je čine, prožima se umjerenost čijim skladom svaki pojedinac treba biti zahvaćen. „...najispravnije da ovu saglasnost nazovemo umerenošću, znajući da je prirodna saglasnost boljega i gorega u tome ko treba da vlada i u državi i u svakom pojedincu.“¹⁰ U kontekstu saglasnosti koja se podrazumijeva s umjerenošću, ali i hrabrosti i mudrosti koje su svojstvene staležima čuvara i vladara, dolazimo do pravičnosti koju najbliže spoznajemo kada kažemo da je sadržana u tome da svako obavlja svoj posao. „...za državu smo rekli da je pravična ako u onim trima, prirodno datim vrstama ljudi, svaki pojedinac obavlja ono što mu pripada; umerena, međutim, i hrabra, i mudra da postaje blagodareći drugim sposobnostima i držanju svih tih ljudi.“¹¹ Dakle, u pravičnosti trebamo slijediti ono što je naravnost pojedinaca i spram toga odrediti sudjelovanje u zadacima čije ispunjenje jača i održava državu dobrom. Ukoliko pravičnost posmatramo sa aspekta pojedinca, kako kazuje Platon, ona će se razviti u onim dušima koje su postigle sklad, odnosno u kojima je razum uspostavio prevlast i vladavinu. Pravičnost u državi, odnosno u pojedincu, uvjet su za vođenje umstvenog života i razvijanje svijesti o značaju slijeđenja utisnutih umstvenih principa u zakone.

U tom smislu u Platonovom prikazu savršene države¹² imamo tri staleža, stalež zanatlija, vojnika i upravitelja – filozofa. Pored već navedenog glavnog zadatka upravitelja, filozof mora nadzirati vaspitanje i obrazovanje, utemeljiti zakone na znanju, te održati umjerenost u svim staležima. Zašto filozof treba vladati? Zato što kroz razboritost i težnju ka znanju uspostavlja sklad prvenstveno u sebi, a potom isti sklad nastojat će prenijeti na zakone i državu zahvaćenu u jedinstvu. „Filozof radije trpi

⁹ Vidi više: Ibid., str. 116-117.

¹⁰ Ibid., str. 118.

¹¹ Ibid., str. 122.

¹² U govoru o savršenoj državi misli se na državu koja je najbliža ideji države, jer kako kazuje Annas: „...nijedan ideal nikada ne može biti u potpunosti ostvaren; svijet koji doživljavamo nikada ne može biti primjer onoga što je savršeno, bezuvjetno i postojano pravedno.“ Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, str. 296.

nepravdu nego što je nanosi, on je taj koji hoće da ima vlast nad sobom, a ne da vlada nad drugim ljudima, shvatajući da su mnogi ciljevi kojima stremimo nepostojani i prolazni u odnosu na ono što istinski jesmo ili bi trebalo da budemo.“¹³ Slijedeći ispravnu skalu vrijednosti na kojoj je stremljenje vrlinama u osnovi usmjereno na dobro, filozof će biti u mogućnosti da u svojoj vladavini pomenutu skalu oblikuje i pretvori u razumljiv putokaz za svoje sugrađane.

II

Vrijednost i kvalitet državnog uređenja ovisit će od uspostavljenog poretka unutar države, a najviše od vladara koji bi trebao svojim umijećem uspostaviti suglasnosti i izgraditi putokaze za pojedince u društvu. „U pravednoj (skladnoj, uređenoj, dobro odmjerenoj) državi ni volja ni žudnja ne nastoje vladati, no kada njezin splet, zbog genetičke pogreške, popusti, a njezina se ravnoteža poremeti, pojavljuju se anomalije.“¹⁴ Dakle, ukoliko u državi bude uspostavljen prikazani poredak u prethodnom poglavlju, država će biti dobra, ali jednak poredak kada posmatramo vrline treba biti uspostavljen i u pojedincu kako bi bio sposoban oslušivati harmoniju i logos. Narušavanje uravnoteženosti u pojedincu odražava se na državu kao posljedica podrhtavanja temelja na kojima biva izgrađena, što ostavlja prostor za suspcituciju različitih, lošijih poredaka.

U državi može da postoji, prema Platonu, pet državnih uređenja koji, nakon što nastane razdor u predjelu vlasti ili kada ekonomski interes povuče vlastite posljedice, prelaze jedan iz drugog i prijete stvoriti neprestanu kružnu putanju propadanja.

Prvi prelaz je prelaz od aristokratije ka timokratiji, koji nastaje kao ishod narušenog poretka među staležima i poroda koji izrastaju njihovim mješanjem. Kako kazuje Platon: „...kad se gvožđe pomeša sa srebrom i bronza sa zlatom, nastaje od ove mešavine nejednakost i neskladna nejednoličnost koja, gdje god se pojavi, uvek stvara rat i neprijateljstvo.“¹⁵ Iz takve mješavne nastao je poredak u okviru kojeg duše gvozdenih i bronzanih bivaju usmjerene na materijalna bogatstva, a duše srebrenih i zlatnih na duhovna bogatstva i na narušeni stari poredak. Nakon međusobnih sukoba, jer svako teži

¹³ Deretić, I. (2014). *Platonova filozofska mitologija*. Beograd: Zavod za udžbenike, str. 176.

¹⁴ Guthrie, W. K. C. (2007). *Povijest grčke filozofije. Platon, čovjek i njegovi dijalozi ranijeg doba*, tom IV. Zagreb: Naklada Juričić, str. 503.

¹⁵ Platon (1993). *Država*, str. 241.

onome što je srodnije njegovoj duši, načinili su sporazum koji uključuje podjelu kuća i zemlje u vlasništvo pojedincima. Ovdje možemo prepoznati zadržane elemente ranijeg oblika vladavine, ali će se razvijati i znakovi koji ukazuju na novi prijelaz. Pokazuju se i dobre i loše strane uređenje, ako posmatramo čovjeka čija je duša jednaka ovom obliku upravljanja.

Timokratski čovjek okarakterisan je kao ohol, voli muziku i sluša je, ali mu je retorika slabo razvijena, spram slobodnih gradi blag odnos dok prema robovima biva surov, pokoran je prema upraviteljima i u isto vrijeme čezne za vlašću i počastima što ističe kroz ratne podvige, zbog nedostatka moći prosuđivanja i obrazovanja javljaju mu se sklonosti prema novcu koje ne moraju nužno biti izražene u mladosti.¹⁶ No, sklonosti prema novcu postaju bolest koja se hrani samo i isključivo prikupljanjem i skladištenjem što veće količine novca, vlastiti novac će pažljivo čuvati dok će tuđi bezobzirno trošiti na uživanja.

Platon kroz opis odrastanja timokratskog čovjeka, uz pretpostavku da potiče od dobrog oca, pokazuje značaj vaspitanja i obrazovanja, ali i bitnost prisutnog državnog uređenja kao i prijatelja koji se nalaze u okruženju onoga ko tek treba oblikovati svoju dušu. Kao što u državi jasno uviđamo prelaznu degeneraciju od boljeg ka manje boljem i na kraju lošijem državnom uređenju, tako isto i u pojedincu dolazi do propadanja koje onemogućava istinsku težnju ka dobru.

Iz timokratije propadanje se dalje odvija u oligarhiju, a nastaje kao posljedica nagomilavanja pojedinačnog bogatstva za čije trošenje mora doći i do promjene unutar zakona. Bolest prikupljanja i gomilanja novca načinjava ih takmičarima koji kao najvišu vrijednost postavljaju bogatstvo. „Društveni se ugled mjeri bogatstvom, zavist je vrlo raširena, a zakoni se izokreću radi dobiti.“¹⁷ Obzirom da je samo bogatstvo u centru, druge vrijednosti bit će zaboravljene, potisnute i duboko zakopane, jer će takmičarski nagon prepoznavati samo ono što jeste i što bi se moglo razumijevati kao vid bogatstva. „...Život i književnost daju nam mnogo primjera kako ljubav prema novcu čak više od ljubavi prema časti vodi u život koji je nezadovoljavajući kao cjelina jer je oblikovana

¹⁶ Vidi: Ibid., str. 242-243.

¹⁷ Guthrie, W. K. C. (2007). *Povijest grčke filozofije. Platon, čovjek i njegovi dijalozi ranijeg doba*, tom IV, str. 498.

opsjednutošću dobitkom...“¹⁸ Takav odnos odvodi ka propadanju u oligarhiju unutar koje na osnovu imovinskog posjedovanja određuje se stalež bogatih koji upravljaju državom i stalež siromašnih bez mogućnost sudjelovanja u vlasti. Tačnije, oni koji ne posjeduju bogatstvo, odnosno prihode do zakonski određene granice, kako piše Platon, ne mogu sudjelovati u vlasti.

Oligarhija nosi u sebi mnogo nedostataka,¹⁹ što samo ukazuje da stalni prelazi i udaljavanje od prethodnog oblika ne donose bolje nego samo pogoršavaju prisutno stanje u državi koja gubi na svojoj jedinstvenosti. Oligarhičan čovjek u novcu prepoznaje najvišu vrijednost, te tako svu svoju snagu upravlja u sticanje bogatstva. „Oligarhijskim čovjekom dominira želja za novcem, a njegov razum i duh prisiljeni su raditi samo u njegovim interesima.“²⁰ Spreman je na trošenje tuđeg novca, dok svoj štedi i štiti, a usmjerenost isključivo ka novcu udaljava ga od obrazovanja i istinske vrline i podstiče razgradnju njegove jedinstvenosti.

Prijelaz oligarhije u demokratiju nastaje zbog ravnodušnosti vladara koji u zoni percepcije ima samo vlastitu korist i dobit. Razuzdane mladiće podstiču da rasprodaju svoja bogatstva kako bi oni mogli za sebe pribavljati velike količine imovine, tako u državi raste broj zaduženih, ali i broj onih bez građanskih prava. Unutar ovakve bolesne države nalazi se država bogatih i država siromašnih, ogroman jaz koji ih dijeli utiče na njenu potpunu razgradnju u jednom od pravaca. Stoga će „...pomoću jedne druge oligarhijske države koju je pozvao drugi deo građana, ili neke demokratske države koju je pozvao drugi deo građana – i ona će se razboleti i boriti se sama sa sobom, dok će ponekad, i bez nekog spoljnog uzroka, doći do pobune i unutrašnjeg razdora.“²¹ Rezultat takve pobune jeste pobjeda siromašnog sloja koji je spremniji za borbu od bogataša, te će se uspostaviti novi oblik uređenja - demokratija. Dakle, „...vladari, slijepi za opasnost takve situacije zbog svoje prevelike strasti za bogatstvom, postaju meki zbog lijenosti i raskoši sve dok neki od tih mršavih, preplanulih i gladnih siromaha ne shvate da se ovi

¹⁸ Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*, str. 299.

¹⁹ Vidi više: Platon (1993). *Država*, str. 246-248.

²⁰ Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*, str. 299.

²¹ Platon (1993). *Država*, str. 252., 556e.

degenerici u stvari nalaze u njihovoj milosti.“²² Unutar ovog oblika uređenja, kako kazuje Platon, svi u državi imaju građanska prava, učestvuju u vlasti i vlast biraju pomoću kocke.

Demokratska država je slobodna država u kojoj se pojedincu ne određuje unaprijed kakav život treba da vodi, nego svako bira ono što mu se učini kao najboljim izborom u tom trenutku. Ovo uređenje se razlikuje od drugih i po tome što unutar njega postoje i sva druga državna uređenja koja su dostupna pojedincu na izbor.²³ Svi građani demokratske države bivaju jednaki i slobodni što je čini isprepletenu bezbrojnim različitim nitima raznolikih odluka pojedinaca.

Demokratski mladić neguje drskost, bezakonje, rasipništvo i bestidnost, jer se prvo tumači kao obrazovanje, drugo kao sloboda, treće poput velikodušnost i naposljetku posljednje u kontestu hrabrosti.²⁴ Poput same države koja funkcionira na principu prisustva različitih državnih uređenja kako bi se očuvala sloboda i jednakost među građanima, tako i u demokratskom čovjeku karakter se stalno razmnožava, te proizvodi čitav spektar različitosti koje čine jednog pojedinca.

Propadanje demokratskog uređenja nastupa zbog prekomjerne slobode koju uživa svaki pojedinac, jer prekomjernost slobode postepeno odvodi u njenu krajnost – ropstvo. U demokratskoj državi nailazimo na sloj onih koji su bogati, ali lijeni, rasipni i među kojima oni najbučniji teže ovladati u vijeću, skloni su prevarama da oduzimaju bogatstvo drugom sloji koji je po prirodi uredan i vrijedan i zbog svojih osobina dolazi do sticanja bogate imovine, te naposljetku imamo treći sloj koji sačinjavaju ljudi koji žive od svog rada i oni besposleni koji nemaju mnogo imovine.²⁵

Slojevita država koja uživa prekomjernu slobodu svakog staleža i pri tome vidljive ekonomske različitosti pokazuje simptome bolesti koji su se javljali i u prethodnim oblicima. Nemiri se začinju najčešće od strane onih kojima na prevaru bogati uzimaju imovinu za sebe, te ukradenom imovinom, jednim malim dijelom, nastoje odglumiti zabrinutost i pružanje pomoći trećem, najmnogobrojnijem, sloju.

²² Guthrie, W. K. C. (2007). *Povijest grčke filozofije. Platon, čovjek i njegovi dijalozi ranijeg doba*, tom IV, str. 499.

²³ Vidi: Platon (1993). *Država*, str. 253.

²⁴ Vidi: Ibid., str. 257.

²⁵ Vidi više: Platon (1993). *Država*, str. 260-262.; Guthrie, W. K. C. (2007). *Povijest grčke filozofije. Platon, čovjek i njegovi dijalozi ranijeg doba*, tom IV, str. 501.

Sloj siromašnih radnika, pod utjecajem nezadovoljnih koji teže zadržati imovinu, biva naveden protiv bogatih koji zbog zaštite zauzimaju stav oligarhije. Stoga se narod odlučuje slijediti zastupnika koji im obećava slobodu, ravnopravnost i bolje uvjete za život nakon što se oslobode jačanja bogatih. No, u tom stadiju ne uviđaju da slijeđenje zastupnika koji u osnovu samo teži ispunjavanju vlastitih prohtjeva odvodi u tiraniju i na vlast dovodi tiranskog čovjeka. „Grad je 'tiranski' u smislu da je tiraniziran; to vodi netko tko nema pojma o dobrobiti grada....“²⁶ Tiranin stalno održava ratove kako narod ne bi izgubio potrebu za vođom, jer je to način na koji se održava na vlasti. Narod stalnim ratovanjima prelazi u robove, a oni koji bi se protivili tiranskom upravljanju bivaju uklonjeni na različite načine. Tiranin se plaši svih onih koji bi ga mogli skinuti sa vlasti i protiv njega povesti bunu, tako da i on sam u svojoj duši biva siromašan, neslobodan i robom.

Kroz sve faze propadanja duše koje odgovaraju državnim uređenjima možemo zapaziti da društvo i oni koji najbliže prilaze mladiću utiču na njegovu promjenu određujući mu puteve kretanja u zrelijem dobu. Dok samo društvo, kako Guthrie navodi, raspada se zbog prekomjernosti koja se njeguje kao dobro, izazivajući na taj način trajnu sljepoću i razjedinjenje države.²⁷ No, ako posmatramo i pojedinca i državu, možemo zaključiti da je stanje u državi odraz stanja duša pojedinca, jer na državi kao velikom platnu lakše vidimo zastupljene nijanse.

Naposlijetku, vraćamo se ponovo na Platonovu zdravu i dobru državu u kojoj imamo tri staleža unutar kojih se njeguju vrline i obavljaju poslovi sukladno prirodi duše kod pojedinca. Jedinstvena država u kojoj je vladar filozof neće doći do sukoba na vlasti niti će se formirati jaz ekonomskih različitosti među staležima, nego upravo suprotno, sklad, harmonija i u konačnici dobro bit će utkani u zakone koji će očuvati jak karakter države. U suštini „Nadmoćnost dobra nad svim drugima dalje je potvrđena činjenicom da iako bi mnogi ljudi odabrali činiti i posjedovati ono što izgleda pravedno i plemenito, čak i ako ono nije takvo, nitko nije zadovoljan ako posjeduje ono što izgleda dobrim. Svaka duša teži za onim što jest dobro i poradi toga čini sve što čini, sluteći da postoji

²⁶ Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*, str. 303.

²⁷ Vidi: Guthrie, W. K. C. (2007). *Povijest grčke filozofije. Platon, čovjek i njegovi dijalozi ranijeg doba*, tom IV, str. 500.

takva stvar iako ne može kazati što je ona.²⁸ Pomoću vladavine filozofa duše ostalih staleža slijedit će putokaz koji im neće dozvoliti da zalutaju i budu prepušteni svakojakim stranputicama. Ljudi su najsretniji kada u njima vlada razum i proizvodi užitak koji svaki dio duše potrebuje, a to je ishod obavljanja vlastite odgovarajuće uloge u životi i društvu.²⁹

III

Platon kroz opisane i nabrojane oblike vladavine opisuje zakon degeneracije koji zahvata društvo zbog njegove osjetljivosti u vladajućem poretku i ekonomiji koja zaokuplja pojedince. Odrastajući, Platon je očevdac stalnih previranja, ratovanja i nepravde koja društvo odvodi duboko u ambis. U filozofskoj misli koja zahvaća metafizičke, epistemološke i etičke aspekte, kod Platona nalazimo i čvrst politički aspekt na kojem se raskriva značaj pomenutih dijelova platoniškog mišljenja u cjelini. Stoga, prema Platonu, trebamo se kretati na svakom aspektu prema suštini same stvari, težeći onome što ona jeste, odnosno prema ideji u kojoj sudjeluje. Jednak princip primijenjen je i na državu, jer i država treba težiti ka ideji države s ciljem savladavanje načela prema kojem sve što nastaje mora i da propadne. S jedne strane, stalna smjena državnih uređenja gradi sve veću distancu od ideje države, a time se gubi snaga za osvrt ka suštini. Dok sa druge strane, pervertirana vrijednosna skala doprinosi opstanku na liniji propadanja. Uviđajući stanje u kojem društvo biva prepušteno zakonu propadanja, Platon prikazuju temelje za izgradnju zdrave i dobre države. Oružje za borbu i nadvladavanje zakona propadanja pronalazi u poretku koji zadovoljava narav svakog pojedinca i održava ga na pravcu slijeđenja onoga što mu je svojstveno uz pomoć filozofa koji kao vladar po prirodi svoje duše osigurava i čuva pravac moralnog i intelektualnog napretka društva, odnosno države. "Sokrat je osmislio režim u kojem nijedan građanin nema porodicu, i samim tim niko ne može biti nerazuman u ime porodice. Sokratov zahtjev da grad bude jedinstven jednak je zahtjevu da tijelo i sve što se na njega nadovezuje — vlasništvo i porodica — budu potpuno savladani. Ako to savladavanje nije moguće, tada ni takav grad nije

²⁸ Ross, D. (1998). *Platonova teorija ideja*. Zagreb: KruZak, str. 39.

²⁹ Vidi: Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*, str. 313.

moguć." ³⁰ Iz toga proizilazi da zdrava i jedinstvena država oblikuje se spram odnosa pojedinca koji na nju utiču kroz odraze svoje duše.

Zahtjevi Platonovog političkog programa, kako piše Popper, mogu se tumačiti sa dva stajališta i to sa idealističkog i naturalističkog. Idealistički je vođen paradigmom 'zaustaviti promjene na političkog pozornici', a naturalističko stajalište acenat stavlja na 'povratak ka prirodi' čime će se razvijati vladavina mudrih. ³¹ Oba stajališta su duboko ukorijenjena u samoj ideji izgradnje države i to kao prvotne kopije ideje države, ali koraci i načini njene izgradnje pobuđuju kod nekih interpretatora pitanja o postojanju elemenata modernog totalitarizma u okviru Platonovog političkog programa.

Popper prateći politički program u Platonovoj izgradnji države zaključuje o postojanju karakteristika koje upućuju elemente modernog totalitarizma. ³² Segmenti koji doprinose takvom mišljenju su stroga podjela na klase i odvajanje vladajuće klase, identificiranje sudbine države sa sudbinom vladajuće klase, vladajuća klasa nazire i upravlja vojnim vrlinama i obukama, strogo nadziranje vaspitno obrazovnog sadržaja i postupka, potom samodovoljnost države u kojoj je uspostavljena ekonomska autarhija. ³³ S druge strane, postoje i interpretacije koje odbacuju dovođenje Platonove filozofske misli u vezu sa totalitarizmom, zbog političkog cilja kojem se teži u svrhu postizanja sreće pojedinca, tačnije pravičnosti i u duši i u državi, te interpretacije koje tematiziraju oblik totalitarizma o kojem možemo govoriti u kontekstu Platonove države.

U dijalogu izgradnja države započinje s pitanjem o tome šta jeste pravičnost. Postepenim kretanjem i razmatranjem vrлина umjerenosti, hrabrosti, mudrosti dolazimo do pravednosti kao vrline na osnovu uspostavljenog sklada koji se u državi postiže time što svako obavlja posao koji mu je po naravi srodan. Na tom pravcu, određenje pravičnosti u kontekstu posmatranja pojedinca proizilazi iz prevlasti razumskog dijela koji doprinosi očuvanju harmoničnog stanja. Popper, slijedeći svoju tezu da u Platonovoj

³⁰ Plato. (1991). *The Republic*, trans. Allan Bloom. New York: Basic Books, str. 387.

³¹ Vidi: Popper, K. (1998). *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*. Tom I. Sarajevo: Pravni centar Fond otvoreno društvo Bosne i Hercegovine, str. 125.

³² U totalitarnim državama, Taylor primjećuje da dolazi do podudarnosti dvije glavne odrednice, a to je autoritarnost i ideologija. Prema autoritarnosti obični građani nemaju pravo na značajnije učešće u političkom životu, dok ideološki aspekti imaju za cilj razvoj i promicanje određenih vrijednosti od strane jedne osobe, više osoba ili kroz institucionalna sredstva. Vidi: Taylor, C. C. W. „*Plato's Totalitarianism*“ in Fine, G. (1999). *Plato 2, Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Vol 2. USA: Oxford University Press, str. 280.

³³ Vidi: Popper, K. (1998). *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, tom I., str. 125-126.

filozofskog misli nailazimo na elemente modernog totalitarizma, razmatra prije svega pravičnost kao sinonim za ono što bi trebalo biti u interesu najbolje države, a što se očituje u zaustavljanju propadanja uz pomoć stroge klasne podjele u kojoj se uspostavlja određena klasna vladavina.³⁴ Prema Tayloru „...Popper Platonu pripisuje apsurdno gledište da interes države sastoji se u njezinu imunitetu od promjena.“³⁵ No, Popper svoj stav temelji na tome da se pravičnost uvodi kako bi se očuvale granice svakog staleža, tačnije da bi se podcrtalo kako niži staleži ne mogu prelaziti u više, jer bi se tim prelaskom zamijenio posao pojedinaca i država bi bila otvorena za propadanje, odnosno nepravičnost. „Jer načelo da svaka klasa mora voditi računa o vlastitom poslu znači, kratko i grubo, da je država pravična ako vladar vlada, radnik radi i rob robuje.“³⁶ Dakle, Popper u Platonovom određenju pravičnosti uviđa postojanje privilegiranog statusa u višim staležima kako se udaljavamo od staleža zanatlija, a osnova totalitarizma ukorijenjena je u upravljanju jedne klase. No, ako posmatramo postojeći poredak kroz dijalog *Država* uvidjet ćemo da on uspostavlja društvo koje opstaje bez podrhtavanja i klasnih ratova, bivajući ekonomski neopterećeno bez stvaranja dubokog siromaštva u materijalnom kontekstu, ali njegujući uporedo i sferu duhovnog bogatstva. Upravo bolesti države nastaju kada oni čija duša nije snažna da uspostavi vladavinu razum u svojim prostorima, odlučno i bez osvrta na cjelinu života i istinske vrijednosti, preuzimaju funkciju vladara. Iako Popper pravičnost koju određuje Platon vidi ne kao jednakost nego kao nejednakost iz koje isijava kolektivna sebičnost koja ima ulogu u punoj zaštiti vladajuće klase,³⁷ ipak ne trebamo izgubiti iz vida da svaki pojedinac kroz vaspitanje i obrazovanje u početnom stadiju prolazi kroz jednak sadržaj koji utiče na duše spram njenih naravi.

Prije nego što pređemo na ideju mudrosti koju dalje tematizira Popper, potrebno je vratiti se na mjesto kojem je pridao akcenat u svojoj kritici Platona, a to je zaustavljanje propadanja kao jedini interes države. Taylor ističe da za Platona promjena nije nužno zlo, što se iscertava kroz ponovnu obnovu društvene zajednice nakon potopa ili pak oslobađanju zarobljenika iz pećine i njihovo kretanje ka osvjetljenom mjestu.

³⁴ Vidi: Ibid., str. 129.

³⁵ Taylor, C. C. W. „*Plato's Totalitarianism*“ in Fine, G. (1999). *Plato 2, Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Vol 2, str. 285.

³⁶ Vidi: Popper, K. (1998). *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, tom I, str. 130.

³⁷ Vidi više: Ibid., str. 151.

Zaustavljanje promjene nije isključivo u interesu stabilnosti države, jer je stabilnost nešto što je dobro po sebi, nego u dosezanju idealnog stanja koje je savršeno.³⁸ Shodno tome, izgradnja države odvija se s ciljem približavanja ideji države što podrazumijeva dolazak do suštine same stvari.

Nakon pravičnosti, Popper tematizira ideju mudrosti za koju možemo reći da posredno odgovara na pitanje o tome koja klasa treba biti vladajuća. Izdvajajući najmudrije kao jedine vladare države, Platon, smatra Popper, nastoji zaustaviti propadanja i promjenu, ali ujedno time guši potencijalne kvalitete i inicijative koje trpe zbog tereta stroge selekcije mudrih. Tačnije, „...on se nadao da će zaustaviti političku promjenu preko institucionalne kontrole nasljeđivanja u vodstvu. Kontrola je trebala da bude obrazovna, zasnovana na autoritarnom shvatanju učenja - na autoritetu učenog stručnjaka, i "čovjeka provjerene čestitosti".“³⁹ Obzirom da se filozof razlikuje od drugih staleža sposobnošću propitivanja, promišljanja i stalne težnje ka istini⁴⁰, te da nemaju žudnju prema vladavini državom nego bivaju upućeni na vladanje, prije svega, nad samim sobom. Platon u njima iz tog razloga prepoznaje stabilni stub države koja je najbliža, kao kopija, ideji države, jer filozof putem dijalektike može da tračke vječnosti utka u državu kako bi joj pružio stabilnost i nadvladavanje zakona propadanja.

Nužno je razgraničiti ulogu filozofa u društvu. U primitivnom obliku polisa pojedinci su se udruživali kako bi ostvarili za sebe dio eudaimonije koja se može razumijevati, kako Taylor kazuje, kao materijalno podnošljiv život. „Kako se rad razvija, ovo koncepcija eudaimonije zamijenjena je sofisticiranijom koncepcijom eudaimonije kao psihičke harmonije, tj. potpuno vrijednog života koja se sastoji od integracije osobnosti u potrazi za intrinzično najpoželjnijim ciljevima.“⁴¹ Građani primitivnog polisa u stanju su postaviti i razumijevati važnost navednog dijela eudaimonije, ali kada govorimo o idealu i sofisticiranoj eudaimonije tada je potrebno da onaj koji razumije značenje najviših dobara, a to je filozof, preuzme kompas i odredi pravac. Filozof

³⁸ Vidi više: Taylor, C. C. W. „*Plato's Totalitarianism*“ in Fine, G. (1999). *Plato 2, Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Vol 2, str. 286.

³⁹ Popper, K. (1998). *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, tom I, str. 184-185.

⁴⁰ Popper uvida kontradiktornost u definiciji filozofa i filozofa-kralja, jer prema definiciji on je u stalnoj težnji ka istini, dok filozof-kralj u korist države i svog naroda može se poslužiti i lažima. No, ne trebamo zaboraviti da Platon u procesu vaspitanja i obrazovanja djece, a u što bi trebale biti uključene i nezrele duše, uvodi i istinite i lažne govore kako se ne bi duše izgubile pred sadržajem koji nisu u mogućnosti razumijeti.

⁴¹ Taylor, C. C. W. „*Plato's Totalitarianism*“ in Fine, G. (1999). *Plato 2, Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Vol 2, str. 290.

određuje pravac, piše Taylor, imajući u mislima unaprijed postavljen cilj, a to je promicanje individualne eudaimonije.

Postavljena i uređena država, kako je prikazano u prvom poglavlju, jeste pravična država koja kroz svoju pravičnost otvara prostor za skladno i sretno društvo. Prema ideologiji koja je zastupljena u dijalogu, kako piše Taylor, možemo govoriti o totalitarnoj državi, ali potrebno je odrediti o kakvoj totalitarnoj državi je riječ. Razlike koje postoje u oblicima totalitarnih država sadržane su u ideologiji, odnosno vrijednostima koje nastoji promicati i na kojim teži razvijati bitne segmente društva.

Prva vrsta totalitarizma dobrobiti pojedinca podređuje državi u cjelini, a kada se govori o dobroti ima se u vidu moć, prestiž i sigurnost na što ideologijom građani bivaju upućeni. Građani u ovoj vrsti totalitarizma su resurs države.⁴² U drugoj vrsti totalitarizma dobrobit pojedinca ne uzima se kao reusur ili se razmatra kao potencijalna žrtva ako je u korist države. „Ovaj oblik totalitarizma može počivati na viđenju pojedinca kao suštinskog dijela organskog društvenog jedinstva, i stoga kao entiteta čiji ispravno funkcioniranje, a time i njegovo dobro stanje, definira se kao njegov doprinos dobrobiti cjeline.“⁴³ Njegovo dobro tumači se kao doprinos državi, piše Taylor, zato ga treba usmjeriti na razvijanje sposobnosti koje su mu svojstvene po naravi kako bi se postigao ishod najboljeg stanje pojedinca. Treća vrsta totalitarne države, za razliku od prethodne dvije koje na prvo mjesto postavljaju državu, funkciju i cilj u potpunosti podređuje pojedincu. „Građani države ove vrste podvrgnuti su totalitarnoj vlasti za svoje vlastite dobro; opravdanje za to podvrgavanje je njihova nesposobnost da postignu dobro za sebe, bilo zbog intelektualne nesposobnosti pojedinca, slabost karaktera, ili kolektivne političke nesposobnosti.“⁴⁴ Država je zaštitnik građana i ideološki upućena na promicanje znanja, vrlina, sreće kao putokaza za stalno viđenje dobra. Stoga ova vrsta totalitarizma ima humanističke i teleološke karakteristike koje se pokazuju kroz odnos spram individua u društvu.⁴⁵

Taylor ističe da je Popperova kritika upravljena na dokazivanje kako je Platon pristupio skiciranju poretka u državi na antihumanistički način i primijenio prvu vrstu

⁴² Vidi: Ibid., str. 282.

⁴³ Ibid., str. 283.

⁴⁴ Ibid., str. 283.

⁴⁵ Ibid., str. 284.

totalitarizma koja se može tumačiti kao ekstremni oblik uređenja i to bez da je uzeo u razmatranje različite vrste totalitarizma koji prema vrijednosnim skalama ne moraju nužno biti loši po pojedinca ili niži stalež.⁴⁶

IV

Platonova država, koja je utemeljena na tri staleža koje sačinjavaju zanatlije, čuvari i vladari-filozofi, proizvela je kod nekih interpretatora sumnju u ekstremni oblik totalitarizma prema kojem vladajuća klasa čini sve u interesu države. Tačnije, djeluju prema interesu koji se u konačnici izjednačava sa njihovim vlastitim interesom.

U radu je pokazano da Platonova država, na tragu Taylora, jeste totalitarna država u kojoj prevladava vrsta totalitarizma koja na prvo mjesto postavlja društvo. Ideologija na kojoj država raste i razvija se u ovoj vrsti upućena je na promicanje vrijednosti koje se ogledaju u znanju, vrlini, sreći i u konačnici približavanju najvećem Dobru. Država preuzima zaštitnu ulogu u odnosu prema pojedincu i sav interes koji se nastoji postići kroz zakone države i pravičnost kojoj se neprestano teži, jeste sreća i dobro pojedinca kao opće kategorije.

Ključnu ulogu u idealnoj državi koja zastupa, humanističku i teleološku teoriju ima vladajuća klasa – filozofi. Filozofi ne žele nametati naprosto pravila i zakone nižim staležima ili koristiti se njima kao resursima države, nego iznalaze načine da oblikuju i na prava mjesta postave razumljive putokaze za kretanje pojedinaca ka sreći i dobru.

U tom smislu, govoriti o Platonovoj idealnoj državi u kontekstu ekstremnog totalitarizma biva pogrešno, kako smo vidjeli slijedeći Taylora, te upućuje na potencijalno nedovoljnu analizu ili pak uvid sa drugih stajališta koja ne podrazumijevaju osvrt na ključne elemente u kojima se očituju neizostavni humanistički i teleološki elementi.

⁴⁶ Vidi: Ibid., str. 284-285.

Bibliografija

1. Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.
2. Deretić, I. (2014). *Platonova filozofska mitologija*. Beograd: Zavod za udžbenike
3. Guthrie, W. K. C. (2007). *Povijest grčke filozofije. Platon, čovjek i njegovi dijalozi ranijeg doba*, tom IV. Zagreb: Naklada Juričić.
4. Plato. (1991). *The Republic*, trans. Allan Bloom. New York: Basic Books.
5. Platon. (1993). *Država*. Beograd: BIGZ.
6. Popper, K. (1998). *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, tom I. Sarajevo: Pravni centar Fond otvoreno društvo Bosne i Hercegovine.
7. Ross, D. (1998). *Platonova teorija ideja*. Zagreb: KruZak.
8. Taylor, C. C. W. „*Plato's Totalitarianism*“ in Fine, G. (1999). *Plato 2, Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Vol 2. USA: Oxford University Press.

ASPECTS OF TOTALITARIANISM IN PLATO'S IDEA OF THE STATE

Abstract

This paper aims to examine whether elements of modern totalitarianism can be found in Plato's philosophical thought, particularly in his political program, by primarily analyzing the established order within the state, various forms of governance, and finally, the interpretations of Popper and Taylor, who closely approach the problem of totalitarianism based on these aspects. Following the main objective of the text, we begin by defining the class structure, which is established according to the tasks individuals perform, aligned with the nature of their souls. These classes emerge with the growth of the state, which seeks to remain good, healthy, and unified. Next, we analyze the elements present in the transition between five forms of government, arising as a consequence of disorder among the classes. The disrupted order leads to class struggles and economic inequalities that cause poverty and dissatisfaction. Plato's described transition starts from aristocracy to timocracy, then from timocracy to oligarchy, from oligarchy to democracy, and ultimately from democracy to tyranny. Finally, in the concluding part of the paper, we follow Popper's view of Plato's state and its construction, where in he identifies elements of modern totalitarianism. By focusing on justice and wisdom, we illustrate the foundation upon which Popper's stance on extreme totalitarianism in Plato's state is based. Popper's critical perspective is accompanied by Taylor's interpretation, which explains the existence of different types of totalitarianism and raises the question of which type is relevant when examining the state Plato constructs. This approach allows us to approach the characteristics, goals, and ideologies that totalitarianism may encompass.

Keywords: totalitarianism, state, classes, justice, wisdom

⁴⁷ University of Sarajevo – Faculty of Philosophy
sejla.avdic@ff.unsa.ba

Marko Jakić¹

OSNOVNE RAZLIKE ZIMMERMANOVE I KANTOVE FILOZOFIJE

Sažetak

Članak pokušava pojasniti neke osnovne razlike u filozofskim pogledima između Zimmermanna (1884.-1963.), koji je pod utjecajem aristotelovsko-skolastičke filozofije realizma, te Kantove filozofije transcendentalnog idealizma. Neka od pitanja oko kojih su nastali prijeperi su: (a) Kantovo razumijevanje kategorija kao apriornih danosti čijom sintezom bi se fenomenalna realnost trebala moći usustaviti i istraživati. (b) Problem razumijevanja fenomena kao predodžbe. (c) Različitost pristupa o teološkim problemima. (d) Kantovo idealističko poimanje apriornih zorova prostora i vremena. (e) Poveznica između noumenalnog i fenomenalnog.

Zimmermannovo epistemološko stajalište iskazuje da je Kant ograničio mogućnost razumijevanja istine samo na empirijski fenomenalni svijet. Tu se Zimmermannovo i Kantovo shvaćanje pojma fenomen bitno razlikuju. Za Zimmermanna fenomen nije samo naša predodžba kao kod Kanta. Njegovo objektivno razumijevanje fenomena prati realan pristup našim epistemološkim mogućnostima razumijevanja cjelovite istine o empirijskom svijetu, a zatim i metafizičke istine. Zimmermannov filozofski realizam povezuje noetičku znanstvenu istinu s mogućnošću dokazivanja postojanja Boga. Dok Kant slijedi svoj srednji put gdje sve naše hipoteze moraju imati empirijski dokaz. Stoga, metafizička sfera je dijalektička iluzija koja zadovoljava našu želju za znanjem, umjesto da pruža pravo znanje. Članak se fokusira na dva Zimmermannova djela koja u svojim naslovima spominju Kanta.

Ključne riječi: fenomen, apriorno, aposteriorno, noumenon, kategorije, moralnost

¹ Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet
marko@ffst.hr

Uvodno razmatranje

Stjepan Zimmermann jedan je od najplodnijih hrvatskih filozofskih pisaca. Za Zimmermanna Ivan Čehok kaže: „Najplodniji i, sudeći barem po tematici cjelokupnog opusa, najsvestraniji hrvatski filozofijski pisac ovoga stoljeća – Stjepan Zimmermann (1884 – 1963) – ostavio je za sobom nekoliko djela u rukopisu. (Ovdje se služim Mužinićevom tvrdnjom da je Zimmermann 'do sada najplodniji filozofijski pisac u Hrvata uopće' A. Mužinić *Filozofija u Hrvata od 1918 – 1938. godine*, Beograd 1939, 14.)“²

U odnosu na Kantova stajališta Zimmermann je zauzeo različitu poziciju naspram nekih temeljnih područja filozofskih istraživanja. Kant je u svojoj epistemologiji ograničio mogućnosti spoznaje na svijet fenomena, dok je Zimmermann, kao pripadnik luvenske neoskolastičke škole te utemeljen u aristotelovskoj i tomističkoj tradiciji, nastojao proširiti granice metafizičkog razumijevanja i omogućiti spoznaju o stvarnosti izvan kantovski shvaćenog fenomenalnog svijeta. Ovaj članak istražuje kako se neki njihovi osnovni filozofski stavovi razlikuju i kako te razlike zrcale (reflektiraju) dublje filozofske prijepore između idealizma i realizma. U razdoblju kada je Zimmermann pisao o Kantu, istraživanje Kantove filozofije u Hrvatskoj je bilo podrobno i slojevito. Glavni fokus rasprava je bio između utjecaja novokantovske tradicije i skolastičke misli. Zimmermann, uvažavajući revolucionaran epistemološki novum Kantove filozofije, je smatrao kako on ipak ne može biti odvojen od fundamentalnih metafizičkih i religijskih pitanja. Smatrao je kako je Kantov epistemološki okvir suviše restriktivan. Zimmermannova intencija je bila da Kantovim idejama dâ novi kontekst i potom ih integrira u hrvatsku filozofsku tradiciju koja je bila snažno ukorijenjena u katoličkoj misli. Budući da je Kant unutar svog filozofema dozvoljavao samo praktičku mogućnost dokaza Božje egzistencije preko moralnosti, Zimmermannu je ostalo dostatno prostora za kritičko preispitivanje i dopunu Kantovog pristupa. Ovakvim pristupom Zimmermann je nastojao sagraditi most koji je bio od koristi misliocima koji su nastojali razumjeti i reinterpretirati Kantove ideje s intelektualnim, kulturnim i religijskim zahtjevima svoga vremena. Zimmermannova djela, a posebno ona koja u svojim naslovima imenuju Kanta, bitna su za povijest hrvatske filozofije, budući sadrže originalan kritički iskorak naspram

² Čehok, I. (1993), *Filozofijska ostavština Stjepana Zimmermanna*. U: Karasman, I. S., ur., *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*. Zagreb: Filozofski fakultet, str. 193.

Kantove filozofije koji je bio vrlo rijedak u akademskim krugovima vremenu u kojemu je Zimmermann živio.

Apriornost i kritika Kantovog poimanja kategorija

Zimmermann smatra kako je Kantov kritičizam manjkav u odnosu na racionalizam zato što je “granicu naše spoznaje stegnuo na iskustvene predmete”.³ (Razlika pak u odnosu na empirističko stajalište je u tome što Kantovo razumijevanje svijeta ovisi o apriornim umskim moćima čovjeka. Odnosno, fenomen za Kanta jest naša predodžba pošto nije uvjetovan samim sobom, inače posljedično ne bi ni mogao biti naša predodžba. Fenomen je dvostruko uzrokovan. S objektivne strane uzrokovan je noumenalnom stvari po sebi (*Ding an sich*) a sa subjektivne aperceptivnim uvjetima bilo koje percepcije, tj. zorovima (*Anschauung*) prostora i vremena posredovanim našim izvanjskim osjetilima. Zimmermann drži kako je Kantovo stajalište, prema kojemu je on spoznajnu istinu o realnosti skopčao samo s fenomenalnošću, manjkavo. Kant je smatrao kako naši racionalno postavljeni teorijski projekti nužno moraju imati potkrjepu činjenica iz svog empirijskog objekta istraživanja koje će ih potvrditi, ili odbaciti. Ovaj Kantov srednji put ujedno ukazuje na razliku u odnosu na empirizam, budući da posjedujemo apriorna znanja koja se ne mogu svesti na iskustvenost. Zimmermannova aspiracija je u tome što on želi pronaći modus kako bi se moglo proširiti Kantove teorijske granice o spoznaji istine. Odnosno, on pokušava dokazivati i metafizičke istine.⁴

Kant je spekulativnost smatrao dijalektičkim prividom, pošto transcendentalno domišljeni pojmovi nisu za daljnju transcendentalnu uporabu. No sadržaji do kojih je došao putem transcendentalnog istraživanja držao je istinitima i oni su dio arhitektonike čistog uma. No ako bismo tražili istinitost njihove daljnje transcendentalne uporabe, ona bi zahtijevala zadovoljenje zahtjeva srednjeg puta njegove filozofije, tj. zahtijevala bi empirijsku potkrjepu. Ovakvu potkrjepu ne pronalazimo u spekulativnosti te stoga ona ostaje dio spekulativnog uma za kojeg se može reći samo to da potiče našu istraživačku narav. Razmatrajući mogućnost dolaska do istine na apriornom području, Kant je mislio

³ Zimmermann, S. (1920), *Kant i neoskolastika*, Zagreb: Tisak nadbiskupske tiskare, str. 7.

⁴ Pojam metafizika koristim u starogrčkom značenju *meta ta phisica*. Odnosno, metafizika je filozofska disciplina koja se bavi osnovnim načelima realnosti te se bavi bitkom kao bitkom. Kant koristi ovaj pojam u jednom drugačijem značenju. On svoje transcendentalno istraživanje naziva metafizičkim u smislu da ono ni na koji način nije vezano uz empiriju.

da se ovim putem može doći samo do transcendentalnih istina, ali da nije moguće unaprijed doći do aposteriornih istina. Kategorije u epistemološkom smislu upotrebljavamo za istraživanje istine. One su načela našeg istraživanja realnosti, te se sve što možemo znati nalazi barem pod jednom od kategorija. Uporabna sinteza više kategorija omogućuje detaljno spoznajno istraživanje. Zimmermann navodi kako ova Kantova stajališta pripadaju idealističkom kriticismu, budući da sva naša znanja nisu izvedena iz iskustva, već su neka nadempirijske naravi. Apriorni pojmovi nisu umu „urođeni“ već su spojeni s iskustvom: „Ako Kantov kriticism i prijanja uz racionalističku apriornost, ali on ju tumači samo u svezi s iskustvom: pojmovi nijesu razumu urođeni, već nastaju zajedno s iskustvom, a spoznaja pomoću čistih pojmova jest moguća samo u toliko, što je s njome spojena mogućnost iskustva“⁵ Ovim stajalištem Zimmermann bitno mijenja Kantovo značenje pojma apriornosti. Naime, Kantov *a priori* je apsolutno neovisan o bilo kojem aposteriornom iskustvu. Za razliku od Kanta, Zimmermann smatra kako se do ovakvih pojmova dolazi samo putem logičkog procesa apstrakcije, a logički postupak apstrakcije je zasigurno neodvojiv od aposteriornog iskustva. Zimmermann ovdje slijedi Aristotela izводеći najopćenitije pojmove iz iskustva i smatrajući kako se one tek sada dovoljno podudarne s iskustvom. Odnosno, tek se sada mogu primjenjivati na istraživanje iskustvenog područja. Bit Zimmermannove kritike Kantovog stajališta o kategorijama sastoji se u tome što on drži kako Kantove kategorije nisu reprezentativne pošto su dio samo formalne logike i kao apsolutno apriorne ne mogu zahvatiti aposteriorne objekte u njihovoj punini. Sada možemo problematizirati Zimmermannovo stajalište, budući da se Kantove i Aristotelove kategorije dobrim dijelom podudaraju, pa se nameće pitanje kako to da su jedne dobar istraživački modus, a druge to nisu? Također, sam proces apstrahiranja kao logička metoda koju ovdje Zimmermann zagovara je nadempirijska. Logika je svakako svima dana. No bez obzira na ove poteškoće, Zimmermann je uspostavio stajalište kako se aristotelovski shvaćene kategorije, budući da su skupčane s iskustvom, te imaju potkrjepu te iste iskustvenosti, mogu ravnopravno koristiti u metodi kako prirodoznanstvenog tako i metafizičkog područja istraživanja.

Zimmermann usvaja stajalište kako ljudski um posjeduje dovoljno intelektualnih kapaciteta da dođemo do krajnje istine. Aristotel je mislio kako do kategorija dolazimo apstrakcijom iz iskustva, dok su one za Kanta samo prepoznate preko iskustva. Kantova

⁵ Ibid. str. 8.

idealistička postavka označava nadmoć ideje nad materijom, a da pri tom ne negira spoznajnu ulogu koju materija u ovom odnosu ima. Na ovom mjestu Zimmermann je suglasan s Aristotelovim stajalištem, te navodi kako kategorije jesu naučene iz iskustva.⁶

Ukupno gledajući, možemo reći kako je Zimmermann ovdje izdvojio jednu za njegovu filozofiju značajnu uporišnu točku: Potrebna je empirija kao okidač kako bi se došlo do zaključka da su kategorije potencijal putem kojeg smo sposobni za spoznajna istraživanja. Ovaj potencijal, koji je u poveznici s iskustvom, navodio ga je ka iskazivanju povjerenja u znanost. Kako znanost bude napredovala, tako će ona moći dokazati cjelovitu istinu o aposteriornom iskustvu. Budući da su kategorije dio logike, Zimmermann je poduzeo kritiku Kantovog poimanja logike u smislu kritike odnosa formalne sintaktičke i materijalne semantičke logike. Prema Zimmermannu, Kantova je logika subjektivno formalistička, te je u diskontinuitetu s empirijskim predmetom. Ne postoje logički apriorni sudovi koji bi bili logičke istine, već do logičkih istina dolazimo tek u primjeni na konkretne stvari u aposteriornosti. Ovako primijenjenu logiku naziva noetičkom, tj. materijalnom logikom.

Kritički primijetimo: Kada Zimmermann na ovaj način negira apriornu formalnu logiku, onda ovo isto mora vrijediti i za matematiku. Tako da bi, sukladno kritici logike, vrijedilo da ni matematika nema objektivnu, već samo subjektivnu vrijednost. Time bi i matematika bila u diskontinuitetu s empirijskim predmetom. Matematika se naime, poput logike, razvija autonomno.

Kritika Kantovog svijeta fenomenalnosti

Zimmermann ističe kako u Kantovoj filozofiji postoji problem vezan uz njegovo shvaćanje fenomena. Navodi kako su se sljedbenici Kantove filozofije podijelili u dvije struje. Jedna struja drži kako je fenomen uzrokovan noumenalnošću kao spoznajnim graničnikom koji nam je transcendentan, tj. koji je s onu stranu naših spoznajnih moći. Prema ovom shvaćanju svijet fenomena je naša predodžba, budući da je uzrokovan noumenalnošću. No predodžbeni svijet svejedno možemo istraživati rabeći sinteze kategorija. Druga pak struja negira postojanje noumenalne stvari po sebi, čime se svijet fenomena ne shvaća kao naša predodžbenost, već kao sama realno opstojeća stvarnost koju u cijelosti možemo zahvatiti (aprehendirati) našim spoznajnim moćima. Na ovom

⁶ Ibid. str. 82.

mjestu možemo reći sljedeće: Stari Grci neutralno su razumijevali pojam *phainómenon* kao pojavu. Prva struja Kantovih sljedbenika zapravo je slijeđenje Kantovog poimanja pojave kao predodžbe uvjetovane noumenalnom stvari po sebi. Druga struja Kantovih sljedbenika zapravo je slijeđenje Zimmermannovog poimanja pojave u skladu s njegovom inačicom aristotelovskog skolastičkog objektivnog realizma, tj. ako bi uistinu stvar po sebi postojala iza “*res*” (predmeta) ne bi mogli pouzdano ništa iz empirije spoznajno izvesti. Znanost ne bi mogla doći do krajnjih empirijskih istina pa onda ne bi mogli doći ni do krajnjih nadempirijskih istina. Kritički možemo reći sljedeće: Zimmermann je do krajnjih granica zaoštrio svoju kritiku Kantovog spoznajnog stajališta. No gubeći iz vida da nas pojave automatizmom podražuju sve na isti način, bez obzira na to prihvaćamo li da iza njih uzrokovno stoji stvar po sebi, ili to ne prihvaćamo. Prema Kantovom stajalištu, istinu o svijetu fenomena možemo pouzdano istraživati.

No Zimmermann je iskazao kako je Kant navodno svu našu spoznaju sveo samo na empiriju: „Da je Kant poznavao ovu skolastičku nauku tj. da se je pitao: kako su sudovi uopće mogući — ne bi znanstvenu vrijednost naše spoznaje ograničio samo na empirički svijet, jer bitak kao takav (™ *ov, das Seiende, ens*) vrijedi ne samo za iskustvene, već i za neiskustvene predmete, a jednaku vrijednost imade i naša spoznaja, kojoj je bitak opći formalni objekat. Na ontološkoj se vrijednosti osniva i metafizička vrijednost spoznaje“⁷ Kritički navedimo sljedeće: Kant je u *Kritici čistog uma* na nedvosmislen način govorio o apriornim sadržajima uma te o apriornim znanostima. Matematika i logika svakako ne zadobivaju spoznajnu vrijednost tek primjenom na empiriju. Njihova znanstvena vrijednost je također istraživanje uma (*ratio*) koji nas ontološki razlikovno definira kao biće među živućim bićima. Promotrimo razloge Zimmermannove oštre kritike: Znanstveno istraživanje je uspostavljeno na pronalaženju kauzalnih sveza u empiriji. Ovim istraživanjem možemo spoznati sve uzročno-posljedične sveze postojeće u empiriji. No to je nemoguće, ako bi slijedili Kantovo poimanje fenomena kao predodžbe, tj. ako bi usvojili da iza fenomena uzrokovno postoji noumenalna stvar po sebi. Ako bi znanost mogla uspješno istražiti sve kauzalne sveze, onda bi to bio argument u prilog mogućnosti znanstvenog istraživanja kauzalnih sveza i na metafizičkom području istraživanja. Sada možemo izdvojiti bitnu razliku između Zimmermannovog i Kantovog stajališta u odnosu na narav metafizičkih istraživanja.

⁷ Zimmermann, S. (1921), *Kant i neoskolastika II*, Zagreb: Tisak nadbiskupske tiskare, str. 36.

Prema Kantovu stajalištu pomisao na metafizička pitanja svakako nisu transcendentna našem umu. No odgovori na njih samo su stvar naše spekulacije, budući da za njih ne možemo dobiti činjeničnu potvrdu izdvojenu iz empirije. Naše su kognitivne sposobnosti dobro prilagođene u smislu da možemo u cijelosti istražiti ono što je fenomen, no stvar po sebi nam nije spoznatljiva. Mi se krećemo u svijetu predodžbenih fenomena. Kant kaže: „Što se pak tiče uzroka, zbog kojega je čovjek, supstratom osjetilnosti još nezadovoljen, phaenomenima pridao još noumena koja samo čisti razum može pomišljati, to se on osniva samo na ovome: Osjetilnost i njezino polje, naime polje pojava, ograničava sam razum tako da se oni ne odnose na same stvari o sebi, nego samo na način kako nam se stvari pojavljuju pomoću naše subjektivne kakvoće. To je bio rezultat cijele transcendentalne estetike, a iz pojma pojave uopće slijedi, naravno, da joj mora odgovarati nešto što po sebi nije pojava, jer pojava ne može biti ništa za sebe i izvan našega načina predočivanja, dakle da ondje, gdje ne treba da nastane postojano kretanje, riječ pojava već označuje neki odnos prema nečemu čija je neposredna predodžba doduše osjetilna, ali što samo o sebi i bez ove kakvoće naše osjetilnosti, (na čemu se osniva forma našega zrenja) mora biti nešto, tj. od osjetilnosti nezavisan predmet. Iz toga proizlazi dakle pojam o noumenonu, ali koji nije pozitivan i nije određena spoznaja o nekoj stvari, nego znači samo pomišljanje nečega uopće kod čega apstrahiram od svakoga osjetilnoga zrenja“⁸

Prema Zimmermannovom stajalištu pomisao na metafizička pitanja također nisu transcendentna našem umu. No odgovore na njih možemo dobiti znanstvenim istraživanjem koje će potvrditi postojanje krajnjih uzroka svijeta empirijske realnosti. U ovom smislu na njih možemo dobiti činjeničnu potvrdu izdvojenu iz empirije. Naše su kognitivne sposobnosti dobro prilagođene u smislu da možemo u cijelosti istražiti svijet realnosti. Ne krećemo se u svijetu predodžbene fenomenalnosti, jer realnost nije uzrokovana nespoznatljivom stvari po sebi.

Za razliku od Kanta, Zimmermann uspostavlja uzročnu konekciju empirije i nadempirijskog (metafizičkog) područja. Navodi kako je fenomen konstrukcija našeg uma koja realno ni na koji način ne postoji izvan nas. Usvaja neobično tumačenje Kantove filozofije kako, navodno prema Kantu, naš um ne dobiva zakone iz prirode, već ih on sam

⁸ Kant, I. (prev. V. D. Sonnenfeld), *Kritika čistog uma*, Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. Zagreb 1984, str. 169.

stavlja u prirodu: „Rezultat ovih izvoda jest Kantova nauka, da razum svoje zakone ne dobiva iz prirode, već da ih sam; u nju stavlja. Zakonodavac prirode nije naš svjesni razum u koliko reflektira, već onaj transcendentni razum, koji osjetnu (predodžbenu) gradju stavlja u takove sveze, da su o toj gradji za empiričku našu svijest mogući općeniti i nužni sudovi.“⁹ Kritički primijetimo sljedeće: Zakoni prirode poput kemijskih, bioloških, ili fizikalnih zakona, svakako su postojali davno prije nego postoji ljudska vrsta. Mi ne kreiramo izvanjski svijet, nismo u ulozi bogova. Potkrijepimo navodom kako je je ovo doista Kantovo stajalište:

„Kako mi posebne uvjete osjetilnosti ne možemo učiniti uvjetima mogućnosti stvari, nego samo njihovih pojava, mi doduše možemo reći da prostor obuhvaća sve stvari koje nam se vani pojavljuju, ali ne sve stvari same o sebi, promatraju li se one ili ne, ili promatrao ih koji mu drago subjekt.“¹⁰

Zimmermann je ustvrdio kako iz Kantovog stajališta proizlazi da se kategorije mogu spoznajno uporabiti samo na područje aposteriornosti. No Kant je npr. kategoriju kauzalnosti spoznajno uporabio i na apriornom području istraživanja: Volja je sebe prepoznala kao dobru volju uz pomoć kategorije kauzalnosti na etičkom apriornom području istraživanja. Pri tom je Kant prešutno podrazumijevao također i prisutnost kategorije mogućnosti. Naime, ničim uvjetovano dobro volja ne bi mogla prepoznati kao uzročnu činjenicu moralnosti (fakt uma), ako ne bi uz pomoć kategorije mogućnosti mogla razlikovati mogućnost činjenja dobra, ili zla. Kant je svakako kategoriju kauzalnosti spoznajno rabio i na aposteriornom području istraživanja, budući da su uzroci ponašanja fenomena zakoni prirode.

S druge strane, Zimmermann je, razmatrajući Kantov način uporabe kategorije kauzalnosti, izdvojio sljedeću značajnu činjenicu: Govoreći o noumenalnoj stvari po sebi Kant je kategoriju kauzalnosti uporabio izvan aposteriornog fenomenalnog područja istraživanja. Dometnimo: i izvan apriorno čistog transcendentalnog područja istraživanja, tj. uporabio ju je za dokaz o postojanju nespoznatljivosti (transcendentnosti) koja je s onu stranu mogućnosti bilo kakvog područja istraživanja. Kant je ustvrdio kako je ovakva uporaba kategorije kauzalnosti nužna logička posljedica njegove filozofije svijeta fenomenalnosti. To svakako logički nužno stoji, no samo ako je svijet fenomenalnosti

⁹ Zimmermann, S. (1921), *Kant i neoskolastika II*, Zagreb: Tisak nadbiskupske tiskare, str. 79.

¹⁰ Kant, I. (prev. V. D. Sonnenfeld), *Kritika čistog uma*, Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske. Zagreb 1984, str. 76.

doista svijet predodžbenosti. No ovo je ujedno, što Zimmermann ispravno zaključuje, metafizički korak u Kantovom načinu zaključivanja. Dometnimo sljedeće: Ne postoji ništa u iskustvenosti što bi činjenično moglo potkrijepiti tvrdnju o fenomenalnosti kao predodžbenosti. Kriterij činjenične iskustvene potvrde uspostavio je sam Kant. Ostatak je metafizika. Svejedno, ovim se nije urušila Kantova filozofija čistog uma. Naime; sama misao o noumenonu, za Kanta je samo pomišljanje nečega uopće kod čega se apstrahira od svakog osjetilnog zrenja.

Pri dokazivanju spoznajne moći uma pri istraživanju aposteriornosti Zimmermann se oslanja na teoriju istine Tome Akvinskoga. Istina logike (*veritas logica*) više mu je odgovarala, budući da je stalno isticao povjerenje u znanstvena istraživanja koja bi trebala moći u potpunosti istražiti istine o svojim predmetima istraživanja.¹¹ Dometnimo: Kant ne bi bio protivan. No s jednom bitnom ogradom; istinu logike (*veritas logica*) i istinu ontologije (*veritas ontologica*) rezervirao bi samo za područje svijeta predodžbene fenomenalnosti. Zaključimo: Kada se radi o izvanumskoj realnosti koja nas automatizmom sve podražuje na isti način, možemo pretpostaviti kako iza te realnosti stoji noumenalnost, ili to možemo negirati. To je stvar slobodne filozofske teorijske odluke. Ni za jednu od ovih odluka do danas nemamo dokaz koji bi mogao otkloniti jednu od njih.¹²

Misao o Bogu i razlika naspram Kantovog stajališta

Budući da svaka empirijska stvar ima svoju bit, Zimmermann zaključuje kako onda mora postojati jedna opća bit svih stvari. Ta najopćenitija bit je Bog. Pri razmatranju krajnjeg metafizičkog pitanja svoje filozofije iskazuje nadu da će znanost jednog dana

¹¹ Razlikujemo dvije varijante teorije adekvacije kod Tome Akvinskog: *podudaranje intelekta i stvari* (*adaequatio intellectus et rei*) i *podudaranje intelekta prema predmetu* (*adaequatio intellectus ad rem*). One ne tvrde ništa međusobno kontradiktorno, međutim, među njima postoji jedna bitna razlika. Prva inačica podudaranje je intelekta i stvari te naglašava opću usklađenost između intelekta i realnosti. Ontološka podudarnost intelekta i stvari je inherentno pasivno dana. Prema Sv. Tomi intelekt je dar od Boga, te posjedujemo prirodnu sposobnost usklađivanja s realnosti, budući smo stvoreni prema istom Božanskom redu. Ovo je realistički pogled gdje imamo konformnost mislećeg subjekta i objekta spoznaje. Druga inačica podudaranje je intelekta prema predmetu te naglašava usmjerenost intelekta direktno na stvar u njenoj cjelovitosti a ne samo na nekakav fenomen. Ovdje se radi o podudarnost intelekta i reda realnosti gdje mi možemo doseći istinu o objektu kakav je u cjelini, a ne samo kakav nam se prikazuje kroz naše osjetilne forme. Ona naglašava kako istina nije samo pasivno dana nego je rezultat aktivnog i dinamičkog procesa spoznaje. Zimmermann se oslanja na drugu inačicu ove podudarnosti.

¹² Ova slobodna teorijska odluka nije stvar nekakve filozofske nesigurnosti, ili možda tobožnje filozofske proizvoljnosti. Napomenimo samo da npr. u suvremenoj kvantnoj fizici o istoj aposteriornoj iskustvenoj činjenici danas imamo tri međusobno različite teorijski ravnopravne interpretacije.

moći dokazati Boga. Pri tom se koristi jednim oblikom kozmološkog dokaza Božje egzistencije. Poziva se na načelo dostatnog razloga koje kaže kako svaka stvar ima dovoljan razlog za opstojnost, a uzročno-posljedična sveza pronalazi ovaj odnos među takvim stvarima. Kauzalnost je primjena načela dostatnog razloga na empirijske predmete, odnosno pronalaženje uzročno- posljedičnih sveza među ovim predmetima. Konačno krajnji uzrok cijelog kozmosa je Bog Stvoritelj.

Nadiskustvenim Zimmermann naziva moći našeg uma kojima istražujemo aposteriornost, te u spoznajnom smislu izjednačuje nadiskustvenost s iskustvenošću. Ako možemo konstruirati nadiskustvene pojmove poput „kategorija“, „zor“, i sl., onda nas to vodi u znanstvenu spoznaju o nadiskustvenim pojmovima i na kraju do najviše metafizičke istine. Navodi mogućnost kreiranja nadiskustvenih pojmova iz empirijske materije. Konstrukcijom ovakvih pojmova u stanju smo stvoriti i one koje ne pronalazimo u empiriji. Smatra da bi ovakvi nadiskustveni pojmovi, uključno do razine metafizike, sada imali potkrjepu iz empirije. Kritički ovdje možemo upitati: Kako će imati empirijsku potkrjepu oni apstraktni pojmovi (u Kantovoj filozofiji to su apriorni transcendentno domišljeni pojmovi) koji nemaju referentnu reprezentaciju u empiriji? Poveznica metafizike i znanosti Zimmermannu je Aristotelova logika i krajnji uzrok sveukupnosti bitka. Aristotelova logika svakako nije dovoljna da zadovolji potrebnu kompleksnost suvremenih znanstvenih istraživanja.

Sada možemo izdvojiti značajnu razliku u odnosu na Kantovo stajalište: Kant je smatrao kako ne možemo putem intelekta (*ratio*) ni aposteriornost ni spekulativno dokazati Božju egzistenciju. Ne možemo je dokazati ni putem empirije ni putem logičkih izvođenja. U aposteriornosti imamo dokaza koje idu u prilog Božjoj egzistenciji otprilike onoliko koliko ih imamo protiv, te je odbacio klasične argumente poput ontološkog, kozmološkog i teleološkog argumenta. Za Kanta vjera u Boga nije stvar racionalnog dokaza, već je stvar moralnog povjerenja. Naime, Kant povezuje sadržaj apriornog pojma moralnog dobra kao dane činjenice čistog uma (ničim uvjetovano dobro) s postavkom o Božjoj egzistenciji. Ako sebe zamišljamo kao moralna bića, onda je to jedino moguće uz postavku o Božjem postojanju. U njegovoj filozofiji moralnost je autonomna. Ova postavka ima uporišnu točku u apriornom utemeljivanju moralnosti, ali ne i u empiriji. Zimmermann u odnosu na empiriju zauzima upravo suprotno stajalište: Empirijski dokazi trebaju logički potvrditi prisustvo Božje egzistencije. O ovom

Kantovom stajalištu i Zimmermannovoj kritici Ivan Kešina kaže sljedeće: „Budući da nismo u mogućnosti teoretski spoznati Božju egzistenciju, Kant nastoji otvoriti pristup Bogu s praktično-moralne strane, što znači da sigurnost u Božju egzistenciju nije logička, nego moralna. Moralna nužnost priznavanja da Bog egzistira nije objektivna nužnost, nego subjektivna potreba, pri kojoj svatko prihvaća samo ono od neke religije što je po njegovoj osobnoj prosudbi razumno i vrijedno. ... Na osnovu moralnog reda izgrađuje se uvjerenje o Božjoj egzistenciji, a sigurnost o njoj nije logička, nego moralna, sasvim subjektivna potreba. Dakle religija se svodi na čisto subjektivnu potrebu čovjeka, što Zimmermann kritizira i odbija.“¹³

Kritički primijetimo sljedeće: Kant je svoju praktičku refleksiju o moralnosti zasnovao na kategoričkom imperativu čija najpoznatija formulacija glasi: Postupaj samo prema onoj maksimi za koju možeš željeti da postane opći zakon. Do ovog imperativa Kant je došao na apriornom području istraživanja čistog praktičkog uma. Apriorna istraživanja arhitektonike čistog uma, kojega je praktički um dio, u Kantovoj filozofiji su logika, matematika i etika. Kategorički imperativ aprioran je sintetički sud koji iskazuje logički ničim uvjetovanu činjenicu uma. Ova činjenica uma istražena je na apriornom području istraživanja kada je volja sebe prepoznala kao dobru volju. U Kantovoj filozofiji kategorički imperativ kao načelo (maksima) u praksi razdvaja dobro od zla. Stoga je čovjek sposoban razlučiti dobro od zla temeljem činjenice koja mu je apriorno dana. Ovu ljudsku sposobnost izveo je Kant uz pomoć logike koju je nazvao transcendentnom. U njegovoj filozofiji ova sposobnost subjektivna je onoliko koliko su subjektivne logika i matematika. Stoga o subjektivnosti ljudske sposobnosti razlučivanja dobra od zla smisleno je govoriti onoliko koliko je smisleno govoriti o subjektivnosti logike i matematike.

Ni jedna priznata svjetska religija ne odriče objektivnost ljudske sposobnosti razlučivanja dobra od zla. Bilo čija subjektivna potreba bilo kojeg religijskog prihvaćanja ne bi mogla objektivno zaobići ovu moralnu obvezu. Čovjek inače ne bi mogao biti odgovoran za svoje postupke. Za dokaze o Božjoj egzistenciji od srednjega vijeka pa do dana današnjeg nikad nije bila dovoljna samo logika. Potrebna je barem još ontologija koja govori o znanstveno utvrđenim činjenicama ustrojstvene uređenosti univerzuma.

¹³ Kešina, I. (2006) *Zimmermannova kritika poimanja religije u Kantovoj filozofiji*, Zagreb: Obnovljeni život 1/ 61, str. 22.

Kant je ustvrdio kako nam sposobnost razlikovanja dobra i zla apriorno dana. No je li ovu tvrdnju zasnovao na subjektivnoj potrebi bilo koje osobe, ili ju je zasnovao na srednjovjekovnom poimanju o moralnosti ljudskog bića kao dijela Božje uređenosti svijeta, pitanje je koje se ne može istražiti u zadanim okvirima ovog članka.

Sinteza i analiza

Zimmermann zauzima stajalište kako su sintetički sudovi povezani samo s pojmovima čiju reprezentaciju pronalazimo na aposteriornom području istraživanja. Uzročno-posljedična sveza (kauzalnost) je sintetička sveza koju prema skolastičkoj terminologiji naziva analitičkim sudom. Analitička je zbog svoje nužnosti funkcioniranja: „Načelo uzročnosti jest dakle analitični sud (po skolastičnoj terminologiji), pa stoga može metafizika proširivati naše znanje i bez sintetičkih sudova a priori (Mercier, 1. č. 265.).“

¹⁴ Zimmermann usvaja ovo stajalište, budući da drži kako se kauzalni pojmovi interpretiraju aposteriornim predstavljanjima, te će onda na ovaj način biti moguće doći i do krajnjih uzročnih nadempirijskih (metafizičkih) sudova. Sintetički iskustveni sudovi su oni sudovi koji „spajaju opažene činjenice“¹⁵ Mi smo svakako sposobni misliti i analitičke iskustvene sudove, poput npr. suda: „Kuća je mjesto u kojem čovjek obitava“. Subjektivni i individualni sintetički sudovi su oni sudovi koji su vezani samo za opažajne zaključke nekog pojedinca pa ovdje može doći do pogrešnog zaključivanja. Objektivni i univerzalni sintetički sudovi su oni sudovi koji su znanstveno utemeljeni na prirodnim zakonima i o kojima se slažu svi. Navodi kako je Kant mislio da bi njegov filozofski sustav bio oboren, ako bi se dokazalo da apriorni sintetički sudovi ne postoje.

Kant je nedvosmisleno govorio o apriornim sintetičkim sudovima na matematičkom području istraživanja. Ustvrdio je da su svi matematički sudovi apriorni sintetički sudovi. Tako je sud: „ $3 + 4 = 7$ “, primjer za aprioran sintetički sud.

Kritički primijetimo sljedeće u odnosu na Kantovo, te na Zimmermannovo stajalište: Kantovo mjerilo (kriterij) za dokazivanje sintetičnosti matematičkih sudova je da rezultat matematičke operacije koju iskazuju nije sadržan u čimbenicima te iste matematičke operacije. Npr. u matematički istinitom sudu: „ $3 + 4 = 7$ “, doista ne možemo pronaći broj 7 ni u broju 3 ni u broju 4. No i sud: „ $7 - 4 = 3$ “ je matematički istinit sud.

¹⁴ Zimmermann, S. (1920), *Kant i neoskolastika*, , Zagreb: Tisak nadbiskupske tiskare, str. 29.

¹⁵ Ibid. str. 61.

Sada je rezultat matematičke operacije sadržan u činjenicama te iste matematičke operacije. Naime, broj 3 pronalazimo i u broju 7 i u broju 4. Kant bi na ovo mogao odgovoriti kako je sud „ $7 - 4 = 3$ “ ekvivalentan sudu „ $3 + 4 = 7$ “, te nadalje braniti svoju poziciju. No sud „ $3 + 4 = 7$ “ je aritmetički sud koji sadrži prirodne brojeve. Prirodni brojevi konstrukcije su jedinične baze i koraka matematičke indukcije, konstruktivno uspostavljeni uz pomoć Peanovih aksioma. Osnovni induktivni korak ove konstrukcije je sud: „ $(1 + 1) = 1'$ “, gdje $1'$ označava slijednika jedinične baze. Time je omogućena konstrukcija prirodnih brojeva u plus beskonačnost. Sud: „ $(1 + 1) = 1'$ “ na kojem je zasnovan beskonačan skup prirodnih brojeva nije sintetički sud, jer jedinična baza ne može uspostaviti sintetičku razliku sa samom sobom.¹⁶ Stoga vrijedi: Nisu svi matematički sudovi apriorni sintetički sudovi. No to ujedno ne znači kako svi matematički sudovi nisu apriorni. Zimmermannovo stajalište kako su sintetički sudovi povezani samo s pojmovima čiju reprezentaciju pronalazimo na aposteriornom području istraživanja, podvrgnimo sličnom razmatranju. Zimmermann bi se morao složiti s tim da je sud: „ $\sqrt{-1} \times \sqrt{-1} = -1$ “ istinit matematički sud. No ne bi mogao pronaći aposteriornu reprezentaciju pojma $\sqrt{-1}$.¹⁷ Ovaj primjer pokazuje upravo suprotno od Zimmermannovog stajališta.

Zaključno primijetimo sljedeće: Nedostatak Kantovog povezivanja sintetičnosti sudova s apriornošću ne narušava njegov filozofski sustav istraživanja čistog uma, kao što ni nedostatak Zimmermannovog povezivanja sintetičnosti sudova s aposteriornošću ne narušava njegovu nadu u mogućnost dokazivanja krajnjih istina.

¹⁶ Frege je dokazivao kako su neki matematički sudovi analitički, budući se mogu izvesti samo iz aksioma matematike. Sud koji izražava Russellov paradoks rezultat je analitičkog logičko-matematičkog zaključivanja.

¹⁷ O ovoj reprezentaciji ne možemo odlučiti sve do danas. Naime, npr. računalno potpomognuta kvantna istraživanja pokazuju kako računalno preciznije određuje ponašanje kvantne čestice, ako pri proračunu rabi $\sqrt{-1}$. Na koje obilježje kvantne čestice referira $\sqrt{-1}$, ili referira li uopće na neko posebno obilježje kvantne čestice, ostaje nepoznato.

¹⁷ Kant je razlikovao naše perceptivne organe poput npr. oka i uha od umske moći zamjećaja prostora i vremena. Budući nije mogao izdvojiti poseban perceptivni organ za prostor i vrijeme, ovu moć nazvao je aperceptivnim uvjetom percepcije prostora i vremena. Danas znamo da ovu moć omogućuje cerebellum. Kantovski rečeno, svjetlost zjenicu oka aficira tako da na njoj izaziva dvodimenzionalnu sliku, treća dimenzija ove odimenzionalne slike umska je rekonstrukcija. Ova rekonstrukcija događa se automatizmom.

Prostor i vrijeme

Budući da je predstavnik neoskolastike, Zimmermann ne smatra kako su prostor i vrijeme apriorne forme spoznaje, već aspekti svijeta koji se mogu spoznati u svezi s materijom i kretanjem. Prema Kantovom stajalištu ove zorove možemo razumjeti kao aperceptivne uvijete bilo koje naše empirijske percepcije. Oni su umski potencijal posredstvom kojeg opažamo svijet onako kako ga osjetilnim automatizmom jedino i možemo opaziti. Svijet subjektivnim automatizmom opažamo fenomenalno izvan nas u prostoru i vremenu. Ovdje samo napomenimo sljedeće: Kant je smatrao da su prostor i vrijeme naši subjektivni perceptivni zorovi, te za nas postoje kao dio naše fenomenalne predodžbe realnosti. Oni su oblici naše aperceptivnosti, ali ne svojstva noumenalne realnosti. Izvanjski zor prostora i unutarnji zor vremena uvjetuju način na koji ono što je izvan nas aficira naša osjetila. Zorovi prostora i vremena su aprioran aperceptivni potencijal. Do svijesti o njima dolazimo po iskustvu, no ne izvodimo ih iz iskustva. Drugačije rečeno, uz pomoć empirije zorove dovodimo do pojmova. Prostor i vrijeme su aperceptivno subjektivni i fenomenalno objektivni. Naime, subjektivni su kao umske moći zamjećaja svijeta fenomenalnosti, a svijet fenomenalnosti za nas objektivno se prikazuje u prostoru i vremenu. Kant svakako nije mislio kako bi, nestankom ljudskih bića čitava izvan umska realnost prestala postojati. Realnost ne postoji samo dok je bilo koji subjekt opaža. Realnost ne bi postojala samo kao fenomen, ako je nitko ne bi opažao. Ako govorimo o odnosu gdje subjekt putem umskih spoznajnih moći zorova i kategorija opaža i aprehendira ovu realnost, onda je ona u Kanta jednim djelom okarakterizirana kao fenomen, odnosno spoznatljiva subjektivna predodžba, a drugim djelom noumenalna stvar po sebi. Kant nije subjektivni idealist poput npr. G. Berkeleya, koji je uspostavio *esse est percipii* model realnosti, niti je empirijski realist poput npr. J. S. Milla, koji je svo znanje izveo iz empirijskih podataka. Prostor i vrijeme nisu dvije od deset Aristotelovih kategorija, već su prostorno-vremenski okvir svih dvanaest Kantovih kategorija, budući da se uporaba svih dvanaest Kantovih kategorija spoznajno odnosi i na fenomene koji aposteriorno predodžbeno opstoje prostoru i vremenu. Kada govorimo o idealističkoj postavci po iskustvu, no ne i iz iskustva, treba reći kako ova granica vrijedi za kategorije i zorove, ali ne i za matematiku i logiku.

No iz činjenice što su u Kantovoj filozofiji zorovi prostora i vremena ontološki neovisni o iskustvenoj građi, izvodi Zimmermann zaključak i o njihovoj metodološkoj i

spoznajnoj neovisnosti o iskustvenoj građi pri poimanju izročnosti u Kantovoj filozofiji. Time ne uspijeva s kritikom Kantovog poimanja uzročnosti u prostor-vrijeme kontinuumu svijeta fenomenalnosti. Naime, naše teorije, prema Kantu, moraju biti potkrijepljene činjenicama iskustvenosti te stoga nikako ne mogu biti metodološki i spoznajno neovisne o iskustvenoj građi. Uzrok i posljedica u aposteriornosti su dva međusobno nesvodiva događaja prostorno-vremenski uređena fizikalnom zakonitošću. Prostor i vrijeme zasigurno nije moguće izostaviti iz dokazivanja uzročnosti ni u Kantovom svijetu fenomenalnosti. O Zimmermannovom povjerenju u empirijske znanosti u smislu kritičkog realizma koji vodi do dokazivanja krajnjih istina, a u odnosu na odlučujuće spoznajnu ulogu načela uzročnosti, kako ga Zimmermann ističe pri ovoj mogućnosti dokazivanja, Ivan Tadić kaže sljedeće: „Zimmermann je htio pokazati da uzročnost nije aprioran pojam i da ne vrijedi samo imanentno nego i transcendentno u odnosu na svijest, jer se spoznaja ne odnosi samo na prostorno-vremenske pojave. Nužna značajka načela uzročnosti ne temelji se na apriornom pojmu, kako je držao Kant, nego na načelu neprotuslovlja, kako ga poima Zimmermann ... Upravo je načelo uzročnosti ono na čemu Zimmermann temelji i obrazlaže kritički realizam, koji je zastupao, i najsigurniji umni put koji ga je vodio k Bogu.“¹⁸

Kritički primijetimo sljedeće: Odgovor na pitanje odnosi li se spoznaja samo na prostorno-vremenske pojave, ili ne, u filozofskom smislu, ovisi o slobodnoj teorijskoj orijentaciji. Same znanstvene činjenice pokazuju sljedeće: Načelo neproturječnosti (neprotuslovlja) u suvremenoj simboličkoj logici sudova formalno sintaktički je iskazano kao: $\models (\neg(p \wedge \neg p))$ i jedno je od temeljnih logičkih aksioma. Ono semantički može biti interpretirano npr. kao: „Ni jedan matematički sud ne može biti i istinit i neistinit“ ili npr. kao: „Bog ne može biti u svim vremenima i ne biti u svim vremenima“. Logičko načelo neproturječnosti je apriorno načelo, jer ga nismo izveli iz iskustva, niti ovisi o bilo kojoj osobi te, poput matematike, bezizuzetno vrijedi za sva osobe. Sudovi koje interpretativno može sadržavati mogu sadržavati pojmove koje nismo izveli iz aposteriornosti, a primjena apriornog logičkog načela neproturječnosti na aposteriornost u smislu referentnosti pojmova na aposteriornost je nešto sasvim drugo. Nadalje, obilježja osjetilima i artefaktima zamjetljiva prostora u suvremenoj aposteriornoj znanosti (fizici) uzročno su određena rasporedom materije u njemu, a obilježja vremena uzročno su

¹⁸ Tadić, I. (2010), *Filozofska misao Stjepana Zimmermanna*, Split: Crkva u svijetu, str. 95, 113.

određena ireverzibilnom strijelom kretanja. Do ideje o uzročno-posljedičnim odnosima u prostor-vrijeme kontinuumu npr. Albert Einstein zasigurno nije došao na aposterioran način. Od aposteriornosti je započeo (Kant bi rekao: po aposteriornosti, ali ne iz aposteriornosti) u svrhu razrješenja znanstvene zagonetke (konstantnost c brzine) koju Newtonova fizika nije mogla objasniti. Do aksioma i ideja često dolazimo na aprioran način, a to nije u suprotnosti s Kantovom filozofijom. Uključno s redom na koji nas osjetilnost uzročno-posljedično aficira u prostor-vrijeme kontinuumu.

Homo noumenalis

Zimmermann neoborivo ispravno ističe kako su emocije dio aposteriornog svijeta. No ustvrđuje da je kategorički imperativ u Kantovoj filozofiji, kao iskazni oblik usklađen s ničim uvjetovanim dobrom, odvojen od empirijske aposteriornosti. On je aprioran sintetički sud koji je u posljedičnom kauzalnom odnosu s ovom uzrokovnom činjenicom čistog uma. Patologijski podražaj heteronomnih želja i emocija svakako ne može biti dio apriorne ontološke univerzalnosti ove činjenice čistog uma. Kada bismo bili bića koja pripadaju samo inteligibilnom svijetu tada bi naša djelovanja pripadala autonomiji, no pošto pripadamo i svijetu osjetilnosti, mi trebamo našu volju usmjeriti na ono što je apriorno dano moralno načelo. Čovjek je biće koje pripada i osjetilnom i inteligibilnom svijetu. Kao tjelesno biće svijeta osjetilnosti on pripada mehanicističkim kauzalnim zakonima, a kao biće svijeta inteligibilnosti ima mogućnost slobodnog djelovanja. Stvar po sebi u Kantovoj filozofiji nije dio inteligibilnog apriornog svijeta, već uzrokuje empirijski svijet aposteriornosti. Iz činjenice što smo dio tjelesnog svijeta aposteriornosti i iz činjenice što ne znamo tjelesne uzroke različitosti naših karaktera, te posljedično onda ni uzroke naših preovladavajućih emocija, Zimmermann kaže kako je kantovski sasvim ispravno odrediti fenomenalnog čovjeka čije su emocije u posljedičnom odnosu sa svijetom fenomenalnosti. No govoreći o problemu moralne odgovornosti ide korak dalje te ustvrđuje i noumenalnog čovjeka, budući da se iza fenomenalnog čovjeka nalazi noumenon: „Kantovo glasi: Mi doduše ne shvaćamo bezuvjetnu praktičnu nužnost moralnog imperativa, ali mi ipak shvaćamo njegovu neshvatljivost. Ova 'neshvatljivost', koja fatalistički zvuči, osniva se kao što A. Fouillee-izvodi, na jedinoj radikalnoj apsurdnosti'. Fouillee kaže (u prvom poglavlju gdje pita: je li moguća obveznost i

odgovornost?), da Kant ne može ustvrditi mogućnost moralne obligacije ni za fenomenalnog ni za noumenalnog čovjeka.“¹⁹

Kritički napomenimo sljedeće: Budući da doista do danas pouzdano ne znamo što sve biološki, biokemijski i genetski uzročno određuje naše karaktere, možemo se samo pridružiti Zimmermannovoj nadi da će znanost u budućnosti moći odrediti ove tjelesne uzroke. Tada bi možda mogli neagresivno (bez primjene kemijskog i genetskog inženjeringa!) uz pomoć društvenih i humanističkih znanstvenih disciplina utjecati u smislu prevladavanja pozitivnih emocija kod nasilju sklonih osoba. Mislim da Kant ne bi imao ništa protiv. No, Zimmermannovo spominjanje noumenalnog čovjeka u kontekstu Kantove filozofije nije opravdano. Naime, u Kantovoj filozofiji postoji čvrsta ontološka barijera koja razdvaja apriornost od aposteriornosti. Iza čistog uma ne postoji fenomenalnost pa onda ni noumenalnost. U suprotnom bi noumenalnost bila ne samo iza moralnosti, nego i iza logike i matematike. Nužno bi uslijedio potpun spoznajni skepticizam. Kada bi ovo doista vrijedilo za Kantovu filozofiju, onda bi ona već odavno bila odbačena zbog teorijske nekonzistentnosti. No to nije slučaj. U odnosu na Kantovo poimanje moralnosti vrijedio bi npr. potpuno pogrešan zaključak Henryja Sidgwicka kako je Kant tobože izjednačio živote svetaca i razbojnika. U Kantovoj filozofiji čistog uma nema mjesta za noumenalnog čovjeka.²⁰

Zaključno razmatranje

Zimmermann je najveći interes iskazao za spoznajnom (noetičkom) problematikom. Razlike između njegove i Kantove filozofije zrcale razliku između realističke i idealističke filozofske orijentacije. Zimmermann se bitno razlikuje od Kanta u poimanju uloge kategorija pri spoznajnim istraživanjima, u poimanju izvan umske realnosti, te u poimanju mogućnosti dokazivanja metafizičkih postavki. Gledano u cjelini, ove razlike poglavito su stvar slobodnih izbora među međusobno različitim teorijskim filozofskim postavkama. Zimmermann je argumentirao u prilog objektivističkoj mogućnosti zahvaćanja krajnjih istina od strane prirodoslovlja i metafizike zajedno, nasuprot filozofskih pravaca koji uključuju granične subjektivističke koncepte. Odnosno,

¹⁹ Zimmermann, S. (1920), *Kant i neoskolastika*, Zagreb: Tisak nadbiskupske tiskare, str. 187.

²⁰ Znanstveno, do danas neodgovoreno, pitanje na to što u CNS-u neurofiziološki uzrokovno stoji iza viših kognitivnih mentalnih stanja uma izvan je okvira idealistički orijentirane filozofije.

iskazao je spoznajni optimizam u odnosu na mogućnost dohvaćanja krajnjih prirodoslovnih istina, a onda posljedično i metafizičkih istina. Zimmermann je mislio kako filozofija ovdje ima važnu ulogu. Činjenica je kako prirodne znanosti nekumulativno dolaze do sve većih otkrića. Upitno je koje su spoznajne granice ljudskog uma i hoćemo li ikada moći doći do krajnjih odgovora o svijetu kojeg smo i sami dio. Za sada je ovaj krajnji znanstveni odgovor neizvjestan.

LITERATURA

1. Čehok, I. (1993) Filozofijska ostavština Stjepana Zimmermanna. U: Karasman, I. S., ur., Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet – Pedagogijske znanosti, 193-207.
2. Čehok, I. (1993) Filozofija Stjepana Zimmermanna, Zagreb, HFD.
3. Kant, I. (1984) Kritika čistog uma, Zagreb, Nakladni zavod matice hrvatske.
4. Kant, I. (1990) Kritika praktičnog uma, Zagreb, Naprijed.
5. Kešina, I. (2006) Zimmermannova kritika poimanja religije u Kantovoj filozofiji, Obnovljeni život, 1/ (61), 21-40.
6. Tadić, I. (2010) Filozofska misao Stjepana Zimmermanna, Split, Crkva u svijetu.
7. Švrljuga, R. (2015) Stjepan Zimmermann i njegov odnos spram Immanuela Kanta, Riječki teološki časopis, 2/ (46), 343-364.
8. Zimmermann, S. (1920) Kant i neoskolastika, Zagreb, Tisak nadbiskupske tiskare.
9. Zimmermann, S. (1921) Kant i neoskolastika II, Zagreb, Tisak nadbiskupske tiskare.
10. Zimmermann, S. (1918) Opća Noetika, Zagreb, Zbor duhovne mladeži zagrebačke.
11. Zimmermann, S. (1942) Nauka o znanosti, Zagreb, Izdanje Nakladnog odjela Hrvatske državne tiskare.
12. Zimmermann, S. (1922) Uvod u filozofiju, Zagreb, Narodna prosvjeta.
13. Zimmermann, S. (2013) O biti spoznaje, Zagreb, Matica hrvatska.
14. Zimmermann, S. (1924) Religija u Kantovoj filozofiji, Bogoslovska smotra, 2/ (12), 132-139.

BASIC DIFFERENCES OF ZIMMERMANN'S AND KANT'S PHILOSOPHY

Summary

The article tries to clarify some basic differences in philosophical views between Zimmermann (1884.-1963.), who is influenced by the Aristotelian-scholastic philosophy of realism, and Kant's philosophy of transcendental idealism. Some of the issues surrounding the controversy are: Kant's understanding of categories as a priori given, through the synthesis of which phenomenal reality should be able to be organized and explored. The problem of understanding the phenomenon as representation. Diversity of approaches on theological problems. Kant's idealistic understanding of the a priori intuition of space and time. The link between the noumenal and the phenomenal.

Zimmermann's epistemological viewpoint is that Kant has restricted the possibility of apprehending truth only to the empirical phenomenal world. Even here Zimmermanns and Kants understanding of the term phenomenon are different. For Zimmermann, phenomenon is not just a representation for us like in Kant. His objective understanding of phenomenon is followed by a realistic approach to our epistemological capabilities of understanding complete truth about the empirical world, which is then followed by metaphysical truth. Zimmermann's philosophical realism is linking noetical scientific truth to the possibility of proving God's existence. While Kant is following his middle path where all of our hypotheses must have an empirical proof. Therefore metaphysical sphere is a dialectical illusion that is satisfying our desire to know rather than providing actual knowledge. The article focuses on two works by Zimmermann that mention Kant in their titles.

Key words: phenomenon, a priori, a posteriori, noumenon, categories, morality.

²¹ University of Split, Faculty of Philosophy
marko@ffst.hr

Adnan Hatibović¹ i Tomislav Tadić²

MODERNOST I SOCIOLOGIJA: KRATKI PREGLED SOCIOLOŠKOG DISKURSA O MODERNOSTI

Sažetak

U ovom radu prikazujemo genezu sociološkog diskursa nastalog u periodu moderne, koja je bila jedna od njegovih centralnih tema. Ukazat ćemo na razliku između teorija tzv. prve moderne i savremenih socioloških teorija te razlog njihovog diskontinuiteta. Osvrnut ćemo se na problem određenja savremenog doba i na teorije koje insistiraju na njegovom modernom karakteru. Pokazat ćemo da je savremeno doba okarakterizirano kao doba permanentne krize društvene zbilje koja koincidira sa unutardisciplinarnom krizom sociologije. Na kraju ćemo argumentirati značaj stabilnijeg etabliranja sociološkog znanja.

Ključne riječi: sociologija, modernost, kriza, diskurs.

¹ Univerzitet u Sarajevu – Filozofski fakultet
adnan.hatibovic@ff.unsa.ba

² Univerzitet u Sarajevu – Filozofski fakultet
tomislav.tadic@yahoo.com

Uvod

Francuska i industrijska revolucija pustile su „duha iz boce“: tradicionalni poredak urušavao se a iz njegovog pepela izrastale su nove društvene i ekonomske strukture. U Francuskoj se rastakao politički sistem koji je apsolutizirao nejednakost na pripisanim načelima legitimiranim na osnovu teoloških kategorija i izrastala je nova forma vladavine koja je postavila čovjeka kao aktivnog subjekta sposobnog da redefinira društvenu zbilju sukladno načelima ljudskog razuma. Apoteoza razuma koja je ostavština prosvjetiteljstva proglašavala je zabludu i iracionalnost uzrokom sveopće ljudske bijede i poniženja. Čovjek, ustavši na svoje noge, dostojanstvenim hodom racionalnosti može zahtjev za srećom koji je dotad isključivo vidio „iza oblaka“, u sferi onostranosti, ozbiljiti u svom neposrednom, ovozemaljskom životu. Kada je opredmećenje razuma u tehničko-tehnološkim kapacitetima ohrabrilo ljude da je sve moguće, kada su industrijskim inovacijama počeli krotiti prirodu, samopouzdanje čovjeka samo je raslo. Postalo je vidljivo da je surovost prirode bila samo rezultat čovjekove neopravdane kapitulacije, koji je bježao od svoje suštine kao racionalnog bića. Razum je načelo i sredstvo koje daje potencijale za konsolidiranje ljudskog svijeta. Jurgen Habermas je u *Filozofskom diskursu moderne* ³ konstatirao da je modernost epoha koja je otvorila zahtjev za sopstvenom konstrukcijom normativnog i vrijednosnog okvira (samo)legitimiranja, koji neće tražiti uzore u minulim vremenima te će se okrenuti sebi i budućnosti u kojoj vidi mogućnost ozbiljenja ljudskog blagostanja. Tako su i moderni sustavi filozofije čitav povijesni tok intepretirali kao pripremu za konačan trijumf ljudskog blagostanja. Takva (samo)percepcija samo je ohrabrivala društvene prakse koje su sve više tradicionalni poredak zamjenjivale novim, racionalno utemeljenim strukturama koje su intenzivirale stupanj promjene, uporedo otvarajući nova pitanja. Nakon višestoljetno utemeljene relativne stabilnosti društvenih, vrijednosnih i ekonomskih struktura rađa se nešto novo koje zahtjeva podobno objašnjenje, pogotovo uzme li se u obzir da je proces izrastanja novog poretka bio itekako turbulentan.

Sociološka misao nastala je u atmosferi takve turbulencije, optimizma i ohrabrenja. Pretendirala je na svoju intepretaciju povijesnog toka koja će napustiti spekulativne pristupe filozofskog diskursa i usmjeriti se na konstrukciju sustava i modela utemeljenim

³ Habermas, J. (1988): *Filozofski diskurs moderne*. Zagreb: Globus.

na objektivnim i empirijskim činjenicama. Pitanje je koliko je u tome uvijek uspijevala s obzirom da je oduvijek davala primjese vlastite zanesenosti, ali je to bio zahtjev za racionalnom aplikacijom znanja u svrhu projektiranja budućnosti. Ipak, kao što modernost nije linearan proces, tako ni sociološki diskurs nije podrazumijevao linearni razvoj navedenih aspiracija. Usponi i padovi mijenjali su ozračje mislilaca koji su od vremena neograničenih mogućnosti došli do dijagnoze nepokolebljivog mraka i sunovrata društva. Geneza sociološkog diskursa ukazuje i na društvene procese u realnom vremenu čiji su teorijski modeli samo idejni izraz. Praćenje sociološkog diskursa pruža uvid kako društvo samo sebe percipira i ukazuje na fundamentalnu tendenciju društva koje ne traži sebi alternativu.

Sociološka misao pati od hronične nemoći. A ta nemoć rezultat je geneze sociološkog mišljenja i praktičkim dešavanjima koji su sociologiju zbacili sa trona privilegirane društvene refleksije. U ovom radu nastoji se dati pregled sociološkog diskursa modernosti, refleksije o dijagnozi epohe i tok kojim se sociološki diskurs razvijao, pokazujući uporedo specifikume savremenog društvenog razvoja. I dalje se tvrdi da je savremeno društvo prema karakteru moderno, o čemu govore ključne teorije savremene sociologije o kojima će u nastavku biti riječi. Polazi se od pretpostavke da je degradiranje sociološke misli od projektanta društvenog razvoja do akademskog ezoterizma jedan od faktora nemoći bilo kakve suštinske društvene promjene. A takva degradacija je najbolje razumljiva u kontekstu geneze sociološkog diskursa koji se razvijao u procesima transformacije same moderne.

Rana modernost i nastanak sociologije

Aplikacija znanosti u prirodni svijet omogućila je podizanje ljudskog blagostanja industrijskim napretkom. Znanje se demonstriralo kao moć koja može nuditi mogućnost za projektranje, predviđanje i kontrolu ljudskog svijeta. Došao je zahtjev da se metoda, racionalna spoznaja aplicira i na društvo koje je potrešeno revolucionarnim pokretima. Ako se priroda mogla ukrotiti, samo je neophodno da iste recepte prepisemo i na društvenu zbilju. U takvom ambijentu rađa se sociologija koja je nastojala shvatiti društvene transformacije, uzroke društvenih potresa koje će aplikacijom racionalnih spoznaja dovesti u red. Ona je istovremeno bila rezultat znatželje i pragmatičke aplikativnosti; sredstvo eradikacije ostataka iracionalnog i ugnjetavačkog tradicionalnog

poretka i sredstvo racionalnog planiranja ljudskog blagostana; prodor ljudske racionalnosti iz prirodnog svijeta u ambijent ljudskog društva. Premisa je bila jednostavna: promatrajmo društvo kako bismo utvrdili njegovu sustisnu, istinske zakonitosti prema kojima operira kako bismo uskladili naše prakse sa tim zahtjevima koji će konsolidirati društveni poredak, te ga analogno prirodnom svijetu potčiniti našoj kontroli. Od takve premise počinje Auguste Comte koji je prvi insistirao na sociologiji kao posebnom polju ljudske misli.

Auguste Comte u *Kursu pozitivne filozofije*⁴ tvrdi: društveno stanje moralne anarhije postrevolucionarne Francuske posljedica je intelektualne anarhije, ali je premostivo. Uzmemo li u obzir čitav povijesni tok, utvrdit ćemo određenu pravilnost i zakonitost: sve ljudske ideje kreću se kroz tri stadija – teološki, metafizički i pozitivni – a jednako tako i društveni razvoj. Kakav je karakter ideja o ljudskom životu, takvo i samo društvo biva. Ljudi su prešli dalek put: od objašnjenja svijeta religijskim predodžbama, preko spekulativne filozofije i pretpostavljanja metafizičkih uzroka egzistencije zbilje, dok napokon nisu otvorili vrata pozitivnom stadiju, koji odbacuje bilo kakvu mogućnost znanja osim onog o empirijskom svijetu. Pod pozitivnim stadijem Comte nije podrazumijevao, kako Norbert Elias navodi⁵, ono što danas podrazumijevamo pod pozitivizmom – aplikaciju metoda prirodnih znanosti na društvene fenomene - već je taj pojam označavao znanstveni i empirijski karakter znanja, nasuprot spekulativnoj filozofiji. Poistovjećivanje metoda prirodnih znanosti i sociologije, koju će predlagati kao završni kamen sustava znanja, jednostavno je produkt duha vremena koji je pojam znanosti uopće jedino mogao zamisliti na taj način.

S obzirom da nam čitava povijest kazuje da pojedine znanosti dolaze u pozitivni stadiju, prije ili kasnije će sve znanosti to učiniti. Ali to otvara novo pitanje: što je s ljudskim društvom? Comte je u svojoj koncepciji hijerarhije znanosti, jednom prijedlogu enciklopedijskog obrazovanja i sistematičnosti znanja, ukazao da se ljudsko znanje manje-više emancipiralo iracionalnost, osim u jednoj sferi zbilje: društvu. Društvo je najsloženije polje analize, s obzirom da se svi ostali fenomeni manifestiraju u njemu. Ali ono je posebno polje analize koje ne može biti reducirano na druge fenomene. Ljudi u

⁴ Comte, A. (1989): *Kurs pozitivne filozofije*. Nikšić: NIO „Univerzitetska riječ“.

⁵ Elias, N. (2007): *Što je sociologija?*. Zagreb: Antibarbarus, str. 26.

međusobnoj interakciji pokazuju različite oblike djelovanja nego kad su uzeti zasebno i zbog toga je potrebno stvoriti posebnu znanost koja će to područje zbilje adekvatno objasniti. Njeno odsustvo je upravo i uzrok društvene, političke i moralne dekadencije u kojoj se postrevolucionarna Francuska (a i šire) nalazi. Zbog toga on predlaže *socijalnu fiziku*, odnosno kasnije imenovanu sociologiju kao završnu znanost čitavog jednog sustava ljudskog znanja.

S obzirom da je utvrđeno da u prirodnom svijetu vladaju zakoni čija je spoznaja omogućila predvidljivost, kontrolu i aplikativnost prirodnih procesa u svrhu zadovoljenja ljudskih potreba, pošlo se od slične premise kada je i u društvo u pitanju. U društvu vladaju zakonitosti koje je moguće promatranjem, eksperimentiranjem, kompariranjem i matematiziranjem spoznati i shvatiti. To je ključno s obzirom na to da sav spektar društvenih nedaća i problema nastaje upravo zbog djelovanja koje ide nasuprot a ne u skladu sa zakonima društvene egzistencije. Čovjek je prirodu najprije zahvaćao teološkim predodžbama - koje su posljedica zablude - a kasnije i metafizičkim spekulacijama - koje nisu ništa drugo nego sekularizirani teološki koncepti - i time se prepustio na milost ili nemilost istoj. Takvu grešku ponavlja na polju društva. Zastrašujuća neukrotivost prirode nestala je u momentu čim se spoznalo da iza nje ne kriju nikakva natprirodna bića, već samo zakoni, tj. pravilnosti prema kojima se prirodni procesi odvijaju. Spoznavši iste te utvrdivši uzroke i posljedice prirodnih procesa čovjek ih je uspijevaao predvidjeti i podvrgnuti kontroli i iskoristiti za zadovoljenje pojedinih potreba. Otuda se i rađa veliki industrijski napredak, koji je u prvoj fazi moderne bio opredmećenje ljudskog optimizma i nadanja. Iste procedure sada se trebaju primijeniti na društvene fenomene koji će ponuditi iste rezultate: spoznaju zakona funkcioniranja, održanja i reprodukcije društva u vremenu i prostoru (*društvena statika*) i zakone njegovog razvoja (*društvena dinamika*) koji će omogućiti predvidljivost društvenih procesa i njihovu kontrolu. Spoznavši društvene zakone čovjek može svoje djelovanje i svoje institucije prilagoditi suštini društvene zbilje i riješiti postojeće stanje sveopće anarhije.

Dakle, Comteova teorija sociologije, koja je ujedno i začetak iste kao posebne znanosti, primjer je *par excellence* modernog duha vremena u svojoj „mladosti“. Povijest se interpretira evolucionistički i teleološki, pokazuje se lineralni tok progresa koji za cilj ima racionalnu koncepciju ljudskih ideja a time i racionalno ustrojstvo društva; ona ukazuje slavljenje racionalne misli, trijumf znanosti i primat sekularnosti naspram

zablude religijskog, te aplikaciju racionalnog znanja za konsolidiranje i unaprjeđenje zbilje te kreaciju „obećane budućnosti“. Postojeća društvena dekadencija samo je prolazni stadij pred vremenom sveopće sreće, stadiji za čije poteškoće recepte poznajemo: razum, znanost i znanje. Sociologija je rođena u takvom ambijentu sa zahtjevom da objasni društveni svijet ali da ga i poboljša.

Međutim, takva ideja sociologije ne završava sa Comteom. Emile Durkheim u *Pravilima sociološke metode* brani autonomiju predmeta istraživanja sociologije, potencirajući racionalnu dimenziju sociološke misli koja ima potencijale za konsolidiranje ljudskog svijeta:

„Naš je glavni cilj, ustvari, proširiti znanstveni racionalizam na ljudsko ponašanje, pokazujući da se ono, promatrano u prošlosti, može svesti na odnose uzroka i posljedica koji se zatim jednako racionalnom operacijom mogu preobraziti u pravila djelovanja za budućnost. Ono što se nazivlje našim pozitivizmom tek je dosljednost tog racionalizma.“⁶

Odbacuje Comteov zakon tri stadija i njegovu predodžbu lineranog toka progresa i insistira na društvenim organizmima koji su zasebne jedinice, sposobne biti kategorizirane u skladu sa određenim karakteristikama u društvene vrste. Svako društvo posjeduje svoj životni tok trajanja te povijest nije integracija jednog univerzalnog procesa nadiranja pozitivnog stadija. Svako dato društvo sposobno je za reformu ukoliko aplicira metodski pristup sociologije koja će iracionalne reziduume i pogrešno inerpretirane fenomene zamijeniti istinskim, objektivnim konstrukcijama koje će omogućiti pravilno usklađivanje društvenih struktura. Sociologija s toga spoznaje *društvene činjenice* te je neophodna jer je društvo entitet koji se ne može reducirati na svoje sastavne dijelove. Društvo se manifestira kao prisila, prethodi pojedincu i oblikuje ga. Razumijevanje ovih procesa podrazumijeva da se uskladi ljudsko ponašanje sa objektivnim sadržinama društvenih činjenica, te uspostavi društvena ravnoteža koja omogućuje unaprjeđenje postojećih društvenih praksi i odnosa.

Sociologija to postiže zbog toga što je društveni svijet objektivan. Društvene činjenice su svaki oblik društvene prakse koja modelira i prisiljava pojedinca da djeluje na određeni način, osjećao on tu prisilu ili ne. Društvene činjenice treba promatrati kao stvari, jer su neovisne od pojedinca. Bilo koji normativni i vrijednosni okviri društvenog

⁶ Durkheim, E. (1999): *Pravila sociološke metode*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, str. 5.

institucionalnog sistema neprestano to dokazuju, ali internaliziranjem društva unutar pojedinca procesima socijalizacije stvara se privid da ništa sem individua ne postoji. S obzirom na svoju objektivnost, društvene činjenice mogu se promatrai i komparirati omogućujući utvrđivanje uzroka i posljedice, normalne i patološke forme iste, te njene kompatibilnosti s postojećom društvenom vrstom, čineći sociologiju snažnim sredstvom društvenog progresu. S obzirom da su objektivne one moraju biti i objektivirane u konkretnim društvenim produktima poput zakona, „nakupini“ statističkih podataka, književnih opisa i sl. Takve objektivizacije su potrebne da bi se utvrdio karakter i suština društvene činjenice nevezana za njena pojedinačna očitovanja.

Način na koji se to čini Durkheim demonstrira na drugom mjestu⁷, gdje fenomen društvene solidarnosti tumači kroz stupanj razvitka podjele rada i intenziteta *kolektivne svijesti* koja je uočljiva s obzirom na intenzitet zakonskih sankcija. U tom poduhvatu on pravi razliku između *mehaničke solidarnosti* ili solidarnosti prema sličnosti te *organske solidarnosti* ili solidarnosti prema različitosti, dajući tako i jednu karakterizaciju modernog društva. Razvijena podjela rada smanjuje stupan kolektivne svijesti te omogućava razvitak individualnosti koji nije bio moguć u društvima primordijalnog tipa. To je uočljivo na osnovu kodificiranih zakona, s obzirom da je kriminal određen kao postupak koji vrijeđa kolektivnu svijest. Stupanj intenziteta kazne i rasprostranjenosti kaznenih sankcija pokazuje intenzitet i rasprostranjenost kolektivne svijesti koja u primordijalnim društvima određuje i najbanalnija ponašanja namećući oštre sankcije. Kako napreduje podjela rada, kolektivna svijest slabi jer pojedinci zbog različitih životnih okolnosti proisteklih iz različitih oblika rada počinju sve više ispoljavati svoju individualnost, što se manifestira u redefiniranju kaznenih normi koje postaju blaže. Tako od mehaničke solidarnosti koja je proistekla iz sličnosti uvjeta života, mišljenja i postupanja dolazimo u organsku solidarnost gdje su pojedinci upućeni jedni na druge jer ovise jedni od drugih zbog podjele rada koja ih je učinila različitim. Cijelo društvo funkcionira kao organizam kojeg sačinjavaju organi čija funkcija doprinosi njegovoj ravnoteži (i ovdje je uočljiv dominantan vokabular prirodnih znanosti).

Moderna društva su društva organske solidarnosti. Ona su karakterizirana individualnošću, sekularnošću, racionalnošću ali i većim stupnjem društvene promjene.

⁷ Durkheim, E. (1984): *The Division of Labour in Society*. Hampshire, London: Macmillan Press.

Upravo u tome leži i potencijalna opasnost. Inenzivne promjene mogu rušiti postojeći normativni okvir društva bez da izgrade novi čime može nastupiti stadij *anomije*. Takvo stanje doprinosi nizu destruktivnih i devijantnih društvenih ponašanja koja ostavljaju negativne posljedice na društveno tkivo i pojedince. Ali je upravo zadatak sociologije da služi kao terapijsko sredstvo društvenog tkiva jer će nuditi egzaktna i objektivna znanja koja će omogućiti reparaciju i reformaciju društvenog organizma. Durkheim je uviđao pozitivne znake društvenog razvoja i dijelio je optimizam epohe o nekom nepovratnom procesu društvenog progresa, koji nailazi na prepreke, ali čije će premošćavanje samo jačati društvo u cjelini. Za razliku od Comtea on nije pripisivao jedan nacrt koji obuhvaća cijelo čovječanstvo, već je takav proces gledao kroz razvoje pojedinih društava koja posjeduju svoj životni vijek. Njegova vjera bit će tek pred kraj života poljuljana iskustvima Prvog svjetskog rata i lične tragedije gubitka sina, dakle vremena koje je polako „rašćaravalo“ aspiracije društava prve moderne.

Iako mnogo kritičniji prema postojećim društvenim praksama, iako sebe nije oslovljavao kao sociološkog mislioca, Karl Marx je isto tako izraz navedene epohe. On također polazi od ekonomskih odnosa kao što je to Durkheim činio. Ali njemu nije interesantan fenomen podjele rada u kontekstu društvene solidarnosti, već reprodukcija kapitala i kapitalistički sistem proizvodnje koji ima direktne implikacije na ljudsku svijest i prakse, alokaciju moći i slobodu pojedinaca. Cilj njegove teorijske refleksije je iluminacija postojećih društvenih odnosa ne u cilju puke interpretacije, kao što su dosad filozofi činili, već radi njihovih izmjena⁸. Analiza procesa reprodukcije kapitala je direktno povezana za mehanizmima reprodukcije moći. Marx postavlja sljedeću tezu: osnova čitave povijesti je proizvodnja. Ljudi su bića proizvodnje koja su na te procese neminovno upućena radi održanja vlastitog života i reprodukcije potomstva. Ali ta proizvodnja se dešava određenim materijalnim uslovima koja su naslijeđena od ranije generacije te koja se modificiraju u postojećim društvenim okolnostima i ostavljaju u naslijeđe narednoj generaciji. Okolnosti čine ljude, koliko i ljudi okolnosti tvrdi Marx.⁹ S obzirom da je ta proizvodnja društveni odnos ona podrazumijeva i različite društvene odnose koje iz nje izrastau, koji su se povijesno iskristalizirali kao klase posjednika i

⁸ Marx, K. (1989): Teze o Feuerbachu. U: Marx, K. i Engels, F. (1989): *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed, str. 339.

⁹ Marx, K. (1989): Njemačka ideologija. U: Marx, K. i Engels, F. (1989): *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed, str. 384

neposjednika. Oni su tek u kapitalizmu oslobođeni bilo kojih drugih primjesa i svedeni na čistu ekonomsku osnovu. Tako se u povijesti odvija jedna klasna borba koja kulminaciju dobiva u kapitalističkom sistemu proizvodnje.

Na djelu je također jedno evolucionističko i teleološko interpretiranje povijesti koje se razrješava u suprotnosti buržoaske posjedničke kapitalističke klase i društveno osiromašenog proleterijata koji je otjelovljenje cjelokupne društvene bijede. Razvoj povijesti kreira pretpostavke za ljudsku emancipaciju, jer kapitalizam proizvodi materijalne pretpostavke i akumulaciju bogatstva koja je potrebna za ozbiljenje komunizma, tog ishodišta povijesti i ostvarenja ljudske slobode. Znanstveno-filozofski teoretičari su tu da objelodane procese koji se dešavaju kako bi omogućili artikulaciju klasne svijesti proleterijata i njegovu konsolidaciju u svrhu revolucionarnog prevrata. Filozofija postaje materijalna sila kada se dotiče konkretnih interesa proleterske klase, a proleterska klasa mora materijalnom silom oboriti materijalnu silu¹⁰. Komunizam, s druge strane, može egzistirati zahvaljujući industrijskom razvoju i racionalnoj aplikaciji znanja koja omogućava podizanje ljudskog blagostanja. Dakle, pretpostavka za njegovo postojanje je razvoj ljudskog racionaliteta. Iako je bio usmjeren protiv jedne od glavnih struktura modernosti – kapitalizma, Marx je također egzemplar društvenog ambijenta optimizma i progresivizma.

Prvi koji je zakoračio na tmurnu stazu relativnog pesimizma bio je Max Weber. Kao i Durkheim i Marx, ekonomija predstavlja jedno od centralnih obilježja njegove društvene analize. On nastoji razumjeti društvene strukture kapitalizma i čini to na način drukčije nego Marx. Umjesto sistema nastalog mimo bilo kojih vrijednosti te iz krvavih procesa primitivne/originalne akumulacije, Weber vidi interakciju religijskih i kulturnih formi i nastanka ekonomskih struktura kapitalizma. Protestantska etika rodila je zaneseni duh permanentne akumulacije kapitala.¹¹ Takvo nešto bilo je moguće samo na evropskom kontinentu obilježenim specifičnim društvenim i kulturnim razvojem koje se kristaliziralo u specifičnu formu zapadne racionalnosti. Uostalom na djelu je jedan konstantni proces *racionalizacije* u kojoj načela razuma, znanosti i efikasnosti zamjenjuju tradicionalne moduse operiranja, karakterizirane dominacijom religijskih narativa. U takvom ambijentu

¹⁰ Marx, K. (1989): Prilog kritici Hegelove filozofije prava. U: Marx, K. i Engels, F. (1989): Rani radovi. Zagreb: Naprijed, str. 98.

¹¹ Weber, M. (1989): *Prtestantska etika i duh kapitalizma*. Sarajevo: Veselin Masleša.

racionalizacije kristaliziraju se specifične društvene prakse koje iako racionalno ustrojene imaju mračnu stranu.

Weberova sociološka teorija koja daje vrlo detaljne uvide u takve procese polazi od premise da je predmet sociologije *društveno djelovanje*, dakle ono koje je usmjereno prema drugom. Weber pravi raskid sa pozitivističkom tradicijom Comtea i Durkheima i nalaže interpretativan pristup *društvenim djelovanjima*, s obzirom da je društveni svijet kvalitativno različit od prirodnog svijeta. Ljudi društvo mogu razumjeti, ali ono ne sadrži zakonitosti zastupljene u prirodi, koja je neljudski produkt. U djelu *Privreda i društvo*¹² (Economy and Society) osim metodološkog okvira sociološkog istraživanja postavlja i određenje glavnih društvenih fenomena moderniteta. On ukazuje na sve veću zastupljenost racionalnih i proceduralnih postupaka unutar modernog društva u specifičnoj formi birokratske organizacije. „Raščaravanje“ svijeta praćeno je uporedo nastankom racionalne forme organizacije koja svoje djelovanje legitimira slijeđenjem racionalno uspostavljenih normi. Iako na prvi pogled takav rasplet događaja ne sadrži nikakve kontradikcije, Weber upozorava na negativne implikacije koje proces racionalizacije i birokratizacije sadrži, čime prevalencija „ritualnog“ slijeđenja zakonskih procedura i hijerarhijskih struktura može imati destruktivne društvene posljedice. Takvo nešto vrijeme će itekako dokazati, mnogo gore nego je očekivano, iskustvima holokausta. Ipak, Weber je proces racionalizacije, uprkos njegovom ambivalentnom karakteru, smatrao centralnim određenjem modernog društva.

Koje su dakle tačke presijecanja ovih autora za koje vidimo različite sociološke pristupe? U tome što svi reprezentiraju na više-manje duh ranog stadija modernosti, od kojeg jedino Weber odstupa s obzirom na kontekst vremena u kojem je pisao i gdje je svoje kapitalno djelo objavio nakon iskustva Prvog svjetskog rata. Evolucioističko i teleološko intepretiranje povijesti vrlo je izraženo kod Comtea i Marxa, povjerenje u razumske kategorije izražene su kod svih autora, a Comte, Durkheim i Marx su eksplicitno govorili o aplikativnosti racionalnog znanja u svrhu poboljšanja društvene zbilje. Fenomen racionalnosti i sekularnosti karakterizira sve navedene autore. Religija biva od velikog interesa za sve naveden autore. Comte i Durkheim se preklapaju u tome što su obojica utvrđivala prevaziđenost tradicionalnih formi religije te što su obojica

¹² Weber, M. (1978): *Economy and Society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

insistirala na novoj, racionalnoj i eksplicitno društveno artikuliranoj formi religije¹³. Marx je promatrao religiju kao iskrivljenu ljudsku svijest, koja „otupljuje“ revolucionarne impulse ljudi. Weber je govorio o njenoj nepovratnoj prevaziđenosti u društvu rastuće racionalnosti. Prva moderna davala je nade u racionalnu konstrukciju sretne budućnosti utemeljenu na potenciranju procesa industrijalizacije i ekonomske efikasnosti. Ekonomija je bila vrlo izraženo područje istraživanja i područje praktičnog zahvata, što je primjetno i u djelima navedenih autora. Iskustvo Prvog svjetskog je ove oblike razmišljanja poljuljalo. Ono, međutim, nije degradiralo ljudsku racionalnost u cjelini, jer je ljudski razum i dalje posjedovao privilegiranu poziciju istine. Ipak, Prvi svjetski rat pokrenuo je niz procesa koji će u konačnici pojam krize utvrditi kao permanentnu društvenu kategoriju.

Drugi svjetski rat i „mračna strana moderne“

Prva polovica dvadesetog stoljeća bila je turbulentna. Prvi svjetski rat donio je sveopće uništenje koje je sa sobom povuklo i optimistične vizije racionalno utemeljene budućnosti. Pokazalo se nisu samo industrija i materijalno blagostanje te znanost i individualna sloboda ishodište tzv. povijesnog napretka, već s njim teče i modernizacija rata i kapaciteta za uništenje. Drugi svjetski rat je uništio optimizam nadomjestio sveopćim pesimizmom. Zastrašujuće je bilo iskustvo *kategorijalnog ubistva*, totalitarizma, fanatizma i destruktivizma karakterističnih za prakse nacističke države i njenih saveznika. Postalo je jasno da ljudska racionalnost ne briše iracionalne atavizme, koji mogu postojati uporedo s njom te se čak i koristiti njenim načelima i produktima u ozbiljenju svojih fanatičnih i destruktivnih namjera. Postavilo se pitanje kako je došlo do takvog raspleta događaja, gdje se pogriješilo? Jedan od odgovora na to pitanje daju Theodor Adorno i Max Horkheimer koji u *Dijalektici prosvjetiteljstva*¹⁴ ukazuju na paradoksalne tendencije koje je proces trijumfa racionalnosti donio.

Adorno i Horkheimer tvrde da se u samoj logici prosvjetiteljskog projekta koji je omogućio procese moderne krije pretpostavka mračne dimenzije modernosti. Prosvjetiteljstvo se pretvara u svoju negaciju, bori se protiv mita da bi samo postalo mit, pretendira na racionalno važenje i sposobnost ljudskog promišljanja, samostalnog i

¹³ O Durkheimovoj analizi religije vidi: Durkheim, E. (2008): *Elementarni oblici religijskog života*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

¹⁴ Adorno, T. i Horkheimer, M. (1989): *Dijalektika prosvjetiteljstva*. Sarajevo: Veselin Masleša.

autonomnog subjekta a završava u masi obmanjenih, fanatiziranih, heteronomnih individua u čije ime misli Vođa. U mitu se prepoznaje prosvjetiteljstvo kao što se u prosvjetiteljstvu prepoznaje mit: mit želi objasniti, dati smisao, predvidjeti, utjecati na zbivanje, pretendirati na opće važenje i proglasiti sve što odbija njegovu logiku kao neistinito; identično procesima moderne trijumfira pozitivna znanost koja želi objasniti, predviđati, djelovati na ljudski svijet, apsolutizirati se kao jedina forma istine koja posjeduje racionalne, methodske („ritualne“) procedure koje jedine garantiraju validnost znanja. Dalje od toga, određenje znanja kao moći usmjerava znanost ka izučavanju predmeta istraživanja radi njegovog iskorištavanja. Sa prirodnog svijeta prešlo se na ljudski svijet gdje se počelo učiti od ljudi da se vlada ljudima. Tako znanost koja sama u sebi pokazuje totalitarne pretenzije nameće određeni vid proceduralnog sljeđenja radi postizanja znanja koji u svojoj pozitivističkoj formi ima potencijale naturalizirati postojeće društvene i ekonomske odnose; s druge strane, ta znanost koja je izučavajući prirodu radi podizanje materijalnog blagostanja, prepisuje isti recept na ljude i daje suprotne rezultate jer ih manipulira i znanje o njima koristi protiv njih. Ovo potonje omogućuje uspon struktura društvene manipulacije nacističke njemačke čime znanost gubi „oreol“ bezgrešnosti koja pretendira isključivo na ljudsku emancipaciju. Time se eksplicitno pokazuje podvojeni karakter procesa racionalizacije, koja uz „rašćaravanje“ može dovesti do nove forme „zaćarenja“; gdje iracionalni ciljevi mogu iznaći racionalna sredstva za svoje zadovoljenja; gdje je znanje puko sredstvo sa pozitivnim i negativnim implikacijama i sl.

Ujedno, zbiva se i promjena fokusa. Ekonomska i kulturna analiza se isprepliću, gdje potonja dobiva sve izraženije mjesto. Adorno i Horkheimer analiziraju fenomen *kulturne industrije* u njenim manifestacijama društvene manipulacije i akumulacije kapitala. Sadržaji masovne kulture doprinose pasivizaciji, manipulaciji i eksploataciji individua kreirajući sadržaj koji ima negativne implikacije na ljudsko razmišljanje i kritički zahvat zbilje. Na tragu analize kulture i potrošnje Herbert Marcuse u *Čovjeku jedne dimenzije*¹⁵ ukazuje na karakter novog društva koje miri protivrječja integrirajući ih u jedan totalitarna sistem koji manipulira ljudskim potrebama. Kapitalistička postratna privreda kreirala je stanje neviđenog blagostanja koje stimulira konzumerizam i njime manipulira ljudskim

¹⁵ Marcuse, H. (1968): *Čovjek jedne dimenzije*. Sarajevo: Veselin Masleša.

željama, potrebebama i djelovanjem. Ljudima postaju ugodni kavezi u kojima žive, neprestano se predajući potrošačkoj aktivnosti dok uporedo iznova sudjeluju u životnoj trci zadovoljenja osnovnih životnih potreba. Također, uključeni u konzumerističko ludilo postaju nezainteresirani za revolucionarni poduhvat prevrata postojećih političkih, ekonomskih i društvenih struktura. A takve strukture proizvode izobilje i lukzus uporedo sa ogromnim siromaštvom; ono stvara blještavilo konzumerističke kulture uporedo sa prijetnjama masovnog uništenja. Racionalno ustrojeno društvo pokazuje u svojoj srži jednu iracionalnu kategoriju.

Jednodimenzionalno društvo i jednodimenzionalni ljudi su takvi prema tome što nisu u stanju iskoristiti racionalne kapaciteta za alternativnu koncepciju zbilje i promjenu postojećih društvenih odnosa. Marxova klasna borba je iščezla onog momenta kada se proleter poistovijetio sa društvom koje ga eksploatira. Na tlu je jedna sveopća društvena integracija koja uporedo podrazumijeva i dominaciju specifične forme filozofije, znanosti i mišljenja. Operacionalizam, biheviorizam i pozitivizam omogućuju stabiliziranje i očuvanje postojećih društvenih struktura jer ne dopuštaju zamisao alternativnog sistema. Fokus na neposredne granice empirijske zbilje, zahtjev da se poštuju metodološke procedure koje drže misao u okovima postojećeg čini čovjeka nesposobnim zamisliti drukčije društvo, dok se istovremeno partikularni problemi ne povezuju s univerzalno datim mehanizmima eksploatacije već se elaboriraju u njihovoj nesvodljivoj posebnosti. Poteškoća nekog radnika neće se povezati sa eksploatirajućim strukturama sistema, već sa specifičnim uslovima njegovog života koje smo dobili posebnim „ritualima“ opažanja. U suštini je na djelu zahtjev za povratkom dvodimenzionalne misli filozofije koja je iščezava, koja misli u teorijsko-utopijskim potencijalitetima, s ciljem da se postojeće društveno stanje istinski transformira.

Kritička teorija društva kojoj pripadaju navedeni autori nastojala je analizirati društvo kako bi ga uspjela izmijeniti. Ali je ona napustila bespredmetno povjerenje u ljudski razum. Adorno, Horkheimer i Marcuse ukazuju da su strahote 20. stoljeća rezultat specifičnih društvenih struktura i procesa koji su se krili u samim procesima moderne. To nije nikakav eksces povijesti već razvijena logika jedne epohe i s njom povezanog načina mišljenja. Linija presijecanja nalazi se u konstataciji da je znanje uporedo emancipatorsko i eksploatorsko-manipulativno sredstvo. Traži se zahtjev za refleksijom i demistifikacijom društvenog totaliteta, struktura reprodukcije moći i položaja znanja u

svemu tome te se zahtjeva odabir emancipatorskog karaktera znanja koje je sputavano u postojećim kulturnim i epistemološkim formama.

Teorije razvijene modernosti i pitanje sveprisutne društvene krize

Nakon Drugog svjetskog rata proglasio se kraj projekta moderne. Racionalno projektiranje budućnosti, znanost kao sredstvo i čovjek kao aktivni subjekt koji drži sudbinu u svojim rukama padaju kao kula od karata pred svjedočanstvom destrukcije i nečovječnosti koje su nacisti za sobom ostavili. Postalo je jasno: racionalno postupanje može biti komplementarno iracionalnim, barbarskim atavizmima; razum i znanost nisu isključivo orijentirani na dobro već uporedo mogu reproducirati svijet ambivalencije; materijalno blagostanje koincidira sa oružjem za masovno uništenje; potencijali za emancipaciju bivaju uporedo sa sredstvima za manipulaciju i sl. Razvitak povijesti i demokratsko (samo)određenje društva može paradoksalno postojati sa najgorim oblicima tiranije (ili gore, totalitarizma koji je deriviran iz demokratskih procesa). Metanaracija koja daje smisao povijesti, objašnjava je u kategorijama nadirućeg i nepovratnog progressa pokazuje se ispraznom nakon minulog povijesnog iskustva. Proglasio se početak postmodernosti u kojima se povijest demistificira, znanosti se oduzima privilegija na istinu i insistira na vrijednostnoj ravnopravnosti različitih formi diskursa zaedno sa decentriranošću subjekta, kojem se daje sve manje povjerenja u njegovom poduhvatu svjesnog i autonomnog ostvarenja racionalno ustrojenog poretka.

Međutim, ideja postmodernosti je trojici autora – Anthony Giddensu, Ulrich Becku i Zygmunt Baumanu – dubiozna i problematična. Oni govore prije o jednom latentnom procesu transformacije moderne. Istina je da je društvo radikalno drukčije, te da su dijagnoze koje teoretičari postmodernosti postavljaju relativno ispravne, ali griješe u procjeni duha vremena. Simptomi vremena zapravo su rezultat radikalizacije procesa moderne a ne njenog nestajanja. Tu se nalazi njihova dodirna tačka: modernosti nije došao kraj, već samo njenoj prvoj fazi koja se prazni osnovnih pojmova koji su je određivali.

Giddens u *Posledicama modernosti*¹⁶ argumentira da postojeći simptomi pražnjenja modernizacije njenog prikrivenog religijskog sadržaja, koji su se neprimjetno uvukli u njenu osnovu kao naslijeđe evropskog prosvjetiteljstva (sekularizirani mit o obećanom

¹⁶ Giddens, A. (1998): *Posledice modernosti*. Beograd: „Filip Višnjić“.

dobu ozbiljenom u budućem vremenu materijalnog i društvenog blagostanja, ostvarenog putem „dobrih djela“ racionalnog postupanja), posljedica su intenziviranja procesa modernizacije. Tri stuba dinamizma modernosti su prostorno-vremensko razdvajanje, iskorjenjivanje i refleksivnost, koji postoje i koji se radikaliziraju. Društveni procesi razdvojeni su od svog lokalnog konteksta, bivaju oblikovani utjecajima koji su prostorno i vremenski od njih udaljeni. Ta iskorijenjenost podrazumijeva ponovno ukorjenjivanje te restrukturiranje lokalne sredine. A permanentno restrukturiranje odvija se refleksivnošću znanja koje nadzorom nad postojećim društvenim praksama iznova traži drukčije i potencijalno bolje moduse njihove reprodukcije. Ali taj refleksivni karakter znanja je dvosjekli mač, jer je on ujedno i smrt prvobitnih aspiracija moderne o kontroli i uređivanju društvene zbilje. Znanje koje dobivamo o društvenom svijetu neprestano u njemu cirkulira, ono mijenja predmet koji se spoznaje čineći društvenu zbilju manje transparentnom. Paradoksalno, znanje koje je trebalo pružiti putokaz sprječava postizanje „obećanog doba“ koje nam je „zastarjela“ modernost proricala. S obzirom na intenzitet promjena i neintendirane posljedice koje zahvati u prirodnu i društvenu zbilju čine, svijet postaje nestabilnije mjesto. Povjerenje koje karakterizira osnovu moderne biva poljuljano. Proces globalizacije, širenje (proizvedenog) rizika i sve veća neizvjesnost kreiraju situaciju *ontološke nesigurnosti* – odsustva povjerenja, rentijabilnosti u ljude i stvari te nedostatak pouzdanja u kontinuitet identiteta i postojećeg društvenog i materijalnog okruženja. Ali je takvo društvo i dalje moderno, ono i dalje funkcionira prema istim receptima kako je funkcioniralo i društvo prve, linearne modernosti. Ali čitava zbrka nastaje intenziviranjem proces koji su podigli razinu promjene na globalan nivo, ubrzavajući transformacije globalnih i lokalnih društvenih nivoa. Takva situacija ukazuje na odsustvo kontrole društvene mašinerije koju smo sami proizveli ali koja prijeti samodestrukcijom – što se ogleda u Giddensovoj metafori *moloha modernosti*.

Na sličnom tragu je i Beck. On u *Pronalaženju političkog: Prilog teoriji refleksivne modernizacije*¹⁷ kazuje da je na djelu proces smomodernizacije. S obzirom da procesi moderne počivaju na postulatima svestrane modernizacije društvene zbilje, trebamo prihvatiti činjenicu da se i sama moderna modernizira. Tako se zbiva prelaz od *linearne modernizacije* prema *refleksivnoj modernizaciji* – refleksivnoj s obzirom da je usmjerena

¹⁷ Beck, U. (2001): *Pronalaženje političkog: Prilog teoriji refleksivne modernizacije*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

na samu sebe; s obzirom da se dešava neopazice, neplanski, mimo očiju javnih rasprava – preciznije refleksno; te jer prije ili kasnije otvara pitanja i podstiče refleksiju o usputnim posljedicama i karakteru modernizacije. Linearna modernizacija polazila je od uvriježenih recepata: više tržišta, više znanosti, više industrije. Refleksivna modernizacija dovodi u pitanje takve prakse, jer je usputna posljedica postala motorom povijesti. Upravo kontinuitet takvih praksi promijenio je sam karakter moderne proizvođači nove rizike i učinivši predmetom društvene kritike polja koja su se ranije apstinirala od iste (npr. industrijalizacija). Društvo refleksivne modernizacije je zapravo *društvo rizika* koje ljudsku civilizaciju dovodi pred imperativ redefiniranja pojmova politike, ekonomije, tehnike i sl. Intenzitet i opseg promjene su mnogo veći, oni suočavaju civilizaciju sa kvalitativno i kvantitativno novim oblicima rizika. Insistirati na kategorijalnom aparatu i praksama koji su proizveli takvo stanje nije samo nepodesno, već je i nemoguće s obzirom na transformacije društvene zbilje. S toga, sociologija se treba udaljiti od svojih „očeva“, jer društvo u kojem slabi moć nacionalne države, nestaju klase kao okviri društvene analize nestaju, gdje je nepodesno tumačenje politike u odrednicama „desno-lijevo“ zahtjeva nova teorijska oruđa kako bi izašao na kraj s novim društvenim problemima. Naizgled, kazuje Beck, sve izgleda isto, ali se ispod pojavnih fasada društvenih institucija nalaze novi društveni sadržaji koji zahtijevaju nove društvene prakse.

O novom karakteru modernosti Bauman govori u terminima njenog „potekućenja“. U *Tekućoj modernosti*¹⁸ analizira savremeno globalno doba neoliberalnog kapitalizma kojeg karakterizira odsustvo uporišta. U odnosu na svoju čvrstu fazu, u kojoj su ciljevi bili stabilni, savremeno društvo, društvo *fluidne modernosti* karakterizira neizvjesnost ciljeva i odsustvo velikih projekata. Povijesno iskustvo dalo je argumente o nesvršishodnosti i nemogućnosti adekvatnog društvenog projektiranja, s obzirom na neuspjeh svih velikih društvenih poduhvata (liberalizam i komunizam npr.). Ali na djelu nije nikakvo postmoderno doba, već „privatiziranje“ i individualiziranje porcesa moderne koje sada zadaću moderniziranja prebacuje sa društva na pojedinca. Ono zadržava isti karakter – načelo kreativne destrukcije koje zahtjeva rušenje postojećih formi i iznalaženje boljih oblika funkcioniranja, ali je intenzitet takvog traganja uveliko podignut. Individue nemaju stabilnih odredišta u koje bi ih njihov proces (samo)modernizacije trebao odvesti, nego

¹⁸ Bauman, Z. (2011): *Tekuća modernost*. Zagreb: Naklada Pelago.

je na tragu jedna neprekidna trka i konstatno redefiniranje (samo)identiteta. Savremeno društvo je za Bauman društvo neizvjesnosti, nesigurnosti i nezaštićenosti jer manjka „ponudom“ stabilnih uporišta radnog mjesta i izvjesnosti individualne i društvene egzistencije. Sukladno tome, veliki projekti modernosti zamijenjeni su jednim instatnim življenjem. Ali uprkos drukčijem sadržaju vremena, karakter društva neprestanog (re)kreiranja novih oblika društvenih „kalupa“ i dalje čini društvo modernim, paradoksalno negirajući sva obećanja ranijih modernih mislilaca o stabilnom dobu budućnosti, s obzirom na nestabilan i prolazan karakter tih „kalupa“. Upravo zbog toga se koristi analogija s fluidima, ukazujući da ništa više nije uporišno: niti lični identiteta, radna mjesta, društvene tendencije i sl. Neoliberalni kapitalizam postaje generatorom takvih procesa s obzirom na njegove postulate otvorenosti, privatizacije i deregulacije. *Softverski kapitalizam*, kako ga Bauman naziva, plete mrežu reprodukcije kapitala praveći podvojenost poretka na one koji su ličeni odgovornosti u postupcima akumulacije kapitala i one koji se moraju s takvim posljedicama nositi. Postulat ekonomije koji insistira na dinamizmu neprestane promjene i neuporišnosti prenosi se i na širu društvenu zbilju.

Iz predstavljenog može se zaključiti da je centralni problem savremene sociološke teorije pitanje krize, kako unutardisciplinarne – koja se tiče pozicije sociologije u kontekstu oduzimanja monopola nad istinom o društvu (sukladno s oduzimanjem monopola nad istinom znanosti uopće); koja se suočava sa metodološkom zbrkom podrivajući same motivacije modernih teoretičara koji su u sociološkoj misli vidjeli potencijale ozbiljenja svjetskopovijesnog društvenog projekta; koja se mora baviti ponovnom procjenom temelja i pozicije sociologije kao znanosti – tako i općedruštvene. Odricanje misije sociologije kao sredstva konstrukcije budućeg projekta devalvira je na poziciju analize lišene elemenata utopijsko svijesti, revolucionarnog potencijala ili ozbiljnije reformatorske uloge. Zahtjev jedinstva teorije i prakse nestaje. Sociološka misao se povlači u samu sebe nastojeći utvrditi što je pošlo krivo u temeljnim disciplinarnim postulatima. Sociološki diskurs se percipira samo kao jedan od diskursa o društvenoj zbilji uopće. Veliki projekti modernosti sa svojim sunovratom deprivirali su sociologiju njenog zahtjeva za privilegijom vodstva u poduhvatu društvene transformacije. To se uporedo dešava sa društvenim, ekonomskim i političkim procesima koji teku bez ikakvog suštinskog znanstveno-filozofskog nadzora. Društvo nakon Drugog

svjetskog rata reproducira svoju logiku moći i akumulacije kapitala kroz potencijale tehničko-tehnološke aparature u svrhu reprodukcije postvarenog sistema. Bilo da se radilo o socijalističkim ili (neo)liberalnim kapitalističkim društvima, društvena ontologija bila je ispražnjena od ideje progresa, racionalne konstrukcije poretka ili zahtjeva za alternativnom transformacijom sistema pod vodstvom sociološke misli. Daleko da je i rana modernost bila doba prosvjećenog priznanja trijumfa znanja nad sirovom moći, ali su postojale teorijske aspiracije ili ideali koji su na to pretendirali. Toga više nema i sociologija se povlači u svoje akademske klastere, povlačeći se u sebe samu. Znanstvena reprodukcija ostaje najviše na razini teorijske analize bez ikakvih zbiljskih prijedloga o alternativni, da ne govorimo o praktičnoj angažiranosti. Staviše, ona je samo zadržala potencijalnu ideološku ulogu legitimacije dominantnih političkih i ekonomskih praksi u vremenu kada je potreban njen demistifikatorski angažman više nego ikad, s obzirom na prijetnje klimatskih promjena, nuklearnog rata ili ekonomskih krahova. Egzistencijalni strah društvene zbilje rezultat je, između ostalog, i odsustva aktera promjene koji koincidira sa odsustvom adekvatnog teorijsko-praktičkog angažmana sociološkog znanja. Otupljenost kritike svakako je posljedica zanesenosti sociologije u njenoj disciplinarnoj „mladosti“, ali bez revitalizacije sociologije i njenih aspiracija za transformiranjem društvene zbilje koje seže od korica knjiga i publikacija akteri globalne reprodukcije moći neće naići na smislen društveni otpor.

Zaključak

Sociologija je proizvod epohe prve moderne. U svojim počecima nastojala je sudjelovati u galopu progresa. Rane sociološke teorije polazile su iz pozicije sociologije kao predvoditelja ili terapeuta društvenog razvoja ili stanja. Povijesno iskustvo koje je ukazalo na ambivalentni karakter društvenih procesa modernosti uništili su stakleni dvorac velikih ambicija socioloških mislilaca. Posebno je iskustvo Drugog svjetskog rata otvorilo niz pitanja o karakteru društvenog razvoja i uloge znanja u doprinosima trenutnim nedaćama. Polako je sociološka misao zbačena sa dominantne pozicije istine čineći je samo jednim od postojećih diskursa o društvenoj zbilji. Ali govoriti o postmodernosti je neosnovano, s obzirom da se u djelima savremenih sociologa nalazi dovoljno argumenata da se ukaže na moderni karakter savremenog društva. Ipak, ta modernost nije ona iz jučerašnjice, već je transformirana i intenzivirana forma modernosti koja doprinosi društvenih podrhtajima. Društvo koje je u stanju permanentne krize ne

posjeduje stabilno znanstveno uporište, s obzirom na unutardisciplinarnu „zbrku“ sociologije; s druge strane, unutardisciplinarna zbunjenost simptom je društva koje se suočava s potencijalnim (samo)uništenjem.

Sociološki diskurs o modernosti ukazuje na opasnosti pozicije neupitnosti ljudske racionalnosti i znanja ali također i krizu koja koincidira sa njegovom relativizacijom. Društvo potrebuje stabilna uporišta koja mogu biti uspostavljena na temelju znanja. Postavlja se, međutim, pitanje kakvog znanja? Upotrijebimo li Marcuseov vokabular, pitanje možemo preformulirati na sljedeći način: da li biramo jednodimenzionalnu misao i znanje koje podržava društvene strukture i konstelacije moći, bilo svjesno (kao ideološka matrica) ili nevjesno (s obzirom na metodološku poziciju i rigidni karakter imperativa pozitivizma, operacionalizma ili biheviorizma) ili težimo dvodimenzionalnoj misli koja znanje upotrebljava u kontekstu neposrednog društvenog iskustva i mogućnosti zamisli boljega svijeta. Akteri promjene moraju imati teorijski okvir koji će omogućavati artikulaciju interesa, zahtjeva i davati jasan uviđaj što se želi od društvene promjene, u suprotnom postaje neartikulirana masa nesposobna za društvenu transformaciju. Društvo koje pati od odsustva takvog teorijskog okvira je društvo koje sebe suštinski ne dovodi u pitanje. Dakle, zahtjev za stabilnim okvirom sociološkog znanja je jedan od zahtjeva društvenog angažmana koje će postojeći svijet redefinirati na načelima socijalne pravde, slobode i jednakosti, ma kako ti pojmovi stajali u protivrječnosti jedni s drugima u pojedinim kontekstima. Kako ih pomiriti, trebalo bi ostaviti znanosti na iznalaženje.

Literatura

1. Adorno, T. i Horkheimer, M. (1989): *Dijalektika prosvjetiteljstva*. Sarajevo: Veselin Masleša.
2. Bauman, Z. (2011): *Tekuća modernost*. Zagreb: Naklada Pelago.
3. Beck, U. (2001): *Pronalaženje političkog: Prilog teoriji refleksivne modernizacije*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
4. Comte, A. (1989): *Kurs pozitivne filozofije*. Nikšić: NIO „Univerzitetska riječ“.
5. Dirkem, E. (1999): *Pravila sociološke metode*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
6. Durkheim, E. (1984): *The Division of Labour in Society*. Hampshire, London: Macmillan Press.
7. Durkheim, E. (2008): *Elementarni oblici religijskog života*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
8. Elias, N. (2007): *Što je sociologija?*. Zagreb: Antibarbarus.
9. Giddens, A. (1998): *Posljedice modernosti*. Beograd: „Filip Višnjić“.
10. Habermas, J. (1988): *Filozofski diskurs moderne*. Zagreb: Globus.
11. Marcuse, H. (1968): *Čovjek jedne dimenzije*. Sarajevo: Veselin Masleša.
12. Marx, K. (1989): Teze o Feuerbachu. U: Marx, K. i Engels, F. (1989): *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed.
13. Marx, K. (1989): Njemačka ideologija. U: Marx, K. i Engels, F. (1989): *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed.
14. Marx, K. (1989): Prilog kritici Hegelove filozofije prava. U: Marx, K. i Engels, F. (1989): *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed.
15. Weber, M. (1978): *Economy and Society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
16. Weber, M. (1989): *Prtestantska etika i duh kapitalizma*. Sarajevo: Veselin Masleša.

**MODERNITY AND SOCIOLOGY: A BRIEF OVERVIEW OF THE
SOCIOLOGICAL DISCOURSE ON MODERNITY**

Summary

In this paper, we present the genesis of sociological discourse that emerged in the period of modernity, which was one of its central themes. We will point out the difference between the theories of the so-called first modernity and contemporary sociological theories and the reason for their discontinuity. We will look at the problem of defining the modern era and at the theories that insist on its modern character. We will show that the modern era is characterized as an era of permanent crisis of social reality that coincides with the intra-disciplinary crisis of sociology. Finally, we will argue for the importance of a more stable establishment of sociological knowledge.

Keywords: sociology, modernity, crisis, discourse.

¹⁹ University of Sarajevo – Faculty of Philosophy
adnan.hatibovic@ff.unsa.ba

²⁰ University of Sarajevo – Faculty of Philosophy
tomislav.tadic@yahoo.com

Omar Mahmutović¹

SPOZNAJNA MATRICA REALNOG SUBJEKTIVITETA U MARXOVOJ TEORIJI PRAKSE

Sažetak

Marxova teorija prakse utemeljena je na radikalnoj rekonceptualizaciji odnosa između mišljenja i materijalne stvarnosti, gdje praksa nije samo sredstvo promjene svijeta, već *fundamentum in re* same spoznaje. U Marxovoj epistemološkoj matrici praksa artikulira jedinstvo subjektivnog i objektivnog: ona je proces u kojem se misaoni oblici i materijalni odnosi međusobno preobražavaju. Spoznaja, u ovom okviru, ne nastaje samo refleksivno već više interventno gdje se istinitost ideja provjerava kroz njihov učinak u realnim povijesnim uslovima. Cilj rada je istražiti spoznajno-teorijske elemente implicitne u Marxovom konceptu prakse, te pokazati kako oni strukturiraju njegovu epistemologiju kroz povijesno-materijalističku prizmu.

Praksa je za Marxa dvostruka: s jedne strane, ona je oblik materijalne proizvodnje života, a s druge, ona strukturira i usmjerava mogućnosti same spoznaje, oblikujući horizonte mogućeg mišljenja (*horizontes cogitandi*). Tako, spoznajna matrica Marxove teorije prakse ukida ontološke dihotomije (subjekt/objekt, teorija/praksa) i zamjenjuje ih povijesno artikuliranom mrežom u kojoj su svi pojavni oblici svijeta rezultat proizvodnje.

Spoznaja je, prema tome, uvijek povijesna, ukorijenjena u konkretnim odnosima proizvodnje i ljudske borbe, a njena valjanost nije formalno-logička, već praktično-povijesna. Marx time razvija paradigmu u kojoj je istina procesualna, verificirana ne ontološkim kontemplacijama već praksom koja mijenja i subjekta spoznaje i njegovu materijalnu bazu a samim time i spoznajne potencijale.

Ključne riječi: Marx, rad, svijest, spoznaja, kapital, praksa

¹ Univerzitet u Sarajevu-Filozofski Fakultet
omar.mahmutovic@ff.unsa.ba
<https://orcid.org/0009-0003-5343-411X>

Uvodna razmatranja

Karl Marx, jedna od ključnih figura u genezi moderne kritike političke ekonomije i društvenih odnosa, razvija svoj projekt radikalne teorijske intervencije kroz sistemsko razračunavanje s hegelijanskim idealizmom. Suprotstavljajući se Hegelovoj tezi prema kojoj je unutrašnje samokretanje *apsolutnog duha* (*Geist*) nosivi princip povijesnog razvoja, Marx inaugurira materijalnu praksu kao ontološki i epistemološki temelj društvene zbilje. U Marxovoj perspektivi, *veritas est index sui et falsi* – istina ne nastaje autonomno u sferi ideje, već se verificira kroz povijesno situiranu praksu konkretnog subjekta.

U tom kontekstu, Marcuseovo čitanje Hegelove *Wissenschaft der Logik* kao rekonstrukcije Aristotelovih *κατηγορία* i njihove povezanosti s *πρώτη κατηγορία* omogućuje dublje razumijevanje transformacija koje Marx provodi u domeni razumijevanja spoznaje. Osobito je relevantno Marxovo preuzimanje Feuerbachove distinkcije prema kojoj je "čovjek subjekt, a mišljenje predikat", što označava ključni prijelaz od spekulativne filozofije duha prema *povijesno-materijalističkoj ontologiji prakse*.

Ovaj rad, polazeći od navedenih temelja, usmjerava se na analizu konstituiranja "spoznajne matrice" unutar Marxove teorije prakse, s posebnim naglaskom na razradu statusa svijesti kao posredovanja između teorijskog i praktičkog momenta.

U Hegelovoj konstrukciji, *absoluter Geist* predstavlja samokonstituirajući sistem sveobuhvatnog znanja, razvijen kroz unutrašnju logiku dijalektičke negacije i samosvijesti. Međutim, Feuerbachova kritika pogađa ključnu tačku: *negacija negacije*, kao vrhovni moment hegelijanske spekulacije, ne uspijeva održati dosljednu vezu s realitetom konkretnog ljudskog postojanja. Umjesto toga, Feuerbach raskrinkava taj moment kao unutrašnju kontradikciju idealističke filozofije. Marx preuzima ovu liniju kritike, radikalizirajući je u smjeru povijesno-materijalističke paradigme: istina i spoznaja nisu rezultati kontemplativne refleksije duha, već produktivnih praksi koje transformiraju i subjekt i objekt zbilje.

Savremene interpretacije Hegelove filozofije, poput one koju razvija Robert Brandom, rekonstruiraju pojam duha u pragmatističkom ključu: duh se shvata kao normativna, povijesno posredovana i društveno-komunikativna konsekvenca jezičkih i inferencijalnih praksi.² Duh, prema tom tumačenju, nije metafizički entitet, već strukturirana mreža normativnih veza koje proizlaze iz kolektivnih oblika djelovanja i značenja. Marx, međutim, provodi radikalni obrat (*Umstülpung*) Hegelove sheme: svijest nije *sui generis* instanca koja prethodi svijetu, već je sekundarna produktivna konfiguracija koja izranja iz materijalnog odnosa čovjeka prema prirodi, posredovanog radom (*Arbeit*). Adorno će navesti iduće:

“Sa ovog gledišta se Marx i ovdje uvijek držao dijalektičkog zahtjeva za imanentnom kritikom; on je sistem, i to baš onaj posljednji i najveličanstveniji, Hegelov sistem, uzeo sasvim strogo, kao ono što on jeste i njega u njemu samom doveo do toga da ne udovoljava svom sopstvenom zahtjevu za identitetom. To mi se, svakako, filozofski čini jednim veoma značajnim Marxovim dostignućem, premda se u tome uopšte ne izražava u potpunosti onaj specifično materijalistički momenat u Marxovom mišljenju.”³

Za Marxa, rad nije tek instrument fizičkog opstanka, već ontološki modus u kojem se konstituira i razvija ljudsko samorazumijevanje, kao i kolektivna historijska svijest. U procesu materijalnog preobražavanja svijeta, ljudi istovremeno preobražavaju vlastite sposobnosti, horizonte značenja i načine refleksije stvarnosti. Time rad postaje temeljna spoznajna osovina povijesnog postojanja: njegov *res essendi et res cognosendi*.

Ovaj rad nastoji analizirati Marxovu dijalektičku optiku, rekonstruirati bazične teorijske modele i epistemološke koncepcije implicitne u Marxovoj filozofiji, razumijevajući ih kao refleksije povijesno-materijalističkih modusa.

² Ova gledišta zastupa Robert B. Brandom. Detaljno ih elaborira između ostalog i u knjizi *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*, koja je objavljena 2019. godine.

³ Adorno, T. V. (1986). *Filozofska terminologija: uvod u filozofiju*, Sarajevo: Svjetlost, OOUR Izdavačka djelatnost, str. 436.

Ovo nas vodi do ključnog pitanja: *kako Marx konceptualizira odnos između teorije i prakse? Zašto je Marxov zahtjev koji je upućen prema filozofiji upravo određen na način da ona treba ne samo da tumači nego i da promijeni svijet ?*

Hegelova dijalektika bila je pretežno misaona dijalektika, ostavljajući malo prostora za praktično djelovanje. Marx, nasuprot tome, zagovara jedinstvo teorije i prakse i zasniva svoja filozofska učenja nasuprot Hegelu ili kako Hans Reichenbach navodi:

“Sumnjam da bi Hegel stekao slavu koju danas uživa da nije našao podršku izvan filozofije u ekonomskom materijalizmu Karla Marksa...Pa ipak, u svojim osnovnim načelima Marks je najveći protivnik Hegela, jer odbacuje Hegelovo primitivno verovanje u moć razuma.”⁴

Za Marxa, teorija nije puka spekulacija o svijetu, već intelektualna praksa koja, posredstvom dijalektičkog razmatranja društvenih odnosa, postavlja temelje za njihovu radikalnu rekonstrukciju. Postoji relevantan broj autora koji ne čitaju Marxovu filozofiju i kritiku političke ekonomije na način da joj inkliniraju dijalektiku, ali unutar ovog rada ćemo je razmatrati na taj način. David Harvey će se referirati na tu topiku na idući način:

“Dakle, upoznavanje i razumijevanje dijalektičke metode *Kapitala* ključno je za shvatanje Marxa na njegovim vlastitim temeljima. Mnogi ljudi, uključujući i neke marksiste, s tim se ne bi složili. Takozvani analitički marksisti – mislioci poput G. A. Cohena, Johna Roemera i Roberta Brennera – odbacuju dijalektiku. Oni sebe čak vole nazivati „marksistima bez gluposti“. Više vole pretvoriti Marxovu argumentaciju u niz analitičkih tvrdnji. Drugi njegovu misao pretvaraju u kauzalni model svijeta. Postoji čak i pozitivistički način predstavljanja Marxa koji omogućava da se njegova teorija testira u odnosu na empirijske podatke. U svakom od tih slučajeva, dijalektika se izostavlja. Sada, ne tvrdim načelno da su analitički marksisti u krivu, niti da su oni koji Marxa pretvaraju u pozitivističkog graditelja modela zavedeni. Možda su oni u pravu; ali

⁴ Reichenbach, H. (1964). *Rađanje naučne filozofije*, Beograd: Nolit, str. 93.

insistiram na tome da su Marxovi vlastiti izrazi dijalektički, te smo stoga obavezni da se u prvom redu suočimo s dijalektičkim čitanjem *Kapitala*.”⁵

Teorija se, dakle, ne svodi na apstraktno razmišljanje, već postaje konkretno oruđe kritičkog preispitivanja i subverzije dominantnih ideoloških struktura. U tom kontekstu, praksa nije pukog karaktera automatskog djelovanja, već se ona artikulira kroz svijest o temeljnoj strukturi *contradictiones socialis*, koja su uvjetovana specifičnim povijesno-materijalnim odnosima proizvodnje. Ovaj odnos između teorije i prakse nije tek instrumentalna veza, već predstavlja ontološki okvir u kojem se spoznaja ne razvija kao linearni proces, već kao praksa koja kontinuirano *preobražava* ne samo materijalnu bazu, nego i sam subjekt koji je u toj praksi angažiran. Dekonstrukcija Marxove spoznajne matrice zahtijeva analizu ovog simbiotskog odnosa, gdje teorija i praksa djeluju u konstantnoj interakciji, izazivajući reartikulaciju društvenih stvarnosti kroz aktivnu materijalizaciju ideja. Koncept spoznajne matrice označava mrežu pretpostavki, znanja i uvjetovanosti koje formiraju naše interakcije sa svijetom. U Hegelovoj idealističkoj shemi, ova matrica je oblikovana apsolutnim duhom. Marx, međutim, tvrdi da je ova matrica proizvod materijalnih uvjeta, prvenstveno društvenih odnosa proizvodnje.

Analizirajući Hegelovo određenje idealizma Milisavljević tvrdi iduće:

“Slično Marksovoj kritici političke ekonomije, Hegelov idealizam, čiji konačni oblik daje njegova nauka logike, ima za cilj razbijanje privida samostalnosti konačnih stvari-s tim što se taj privid kod Hegela ne rastvara kroz kritiku društvenih proizvodnih odnosa, već kroz kritiku i izvođenje logičkih kategorija tj. čistih >>misaonih određenja<<”⁶

Naša svijest, naše znanje i naše pretpostavke o svijetu nisu neutralne, već su oblikovane načinom na koji proizvodimo i reproduciramo naš život. Analizirajući Marxovu kritiku Hegela ,kod kojeg, kako Adorno navodi, logika nije samo njegova metafizika nego i njegova politika, možemo početi dekonstruirati ovu spoznajnu matricu i otkriti kako društveni položaj i iskustva prakse oblikuju naše mišljenje. Adorno također navodi:

⁵ Harvey, D. (2010). *A Companion to Marx's Capital*. London, England / New York, NY: Verso, str. 13.

⁶ Milisavljević, V. (2022). *Hegelovo određenje idealizma*, Beograd: Fedon, str. 9.

“Hegel iz Fenomenologije, kome je svijest duha kao žive djelatnosti i njenog identiteta sa realnim društvenim subjektom bila manje zakržljala nego poznom Hegelu, spoznao je, ako ne u teoriji, ono ipak zahvaljujući snazi jezika, spontani duh kao rad. Put prirodne svijesti do identiteta apsolutnog znanja jeste sam rad.”⁷

Ovaj uvod postavio je temelje za daljnje istraživanje. U ovom radu težimo razjasniti kako Marx razrađuje koncept spoznajne matrice kroz analizu njegovih djela. Istražit ćemo kako rad, shvaćen kao materijalna interakcija, oblikuje svijest, a zatim ćemo proučiti kako ta svijest, pak, utiče na naše teorijsko razumijevanje i svakodnevnu praksu. Konačni cilj je izgraditi koherentnu sliku Marxove spoznajne matrice i ulogu njene vrijednosti.

Mensch-Praxissein; minimum i maksimum ljudske involviranosti

Pretpostavka razumijevanja opusa i dalekosežnosti Marxove društvene teorije i filozofije jeste upravo u razumijevanju čovjeka kao biće prakse. Za razliku od mnogih interpretacija čovjekove *differencia specifica*, Marx je zapravo u svoje istraživanje komplikovanog bića čovjeka krenuo od pretpostavke prakse kao ono što čini kognitivni, spoznajni i društveni potencijal ljudske vrste. Jelena Berberović će u svojoj knjizi *Racionalnost i jezik* kao pionire pitanja prakse u filozofiji i društvenoj znanosti prije Jurgena Habermasa s pravom navesti Marxa, Webera i Frankfurtsku školu.

Projekt tranzicije od čiste misli ka opažaju koji je na adekvatan način u kontekstu Marxa započeo Feuerbach, treba da bude postuliran u razumijevanju odnosa između teorije i prakse. Praktična svijest kao ono što je logička konzekvenca svijesti uopće ima svoje pretpostavke već u Feuerbachovoj kritici Hegela ali i religijskog modusa razmišljanja o svijetu. *Rad* u Hegelovoj *Fenomenologiji* dobija svoje mjesto u povijesnoj artikulaciji ljudske zbiljnosti i njezine identifikacije sa onim što su subjektivni elementi u spoznajnom procesu. Međutim, postavlja se pitanje da li je rad u Hegelovom ruhu može biti implementiran u analizi praktičnog realiteta svakog čovjeka? Da li se ta spoznajna pretpostavka može koristiti u kontekstu kada je sam čovjek unutar kapitalizma od sebe

⁷ Adorno, T. W. (1990). *Tri studije o Hegelu*. Sarajevo: "Veselin Masleša" ->>Svjetlost<<, str. 27.

“kapital, roba” ? Od pretpostavke da Feuerbach “previše govori o prirodi a premalo o politici “, Marx će razraditi svoje autentično filozofsko i političko-ekonomsko mišljenje:

“1.-Glavni nedostatak svog dosadašnjeg materijalizma(uključujući i Fojerbahov) jeste što se predmet, stvarnost, čulnost shvata samo u obliku objekta ili opažanja a ne kao čulno ljudska delatnost, praksa, ne subjektivno...Fojerbah hoće čulne objekte-stvarno različite od objekata mišljenja;ali on samu ljudsku delatnost ne shvata kao predmetnu delatnost.”⁸

Id est, sam čovjek se konstitutivno shvata kao *factum* objektivne datosti, što kao teza nosi sa sobom brojne logičke konsekvence. *Kada se ova kauzalnost artikulira unutar društvenog konteksta, dolazi se do zaključka da društveni i materijalni faktori koji oblikuju samu spoznaju moraju biti inkorporirani u spoznajno-teorijski kalkulus.*

Spoznaja, percepcija i čulnost stoga nisu unutar tog epistemološkog kalkulusa *sui generis*; naime, pretpostavka o aktivnosti subjektivnih činilaca i njihove upletenosti u socijalnu zbiljnost je ono što omogućava njihovu koherentnu interpretaciju i rasvjetljava same spoznajne elemente. Izolirati čulnost ili razum od njihove društvene ontologije, kao i od ekonomskih i političkih odnosa, znači redukovati analizu na fragmentarni pristup, koji, iako nužan, sam po sebi nije dovoljno adekvatan kao objašnjenje ljudske zbiljnosti u njenom totalitetu. Takav pristup ne može pružiti sveobuhvatnu epistemološku matricu, jer ljudska zbiljnost mora biti sagledana kroz složenost svojih kvantitativnih i kvalitativnih predikata, koja uključuje sve relevantne društvene dimenzije. Adorno navodi iduće:

“U Marksovom sistemu-ako mi u ovom trenutku dopustite taj, ne sasvim korektan izraz-vi ćete ga ponovo naći u tome što se te, takozvane proizvodne snage, kao jedan od odlučujućih pojmova, koji tu treba da se kreću i razvijaju, te u kojima, zapravo treba da se odigrava to materijalno kretanje, sastoje od snaga

⁸ Bloch, E. (1976). *Teze o Fojerbahu*, Beograd: BIGZ, str. 81.

ljudi i snage tehnike; kao ljudske snage; one nužno ukazuju nazad na duh, na subjekat i na svijest.”⁹

Biti okolnost znači uticati na okolnosti

Njemačka ideologija, kao epistemološki okvir, ne korespondira sa stvarnim društvenim uvjetima tadašnje njemačke stvarnosti. Marx ovu disproporciju analizira kroz kritičku prizmu Hegelove filozofije, ukazujući na njezinu insuficijentnost u objašnjenju društvene dinamike. Kritika Hegelove filozofije iz Marxove perspektive mora biti sveobuhvatna i precizna, jer, kako Feuerbach ispravno ističe, onaj koji ne odbacuje Hegelovu filozofiju, zapravo nije spreman da se distancira ni od teoloških premisa na kojima je ta filozofija temeljena. Marx i Engels u Njemačkoj ideologiji navode:

“Njemačka kritika nije sve do svojih najnovijih napora napustila tlo filozofije. Daleko od toga da istražuje svoje opće-filozofske pretpostavke, sva su njena pitanja izrasla na tlu jednog određenog filozofskog sistema i to - Hegelova. Ne samo u njenim odgovorima, nego je i u samim njenim pitanjima ležala mistifikacija. Ova zavisnost od Hegela razlog je, što nijedan od ovih novijih kritičara nije ni pokušao da dade obuhvatnu kritiku Hegelova sistema, iako svaki od njih tvrdi da je Hegela prevladao.”¹⁰

Ipak, nije zamisliv razvoj Hegelove filozofije bez uticaja kritičke filozofije Immanuela Kanta: njegova filozofija je zasigurno anticipirala Fichteovo, Schellingovo i Hegelovo filozofsko mišljenje. Rorty će navesti iduću analizu Kantovog mjesta u povijesti filozofije:

“Ako se krene tragom ove strane Kantove misli – umjesto one koja vodi ka skeptičnom zaključku da ne možemo imati znanje o stvarima po sebi – tada se u

⁹ Adorno, T. V. (1986). *Filozofska terminologija: uvod u filozofiju*, Sarajevo: Svjetlost, OOUR Izdavačka djelatnost, str. 216.

¹⁰ Marx K., Engels, F. (1974). *Karl Marx, Friedrich Engels Dela: Šesti tom*. Beograd: Izdavačko preduzeće Prosveta, str.16.

prvi plan stavljaju Kantovi pasusi koji nagovještavaju Hegela, Marxa, Deweyja i Habermasa, nasuprot onima koji ga povezuju s njegovim prethodnicima.”¹¹

Što znači "njemačka" zbilja a time i svaka druga zbilja u Marxovom filozofskom okviru? U njegovoj analizi, to podrazumijeva sveukupnost društvenih i proizvodnih odnosa, koji sačinjavaju specifičnu povijesnu i materijalnu bazu. Razumjeti te njemačke predikate znači pristupiti dubljoj analizi njemačkog čovjeka, koji se unutar Marxove teorije pojavljuje kao derivat tih društvenih i proizvodnih odnosa. Ova perspektiva otkriva kako je individualna svijest oblikovana i uvjetovana širim povijesnim i materijalnim okolnostima, čime Marx pomiče fokus sa subjekta kao autonomne *res cogitans* prema subjektu koji je utemeljen u konkretnoj socijalnoj i ekonomskoj praksi.

Vaspitač mora biti vaspitan; ovo je osnovna teza Marxove teoretizacije ljudske spoznaje. Promjena okolnosti podrazumijeva potencijal čovjeka da unutar svog vidokruga djelovanja prepozna kauzalne lance i svrsishodno utiče na njih kroz svoje djelovanje; elementarna konsekvencija $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\varsigma$ jeste realizacija čovjekovog svijeta. Ova pretpostavka, koja uključuje sve faktore ljudske povijesne i faktične okoline, omogućava takvu mogućnost. Jer ideja da se spoznajna arhitektura jednostavno sastoji od intersekcije čulnosti, razuma i pretpostavke jednog krutog objektiviteta neće adekvatno odrediti praksu kao promjenu okoline, što je njena osnovna funkcija. John Dewey će nakon Marxa također dati svoj uvid na relevantnost društveno-ontoloških, kulturoloških i drugih faktora što govori u prilog adekvatnosti takve epistemološke pozicije:

“Okolina u kojoj ljudska bića žive, delaju i istražuju nije prosto fizička. Ona je isto tako kulturna. Problemi koji izazivaju istraživanje izrastaju iz međusobnih odnosa društvenih bića, a organi koji učestvuju u ovim odnosima nisu samo oko i uho, nego i značenja koja su se razvila u toku života zajedno sa načinima obrazovanja i prenošenja kulture sa svim njenim sastojcima oruđa, zanata, ustanova, tradicija i običnih verovanja.”¹²

¹¹ Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA / London, England: Harvard University Press, str. 9.

¹² Dewey, J. (1962). *Logika: teorija istraživanja*, Beograd: Nolit, str. 95.

Pretpostavka formulirana u drugoj tezi o Feuerbachu, koja se odnosi na spor o stvarnosti ili nestvarnosti mišljenja izoliranog od prakse, ukazuje na to da Marx promatra ovo pitanje kao čisto sholastičko, odnosno filozofski apstraktno, bez stvarne praktične relevantnosti. Ovaj stav omogućava razumijevanje da se pitanje istinitosti ili postojanja ideja ne može razmatrati izvan njihovog materijalnog konteksta, odnosno bez obzira na društvene i ekonomske uvjete koji oblikuju ljudsku djelatnost i spoznaju. Marx, dakle, naglašava da se značenja koja se razvijaju kroz ljudski život uvijek nalaze u dinamici društvenih i proizvodnih odnosa, gdje je svaka ideja ili misao proizvod konkretnih povijesnih okolnosti. Da bismo uopće shvatili i analizirali ta značenja, moramo ih locirati u širem okviru društvenih praksi koje ih čine stvarnima, a samim tim i relevantnima za ljudsku spoznaju.

JA kao realno biće i Ja kao biće prakse

Feuerbachov zahtjev, koji se ogleda u konstataciji da se treba misliti kao živo, stvarno biće, a ne kao apstraktni mislilac, predstavlja ključnu pretpostavku Marxovog razumijevanja pojedinca. *Ako se ne interpretira okolnost realnog Ja, šta drugo preostaje?* Određenje mišljenja za Marxa počinje od bića, a ne obratno. Feuerbachova interpretacija jastva, prema kojoj je *Ja* za nas, ali *Ti* za druge, bitna je pretpostavka u Marxovoj kritici Hegela. *Ja* ne može biti generički pojam niti apsolutni princip koji bi se identificirao s *Ne-Ja*; umjesto toga, *Ja* treba biti realno, pojedinačno, materijalno-povijesno i ekonomsko-politički određeno biće. *Ja* sam *Ja* koje posjeduje stvarna svojstva, čija egzistencija, kako Feuerbach navodi, može biti dokaziva kao nešto izvan mišljenja, ali na šta je mišljenje upućeno. Feuerbach će navesti u *Prethodnim tezama za reformu filozofije*:

“Filozof mora preuzeti u tekst filozofije ono u čoveku što ne filozofira, što je štaviše protiv filozofije, što oponira apstraktnom mišljenju, ono dakle što je kod Hegela poniženo samo do primjedbe. Samo tako postaje filozofija univerzalna, lišena suprotnosti, nepobitna, neodoljiva moć. Filozofija zato mora započeti ne sa sobom već sa svojom antitezom, s nefilozofijom. Ovo od

mišljenja različito, ne filozofsko, apsolutno antiskolastičko biće u nama jeste princip senzualizma.¹³

Upravo u tom kontekstu se treba sjetiti Marxovog zahtjeva da “filozofiju ne možete ukinuti a da je ne ostvarite.”¹⁴

Senzualizam, kao temelj intersubjektivnosti, stoga nije samo apstraktna kategorija, već dotiče samu prirodu subjekta čiji se predikat, kako je prethodno razjašnjeno, nužno određuje kroz njegovu misao. Međutim, pitanje koje se postavlja u ovom kontekstu je: mogu li senzualizam i čulnost biti promatrani kao odvojeni od konkretne ljudske prakse? Marx, kao što je već istaknuto, na ovo pitanje odgovara negativno. Ljudska praksa, u njegovom poimanju, nije samo mehanizam koji akumulira povijest i događaje, već je i formativni okvir unutar kojeg se ljudska svijest ne samo oblikuje, već se i instrumentalizira kroz rad. Rad, kao kako potencijal, tako i aktualizacija, postavlja temeljni okvir u kojem ljudska misao dobija svoju specifičnu usmjerenost i primjenu, čineći materijalizaciju svoje suštine neizbježnim rezultatom. Marx u naglašavanju Hegelove pretpostavke onto-logičkih promjena navodi da je stvarnost “kretanje mišljenja od apstraktnog ka konkretnom”

Ja kao biće prakse; sad sam Ništa a moram biti Sve

Marx će u u predgovoru *Njemačke ideologije* započeti sa vrlo važnom mišlju na tragu kritike mladohegelovske filozofije:

“Ljudi su dosad neprestano stvarali krive predodžbe o samima sebi, o tome što su, ili što bi trebalo da budu. Svoje odnose uređivali su prema svojim predodžbama o bogu, o normalnom čovjeku itd. Proizvodi njihove glave prerasli su u njihovu glavu. Oni, tvorci, poklekli su pred svojim tvorevinama... Naučimo ih da ove izmišljotine zamjene mislima koje odgovaraju suštini čovjeka-kaže

¹³ Feuerbach, L. (1956). *Prethodne teze o reformi filozofije*. Matica Hrvatska, Zagreb, str. 127.

¹⁴ Marx, K. (1975). *Prilog kritici Hegelove filozofije prava*. BIGZ, Beograd, str. 15.

jedan, da se prema njima odnose kritički-govori drugi, da ih sebi izbiju iz glave, dodaje treći-i postojeća stvarnost će se srušiti. “¹⁵

Na koju konkretno "postojeću stvarnost" Marx upućuje u svom filozofskom diskursu? U ovom kontekstu, filozofska interpretacija nužno mora biti sagledana kroz prizmu političko-ekonomskih realiteta koje je Marx kao intelektualac analizirao unutar specifičnog društveno-povijesnog okvira tadašnje Njemačke. No, pretpostavka da se današnja društvena stanja mogu logički odvojiti od onih koja su oblikovala Marxovo razmišljanje nosi u sebi epistemološku naivnost. Takav pristup zanemaruje temeljnu povezanost između prošlih i sadašnjih društvenih odnosa, kao i dijalektički karakter njihove evolucije, što je ključna komponenta Marxove pozicije. U svijetu u kojem, kako Harvey navodi, referirajući se na Marxa, *novac postaje zajednica*¹⁶ treba postaviti pitanje spoznajno-teorijske osnove svijeta u kojem se pojedinac nalazi. I odgovor na to pitanje opet mora da podrazumijeva ekonomske, političke i povijesne faktore o kojima se u radu govori u kontekstu spoznajne matrice.

Čovjek kao *individuum et genus proximum* nije apstraktno biće, nego uvijek neki konkretan čovjek, neka konkretna ljudska zajednica koja je involvirana na način čije su determinante zapravo proizvodnja, odnosi proizvodnje te materijalni uvjeti njihove proizvodnje. A te iste determinante rezultiraju zapravo sviješću; koja je uvijek zapravo zbiljski čin proizvodnje¹⁷

Vanja Sutlić će u svojoj knjizi *Bit i suvremenost* izraziti iduću interpretaciju:

“Štaviše, čovjek je obrađena njiva, botanički vrt, park, domaće životinje ali i zvijeri itd...Čovjek je na neki način sve, pa da parafraziramo Aristotela (*he psihe ta onta pos estin, de anima*). Ljudskost čovjekova dopire do granica povijesnog svijeta. Poprište svega što se u njemu dešava jest poprište zbivanja čovjeka.”¹⁸

Marx će postaviti u *Osnovama kritike političke ekonomije* vrlo jednostavna pitanja koja sumiraju zapravo sva njegova spoznajnoteorijska ali i ekonomska-politička

¹⁵ Marx K., Engels F. (1975). *O istorijskom materijalizmu*, Svjetlost, Sarajevo, str. 27

¹⁶ Harvey, D. (2014). *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, Profile Books LTD, str. 55.

¹⁷ Marx, K. (1979). *Osnovi kritike političke ekonomije: prvi tom*. Prosveta, Beograd, str. 19.

¹⁸ Sutlić, V. (1972). *Bit i suvremenost: Sa Marxom na putu k povijesnom mišljenju*. Sarajevo: Izdavačko preduzeće "Veselin Masleša", str.11

razmišljanja: *da li je moguće zamisliti Ahila sa prahom i olovkom ? Ili, da li je moguća Ilijada koja je napisana na štamparskom presu?*¹⁹ Pretpostavka da kulturna, duhovna i umjetnička dostignuća koja pripadaju jednom određenom proizvodnom periodu ljudske zajednice ne mogu biti realizirana u sasvim različitim proizvodnim odnosima i mogućnostima njihove involviranosti predstavlja jedan od ključnih aspekata Marxove refleksije na ove datosti. Ovaj pristup ukazuje na njegovu duboku analizu međuzavisnosti između specifičnih društvenih formi i njihovih kulturnih proizvoda, ukazujući na neodvojivost ovih aspekata od materijalnih uvjeta proizvodnje. U tom kontekstu, Marx će razviti misao o referencijalnoj *differentia specifica* ljudske vrste, kojom se razjašnjava specifičnost ljudskog bića unutar dijalektičkog odnosa između materijalnih uvjeta i kulturnih oblika:

“Ljude možemo razlikovati od životinja, religiji, ili po čemu god hoćemo. Oni se počinju razlikovati od životinja onda kada počnu proizvoditi sredstva za život- to je korak koji je uvjetovan njihovom tjelesnom organizacijom. Time što proizvode svoja sredstva za život, ljudi proizvode indirektno i sam materijalni život. Način na koji ljudi proizvode sredstva za život zavisi, prije svega, od stanja samih sredstava za život, onih koja su zatečena i ona koja treba da budu reproducirana...Kako individue ispoljavaju svoj život, to jesu. To što one jesu, poklapa se s njihovom proizvodnjom, kako s tim što proizvode, tako i s tim kako proizvode.”²⁰

Pitanje *šta-kako* proizvodnje postaje centralno ne samo u Marxovoj filozofiji i ekonomsko-filozofskim raspravama, već i ključno za razumijevanje njegovog pristupa spoznajnom procesu. Ljudska involviranost, koja se uvijek manifestira kroz praksu, biti će determinirana kao ona koja se primarno temelji na ekonomskim i proizvodnim uvjetima specifičnog društvenog trenutka. Marxovo shvatanje spoznaje nije odvojeno od materijalnih uvjeta proizvodnje, koji oblikuju kako ekonomske, tako i intelektualne i kulturne dimenzije društva, implicirajući da spoznaja nije apstraktni, već konkretni

¹⁹ Marx, K. (1979). *Osnovi kritike političke ekonomije: prvi tom*. Prosveta, Beograd, str. 26.

²⁰ Marx, K. (1975). *Prilog kritici Hegelove filozofije prava*. BIGZ, Beograd, str. 34.

produkt povijesnih i proizvodnih okolnosti. Alex Callinicos će u kontekstu razumijevanja Marxove teorije prakse izvesti konkluziju:

“ "Tezama o Feuerbachu" Marx je odlučno odbacio stav, koji dijele Hegel i njegovi sljedbenici, prosvjetiteljstvo i utopijski socijalisti, da se misao može izolirati od društvene prakse, tako da je historija zapravo historija ideja, promjenjivih shvatanja svijeta. Prema Marxu, misao se može razumjeti samo kao dio društvenog života, a ne kao nešto što se razvija nezavisno od tog života.”²¹

Logika kapitala i njezine implikacije na svijest

U ovom poglavlju razmotrit ćemo osnovne teze Marxove društvene teorije, čiji je cilj bio ne samo opsežna, već i precizna kritika kapitalističkog sistema, razumijevanog kao kompleksan fenomen koji uključuje ne samo proizvodnju i raspodjelu bogatstva, nego i etičke, epistemološke i spoznajne implikacije koje iz njega proizlaze, što predstavlja središnji predmet ovog znanstvenog rada. Ključna dimenzija Marxove analize kapitalizma leži u tome da je ona temeljena ne samo na identificiranju slabosti kapitalističkog sistema, nego i na razotkrivanju njegovih inherentnih snaga — snaga koje se ne mogu svesti na površinske karakteristike, već se odnose na kvalitativna i kvantitativna svojstva logike tog sistema, te na logičku nužnost koja iz tih svojstava proizlazi. Pitanje kapitala i kapitalizma zauzima centralno mjesto u Marxovoj filozofiji, no ovaj rad će se fokusirati na reinterpretaciju kapitala kroz prizmu spoznajno-teorijske matrice. Naime, društveno-ontološki status realnog čovjeka u kapitalističkom sistemu proizvodnje podliježe transformaciji koja ima duboke implikacije na cjelokupne društvene procese, stvarajući matricu unutar koje se oblikuje ljudska svijest u odnosu na praksu. U tom kontekstu, relevantnost Marxove kritike kapitalizma ne odnosi se samo na analizu sistema proizvodnje, već i na prepoznavanje kapitalizma *kao sistema distribucije i transformacije ljudske svijesti i razloga*. S vremenom, ova kritika ne gubi na značaju, nego, naprotiv, postaje sve značajnija, jer otkriva složenost i dubinu kapitalističkog

²¹ Callinicos, A.(2000).*The Revolutionary Ideas of Karl Marx*, Biddles, London and Sydney, str. 78.

sistema u njegovim utjecajima na epistemološke i društvene strukture. Luccia Pradella navodi:

“Pošto Marx vidi kapitalizam kao sistem koji konstantno reprodukuje svoj vlastiti temelj, nije čudo što je njegova kritika političke ekonomije postala neiscrpni izvor odgovora na pitanja koja se čine kao nova pitanja sadašnjosti.”²²

Iako iscrpna analiza i kritika kapitalizma od strane Marxa referira na različite aspekte te tematike poput kapitala, robe, proizvodnje i potrošnje, rada i akumulacije kapitala, odnosa između sela i gradova (što je zanimljiv aspekt Marxovog materijalističkog filozofiranja o transformaciji ne samo okoline nego i sudbinama pojedinaca) ono što je implicitno u Marxovom određenju kapitala i kapitalizma jeste upravo praktična konotacija svijesti. Odnos svijesti je uvijek rezultat odnosa prema praksi: *realno Ja prepoznaje sebe u praksi i u praksi sebe zaboravlja*. Zaborav je posljedica fatamograničnosti postojećeg; čovjek kao biće prakse u kontekstu samoostvarenja u nametnutom identitetskom okviru ne uviđa ograničenje vlastitog bivstvovanja. Na taj način svijest ostaje u ovisnom odnosu naprema svojim materijalnim uslovima. Promjena materijalnih i društvenih uvjeta proizvodnje i involviranosti implicira promjenu ljudske svijesti. Kao što je navedeno, život oblikuje svijest a ne obratno iako je to dijalektička relacija nedvojive dualne modifikacije sa životom kao prvim supstancijalitetom unutar tog procesa.

Kapitalistička svijest je radikalna upravo jer deromantizira i desakralizira povijesni tok reducirajući ga na striktno ekonomske faktore; glavni motor povijesti je u tom kontekstu konkretan i logički jasan a druge povijesno-ontološke kontribucije ostaju u subordiniranom položaju naprema ekonomskoj; *homo sapiens sicut homo aeconomicus* je na taj način inkorporiran u mreži razloga čije polazište i determinanta jesu ekonomski odnosi i uvjeti proizvodnje ne samo dobara, kapitala nego i svijesti. Upravo ta kapitalistička svijest kao pretpostavka ideologije na koju Marx referira, pokazuje potencijal samoostvarenja u kapitalističkoj praksi koja efektivno mijenja i određuje živote realnih subjektiviteta. *Ja jesam samo kao subjekt-objekt*, teza Feuerbacha koja će odrediti

²² Pradella, L. (2021). "Foundation: Karl Marx (1817-83)." *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism*, Routledge Taylor & Francis Group., str. 25.

Marxovu materijalističku matricu razumijevanja spoznaje, će pronaći svoje filozofsko ozbiljenje upravo u Marxovoj analizi kapitalizma kao sistema proizvodnje i distribucije. Plehanov će navesti:

“Sad vidimo u kom smislu je čovjek kod Feuerbacha osnova jedinstva bića i mišljenja. On je ta osnova u tom smislu što on nije ništa drugo do materijalno biće koje ima sposobnost mišljenja. A ako je on takvo biće, onda je jasno da se u njemu ne uklanja nijedan od elemenata protivriječnosti: ni biće ni mišljenje, ni materija ni duh, ni subjekt ni objekt. Oni se upravo ujedinjuju u njemu kao u subjektu-objektu. Ja jesam i ja mislim...samo kao subjekt-objekt-kaže Feuerbach, “²³

Status realnog *Ja* unutar kapitalističkog sistema proizvodnje i njegove društvene matrice odnosa zahtijeva duboko razmatranje u kontekstu Marxove kritike političke ekonomije. Marx je, naime, tvrdio da je ljudski subjektivitet, kao i mogućnost slobodnog i autonomnog djelovanja, neizbježno uvjetovan društveno-ontološkim okolnostima koje karakteriziraju kapitalistički režim. To znači da sposobnost čovjeka da djeluje kao autonomni djelatnik u društvu nije apstraktna i neograničena, već je oblikovana i ograničena strukturama moći, ekonomskih nejednakosti i društvenih pritisaka koji prožimaju kapitalistički poredak. U konkretnom kontekstu, radnici unutar kapitalističkog društva često se suočavaju s ograničenjima u izražavanju svoje kreativnosti i autonomije na radnom mjestu, uslijed sveprisutnog pritiska koji proizlazi iz eksploatacije i otuđenja. *Oni nisu u stanju da u svom radu pronađu sebe.* U Marxovom smislu, eksploatacija i otuđenje (*die Entfremdung*) nisu marginalne ili slučajne pojave kapitalizma, već su njegova srž i ključni atributi koji definiraju dinamiku kapitalističkog sistema. Akumulacija kapitala, stoga, ne može se razumjeti bez uzimanja u obzir činjenice da ona ima duboko uporište u eksploataciji radne snage, čija realna praksa i svakodnevna angažiranost postaju predmet manipulacije i instrumentalizacije od strane kapitala. Ovaj proces, koji ujedno implicira i promjenu uvjeta u kojima radnik funkcioniše, postavlja

²³ Plehanov, G. (1976). *Filozofija marksizma*,. Zagreb: NAPRIJED, str. 93.

pitanje istinske autonomije ljudske prakse unutar sistema čiji osnovni mehanizmi djelovanja počivaju na neravnoteži moći zarad ostvarenja profita.

U tom kontekstu, Harvey se oslanja na Heideggerovu kritiku modernog shvatanja prirode, naglašavajući da se priroda u savremenim filozofskim i ekonomskim diskursima sve više percipira kao neiscrpan izvor resursa, sličan velikoj benzinskoj pumpi koja neprekidno opskrbljuje ljudsku civilizaciju. Krajnja implikacija je uvijek reprezentirana u ljudskim spoznajnim potencijalima. U kontekstu našeg vremena i kritičkog odnosa prema kapitalizmu, David Harvey će navesti:

“Popularna težnja za slobodom bila je snažna pokretačka snaga kroz cijelu historiju kapitalizma. Ta težnja neće lako nestati bez obzira koliko je banalizirana i degradirana u retorici vladajuće klase i njenih političkih predstavnika. Ali, postoji i tamna strana ove priče. U nekom trenutku na svom putu (pogotovo što su bliži ostvarenju svojih ciljeva), svi ovi progresivni pokreti moraju odlučiti ko ili šta treba biti dominirano kako bi se osigurao stepen slobode koju traže.”²⁴

Pitanje materijalnih rezultata kao ultimativni izraz ljudske povijesne involviranosti podrazumijeva razumijevanje stvarnih ljudskih ekonomskih, političkih veza i logika kapitala se upravo određuje tim potencijalom proizvodnih odnosa koji mogu ući u kalkulus. Marx će u svojim Tezama u Feuerbachu navesti :

“6. Fojerbah svodi religioznu suštinu na ljudsku suštinu. Ali ljudska suština nije nikakav apstraktum koji se nalazi u pojedinačnoj individui. U svojoj stvarnosti ona je skup društvenih odnosa.”²⁵

Sveukupnost društvenih odnosa kao ljudska suština treba da pomogne u konkluziji na temu ljudske spoznajne moći u kontekstu njezinih materijalnih, društvenih i kulturoloških odrednica. Spoznajna matrica unutar kapitalističkog sistema proizvodnje, kao i u širem okviru materijalnih odnosa pojedinca, duboko je ukorijenjena u tim procesima, čineći samu spoznaju neprestanom. Teza ovog rada jeste da *ovaj proces nije*

²⁴ Harvey, D. (2014). *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, Profile Books LTD, str. 203.

²⁵ Bloch, E. (1976). *Teze o Fojerbachu*, Beograd: BIGZ, str. 91.

isključivo rezerviran za subjektivnu dimenziju, već obuhvata i objektivnu stvarnost, čineći spoznaju conditio sine qua non za postizanje konačne realizacije objektiviteta. Čovjek, oblikovan svojim materijalnim, političkim i društvenim kontekstom, ne samo da stvara svijet koji je negacija prirode, nego je istovremeno produkt tog svijeta, biće koje pripada prirodi. Kroz ljudsku praksu, priroda stvara aspekte same sebe koji je negiraju, te se transformira u kulturni habitus, rezultat ljudske kreativnosti. Ovaj habitus, koji se manifestira kroz izgradnju naselja, gradova, infrastrukture, industrijskih objekata i društvenih, epistemoloških i ontoloških kategorija, postavlja temelje za složeni epistemološki kalkulus realnog Ja. Na tom tragu, uspostavlja se jedinstvo subjekta i objekta, a ne njihova potpuna identifikacija, jer se kroz ljudsku praksu i stvaranje svijeta koji negira prirodu, subjektivna i objektivna stvarnost neprestano isprepliću, čineći spoznaju ne samo refleksijom, već i novim ontološkim horizontom. Ovdje možemo vidjeti istinu praxisa – djelovanja, koje ujedinjuje anticipaciju svijeta i njegovog razvoja iz principa tog istog svijeta.

Proizvodnja kao proizvodnja individua

Marx započinje od temeljne teze da je čovjek, ne samo društveno biće, nego i biće društva; on je istovremeno krajnji produkt i ishodište tog procesa. *Die Produktion*, u ovom kontekstu, ne označava isključivo akt prisvajanja prirode prema kojem je realni subjektivitet usmjeren, već također uključuje i proces prisvajanja same čovjekove prirode. Vanja Sutlić navodi:

“To traži detaljniju interpretaciju, jer samo o razumijevanju Marxove teze da je svijest = svjesni bitak čovjeka ovisi o tome hoćemo li doista doprijeti do one dimenzije filozofiranja koju je otkrio Marx, hoćemo li moći shvatiti što zapravo znače njegove teze o pomirenju svijesti i zbilje, o ozbiljavanju filozofije, o ukinuću filozofije. Čovjek je biće koje se odnosi spram bića na temelju odnosa spram bitka... Odnoseći se spram bitka, proizvodi čovjek iz njega ne samo neljudska bića, nego i samog sebe kao biće u svijetu. ..Proizvodnja je sam ovaj odnos spram bitka. Na temelju proizvodnje odnosi se čovjek 1. spram neljudskih bića, 2. spram

čovjeka, koji je sam, 3. spram drugih ljudi, 4. spram sebe samog u svojoj biti.”²⁶

Ova priroda, međutim, nije nešto fiksno ili esencijalno, već je određena kroz materijalne i društvene procese proizvodnje, odnosno kroz načine na koje društvo oblikuje odnose s prirodnim resursima. Marxovo razumijevanje proizvodnje stoga ne ograničava se na ekonomske aspekte, već implicira duboko povezanost između čovjeka i prirode u kontekstu društvenih, političkih i ekonomskih struktura. Ovdje se radikalno preispituje odnos između prirode i društva, gdje se proizvodnja ne samo kao ekonomska aktivnost, već kao proces sinteze, pojavljuje kao osnovna matrica kroz koju se oblikuje i razvija ljudska priroda i njeni društveni uvjeti. Kroz taj proces, čovjek ne samo da oblikuje prirodu, nego i sebe kao društveno biće, čime postaje ne samo subjekt, već i objekt povijesti. Marx navodi:

“Tako se proizvodnja pojavljuje kao polazna tačka, potrošnja kao završna tačka a raspodjela i razmjena kao sredina, koja je sama opet dvostruka, jer je raspodjela određena kao moment koji polazi od društva, a razmjena kao moment koji polazi od individua. U proizvodnji se objektivizira ličnost, u potrošnji se subjektivizira stvar; u raspodjeli društvo preuzima posredništvo između proizvodnje i potrošnje u obliku općih, vladajućih određenja; u razmjeni ovo posredništvo vrši slučajna određenost individuumu.”²⁷

Marxova koncepcija prema kojoj se u proizvodnji ličnost objektivira, dok se u potrošnji ista ta ličnost subjektivira, predstavlja ključnu tačku u razmatranju njegovog pristupa kapitalu, njegove interne logike i prvobitne akumulacije. Ovaj dijalektički odnos između proizvodnje i potrošnje, koji je neodvojivo povezan, omogućava duboko razumijevanje Marxove teorije. Proizvodnja, koja se u Marxovoj filozofiji ne svodi samo na tehničke procese transformacije i distribucije prirodnih resursa, već i na oblikovanje ljudske egzistencije, jest simultano i čin potrošnje. Kroz ovaj dvostruki aspekt—proizvodnje i potrošnje—individua, ili realno *Ja*, pozicionira se kako kao proizvođač,

²⁶ Sutlić, V. (1972). *Bit i suvremenost: Sa Marxom na putu k povijesnom mišljenju*. Sarajevo: Izdavačko preduzeće "Veselin Masleša", str. 21.

²⁷ Marx, K. (1979). *Osnovi kritike političke ekonomije: prvi tom*. Prosveta, Beograd, str. 9.

tako i kao potrošač, gdje akt potrošnje, u svom punom obimu, predstavlja povratak predmeta u subjekt, čime se afirmira kontinuum između rada i njegovih rezultata.

Marx, pozivajući se na Spinozinu epistemološku maksimu *negatio determinatio est* povezuje objektivne i subjektivne dimenzije proizvodnih odnosa. Ovaj proces, u kojem su proizvodni odnosi unutar kapitalističkog sistema simultano reflektirani u ljudskoj svijesti, pokazuje ne samo kako se proizvodnja usmjerava prema materijalnim rezultatima, već i kako se kroz potrošnju ta svijest oblikuje i preobražava. Potrošnja, u Marxovom tumačenju, nije jednostavan čin zadovoljavanja potreba, već postaje ključna tačka u procesu valorizacije i reifikacije. Na taj način, kao što *potreba* predstavlja logičku istinu potrošnje, proizvodnja se manifestira kao međuprostor u kojem predmet za subjekt i subjekt za predmet prepoznaju svoje međusobne refleksije gdje su povezani svojom odvojenosti. (*auseinander bezogen*).

Ovaj proces, u kojem proizvodni mehanizmi oblikuju i odražavaju društvenu potrošačku i proizvodnu svijest, ne samo da omogućava stvaranje materijalnih rezultata, nego takođe utemeljuje same društvene odnose, kroz čije se prizme oblikuju ideološki okvir i spoznajna matrica subjekta. Kroz međusobno povezivanje proizvodnje i potrošnje unutar kapitalističkog sistema, Marx oslikava kako te materijalne prakse ne samo da oblikuju svakodnevnu zbilju, nego i kako postavljaju temelje za razumijevanje ideološke komponente koja je rezultat procesa proizvodnje koje proizlaze iz tih istih praksi.

Zaključna razmatranja

U ovom radu smo analizirali Marxovo određenje prakse kao imanentnog izvora ljudske svijesti u kontekstu teorije prakse. Društveni okviri u kojima se realni subjektivitet kreće čine bitnu komponentu ljudskog identiteta. Razumijevanje ljudske spoznaje ne može se odvojiti od materijalnih, društvenih i kulturoloških determinanti koje oblikuju svijest realnog *Ja*. Spoznajne mogućnosti pojedinca su duboko aficirane kontekstom u kojem se on nalazi, a posebno procesima proizvodnje i ukupnom mrežom materijalnih odnosa. Spoznaja kao *δύναμις* se kontinuirano mijenja u proizvodnim odnosima i sveukupnim društvenim određenjima realnog subjektiviteta. Spoznaja ne predstavlja isključivo iskustvenu kategoriju na tragu senzualizma nego se spoznaja derivira iz navedenih političkih, ekonomskih i društvenih determinanti. Čovjek, realno *Ja*

, koji je *Ništa* a mora biti *Sve*, oblikuje svoj svijet i sebe u njemu u skladu sa svojim iskustvima i percepcijama, koje su pak oblikovane materijalnim, političkim i društvenim kontekstima. Marx je to sintetizirao u stavu da je *čovjek-čovjekov svijet*. *Ovaj konstruirani svijet predstavlja negaciju prirode, istovremeno bivajući i njezinim proizvodom.*

S druge strane, priroda kroz ljudsku praksu manifestira aspekte samu sebe koji su u suprotnosti s njom. Time se ljudska praksa etablira kao izvor i ishodište spoznajnog procesa koji reproducira svijest i povijesno ozbiljenje čovjekove racionalnosti. Dok se Marx slaže da je čovjek *ζῷον πολιτικόν*, on istovremeno smatra da *je čovjek ipak biće koje se u društvu može osmisliti*. Kapitalistički odnosi koje Marx analizira jesu povijesno artikulirani proizvodni mehanizmi koji prisvajaju prirodu, reflektiraju i kreiraju društvenu potrošačku i proizvodnu svijest, a ta ista svijest se osmišljava unutar svojih materijalnih rezultata i sveukupnih društvenih odnosa. Na taj će se način postaviti kontrarna postavka naprema Hegelu: *zbiljnost jeste rezultat mišljenja koje se kreće od apstraktnog ka konkretnom*. Na taj način svijest se postavlja kao zbiljski čin proizvodnje a ono što istu determinira jeste njezina materijalna baza.

Čovjek kao individua, u svojoj suštini, nije apstraktna nego realna svijest, svijest koja svoj temelj ima u svom neotuđenom bitku, čovjek nije predeterminirana činjenica prirode već je *utemeljena u povijesno-društvenim praksama koje je oblikuju po logičkim načelima sociološke apstrakcije te to isto važi za njegove spoznajne potencijale*.

Svaka nova faza razvoja kapitalističkih a samim time i društvenih odnosa proizvodnje, kojima i sami svjedočimo, nije početak nečega potpuno novog, već logički nastavak i preobražaj prethodnih oblika ljudske prakse i povijesti. Prema tome, nije ni čudo da Marx vrlo indikativno tvrdi u svom pismu Rugeu iz 1843.godine da *čovječanstvo ne započinje nikad nove poslove, nego završava stare*.

Literatura

1. Adorno, T. V. (1986). *Filozofska terminologija: uvod u filozofiju*, Sarajevo: Svjetlost, OOUR Izdavačka djelatnost.
2. Adorno, T. W. (1990). *Tri studije o Hegelu*, Sarajevo: "Veselin Masleša" - >>Svjetlost<<.
3. Bloch, E. (1976). *Teze o Fojerbahu*, Beograd: BIGZ.
4. Bandom, R. (2019). *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*, Harvard University Press.
5. Callinicos, A. (2000). *The Revolutionary Ideas of Karl Marx*, Biddles, London and Sydney.
6. Dewey, J. (1962). *Logika: teorija istraživanja*, Beograd: Nolit.
7. Feuerbach, L. (1956). *Prethodne teze o reformi filozofije*, Matica Hrvatska, Zagreb.
8. Harvey, D. (2014). *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, Profile Books LTD.
9. Harvey, D. (2010). *A Companion to Marx's Capital*. London, England / New York, NY: Verso
10. Hegel, G.W.F. (2005). *Fenomenologija duha*. Beograd. Dereta.
11. Marx K. i Engels F. (1975). *O istorijskom materijalizmu*, Svjetlost, Sarajevo.
12. Marx K., Engels, F. (1974). *Karl Marx, Friedrich Engels Dela: Šesti tom*. Beograd: Izdavačko preduzeće Prosveta
13. Marx, K. (1960). *Kritika Hegelove filozofije državnog prava*, Logos, Sarajevo.
14. Marx, K. (1975). *Prilog kritici Hegelove filozofije prava*, BIGZ, Beograd.
15. Marx, K. (1978). *Kapital: prvi tom*, Prosveta, Beograd.
16. Marx, K. (1979). *Osnovi kritike političke ekonomije: prvi tom*, Prosveta, Beograd.
17. Milisavljević, V. (2022). *Hegelovo određenje idealizma*, Beograd: Fedon.
18. Plehanov, G. (1976). *Filozofija marksizma*, Zagreb: NAPRIJED.
19. Pradella, L. (2021). *"Foundation: Karl Marx (1817-83)." Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism*, Routledge Taylor & Francis Group.
20. Reichenbach, H. (1964). *Rađanje naučne filozofije*, Beograd: Nolit.
21. Sutlić, V. (1972). *Bit i suvremenost: Sa Marxom na putu k povijesnom mišljenju*, Sarajevo: Izdavačko preduzeće "Veselin Masleša".

22. Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA / London, England: Harvard University Press.

THE EPISTEMOLOGICAL MATRIX OF REAL SUBJECTIVITY IN MARX'S THEORY OF PRACTICE

Summary

Marx's theory of practice is founded on a radical reconceptualization of the relationship between thought and material reality, where practice is not merely a means of changing the world, but the *fundamentum in re* of cognition itself. In Marx's epistemological matrix, practice articulates the unity of the subjective and the objective: it is a process in which forms of thought and material relations mutually transform one another. Cognition, within this framework, does not emerge as passive reflection, but as active intervention, wherein the truth of ideas is tested through their effects in real historical conditions.

The aim of this paper is to explore the epistemological-theoretical elements implicit in Marx's concept of practice, and to demonstrate how they structure his epistemology through a historical-materialist prism.

For Marx, practice has a dual nature: on the one hand, it is a form of the material production of life; on the other, it structures and directs the very possibilities of cognition, shaping the horizons of possible thinking (*horizontes cogitandi*). Thus, the epistemological matrix of Marx's theory of practice abolishes traditional metaphysical dichotomies (subject/object, theory/practice) and replaces them with a historically articulated network in which all phenomenal forms of the world are the result of production.

Accordingly, cognition is always historical, rooted in concrete relations of production and struggle, and its validity does not stem from formal-logical structures, but from practical-historical verification. Marx thereby develops a paradigm in which truth is processual, verified not through ontological contemplation but through transformative

²⁸ University of Sarajevo – Faculty of Philosophy
omar.mahmutovic@ff.unsa.ba
<https://orcid.org/0009-0003-5343-411X>

practice, which simultaneously alters both the subject of cognition and its material basis — and thereby its very cognitive potentials.

Keywords: Marx, labor, consciousness, cognition, capital, practice

(Izvorni znanstveni članak)

Eva Kamberer¹

STVARANJE BEZ CILJA

Strateško mišljenje u evolucionoj biologiji²

Sažetak

U savremenoj evolucionoj biologiji često se koristi predstava bioloških entiteta kao delatnih aktera koji se strateški ponašaju. Čini se da takav pristup implicitno operiše tradicionalnom analogijom između bioloških funkcija i ljudske intencionalne delatnosti. U tekstu analiziram implikacije ovakvog istraživačkog pristupa, a središnje pitanje je da li on podrazumeva ponovno uvođenje teleologije u proučavanje žive prirode. Moja teza je da je odnos između naučnih istraživanja u evolucionoj biologiji i metafizičkih stavova višeznačan i da to stoji u vezi sa epistemičkim statusom njenih istraživačkih oruđa. To ću pokazati na primeru jednog strateškog modela u biologiji raka.

Ključne reči: strateško mišljenje, teleologija, metafizika, evolucionarna biologija, rak

¹ Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet
evakamberer@yahoo.com

² Realizaciju ovog istraživanja finansijski je podržalo Ministarstvo nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije u sklopu finansiranja naučnoistraživačkog rada na Univerzitetu u Beogradu - Filozofskom fakultetu (broj ugovora 451-03-66/2024-03/ 200163).

Fantazmagorične slike nepoznatih planeta koje čovek tek treba da osvoji i istraži standardan su deo savremene naučno-fantastične literature. Tako i u romanu *Fijasko* Stanislava Lema nalazimo sličan prizor. Astronaut koji hoda po površini jedne daleke i opasne planete pred sobom vidi veliki broj čudnih predmeta načinjenih od kristala presvučenog hematitom, koji liče na skelete organizama kakve poznajemo sa Zemlje. Ove tvorevine prirode neodoljivo podsećaju na funkcionalno efikasne delove tela zemaljskih organizama, ali ni čitalac, kao ni astronaut, ne znaju kojem prirodnom mehanizmu one zahvaljuju svoj postanak. Pred čitaocem je prizor koji odaje red i neku vrstu aristotelovske regularnosti, međutim predmeti nisu oblikovani ni dugom organskom evolucijom niti čovekovom svesnom proizvođačkom delatnošću. Na ovom fiktivnom mestu koje se zove Groblje priroda iskazuje svoju „nepokolebljivu moć stvaranja bez pravog cilja, bez pravih potreba i bez pravog značenja“. Lem u romanu koristi svoj dobro poznati manir. On naše uobičajene intuicije o svrhovitosti i redu u prirodi postavlja u kontekst nepoznatog i pruža sliku prirode koja besciljno proizvodi zadivljujući složene tvorevine. Analogija sa predstavom žive prirode koju nalazimo u teoriji evolucije nije zanemarljiva. Upravo je teorija evolucije raskrstila sa teleološkim tumačenjima u kojima se priroda shvata kao proizvodnja organizama sa savršeno oblikovanim karakteristikama koje obezbeđuju harmoniju celine. Iako je prirodna selekcija usmerena, iako organsku evoluciju karakteriše uvećanje kompleksnosti bioloških struktura, ne postoji nikakav cilj kojem priroda teži.

Problem prirodne selekcije i njenog kauzalnog karaktera deo je jedne veoma razvijene naučne i filozofske tradicije koja uključuje i problem emancipacije moderne nauke od ranijih učenja o uzročnosti u živoj prirodi. Mnogi ključni teorijski problemi u evolucionoj biologiji vezani su za nejasan i dvosmislen odnos njenih istraživanja prema pitanju kauzaliteta, tačnije rečeno, prema pitanju svrhovitosti. Naime, iako bi bilo besmisleno da fizičar govori o funkciji objekata koje proučava, sasvim je razumljivo da biolog osim o građi nekog organa govori i o njegovoj funkciji, tj. svrsi. Štaviše, intuitivno je jasno da bi biologija u mnogim slučajevima ostala na nivou puke deskripcije ako ne bi imala u vidu i aspekt funkcionalnosti. Da li to onda znači da su teleološki sadržaji jednostavno preuzeti u evolucionu hipotezu? Filozofi često tvrde da se rasprave o mestu teleologije kao takve u savremenoj nauci vide kao neplodne, i da je sada najbolje da govorimo o tzv. strateškom mišljenju (*agential thinking*) i njegovim eventualnim

teleološkim implikacijama³. Pod strateškim mišljenjem pritom se podrazumeva pristup u kojem se biološki entiteti predstavljaju kao svesni, delatni akteri koji se ponašaju u skladu sa nekakvim strateškim ciljevima i interesima. Prethodna tvrdnja simptomatična je iz najmanje dva razloga. Prvo, neki od središnjih problema evolucione biologije i dalje se implicitno oslanjaju na sadržaje tradicionalne teleologije i tek s obzirom na njih dobijaju svoje puno značenje. I to je u vezi sa drugim razlogom zbog kojeg smatram da je prethodna tvrdnja o teleologiji važna. Naime, problem strateškog mišljenja i motiv delatnog aktera (*agent*) nisu došli na red kada su naučnici raskrstili sa teleologijom. Rekla bih da bi bilo ispravnije da ih shvatimo kao aktuelnu verziju starijeg pitanja o teleologiji.

I filozofi i biolozi slažu se da strateško mišljenje „poseduje istinsku heurističku moć u nekim kontekstima“⁴ i da stoga ne predstavlja teorijsku opasnost. Ono što bi zaista moglo da bude opasno je naša sklonost da ovaj pristup generalizujemo i proglasimo ga za prihvatljiv u svim istraživačkim kontekstima. Drugim rečima, sve dok ovu sklonost držimo pod kontrolom, upotreba tzv. kognitivnih metafora u kojima se „koriste psihološki termini da se opišu akcije ili ponašanje nepsiholoških aktera ili da se objasne akcije ili ponašanje koje nije uzrokovano psihološkim stanjima“⁵ ne mora da nas zabrinjava. Rekla bih, ipak, da su stvari nešto komplikovanije. Jezik evolucione biologije prepun je izraza koji sugerišu da se biološki entiteti ponašaju kao svesna i ciljno usmerena bića. Zašto ne koristimo drugačiji jezik i drugačije predstave kada pokušavamo da objasnimo biološke procese? Da li je sklonost istraživača da biološke entitete predstavljaju kao aktere izraz njihove teorijske paranoje u kojoj u svim fenomenima žive prirode vide individuu koja poseduje namere i ciljeve?⁶ Ili je u pitanju samo pogodna analogija koja omogućava da se relevantni faktori prirodnih procesa jasnije uoče?

³ Veit, W. (2021), „Agential thinking“, *Synthese*, <https://doi.org/10.1007/s11229-021-03380-5>, str.2.

⁴ Godfrey-Smith, P. (2009), *Darwinian Populations and Natural Selection*, Oxford University Press, Oxford, New York, str. 5.

⁵ Wilson, R.A. (2005), *Genes and the Agents of Life. The Individual in the Fragile Sciences, Biology*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, str. 75.

⁶ Sintagma ‘darwinovska paranoja’ potiče iz knjige Ričarda Frensis *Zašto muškarci neće da pitaju za put? Zavodljivost sociobiologije* (2004), u kojoj ona označava teorijsku sklonosti prema određenoj vrsti objašnjenja, tj. prema adaptivnom objašnjenju u kojem se biološke karakteristike sistematski tretiraju kao ishod nečega što nalikuje racionalnom postupanju (up. Francis, R.C., 2004, *Why Men Won't Ask for Directions. The Seductions of Sociobiology*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, str. 1-9).

Problem strateškog mišljenja dozvoljava nam da tezu o svrhovitosti u živoj prirodi lociramo u jedan sasvim specifičan okvir: u okvir konkretnih naučnih istraživanja. U mom tekstu reč će biti o posebnoj klasi modela u evolucionoj biologiji raka koji počivaju upravo na pretpostavkama strateškog mišljenja, i to pre svega o njihovim metafizičkim implikacijama. Pokušaću da učinim uverljivom tezu da je odnos između modelarske prakse u evolucionoj biologiji i metafizičkih stavova višeznačan i da to stoji u vezi sa epistemičkim statusom njenih istraživačkih oruđa. To će mi pružiti priliku da jasno formulišem svoj stav prema nekim važnim metafizičkim učenjima koja se oslanjaju na prirodu savremene nauke.

'Darvinovska paranoja'

Motiv delatnog aktera karakterističan za strateško mišljenje je u različitim vidovima prisutan u evolucionoj biologiji: ponekad se on pojavljuje u modelovanju bioloških procesa i karakteristika, a ponekad se prirodna selekcija shvata kao nešto poput čovekove intencionalne delatnosti i označava se kao Majka priroda⁷. Za moju analizu od značaja je samo prvi oblik strateškog mišljenja, jer drugi bi zaista s pravom mogao da se okarakterise kao izraz darvinovske paranoje. Naime, on podrazumeva da su evolucionari ishodi u najvećem broju slučajeva, barem na dovoljno dugačak rok, optimalni, odnosno da dovode do maksimizacije adaptivne vrednosti organizama i njihovih karakteristika. Sasvim je očigledno da je ovakva eksplanatorna strategija izuzetno opasna: ako biološke karakteristike savremenih organizama tumačimo kao optimalan odgovor na relevantne faktore životne sredine, onda će privilegovani kandidat u našoj kauzalnoj analizi biti prirodna selekcija. A privilegovani kandidat će tokom vremena postati i jedini kandidat. Svako objašnjenje biće selekciono, a istorijski procesi koji uključuju slučajnost potpuno će izgubiti značaj za formulisanje evolucionih hipoteza. Navedeni pristup sasvim očigledno uključuje neopravdane metafizičke pretpostavke (npr. „Živi svet je optimalno, tj. harmonično uređena celina“), ili barem ne može da kontroliše valjanost i empirijsku adekvatnost svojih objašnjenja, i stoga mi se ne čini kao naročito interesantan predmet

⁷ Dennett, D.C. (1995), *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, Penguin Books, London, New York, str. 133.

filozofske analize. Nasuprot tome, strateški modeli ne bi nužno morali da budu opasni zbog skrivenog metafizičkog sadržaja. Jer, činjenica da su biolozi usvojili stil mišljenja koji uključuje element svrhovitosti ne znači nužno da su nesvesno preuzeli sadržaje tradicionalne teleologije.

Na drugom mestu⁸ pokazala sam načelno kako u evolucionoj biologiji raka funkcionišu strateški modeli: kancerske ćelije se u njima prikazuju na manje ili više idealizovan način koji podrazumeva da im se ponekad pripisuju osobine koje ne poseduju ili da se apstrahuje od osobina koje one poseduju. Ovakav postupak je u biologiji raka, kao uostalom i drugim područjima nauke, sasvim uobičajen i istraživačima je omogućio da objasne mnoge relevantne osobine ove patološke pojave. Ključni aspekt modela je u ovom slučaju to što se nesvesni biološki entiteti kakve su tumorske ćelije posmatraju kao da su neka vrsta aktera, tačnije rečeno, igrača čije ponašanje zavisi od ponašanja igrača sa kojima je u interakciji.⁹ Drugim rečima, biohemijski procesi u ćeliji, međusobne interakcija malignih ćelija i njihove mikrosredine i slično, tumače se kao strategije koje igrač ili igrači razvijaju da bi obezbedili svoj opstanak i širenje. Međutim, ako biološke entitete prikazujemo kao aktere koji se ponašaju u skladu sa nekim ciljevima, a pritom o datim ciljevima ne postoji nikakvo empirijsko svedočanstvo, ne obavezuje li nas onda naš pristup na neopravdane metafizičke pretpostavke? Rekla bih da to nije slučaj i da u ovakvom tipu naučnog istraživanja ne postoji ništa naročito problematično: navedene predstave ne obavezuju nas da mislimo da su dati biološki entiteti zaista lukavi igrači koji predviđaju poteze aktera iz svoje okoline i svoje ponašanje prilagođavaju tako da obezbede najbolji ishod za sebe. Reč je uglavnom samo o ograničenim analogijama koje empirijsko istraživanje često mogu da usmere u veoma plodnom pravcu, ali, koje, s druge strane, mogu i da budu odbačene ako se u svetlu empirijskih podataka pokažu kao eksplanatorno neupotrebljive¹⁰. Štaviše, čak i ako bi se pokazalo da ne postoji način da generalno odredimo u kojim slučajevima su strateški pristup i kognitivne metafore

⁸ Kameroner, E. (2024a), *Svirepi suparnik. Filozofija raka*, Fedon, Beograd

⁹ 'Strategija' u značenju u kojem je koristim u navedenom kontekstu potiče iz teorije igara i odnosi se na pravila prema kojima se igrači ponašaju, tačnije rečeno na situaciju u kojoj njihovi potezi predstavljaju odgovor na poteze drugih igrača (up. Schelling, T.C., 1980, *The Strategy of Conflict*, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, London, England)

¹⁰ Kameroner, E. (2024a), *Svirepi suparnik. Filozofija raka*, Fedon, Beograd, str. 85. i sl.

legitimne niti da ih dosledno prevedemo u mehanicistički jezik, metaforičan jezik koji koriste strateški modeli mogu biti plodno sredstvo, i to ne samo kada je reč o otkrićima novih fenomena, već i kada je reč o njihovom objašnjenju¹¹. Pritom one ne moraju da budu sredstvo pomoću kojeg će istraživanje da bude kontaminirano neopravdanim pretpostavkama. Ekološki modeli raka predstavljaju dobru ilustraciju ovog stava.

Tek nedavno naučnici su shvatili da kancerske ćelije poseduju karakteristike koje dozvoljavaju da se o tumoru govori u ekološkim terminima¹². Tu nije samo reč o tome da maligne ćelije razvijaju mehanizme koji im dozvoljavaju da zajedničke resurse organizma uspešnije koriste od normalnih ćelija i da ih na taj način potiskuju. One, osim toga, menjaju svoju mikrosredinu i prilagođavaju je sebi, tj. konstituišu svoju ekološku nišu. Upravo to stoji u osnovi konstituisanja ekoloških modela koji objašnjavaju nastanak i širenje ove bolesti. Jedan od važnih osnova za primenu ekoloških modela na karcinogenezu i metastaze je činjenica da se tumori sastoje od veoma heterogenih ćelija. U prvim modelima koji su inicirali analizu raka uz pomoć evolucionih principa pretpostavlja se da kancerogeneza ima sledeći tok: nakon što se u prethodno normalnoj ćeliji dogodi genetička mutacija koja joj dozvoljava da zaobiđe regulatorne mehanizme u telu, ćelija počinje nekontrolisano da se deli. Tokom deobe dolazi do daljih transformacija ćelija-ćerki. Nakon nekog vremena formira se tumor koji se sastoji od ćelija koje se međusobno u znatnoj meri razlikuju. Evolucionim jezikom rečeno, kancerske ćelije imaju različitu adaptivnu vrednost, tj. sposobnost preživljavanja i razmnožavanja, što znači da će neke od njih biti sposobnije od drugih ćelija u tumoru da sebi obezbede ono što im je neophodno za nesmetano umnožavanje. Ekološkim jezikom rečeno, to znači da se tumor sastoji od ćelijskih subpopulacija čije relacije mogu biti sasvim slične relacijama između različitih vrsta koje obitavaju u istoj životnoj sredini. Zapravo, tumorske ćelije posmatramo kao da je reč o različitim vrstama koje koegzistiraju u istom prostoru: „...kancerske ćelije formiraju lokalne ekološke zajednice unutar tumora...grupišu se u ograničen broj različitih kancerskih vrsta, svaka sa svojom ekološkom nišom, određena

¹¹ Kameron, E. (2024b), „Medicinski populizam i kolektivni identitet: metafore porekla“, *Theoria* 2/2024: 67, Beograd, str. 137.

¹² Kareva, I. (2011), „What Can Ecology Teach Us About Cancer?“, *Translational Oncology*, Vol. 4, Number 5, str. 266; Maley, C.C. et al. (2017), „Classifying the evolutionary and ecological features of neoplasms“, *Nature Reviews Cancer*, Volume 17, str. 610. i sl.; Merlo, L.M.F., Pepper, J.W., Reid, B.J. and Maley, C.C. (2006), „Cancer as an evolutionary and ecological process“, *Nature*, Vol. 6, str. 930. i sl.

lokalnim uslovima i tipovima i mnoštvom ekoloških mogućnosti i rizika¹³. Otuda bi, po mišljenju mnogih naučnika, proučavanje ekoloških faktora mikrosredine tumora i karakteristika kancerskih ćelija koje im omogućavaju da se bore sa izazovima ove sredine moglo da dovede do uspešnijih terapijskih strategija nego što su sadašnje, ili barem do dizajniranja lekova koji bi potpomogli dejstvo onih koji se trenutno koriste.

Uvođenje ekološke perspektive u istraživanje raka ima dve važne implikacije: prvo, u središtu više nisu pojedinačne ćelije i njihova transformacija nego populacije ćelija i njihove interakcije sa ćelijama mikrosredine koja uključuje ne samo ćelije okolnog tkiva, već i same kancerske ćelije. I drugo, ovakav pristup znači da se relevantne promene u ćelijama ne posmatraju više samo na nivou gena. Uključivanje mikrosredine i epigenetičkih karakteristika ćelija u priču o kanceru zapravo predstavlja pokušaj da se ublaži rigidnost tzv. genetičke paradigme koja je još uvek vodeća u biologiji raka. Reč je o paradigmi u čijem središtu je pretpostavka da je poreklo raka genetičko i da se on razvija zahvaljujući specifičnim genetičkim mutacijama. Želela bih ovde samo da iznesem nekoliko opaski koje, čini mi se, bacaju zanimljivo svetlo na dinamiku istraživanja raka. Naime, termin 'paradigma' ovde ne koristim u strogo kunovskom značenju, već u nešto neodređenijem značenju istraživačkog okvira koji određuje specifična naučna istraživanja. U tom smislu, paradigma nije ekskluzivna niti je vezana za granice date epohe. U istom istraživačkom polju može da postoji više istraživačkih okvira. Iako ovakva upotreba termina nije sasvim korektna, ona je postala neka vrsta standarda u naučnoj literaturi, pa i u filozofskim tekstovima u kojima se analiziraju konkretna istraživanja, te bi odstupanja od nje izazvala dodatnu zabunu. Međutim, s druge strane, skup pretpostavki na kojima počivaju vodeća istraživanja u slučaju raka pokazuje začuđujuću otpornost na empirijske podatke koji ga dovode u pitanje. Poznata je činjenica da su se pokušaji da se precizno izdvoje genetičke mutacije koje su ključne za nastanak i progresiju pojedinih vrsta raka pokazali kao neuspešni: mutacije su toliko brojne da se postavilo pitanje kakvu im kauzalnu ulogu uopšte treba pripisivati. Uprkos tome, rak se obično definiše kao genetička bolest. Čini se da se upravo ovde suočavamo sa jednom kunovskom situacijom: naime, iako empirijski podaci više ne podržavaju prihvaćenu paradigmu, naučnici ne žele da je napuste sve dok nije oblikovan novi okvir koji bi bio bolje usaglašen sa podacima i

¹³ Kotler, B.P., Brown, J.S. (2020), "Cancer Community Ecology", *Cancer Control*, Vol. 27, str. 1.

obezbeđivao ubedljivo objašnjenje pojava koje su sa stanovišta prethodne paradigme anomalije. Nedvosmislena konzervativnost nauke u ovom slučaju je veoma problematična, jer kod raka se prvenstveno postavlja pitanje terapijskih procedura. Činjenica da razvoj raka nije određen samo genetičkim mutacijama sasvim jasno ukazuje na to da uspešna terapija ne može da se ograniči isključivo na umanjivanje efekata štetnih genetičkih mutacija.

Za ekološke modele u istraživanju raka tipična je tvrdnja da su grupe kancerskih ćelija „kao vrste koje se trude da prežive“¹⁴. Kancerske ćelije mogu da stupe u kompetitivne odnose, one mogu da sarađuju, da obmanjuju imunski sistem, da pošalju prethodnicu koja će na drugom mestu u organizmu pripremiti nišu za razvoj novog tumora itd. Strateški modeli prožeti su, kao što vidimo, intencionalnim jezikom. Za biologe je i inače karakteristično da ovakvu „terminologiju...koriste na prilično opušten način“¹⁵ (Okasha 2018, 34). To, međutim, ne znači da je njena upotreba uvek legitimna. Na ovom mestu moramo da budemo oprezni. Naime, nude nam se dva izlaza koja su, po mom mišljenju, u jednakoj meri neprihvatljiva. Prema jednom, iz nauke o živom svetu treba eliminisati svako pozivanje na ciljeve i interese, i opise i objašnjenja formulisati isključivo u terminima koji referiraju na mehanizam. Lako je uvideti da bi, prema ovom zahtevu, morale da budu eliminisane čitave oblasti istraživanja. Drugo rešenje je jednako nezadovoljavajuće: u njemu se kognitivne metafore tretiraju kao neka vrsta zgodnih poštapalica koje nam olakšavaju izražavanje i nauku čine manje dosadnom i zamornom, ali ne igraju nikakvu suštinsku ulogu u objašnjavanju fenomena: „...zbog sažetosti i slikovitosti vraćamo se metafori. Ali, uvek sa sumnjom posmatramo naše metafore da bismo bili sigurni da one mogu da se prevedu“ na jezik koji nije slikovit¹⁶. I jedno i drugo rešenje problema očigledno počivaju na ideji da metaforama nema mesta u nauci ili da one implicitno sa sobom nose sadržaje koje su strani duhu nauke. Po mom mišljenju, moguće je i drugačije stanovište, ono koje se oslanja na saznavnu vrednost naučnih modela i njihovu funkciju u nauci. U sledećem poglavlju pokušaću da izdvojim glavne

¹⁴ Korolev, K.S., Xavier, J.B. and Gore, J. (2014), „Turning ecology and evolution against cancer“, *Nat. Rev. Cancer* 14(5), str. 371.

¹⁵ Okasha, S. (2018), *Agents and Goals in Evolution*, Oxford University Press, Oxford, str. 34.

¹⁶ Dawkins, R. (2006), *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, New York, str. 45.

elemente ovog stanovišta, i to kroz komparativnu analizu sa jednom značajnom pozicijom u savremenoj filozofiji nauke.

Metafizički nered

Pojedini filozofi nauke zastupaju specifičan vid metafizike u kojem je središnja teza da svet nije uređena celina koja može da se opiše zahvaljujući ograničenom broju zakona. Svet je, mnogo pre, pačvork koji se sastoji od raznolikih komadića za koja važe različita pravila. Ponekad se ovo stanje opisuje kao nered, a ponekad se o svetu govori kao o pegavom¹⁷. Ova teza podrazumeva da je stvarnost intrinzično heterogena i da su u njenom istraživanju neophodni različiti pristupi i različita reprezentaciona oruđa. Pritom nauka koja je organizovana u mnoštvo različitih disciplina predstavlja značajno svedočanstvo u prilog teze da je svet nejedinstven: dakle, „...teza je da nejedinstvo nauke nije prosto jedna nesrećna posledica naših ograničenih sposobnosti izračunavanja ili nekih drugih ograničenja naših kognitivnih sposobnosti, već pre da ono ispravno reflektuje temeljnu ontološku kompleksnost sveta, neuređenost stvari“¹⁸. U ovom dalu metafizičke ideje Nensi Kortrajt dovešću u vezu sa rezultatima prethodnih razmatranja strateških modela u evolucionoj biologiji raka. To svakako ne podrazumeva iscrpnu analizu njene pozicije, već samo izdvajanje tačaka koje bi mogle da budu ključne za razumevanje odnosa između istraživačke prakse i metafizičkih pretpostavki.¹⁹ Krenućemo od njene koncepcije naučnih modela.

Uloga naučnih modela, po Nensi Kortrajt, najadekvatnije može da se razume ako se uporede sa basnama. U basni, po njenim rečima, uspostavlja se odnos između onoga što je apstraktno i onoga što je konkretno, tačnije rečeno, „basne transformišu apstraktno

¹⁷ Cartwright, N. (1999), *The Dappled World. A Study of the Boundaries of Science*, Cambridge University Press, Cambridge, New York

¹⁸ Dupré, J. (1993), *The Disorder of Things*, Harvard University Press, Cambridge MA, London, str. 7.

¹⁹ Razvoj njene filozofije i nesaglasnost između pojedinih faza ostaviću po strani, i pažnju ću usmeriti samo na poziciju koju u vezi sa naučnim modelima razvija u knjizi *Pegavi svet. Istraživanje granica nauke* (Cartwright 1999).

u konkretno“²⁰. I naučni zakoni, tj. naučne teorije su apstraktni. Oni važe aproksimativno, istiniti su samo u slučaju izolovanih sistema, odnosno u idealnim slučajevima kakvi se ne sreću u realnosti. Dobro je poznat Nojratov primer sa novčanicom od hiljadu dolara koju vetar nosi preko trga Svetog Stefana, na koji se autorka poziva da bi objasnila svoju poentu. Po njenom (i Nojratovom) mišljenju, primena zakona neće nam omogućiti da predvidimo gde će novčanica da padne na zemlju. Situacija je isuviše kompleksna i pretpostavlja dejstvo različitih sila koje nisu sistematski povezane, te ne može da se predstavi pomoću ograničenog broja sistematski povezanih zakona²¹. To nadalje znači da naučni zakoni, odnosno teorije ne mogu da se primene na realne fenomene neposredno, već samo posredstvom modela koji uvode idealizovane objekte. Idealizacija, međutim, podrazumeva da nijedna realna situacija ne može da se modelira potpuno realistično. I kao što basna putem priče apstraktnu pouku dovodi u vezu sa onim što je konkretno, tako model univerzalne zakone čine istinitim zahvaljujući tome što pokazuju njihovo važenje za objekte koje predstavlja na idealizovan način, putem ograničenih analogija, simplifikacija i slično. Iako deluje interesantno, mora se reći da ovakvo shvatanje modela ipak nije samo rezultat analize naučne prakse, ono je mnogo pre određeno kritikom koju Kortrajt usmerava na ono što naziva fundamentalizam. Naime, radikalna teza da o fundamentalnim zakonima ne može da se govori kao o istinitim, koju zastupa Kortrajt, efekat je njenog osporavanja stanovišta da je svet uređena celina čija regularnost može da se opiše zahvaljujući zakonima koji važe u svim domenima realnosti.

I ovde se krije mesto za koje mislim da ga proučavanje naučne prakse čini problematičnim, ili ga barem ne podržava na način na koji to Kortrajt podrazumeva. Ako ispravno razumem njenu poziciju, ona tvrdi da je navedeni odnos između naučnih zakona, tj. teorija, s jedne strane, i modela, s druge, moguć samo pod pretpostavkom da je stvarnost raznorodna i da nije moguće govoriti o njenom jedinstvu. Stvarnost je, takoreći, u neredu koji nije moguće sistematizovati putem zakona. Iako pristajem uz tezu o nejedinstvu nauke, rekla bih da analiza naučne prakse ipak ukazuje na jednu drugačiju mogućnost. Naime, kada se imaju u vidu naučna istraživanja koja sam analizirala u tekstu,

²⁰ Cartwright, N. (1999), *The Dappled World. A Study of the Boundaries of Science*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, str. 36. Kortrajt, doduše, ima u vidu samo funkcionisanje modela u fizici, međutim, njene poente mogu da se primene i na biološke modele, iako u biologiji postoje samo generalizacije koje nisu slučajne i koje igraju ulogu sličnu onoj koju u fizici imaju zakoni.

²¹ Isto, str. 27.

opravdanije bi bilo jedno pragmatično stanovište. Umesto o metafizičkom pluralizmu bolje bi bilo da govorimo o metodološkom pluralizmu, i to iz dva razloga. Prvi je u neposrednoj vezi sa načinom na koji Kortrajt opisuje naučne modele. Videli smo da ih ona prvenstveno dovodi u vezu sa naučnim zakonima. Postoje, međutim, modeli koji ne operišu nikakvim zakonima nego predstavljaju objekte čije ponašanje je teško dovesti u vezu sa bilo kakvim zakonom, nadalje oni čiji je cilj samo veran opis nekog fenomena, pa konačno i oni koji pojave u svetu konstruišu u cilju formulisanja novog zakona. Drugim rečima, modeli su toliko različiti i po svojoj formi i po načinu na koji se koriste u nauci da analiza koja kao ključan vidi samo njihov odnos prema postojećim zakonima ne može u potpunosti da osvetli njihove bitne aspekte. Pre bih rekla da je potreba za jednom umerenom metafizikom koja bi bila kompatibilna sa empirističkom pozicijom²² determinisala način na koji Kortrajt tumači naučne modele.

Šta bismo, konačno, mogli da kažemo o metafizičkim implikacijama strateških modela? Budući da idealizacija tipična za savremenu nauku nije pogodno polazište za metafizičko zaključivanje, rekla bih da je najprihvatljivije jedno pragmatično polazište prema kojem konkretni istraživački ciljevi određuju za kakvo oruđe će naučnik da se opredeli. To znači da nas upotreba modela ne obavezuje na neku specifičnu metafiziku. Mogli bismo, međutim, da postavimo pitanje da li epistemička priroda naučnih oruđa kakvi su modeli podržava empiristički zahtev za metafizičkom štedljivošću. Bila bih sklona da na to pitanje negativno odgovorim. Isto tako, iako su modeli naročito pogodni za istraživanje kompleksnih fenomena, to „ne implicira nužno postojanje raznorodnih dimenzija stvarnosti“²³. Idealizovani modeli, sami po sebi, ne podržavaju ni nekakvo minimalističko metafizičko stanovište niti metafiziku heterogene realnosti, tačnije rečeno, njihova eksplanatorna efikasnost moguća je u svetovima koji imaju sasvim različitu metafizičku prirodu. Dakle, u ovom slučaju, složila bih se sa idejom da je naučna metodologija nezavisna od metafizike.²⁴ Iako skroman, ovaj zaključak nije nevažan,

²² Up. Clarke, S. (1998), *Metaphysics and the Disunity of Scientific Knowledge*, Routledge, London and New York

²³ Kamerer, E. (2024a), *Svirepi suparnik. Filozofija raka*, Fedon, Beograd, str. 27.

²⁴ Giere, R.N. (2008), "Models, Metaphysics, and Methodology", u: Hartmann, S., Hofer, C., Bovens, L. (eds.), *Nancy Cartwright's Philosophy of Science*, Routledge, New York, London, str. 131.

budući da metafizičke pretpostavke koje su ponekad skrivene u naučnom istraživanju mogu da kontaminiraju njegove rezultate i dovedu u pitanje njegovu vrednost.

LITERATURA

1. Cartwright, N. (1999), *The Dappled World. A Study of the Boundaries of Science*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.
2. Clarke, S. (1998), *Metaphysics and the Disunity of Scientific Knowledge*, Routledge, London and New York.
3. Dawkins, R. (2006), *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, New York.
4. Dennett, D.C. (1995), *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, Penguin Books, London, New York.
5. Dupré, J. (1993), *The Disorder of Things*, Harvard University Press, Cambridge MA, London.
6. Francis, R.C. (2004), *Why Men Won't Ask for Directions. The Seductions of Sociobiology*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
7. Giere, R.N. (2008), "Models, Metaphysics, and Methodology", u: Hartmann, S., Hofer, C., Bovens, L. (eds.), *Nancy Cartwright's Philosophy of Science*, Routledge, New York, London, 123-133.
8. Godfrey-Smith, P. (2009), *Darwinian Populations and Natural Selection*, Oxford University Press, Oxford, New York.
9. Kamerer, E. (2024a), *Svirepi suparnik. Filozofija raka*, Fedon, Beograd.
10. Kamerer, E. (2024b), „Medicinski populizam i kolektivni identitet: metafore porekla“, *Theoria* 2/2024: 67, Beograd, 123-143.
11. Kareva, I. (2011), „What Can Ecology Teach Us About Cancer?“, *Translational Oncology*, Vol. 4, Number 5, 266-270.
12. Korolev, K.S., Xavier, J.B. and Gore, J. (2014), „Turning ecology and evolution against cancer“, *Nat. Rev. Cancer* 14(5), 371-380.
13. Kotler, B.P., Brown, J.S. (2020), "Cancer Community Ecology", *Cancer Control*, Vol. 27, 1-11.
14. Maley, C.C. et al. (2017), „Classifying the evolutionary and ecological features of neoplasms“, *Nature Reviews Cancer*, Volume 17, 605-619.
15. Merlo, L.M.F., Pepper, J.W., Reid, B.J. and Maley, C.C. (2006), „Cancer as an evolutionary and ecological process“, *Nature*, Vol. 6, 924-935.

16. Okasha, S. (2018), *Agents and Goals in Evolution*, Oxford University Press, Oxford.
17. Schelling, T.C. (1980), *The Strategy of Conflict*, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, London, England.
18. Veit, W. (2021), „Agential thinking“, *Synthese*, 1-27, <https://doi.org/10.1007/s11229-021-03380-5>.
19. Wilson, R.A. (2005), *Genes and the Agents of Life. The Individual in the Fragile Sciences, Biology*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.

Eva Kamerer²⁵

CREATION WITHOUT A GOAL

Agential Thinking in Evolutionary Biology

Summary

In modern evolutionary biology, the representation of biological entities as agents that behave strategically is often used. Such an approach seems to operate implicitly with the traditional analogy between biological functions and human intentional activity. In the text, I analyze the implications of this research approach, and the central question is whether it implies the reintroduction of teleology into the study of living nature. My thesis is that the relationship between scientific research in evolutionary biology and metaphysical conclusions is ambiguous and that this is related to the epistemic status of its research tools. I will show this using the example of a strategic model in biology of cancer.

Keywords: agential thinking, teleology, metaphysics, evolutionary biology, cancer

²⁵ University of Belgrade, Faculty of Philosophy
evakamerer@yahoo.com

Kristina Žarkov¹

GLAVNI LIK ROMANA „USTA PUNA ZEMLJE” KAO BODLEROV „DENDI“

Sažetak

Ovaj tekst predstavlja svojevrsnu filozofsku analizu romana „Usta puna zemlje”, autora Branimira Šćepanovića. Cilj ovog prikaza je pokazati zbog čega se s pravom može tvrditi ovaj roman, po svojim idejama, u potpunosti pripada modernizmu. Autor ovog teksta uočava poveznicu između glavnog junaka romana i Bodlerovog koncepta „dendija”. Prkoseći društvenim normama, junak romana pokušava da pronađe „herojsko u sadašnjem trenutku” i od svoje egzistencije načini „pravo umetničko delo”, baš kao što je cilj svakog bodlerovskog dendija.

Ključne reči: dendi, društvo, egzistencija, modernizam, smisao.

¹ tina.todorovic@live.com

„Sizife, za to teško breme
odvažnost tvoja potrebna je!
Mada sam srčan, vidim da je
Umetnost duga, kratko Vreme.”
Šarl Bodler

Pojam „dendi“ se u mnogim rečnicima definiše kao „pomodar“, „kicoš“; ova određenja imaju negativnu konotaciju jer se dovode u vezu sa „dokonom“, površnim ljudima, koji nastoje da estetski ideal pronađu u svom fizičkom izgledu. Međutim, Šarl Bodler je ovakve definicije dendizma smatrao *nepromišljenim*, jer se suština jednog dendija nikako ne završava u *neumerenoj* želji za *modernim odevanjem*, odnosno *eleganciji u smislu onog materijalnog*. Spoljašnja elegancija, do koje dendi drži, nije ništa više od *simbola za njegovu superiornost u pogledu uma*.²

Bodler smatra da biti „dendi“ znači potpunu suprotnost „dokonom“: to je čovek koji „trči“ kroz život neprestano „tragajući“ za nečim što je obuhvaćeno jednim imenom „modernost”.³ Iznad svega, on ima zadatak da pokaže svetu kako se u svakom našem doživljaju nalazi nešto značajno i lepo! Dendi je sposoban da od *sopstvenih emocija načini kult*, gradeći tako svoj estetski osećaj sveta: „... tim se dobrovoljnim, teškim stavom, nastoji iznova dohvatiti ono večno što nije iznad sadašnjeg trenutka, niti je iza njega, već je u njemu... modernost je stav koji omogućuje da se zahvati ono „herojsko” u sadašnjem trenutku.”⁴

Smatramo da je Branimir Šćepanović u svom delu „Usta puna zemlje” pokazao kako izgleda čovek modernosti, odnosno čovek koji uspeva da „zahvati herojsko u sadašnjem trenutku”. Takav čovek, prema mišljenju Bodlera, nastoji da u dubokom dodiru sa samim sobom izgradi sopstveni smisao: „Biti moderan ne znači sebe prihvatiti onakvim kakav jesam u protoku trenutka koji prolaze, već uzeti sebe kao predmet složene i teške obrade: to je ono što Bodler, rečnikom toga doba, zove *dendizam*.”⁵ Smatramo da junak romana pokazuje navedene osobine; odlukom da samom sebi postane predmet duboke analize započinje trku za smislom, istupajući hrabro iz društvene kolotečine. Na

² Baudelaire, C. (1995). *The painter of Modern Life*. New York: Phaidon Publishers, str. 27.

³ Ibid, str. 12.

⁴ Fuko, M. (2010) *Šta je prosvećenost*. U: Spisi i razgovori. Beograd: Fedon, str. 421.

⁵ Ibid, str. 423.

kraju trke, glavni lik romana uspeva da trenutak svoje smrti učini herojskim, a mi ćemo u ovom prikazu analizirati put kojim je išao do svog cilja.

Na samom početku romana upoznajemo se sa dvojicom kampera koji su, ni malo slučajno, prikazani kao „*dokoni šetači*“, odnosno pasivni posmatrači sveta: „Onaj ko dokono šeta zadovoljava se time što gleda, što obraća pažnju i što vidi sakuplja u sećanju.“⁶ Nizanjem opisa pisac nam, iz perspektive jednog od kampera, dočarava izgled prelepih pejzaža (šume i reke) i tišinu kojom se njih dvojica u potpunosti utapaju u sliku prirode: „... u ovom divljem kraju, gde smo poslednjih godina svakog leta provodili po nekoliko dana, uvek smo uspevali da lako zaboravimo svoje brige i obaveze, svoj sviknuti, jednolični život, sveden na kuću, kancelariju i kafanu...“⁷ Dakle, kamperi odlaze u prirodu ne bi li na kratko poblegli od svojih, ne tako dragih, društvenih uloga; koliko god im bile mrske, one su sredstvo kojim se postiže „spokojstvo“ unutar društvenog života, nalik onom koje sada osećaju boravkom u prirodi.

Međutim, „spokojstvo“ naših kampera prekida pojava misteriozne egzistencije: „Najzad, ugledasmo nekog čoveka i shvatismo da je njegovo neobjašnjivo prisustvo poremetilo sklad i čistotu tog pustog kraja na koji smo već bili svikli. Taj čovek nam je izgledao gotovo nestvaran, kao razlivena, tamna mrlja.“⁸ Čovek koji im „remeti sklad“ je glavni lik romana za čije unutrašnje borbe takođe saznajemo na samom početku.

Naime, pisac nam paralelno pripoveda, kako iz perspektive kampera, tako i iz ugla misterioznog čoveka za koga saznajemo da se uputio u svoj zavičaj kako bi tamo proveo poslednje dane. Nemir koji misteriozni čovek oseća izazvan je saznanjem o teškoj bolesti zbog koje mu je preostalo još malo vremena. Pisac nam dočarava borbu glavnog lika sa samim sobom, iz koje naslućujemo da su njegove misli sklone ideji samoubistva.

Ugledavši kampere, misteriozni čovek poželi da im se obrati, ali mu se takav potez učini kao nešto što bi ga odvratilo od cilja ka kome ide: „*Već je osećao želju da im priđe i zatraži im nešto za jelo... To osećanje koje je poništavalo onu njegovu odluku da se suoči sa smrću bilo je toliko neodoljivo da je bio siguran da će im stvarno i prići ako sebe odmah ne prisili da se okrene i pobegne.*“⁹ Odluka da se okrene, i iz čista mira potrči, za

⁶ Ibid.

⁷ Šćepanović, B. (2019). *Usta puna zemlje*. Beograd: Dereta, str 8.

⁸ Ibid, str. 14.

⁹ Ibid, str. 15.

kampere predstavlja potpuno neuobičajeni čin: „Posmatrali smo ga ćutke, ne shvatajući šta ga je moglo navesti da tako neuračunljivo prekrši onaj oduvek poštovani običaj da se ljudi u ovakvoj pustoši, pri slučajnom susretu, makar i na trenutak pridruže jedni drugima.“¹⁰

Iako kamperi ne mogu naslutiti njegovu nameru, misteriozni čovek zna da je ona društveno neprihvatljiva, zbog čega mora načiniti distancu od društva. Dakle, on ne bira da im se obrati i pruži im lažne razloge zbog kojih se našao na tom mestu, a zatim nesmetano nastavi ka svom cilju. Naprotiv, njegova odluka ukazuje na bunt protiv društvenih pravila zbog kojih bi morao da sakrije svoja prava osećanja i namere. Smatramo da se ovim činom ocrtava dendijevska filozofija, prvenstveno u smislu okreta od društvenih normi.

Ovim okretom naš glavni junak otpočinje trku za smislom, za suočavanjem sa samim sobom, a time i sa onim što neizbežno sledi svakom od nas – sa smrću. Poput dendija, našem junaku je ova distanca bila neophodna kako bi uspeo da sagleda sebe odvojeno od svoje uloge, odnosno mimo društvenog mehanizma.

Čin distanciranja pojedinca od društva, kao što možemo iz iskustva posvedočiti, ne može proći neopaženo. Društvo ubrzo počinje da traga za razlozima bunta, baš kao što su to učinili i kamperi: „Odjednom, obuzeti nekim snažnim iskušenjem, obojica pojurismo za njim. Učinili smo to zaista nepredviđeno, ali u isti mah, kao po nekom prećutnom dogovoru.“¹¹ U želji da se odredi njegov položaj, buntovnik najčešće biva prepoznat kao ludak, ili još gore, neprijatelj društva; kamperi najpre pomišljaju: „Šta ako je neki odbegli robijaš ili ubica koji ovde traži utočište...“¹² Potom sledi diskusija među njima: „Zatim reče: „Koji mu je, onda, đavo, valjda nije lud?!“ „Nikad se ne zna“, rekoh ja, „možda je i lud“...“¹³

Pobunjeni pojedinac označava se kao „opasni neprijatelj“, što je odlična motivacija za stvaranje „klana“, odnosno uvećavanje grupe istomišljenika. Udruženi, ljudi će se lakše boriti protiv potencijalnog „zla“, pa tako kamperi sa radošću dočekuju novog člana svoje družine – čobanina kog slučajno sreću: „„Drži ga! „Hvataj ga!“ „Ne

¹⁰ Ibid, str. 16.

¹¹ Ibid, str. 18.

¹² Ibid, str. 22.

¹³ Ibid.

daj mu da uđe u šumu!“ Čobanin je, međutim, i dalje stajao kao da mu naše zapomaganje i nije dopiralo do svesti. Onda neočekivano, na našu radost, udari u tutanj presecajući ukoso onom čoveku što je bežao od nas prilaz prema šumi“¹⁴

Pojedinac ubrzo počinje da shvata da ga društvo posmatra kao pretnju, baš kao i naš junak: „*Taj treći čovek u njegovoj svesti neočekivano dozva svu strahotnu suštinu one pretnje koja se već dugo nadnosila nad njim.*“¹⁵ Međutim, pored straha i beznađa, našem junaku se javlja osećanje zadovoljstva; želje da samostalno upravlja svojim životom sada je intenzivnija: „*Zapravo, tek sada, on čitavim svojim bićem shvati: ako se već pomirio s mišlju da mu nema spasa, ne sme mu biti svejedno kako će umreti; ...Misleći o svemu tome, trčao je sve brže, jer snagu više nije crpao iz onog malopredašnjeg inata, već iz najdubljeg i najlepšeg očajanja što ga je ikad osetio.*“¹⁶ Kao što vidimo, njegova snaga ne dolazi iz „inata” prema društvu, već iz *nagoveštaja* da ipak može biti gospodar sopstvenog života. Prvi bljeskovi slobode obasjavaju njegov um i rađaju novu percepciju sopstvenih osećanja. Nova perspektiva iz koje posmatra samog sebe omogućava mu da sagleda istinski značaj sopstvenih misli i osećanja, i otkriva njihovu lepotu. Kao što se u citatu vidi, konstrukcija: „*najlepše očajanje što ga je ikada osetio*”, ukazuje na dendijsku osobinu da se od sopstvenih emocija prave umetnička dela, zbog čega se o njima može prosuđivati iz ugla estetike.

Nagoveštaj slobode našem junaku pokreće brojna pitanja o tome kako se ona može zadobiti. Osećaj da je smrt blizu i želja za samostalnim odlučivanjem o načinu na koji će umreti – uprkos društvenim normama, bili su motivi za početak borbe za slobodu otklonom od društva. Međutim, taj otklon još uvek nije potpun, samim tim ni *sloboda* nije ostvarena, o čemu nam svedoče misli našeg junaka: „*... pokušavao je da se uhvati za nešto što bi mu sad dalo volje i snage da izdrži. Ali, uzalud se naprezao: nije imao sina koji će produžiti njegovu krv; nije imao ženu koja će za njim zaplakati; nije imao, čak ni posle petnaest godina upornog istraživanja, onu hemijsku formulu koja bi sačuvala trag njegovom postojanju!*“¹⁷ Nijedno društveno „merilo uspeha” koje bi davalo smisao njegovoj egzistenciji nije uspeo da zadovolji...

¹⁴ Ibid, str. 28, 29.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid, str. 29, 30.

¹⁷ Ibid, str. 41.

Dok se u njegovoj glavi umnožavaju pitanja o smislu sopstvenog postojanja, umnožava se broj njegovih progonitelja. Kamperi primećuju kako novi članovi neprestano pristižu: „Opazismo zatim kako uporedo s nama trče i neki ljudi čije prisustvo nismo bili u stanju da objasnimo.“¹⁸ Dok pojedinac teži razjašnjenju sopstvenih dilema preispitivajući svaki segment svog života, sa druge strane, masa cilja ka uspostavljanju jedinstvenog pravila igre, odnosno onoga što će ih držati na okupu.

Kao što se u ovom delu pokazuje, mržnja je, najčešće, najefikasniji mehanizam kojim se taj cilj ostvaruje. Raspirivanje negativnih emocija daje progoniteljima dodatnu motivaciju i jedinstveni cilj: „... da ćemo ga izgaziti kao zmiju dok mu svaka krpica ne otpadne sa tela, a koža kao čivit ne poplavi; da ćemo mu počupati nokte i povaditi zube; da ćemo mu usta napuniti zemljom; da ćemo mu se ispljuvati u oči; i najzad, da ćemo mu, dok još bude živ i svestan svega što činimo s njim – iščupati sreće, ukoliko ga uopšte ima!“¹⁹ Istovremeno, pojedinac koji shvata da su društvena merila „uspeha“ obezvređila njegovu egzistenciju, takođe počinje da oseća mržnju: „...*prema svemu što postoji jer će sve postojati i bez njega.*“²⁰ Vrhunac obezvređivanja čoveka ogleda se u samoj smrti kao njegovoj konačnoj nemoći.

Međutim, sagledavanjem krajnje posledice naš junak ne pada u očajanje. Klupko slobode počinje da se odmotava onoga trenutka kada oseti da je njegovo postojanje samo po sebi čudesno i lepo. Potpunim odbacivanjem društvenih merila „uspeha“, pojedinac počinje da uviđa značaj sopstvene egzistencije u osećaju pripadnosti svetu: „*U tom divnom času, dok je izgarajući od žudnje za morem, u stvari, voleo vaskoliki svet zato što mu je pripadao i što je znao da će mu pripadati do poslednjeg daha...*“²¹

Šira perspektiva iz koje sada posmatra samoga sebe donosi transformaciju čitavog njegovog bića: „*Ni oči ga više nisu bolele, pa ih nije dlanom štitio od prejake svetlosti niti se više u zatalasanom prostranstvu, čije su se granice stalno proširivale, osećao onako sam, sićušan i bespomoćan...*“²²

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid, str. 47.

²⁰ Ibid, str. 53.

²¹ Ibid, str. 47.

²² Ibid, str.48.

Prave razmere ove transformacije mogu se najbolje sagledati u ponovnom susretu pojedinca i društva. Naš junak sada oseća potpunu slobodu od svega što ga je ranije sputavalo, uveren da mu društvo više ne može naneti nikakvo zlo: „*Da bi se zaista uverio da mu više ni od koga ne preti nikakva opasnost – on se naglo zaustavi.*”²³

Preobražaj koji je pojedinac doživeo na svom putu učinio je nepremostiv jaz između njega i društva: „...*video je kako mu se kroz visoku travu primiče bezbroj ljudskih prikaza. Prestizale su jedna drugu, padale, puzale i ponovo ustajale da bi se odmah zatim još silovitije ustremile k njemu...*”²⁴ Čovek koji je uspeo da se oslobodi društvenih stega sada to društvo posmatra sa dozom gađenja. Ljudi koji su nesvesni sopstvenog položaja deluju mu izopačeno, gotovo nakazno. Međutim, saznajemo da je ovakav doživljaj obostran; oni se, sa druge strane, ništa manje ne užasavaju čoveka kog vide pred sobom: „i kao da smo se, odjednom, suočili s đavolom ili vampirom – svi smo ustuknuli od užasa!”²⁵ Masa postaje svesna moći transformacije kroz koju je pojedinac prošao. Iako u njima postoji ogroman strah, gaseći osećaj mržnje, oni postaju nemi svedoci onoga što se pred njima odigrava.

Krajnja spoznaja slobode donosi našem junaku osećaj spasenja, ali zajedno sa njim ide i gorak ukus istine o sopstvenoj konačnosti: „Onda s užasom shvati da to, u stvari, kroz njegova usta ustima – punim zemlje – leleče iz svoje tmine pradede Joksim, zloslutno oglašavajući da ga konačna smrt tek stiže, s poslednjim potomkom kome, eto, više nema spasa! „Ali ja sam spašen”, pomisli on, „ja sam zaista pobegao!” I obuzet mišlju da što pre ustane, jedva se pomače.”²⁶ Poput Sizifa, čovek mora uložiti napor da bi pronašao radost i smisao života, uprkos svesti o tome da će ga jednom, taj isti kamen koji svim snagama kotrlja, konačno pregaziti. Ovu paradoksalnost ljudske egzistencije moguće je u potpunosti sagledati jedino iz ugla umetnosti: „Tu ironičnu heroizaciju sadašnjosti, tu igru slobode s onim stvarnim kako bi se ono preobrazilo, to asketsko izgrađivanje sebe, Bodler ne shvata kao nešto što bi moglo da se dogodi u društvu kao takvom, odnosno u političkom telu. Sve to može da se dogodi na jednom drugom mestu: onom koje Bodler naziva umetnost.”²⁷ I zaista, čitav podvig *asketskog izgrađivanja sebe*,

²³ Ibid, str. 49.

²⁴ Ibid, str. 50.

²⁵ Ibid, str. 52.

²⁶ Ibid, str. 74.

²⁷ Fuko, M. (2010) *Šta je prosvećenost*, str. 424.

u očima mase koja je jurila za njim, dostiže svoj vrhunac u smrti glavnog junaka koja im se činila herojskom. Iako masa nije bila u stanju da razume proces koji se u pojedincu odvijao, ostalo je duboko divljenje prema njegovom beživotnom telu kao prema umetničkom delu: „I stvarno, pronašli smog a na toj steni. Ispružen nauznak, ležao je u travi, potpuno go. Bože, kakav je to prizor bio! U prvi mah smo pomislili da taj ogromni čovek širokih ramena i lep u svojoj nepomičnosti kao da je isklesan od kamena – samo spava. Ali onda opazismo da su mu velike i širom otvorene, plave oči – neosetljive i za bleštavu svetlost sunca što je zalazilo i za naše prisustvo i da mu iz usta, poput pijavice, otiče jedan sveži i tamni mlaz krvi. Po tome smo odmah i zaključili da je mrtav.”²⁸

²⁸ Šćepanović, B. (2019). *Usta puna zemlje*, str. 74.

Literatura

1. Baudelaire, C. (1995). *The painter of Modern Life*. New York: Phaidon Publishers.
2. Fuko, M. (2010). *Šta je prosvećenost*. U: Spisi i razgovori. Beograd: Fedon.
3. Šćepanović, B. (2019). *Usta puna zemlje*. Beograd: Dereta.

Kristina Žarkov²⁹

**THE MAIN CHARACTER OF THE NOVEL “A MOUTH FULL OF EARTH”
AS BAUDELAIRE’S “DANDY”**

Summary

This text presents a philosophical analysis of the novel "Mouth Full of Earth" by Branimir Šćepanović. The goal of this presentation is to show why this novel can be rightly claimed to belong to modernism, according to its ideas. The author of this text notices a link between the main character of the novel and Baudelaire's concept of "dandy". Defying social norms, the hero of the novel tries to find the "heroic in the present moment" and make a "real work of art" out of his existence, just like the goal of every Baudelaire dandy.

Keywords: dandy, society, existence, modernism, meaning.

²⁹ tina.todorovic@live.com

Prikazi

Enis Pehić¹

Prikaz knjige: Popić, Miljan (2024). *Autoritet metafizike*. Sarajevo: Filozofsko društvo Theoria, 146 strana.

Da li je metafizika zaista došla do svog kraja, kako su to najavljivali mnogi filozofi modernog doba? Je li metafizika prevaziđena, ili je ona ipak trajni i vječiti temelj filozofije, ali i ljudskog bivstvovanja? Drugim riječima, da li je metafizika neizbježna svakom pokušaju mišljenja koje se pita o biću, istini i stvarnosti kao takvoj?

Knjiga profesora Miljana Popića, pod nazivom „*Autoritet metafizike*“, izdata 2024. godine od strane Filozofskog društva „Theoria“, postavlja upravo ova pitanja. To su pitanja koja stoljećima iznova potresaju i preokupiraju temelje mišljenja i pozivaju nas da iznova razmotrimo značenje filozofije. Kako je naznačeno predgovorom, ova knjiga je početno izlaganje koje se bavi upravo osnovama metafizike i njenim glavnim problemima, uz namjeru da se ukaže na dugu tradiciju metafizike i njenih pitanja u filozofiji. Već u uvodnim razmatranjima autor jasno ističe Heideggerov stav da metafizika ostaje ono prvo u filozofiji. Naravno, tu se ne misli u hronološkom, već u temeljnom smislu, odnosno kao ono što prethodi svakom drugom pitanju i što neprestano vraća filozofiju njenom izvornom zadatku. U tom kontekstu, posebno mjesto dobija Heideggerovo pitanje o ljudskoj prirodi. Pitanje o ljudskoj prirodi ne vodi nas samo ka antropologiji ili etici, već otvara prostor za razmatranje prirode same, odnosno onoga što se u filozofiji naziva *physis*. Odatle se prirodno dolazi i do Kantove poznate formulacije: *Šta je čovjek?*

U toj liniji mišljenja nezaobilazan je Aristotel. Autor s pravom ističe da razumijevanje prirode kao filozofskog pojma, ali i metafizike, mora započeti kod Aristotela. On je prvi dao jasnu i potpunu misao o pojmu *physis*, pa zbog toga u ovom slučaju Aristotel i njegovo razmišljanje o ovom pojmu ima ključan značaj. Ovaj pojam, daleko od puke empirijske deskripcije, kod Aristotela čini osnovu cijele njegove

¹ enisspehic@gmail.com

filozofije, uključujući ontologiju, etiku i logiku. „Uglavnom, pojam *physis* ne samo da nam pruža nužne osnove za promišljanje i razumijevanje drugih neposredno povezanih pojmova, nego nas upućuje na samu primarnu filozofsku tematiku – metafiziku koja nam se u svojoj skrivenosti otkriva“² Tako autor na početku postavlja jasan put: razmatranje metafizike nije puko teoretsko pitanje, već je ono nužno povezano s razumijevanjem čovjeka, prirode i svijeta.

Na tom putu, prvo poglavlje ove knjige upravo je posvećeno pojmu *physis*. Autor se fokusira na ovaj pojam, nastojeći da ga razjasni kroz historijsko-filozofsku analizu i savremena naučna istraživanja. Čitavo poglavlje posvećeno je prikazu različitih definicija i teorijskih pristupa ovom pojmu, uz pažljivo navođenje relevantnih citata i tumačenja. Na samom početku pažnja se daje presokratovcima. Autor u ovom kontekstu citira Lovejoya, koji je temeljno istraživao ranu grčku misao, ali i autore koji se nastavljaju na Lovejoya. Među njima se ističe John Burnet čiji stavovi o prirodi predsokratovske filozofije, naročito o Euripidu, ali i znatni dijelovi iz Platonovih i Aristotelovih djela igraju važnu ulogu u oblikovanju tumačenja *physis* u Burnetovom istraživanju. Takođe, autor se osvrće i na interpretacije Williama Heidela, koji u velikoj mjeri crpi iz Burnetovog izlaganja, ali i dva pristupa odnosno dvije metode pri proučavanju pojma *physis* koje ističe Beardslee, dajući tako dodatnu dimenziju razumijevanju *physis* kod predsokratovaca.

Kada govori o predsokratovcima, autor se najviše zadržava na Heraklitu, prepoznajući u njegovom mišljenju ključ za razumijevanje višeznačnosti pojma *physis*. Upravo kroz Heraklitovu upotrebu ovog pojma autor pokazuje kako *physis* nije jedinstveno, jednostavno određenje, već riječ koja nosi više slojeva značenja. Autor pristupa analizi i citiranju različitih interpretacija koje su dali savremeni istraživači, među kojima se izdvajaju Bogoljub Šijaković, Geoffrey Kirk, Miroslav Marković, Charles Kahn, Walter Veazie i Franci Zore. Uz pažljivo vođenje kroz literaturu i citate i sa odgovarajućim komentarima autora, ova analiza nam otkriva da *physis*, čak i kada se ograniči samo na Heraklitov korpus, nije jednoznačan pojam. Autor zatim ističe da problem ne postaje ništa jednostavniji kada se pokušava sam pojam prevesti sa grčkog jezika, jer svaki prevod nužno već pretpostavlja određeno filozofsko razumijevanje.

² Popić M. (2024) Autoritet metafizike. Sarajevo: Filozofsko društvo „Theoria“, str. 13

Na samom kraju poglavlja, autor se ponovo vraća Aristotelu, naglašavajući da se tek kroz Aristotelovu filozofiju pojam *physis* otkriva u svojoj punini i unutrašnjoj koherenciji. „*Tek od Aristotela i uz njegovo pojašnjenje možemo jasno pomišljati pojam physis i povezati ga uz druge pojmove: arhe (ἀρχή), genesis (γένεσις), usia (οὐσία), hyle (ὕλη), hypokemenon (ὑποκείμενον), psyhe (ψυχή), logos (λόγος), eidos (εἶδος), nomos (νόμος), pomoći kojih se i physis otkriva i izlazi iz heraklitovske skrivenosti*“³ Dakle, u Aristotelovoj filozofiji, *physis* postaje pojam usko povezan sa čitavim spektrom drugih temeljnih pojmova, pri čemu se postepeno otkriva i njegovo slojevito značenje.

U sljedećem poglavlju ove knjige, autor se fokusira na Aristotelovu misao o filozofiji prirode, odnosno ono što se naziva fizikom. Na početku, autor, argumentovano i prateći literaturu, objašnjava ko su za Aristotela bili "fizičari" prije njega i koje ranije mislioce je uključivao u taj pojam. U tom smislu, autor se vraća predsokratovcima, razmatrajući njihova stajališta o prirodi i povezujući ih s Aristotelovim mišljenjem. Bitnost predsokratovaca nije samo u tome što su prethodnici Aristotelu, nego su i važna tačka kontrasta i inspiracije, budući da je Aristotel pažljivo i sistematski proučio svoje prethodnike. Takođe, jedan dio ovog poglavlja posvećen je Aristotelovom shvatanju znanja, gdje autor pokazuje kako Aristotel pravi razliku između vrsta znanja i njihovih uloga.

Tokom ovog poglavlja, autor se nadovezuje i na kraj prethodnog, na način da ističe kako je za razumijevanje Aristotelove fizike od presudnog značaja pojam *physis*. Ovim autor još jednom jasno podcrtava bitnost i nezaobilaznost ovog pojma. Zbog višeznačnosti i kompleksnosti pojma *physis*, autor se oslanja, između ostalog, na dvije značajne interpretacije. Prvu predstavlja Walter Veazie, čija je klasifikacija pojma *physis* veoma detaljna, ali i složena, dok drugu donosi Bogoljub Šijaković, koji nudi sažetu sumaciju Aristotelove upotrebe tog pojma, naglašavajući njegovo mjesto i značenje u cjelokupnoj Aristotelovoj misli.

Prikaz ključnih momenata Aristotelove fizike kod autora je svestran i pažljivo promišljen. Autor pristupa temi iz više uglova, uz pažljivu historijsko-filozofsku analizu. Zahvaljujući takvom pristupu, pred sam kraj poglavlja uspješno izdvaja centralni problem i pitanje Aristotelove filozofije prirode. „*Najkraće rečeno: Aristotelova filozofija prirode*

³ isto, str. 33

- *fizika proučava tvarnu usiju ili sva suštastva koja imaju tvar.*⁴ Takođe, završni dio poglavlja posvećen je odnosu teologike i teologije, čime se dodatno rasvjetljava razlika, ali i duboka povezanost između definicija fizike i metafizike u Aristotelovoj filozofiji.

Zanimljivo i značajno mjesto u ovoj knjizi zauzima naredno poglavlje. Autor ga otvara razmatranjem i objašnjavanjem neraskidive veze između Platona i Aristotela kada je riječ o poimanju metafizike. Iako naizgled suprotstavljeni, autor pokazuje kako su obojica, na svoj način, razvijali mišljenje koje se ne može potpuno razumjeti bez međusobnog uvida, posebno kada je riječ o pitanju bića.

U tom smislu, autor posebno ističe značaj Parmenida kao mislioca. I Platon i Aristotel su crpili bitan dio u svojim metafizičkim razmatranjima upravo od Parmenida. Upravo zato je čitavo ovo poglavlje posvećeno Parmenidu, čije je mišljenje autor prepoznao kao temeljno za razvoj kasnije metafizičke misli, ali i interpretacijama Parmenidovog značaja, naročito za Platona.

U nastavku, autor se bavi različitim interpretacijama i značajem Parmenidove poeme *Περὶ φύσεως*, uz nastojanje da se prikaže složenost njegovog pojma bića. Nakon toga, fokus se premješta na Platonov dijalog *Parmenid*. Autor, u okviru analize ovog dijaloga, navodi interpretaciju Egila Wyllera, ali posebnu pažnju posvećuje Hans-Georgu Gadameru. „*Vilerova interpretacija je pojačana mnoštvom dodatne argumentacije, ali nećemo detaljnije ulaziti u njenu analizu jer se odlučujemo da detaljnije prikazemo interpretaciju Parmenida od drugog autora, koja nam je srodnija po ponuđenom uvidu, a to je Interpretacija Hansa-Georgea Gadamera. Gadamer kaže da se nalzimo pred zagonetkom šta uopšte Platon želi reći u ovom dijalogu, naročito ako se ima na umu da je njegov kasniji antički uticaj bio "nešto posve drugo od onoga što danas možemo u njemu razabrati*".⁵ Autor Gadamerovo tumačenje smatra dubljim i značajnijim, i to s potpunim pravom. Prije svega, Gadamerovo bavljenje Platonom je značajno jer u interpretaciju Platonovih dijaloga ulazi mnogo dublje, ali i otkriva važnost drugih Platonovih dijaloga u ovom kontekstu, kao što je *Sofist*. Gadamerova interpretacija, prema autoru, jasnije pokazuje metafizičku nit koja povezuje Parmenida, Platona, Aristotela i Plotina, a i pitanja u pogledu bića i jedinstva postaju mnogo lakše dohvatljiva

⁴ isto, str. 47

⁵ isto, str. 62-63

i razumljiva. Iz tog razloga prikaz Gadamerove interpretacije ima veoma značajno mjesto u ovoj knjizi.

"*Platonovo utemeljenje metafizike*" je naslov koji nosi naredno poglavlje ove knjige. To je ujedno i naziv poznatog djela Hansa Krämera. Autor odmah na početku poglavlja jasno ukazuje na središnju temu. Poglavlje je u potpunosti je posvećeno Krämerovim interpretacijama Platona. U tom smislu, autor naglašava da je Krämer jedan od najznačajnijih mislilaca koji su se bavili Platonovim nepisanim učenjima. „*Razumijevanje i interpretacija Platonovog učenja jedna je od osnovnih tema u sagledavanju i promišljanju filozofije, jer različite mogućnosti pristupa samom Platonu evidentno nisu iscrpljene, a teško da će ikada i biti. Kao što smo već naglasili, namjera nam je da ukažemo na jedan metafizički osnov, fundament Platonovr filozofije koji se naročito plodno tumači unutar pristupa "tibingenske škole" koju reprezentuje Kremer sa isticanjem Platonovog nepisanog učenja.*“⁶ Nepisana učena su aspekt Platonove misli koji je dugo vremena bio zanemaren ili nedovoljno razumijevan, ali veoma značajan aspekt koji tumači metafizički osnov Platonove filozofije i sagledava Platonovu filozofiju iz sasvim drugog ugla. Platon se može u potpunosti razumjeti kao metafizičar tek kada se ozbiljno uzmu u obzir njegova nepisana učenja.

Kako bi dodatno istakao važnost i uticaj Krämera, autor u tekstu navodi i mišljenja drugih relevantnih filozofa, posebno Klause Oehlera, čija su objašnjenja i komentari na Krämerovo djelo od posebnog značaja u ovom poglavlju. Poglavlje jasno pokazuje kako je Krämer, u svom promišljanju Platonove dijalektike, snažno insistirao na njenoj metafizičkoj osnovi. Upravo kroz ta nepisana učenja otvara se mogućnost za sagledavanje kontinuiteta između Platona, aristotelizma i neoplatonizma. Krämerova misao je posebno značajna jer ukazuje da se tek kroz Platonovu indirektnu tradiciju može jasno uočiti koliko je Aristotel zapravo "platonski". Drugim riječima, ako se uzme u obzir Platonovo nepisano učenje, Aristotelovo filozofsko naslijeđe iznenađujuće snažno odražava platonovsku metafizičku orijentaciju.

Predposljednje poglavlje knjige posvećeno je Aristotelovoj prvoj filozofiji, odnosno metafizici. Poglavlje se otvara razmatranjem samog porijekla imena Aristotelovog poznatog djela *Metafizika*, koje je, kako nam autor prikazuje u poglavlju,

⁶ isto, str. 74-75

kasnije dobilo taj naziv. Kroz pregled različitih interpretacija iz naučne literature, autor pokazuje da značenje ovog imena nije nimalo slučajno. Ono zapravo prevazilazi jednostavnu anegdotu o rasporedu knjiga na policama, naročito kada se uzme u obzir duboka povezanost sa djelom *Fizika*.

U nastavku poglavlja, autor se upušta u detaljno razmatranje i prikaz različitih interpretacija ključnih pitanja Aristotelove *Metafizike*, među kojima se posebno izdvajaju pitanje mjesta teologije u okviru metafizičkog promišljanja, te pitanje same definicije i svrhe prve filozofije. Razmatranje ovih pitanja doprinosi boljem razumijevanju složenosti Aristotelovog učenja i prave odlično područje za posljednje poglavlje ove knjige. Među brojnim autorima čije se interpretacije razmatraju kroz ovo poglavlje, dvije zauzimaju posebno mjesto: riječ je o Güntheru Patzigu i Pierreu Aubenqueu.

U konačnici, završno poglavlje ove knjige bavi se značajem i primarnom ulogom Aristotelove prve filozofije. U tom kontekstu, autor se oslanja na djelo Giorgia Agambena „*Prva filozofija posljednja filozofija*“, u kojem Agamben jasno ističe da prva filozofija mora imati prvenstvo. „*Dakle, Agamben značaj prve filozofije (metafizike) stavlja na prvo mjesto. A taj njen značaj sagledava kroz njenu funkciju čak i pod uslovom da se u bilo kom slučaju pokaže da ona nema stvarni značaj. Prva filozofija nema određujuću funkciju samo unutar filozofije, odnosno unutar određivanja granica i oblasti drugih filozofskih disciplina, nego ona ostvaruje određujuću funkciju i prema drugim oblicima znanja, a ta njena funkcija ogleda se u tome da ona određuje granice filozofije prema svim drugim oblastima znanja i to bez obzira na to da li ima mogućnost svog stvarnog sadržaja.*“⁷ Ovdje se jasno daje na znanje da prva filozofija nije samo prva u redosljedu mišljenja.

Na primarnost prve filozofije se može gledati kao na sam temelj kulturne. Autor naglašava da, kako god da pokušamo definisati kulturu i civilizaciju, one su uvijek iznutra određene filozofijom, tačnije prvom filozofijom (metafizikom). Za svaku kulturu i civilizaciju temeljne su upravo metafizičke teme, koje usmjeravaju način na koji razumijevamo svijet i sebe. Tako, na samom kraju poglavlja, autor podvlači kako Aristotelova prva filozofija teži razumijevanju bića u njegovoj najčišćoj i najvišoj formi, te da upravo način na koji razumijemo metafiziku određuje naš odnos prema stvarnosti u cjelini. Ako prihvatimo autoritet metafizike, tada pitanja poput "šta je biće?" i "šta je ono

⁷ isto, str. 126-127.

što istinski jeste?" postaju osnovna i nezaobilazna. To su pitanja na koja se ne dolazi lako, napominje autor, već kroz dugotrajan, mukotrpan proces mišljenja, traganja i saznavanja.

Knjiga „*Autoritet metafizike*“ profesora Miljana Popića obiluje informacijama i uvidima o počecima i značaju metafizike u filozofiji, oslonjenim na relevantnu i recenziranu literaturu. Kroz svoj sadržaj, knjiga jasno prikazuje osnovne momente antičkog razumijevanja metafizike i ključnih termina koji su značajni za ovu temu. Autor nas pažljivo vodi kroz izvore i iz njih izvodi jasne zaključke. Posebno treba naglasiti da je stil pisanja veoma pristupačan za praćenje i razumijevanje ključnih momenata.

Knjigu preporučujemo ne samo zbog njenog sadržaja, već i zbog stila pisanja, kako istraživačima koji se bave metafizikom u okviru filozofskih istraživanja, tako i studentima filozofije. Zahvaljujući jasnoći izlaganja i dubini obrade, ova knjiga može poslužiti kao izvanredna literatura za razumijevanje osnovnih pitanja antičke metafizike i njene važnosti, ali i važnosti najvećih imena antičke metafizike i filozofije, kao što je Aristotel.

Enis Pehić¹

Prikaz knjige: Milisavljević, Vladimir (2022). *Sredstva za nepoznate ciljeve*. Beograd: Srpsko filozofsko društvo, Institut društvenih nauka, 156 strana.

Živimo u dobu koje naglašava, ali i razumije znanje i nauku kao ključne resurse. Na univerzitete i obrazovne ustanove gleda se kao na pokretače društvenog razvoja. U vremenu kada se znanje sve češće posmatra kao strateški resurs, a univerziteti se predstavljaju kao ključni akteri u razvoju društva znanja, postaje neophodno da se zapitamo: čemu danas zaista služe znanje, nauka i obrazovanje? Ako je znanje ključni resurs, onda za šta je ono ključni resurs? Da li znanje, nauka i obrazovanje imaju za primarni cilj podsticanje ekonomskog rasta i zadovoljenje potreba tržišta, ili bi ipak trebalo da doprinesu sveukupnom blagostanju ljudskog roda, razvoju mišljenja i napretku civilizacije kao cjeline? Najjednostavnije rečeno: kojim ciljevima nauka i znanje zapravo služe kao sredstva?

Knjiga profesora Vladimira Milisavljevića, pod naslovom "*Sredstva za nepoznate ciljeve*", izdata 2022. godine od strane Srpskog filozofskog društva i Instituta društvenih nauka, koju prikazujemo, bavi se upravo ovim pitanjem. Već u samom uvodu autor naglašava da je svaki odgovor na pitanje o cilju nauke i znanja možda samo djelimično ispravan, naglašavajući kako se efekti znanja ne mogu unaprijed proračunati i odrediti. Autor ih vidi kao sredstva za nepoznate ciljeve. Knjiga je zapravo zbirka pet sabranih i priređenih tekstova koje je autor objavio u periodu od 2018. do 2022. godine, a koji su sada objedinjeni u ovom izdanju. Iako nastali u različitim periodima, tekstove povezuje stalna preokupacija pitanjem kako su se nauka, znanje i univerzitet pozicionirali unutar društva znanja, uz uvid u njihove historijske pretpostavke. Ova povezanost i objedinjavanje kroz ovu knjigu omogućavaju čitaocu kontinuitet u praćenju argumenata i tematskih cjelina.

¹ enispehic@gmail.com

Prvi tekst u ovoj knjizi nosi naziv *"Neznanje u društvu znanja: od Mengera do Hajeka i dalje"* i prvobitno je objavljen 2021. godine u zborniku *"Društvo znanja i proces transformacije filozofskih, društveno-humanističkih nauka"*. Tekst započinje razmatranjem pojmova društvo znanja i znanje, te mjesta pojma znanja u definiranju društva znanja. Autor napominje i obrazlaže neodređenost samog pojma znanja kada je riječ o govoru o društvu znanja. „*Pošto je pojam znanja kojim se operiše u govoru o „društvu znanja“ lišen svake određenosti – on se, naime, određuje tek preko tehnologija raspolaganja koje za predmet imaju ono što se naziva „znanjem“ – svaki takav pokušaj definisanja vodi u logičku grešku, u takozvani krug u definisanju. Sva nastojanja da se „društvo znanja“ odredi preko pojma znanja unapred su osuđena na neuspeh*“². Kako bi se mogle razumjeti kritike društva znanja, neophodno je sagledati njihove historijske aspekte. U tom smislu, poseban akcenat stavljen je na teorijski okvir Hayeka i Mengera, čiji su stavovi o znanju i društvenom poretku detaljno analizirani. Autor prikazuje kako se unutar neoliberalnog diskursa pojam znanja razumijeva i u kakve se odnose dovodi s drugim pojmovima, poput ekonomije i tržišta. Kroz pažljivo poređenje, prikazano je kako su Hayek i Menger međusobno uticali jedan na drugog. Naznačena su i mjesta gdje se njihove ideje podudaraju, gdje su slične i gdje se razilaze. Ovim tekstom autor pokazuje da razumijevanje ovih razlika nije samo teorijski značajno, već predstavlja ključ za dublje razumijevanje ideoloških temelja savremenih interpretacija društva znanja.

Sljedeći tekst u knjizi nosi naslov *„Sredstva za nepoznate ciljeve: nauka, tehnika i lukavstvo u antičkoj Grčkoj i u moderno doba“*, a prvi put je objavljen 2019. godine u *„Nauka i stvarnost: zbornik radova sa naučnog skupa“*. Već sam naslov ukazuje na tematski fokus teksta i otkriva da su pojmovi nauke, tehnike i lukavstva u njegovom središtu. Autor se ovdje upušta u dubinsku analizu ovih pojmova. Istražuje njihovo značenje i mjesto u različitim historijskim i filozofskim kontekstima. Kroz promišljeno vođenu argumentaciju, prikazuju se načini na koje su nauka, tehnika i lukavstvo oblikovali, odnosno bivali oblikovani, kroz epohe, od antike do savremenih interpretacija. Poseban akcenat stavljen je na njihovu ukorijenjenost u kulturnoj i intelektualnoj tradiciji, čime se ukazuje da ovi pojmovi nisu proizvod isključivo modernog doba, već nose duboku filozofsku i civilizacijsku težinu.

² Milisavljević V. (2022) *Sredstva za nepoznate ciljeve*, str. 27.

Jedan od primjera ovih analiza je pažljivo razmatran pojam lukavstva, koji se dovodi u blisku vezu s grčkom riječi *tekhnê*, što se obično prevodi kao vještina ili umijeće. „*Tekhnê već sama za sebe, bez drugih atributa, takođe označava i trik, varku, opsenu, lukavstvo, ona je semantički bliska terminima kakvi su dolos, apatê, palamê, mêkhanê. S druge strane, ova posljednja reč, označava ne samo lukavstvo već i izum ili sredstvo za postizanje određenog cilja, dakle, nešto „tehničko“; tu dvosmislenost, koja će se preneti u druge jezike, prepoznamo i u našem izrazu „mahinacija“.*“³ U tom smislu posebno su značajne analize filozofskog diskursa Platona i Aristotela, ali i antičkih epova i njihovih glavnih junaka, gdje se upravo lukavstvo pokazuje kao jedan od temeljnih fenomena života. Iz toga, autor navodi, kako upravo u Odisejevom lukavstvu Adorno prepoznaje sposobnost apstrahovanja od samog sebe, što se naglašava kao pretpostavka geneze modernog koncepta subjektivnosti.

Dalje, autor analizira filozofska stajališta Descartesa i Bacona, koji se, kao "očevi" filozofije novog vijeka, smatraju zaslužnima za novo razumijevanje nauke i znanja. Posebna pažnja posvećena je Baconu i njegovim idejama. Kroz analizu njegovog rada postaje očigledan novi cilj nauke: postizanje svega onoga što se nalazi u otvorenom i nepoznatom području mogućeg. Ujedno, pojam lukavstva dobija novi oblik u kontekstu moderne nauke. Dok se u antičkom dobu isticalo lukavstvo subjekta, u modernoj nauci ono se suprotstavlja lukavstvu sredstava. Upravo to, zaključuje autor, predstavlja ključnu razliku između moderne nauke i antičkih ideala mudrosti.

Na redu je tekst koji nosi naziv „*Još jedan jubilej: autonomija nauke i identitet Evrope u Bolonjskom procesu*“. Autor ga je prvi put objavio 2019. godine u zborniku „*Nacionalni identitet i bolonjska koncepcija univerziteta*“. Ovaj tekst ima veliki značaj jer se bavi problemima univerziteta i nauke, postavljajući pitanje o njihovoj svrsi u kontekstu bolonjskog procesa.

Na početku teksta autor se osvrće na dokumente *Magna Charta Universitatum*, kao i na *Bolonjsku deklaraciju* i *Sorbonsku deklaraciju*, analizirajući njihove ciljeve i međusobne razlike. Kroz uporednu analizu, autor pokazuje kako Magna Charta stavlja snažan akcenat na univerzitetsku autonomiju, gdje su univerziteti centri nauke, kulture i istraživanja koji su u središtu društva, dok kasnije deklaracije donose novi pristup u kojem

³ isto, str. 57.

dominiraju zahtjevi za usklađivanjem i standardizacijom sistema visokog obrazovanja i uvođenjem jedinstvenih pravila širom Evrope. Ono što se predstavlja kao mehanizam koji treba unaprijediti kvalitete i mobilnost studenata, u autorovom tumačenju istovremeno potiskuje pitanje autonomije univerziteta u drugi plan kroz nametanje jedinstvene logike organizacije studija i evaluacije znanja.

U završnom dijelu teksta autor naglašava kako oni koji pružaju i protivljenja Bolonjskim dokumentima i procesu, kako na teorijskom, tako i na institucionalnom nivou, se inače smatraju prekrivenim nacionalistima, jer njihov otpor je motivisan nastojanjem da se u oblasti nauke očuva monopol nacionalne države. Za autora, ovaj argumen je neosnovan i izlaže historijske i savremene argumente u korist univerziteta koji zadržavaju svoju autonomiju. „*Takav koncept autonomije univerziteta i naučnog istraživanja predstavlja, po mom mišljenju, jednu od najvrednijih tekovina moderne evropske istorije; kako bi se danas reklo, on je suštinsko obeležje „identiteta“ Evrope. Ali, kao i svaki drugi identitet, i evropski identitet ima smisla jedino kao identitet u razlici. Tako su univerziteti različitih evropskih zemalja u prošlosti imali različitu institucionalnu strukturu, pravni status, kurikulume i pravila studiranja, ali su uprkos tome bili suštinski srodni, jer su mogli slobodno da se bave svojom osnovnom delatnošću, obrazovanjem i naučnim istraživanjem.*“⁴ Dakle, autor ističe se da upravo u očuvanju autonomije univerziteta, kao i u postojanju različitih institucionalnih struktura i obrazovnih filozofija, leži temelj evropskog identiteta.

Naredni tekst u knjizi bavi se položajem i ulogom filozofskog fakulteta u savremenom univerzitetskom kontekstu. Tekst nosi naziv „*Filozofski fakultet i dva modela visokog obrazovanja*“ i objavljen je 2018. godine u zborniku radova sa naučnog skupa „*Ideja filozofskog fakulteta i savremeni univerzitet*“. Polazeći od teme naučnog skupa na kojem je prvobitno predstavljen, autor otvara tekst promišljanjem Kantovog pitanja slobode i mjesta filozofskog fakulteta, oslonjenog na njegov spis *Spor među fakultetima*. Međutim, središnje mjesto u tekstu zauzima analiza dva historijski uticajna modela visokog obrazovanja. Tu je riječ o francuskom modelu, te humboltovskom, koji je karakterističan za njemačku tradiciju, koji naglašava autonomiju, istraživanje i jedinstvo nastavnog i naučnog rada. U završnici, autor se osvrće na stanje filozofskih

⁴ isto, str. 92.

fakulteta u našem regionu. „Uključivanje tehničkih i poslovnih visokih škola u integrisani univerzitet nije rezultiralo porastom autonomije tih institucija, već je proizvelo sasvim suprotnu tendenciju da se filozofski fakultet, kao i oni koji su se iz njega vremenom izdvojili, podvrgnu imperativu tehničke racionalnosti i ekonomske isplativosti. Time je ugrožen univerzitet u celini, pa i šira društvena zajednica.“⁵ Na samom kraju autor naglašava kako nastavak ovakvih procesa disciplinovanja filozofskog fakulteta, ili čak njegovo gašenje, samo može za rezultat imati dalje širenje prostora za manipulaciju.

Završni tekst u knjizi nosi naslov „Nauka kao javno dobro“ i prvobitno je objavljen u zborniku „Društvene i humanističke nauke u Srbiji“ 2022. godine. U njemu se autor bavi pitanjem nauke kao javnog dobra, postavljajući ključno pitanje: da li ovaj koncept može predstavljati održivu alternativu savremenim neoliberalnim pristupima znanju i istraživanju. Polazeći od historijskog razmatranja pojma dobra, autor ukazuje na to da su nauka i dobro od samih početaka filozofske misli, naročito kod Aristotela i Augustina, duboko povezani. Kroz šire promišljanje ekonomije kao društvenog fenomena, tekst postavlja temelje za razumijevanje nauke kao javnog dobra, ali istovremeno upozorava na teorijske i političke nejasnoće tog pojma. Posebno se razmatraju stavovi predstavnika neoklasične ekonomije znanja i njihova teorija endogenog rasta koja dovodi u pitanje primjerenost razumjevanja nauke i tehnike kao javnog dobra. U zaključku, autor iznosi sopstveni stav, razvijen na osnovu prethodnih analiza u tekstu. „Tako je još uvijek otvorena mogućnost da se istraživačka delatnost u oblasti društvenih i humanističkih nauka shvati, u izvesnom smislu, kao „javno dobro“. Ali, ona se može ostvariti jedino pod pretpostavkom temeljnog preoblikovanja pojma javnog dobra, što znači, izvan granica ekonomije znanja. Nauka i oni koji se njome bave ne treba da budu tretirani kao roba, već kao delovi društvenog podsistema koji ima spostvene vrednosti, i koji najbolje može da služi društvu upravo kada uživa najveću autonomiju.“⁶ Ovim je još jednom naglašena bitnost autonomije nauke, naučnog istraživanja, ali i univerziteta što je bila tema prethodnih tekstova u ovoj knjizi.

Problematiziranjem ključnih termina kao što su nauka, tehnika i univerzitet, u tekstovima sadržanim u knjizi „Sredstva za nepoznate ciljeve“ profesora Vladimira

⁵ isto, str. 108.

⁶ isto, str. 138.

Milisavljevića, ova zbirka nije samo od velikog značaja za razumijevanje tih pojmova, već i za dalji razvoj i unapređenje akademske zajednice. Razumijevanje upravo ovih ideja predstavlja osnovu akademizma, naučnog djelovanja i istraživanja.

Ovu knjigu preporučujemo kako onima koji su dublje zainteresovani za teoretiziranje i razumijevanje odnosa između nauke, univerziteta i društva znanja, tako i onima koji se prvi put susreću s ovim pojmovima u okviru svojih istraživanja. Knjiga pažljivo i sistemski objedinjuje sve ključne ideje vezane uz ove pojmove, ali ih istovremeno smješta u širi kontekst, povezujući ih sa savremenim pitanjima.

Prijevodi

Bin Li¹

Algoritamska filozofija — Sintetička i socijalna filozofija/ The Algorithmic Philosophy — A Synthetic and Social Philosophy²

(Preveo sa engleskog Omar Mahmutović³)

Apstrakt

Ovaj rad, kao uvodni dio nadolazeće knjige istog naziva, uvodi teoriju algoritamskog mišljenja, teoriju ljudskih umova, koja se može koristiti za rješavanje mnogih filozofskih zagadovanja i time stvoriti „veliku sintezu“ ili ujedinjenje postojećih različitih filozofija. Urođeni diskretni alati mišljenja procesuiraju informacije ili podatke iz vanjskog svijeta serijski, selektivno, repetitivno, zaobilazno i ekonomično, što dovodi do posljedica poput „mentalnih distorzija“, očvršćavanja znanja i kombinatorne eksplozije, čime se formira dinamičan, pluralistički, obuhvatan i ekspanzivan sistem znanja u kojem su „biće“ i „mišljenja“, ontologija i epistemologija, racionalnost i iracionalnost sve sintetizirane. Promišljajući entiteti postoje, kreću se, mijenjaju, kombinuju, reaguju i rastu kako bi društveni fenomeni postali „nezavisna treća strana“ između čovjeka i svijeta, što implicira i razlike i kompatibilnosti između prirodnih i društvenih nauka. Demokratija, sloboda, tržište, institucije i organizacijska moć objašnjeni su neviđeno logično. Svi glavni filozofski pravci, škole i mislioci uključeni su u ovaj sažeti panoramski prikaz koji potiče

¹ Bin Li, gostujući istraživač Centra za urbana i regionalna istraživanja na Univerzitetu Sjeverne Karoline u Chapel Hillu, ranije je bio nezavisni ekonomista i kolumnista u Šangaju, Kina.

Web stranice: <https://unc.academia.edu/BinLi>

<https://www.researchgate.net/profile/Bin-Li-121>

Email adrese: binl@unc.edu, libinw2014@hotmail.com

² Elektronski izvor teksta: <https://doi.org/10.32388/S0AQEE>

³ Univerzitet u Sarajevu – Filozofski fakultet
omar.mahmutovic@ff.unsa.ba
<https://orcid.org/0009-0003-5343-411X>

upravo iz ove formule: *mišljenje* = *računanje* = (*uputstvo* + *informacija*) × *brzina* × *vrijeme*. Ovaj visoko originalni pristup inspirisan je računarstvom i prilagođen upravo za formulisanje principa humanističkih i društvenih nauka.

Ključne riječi: filozofija; um; algoritam; unifikacija; socijalna filozofija; beskonačni razvoj.

Uvod

Svrha ove knjige⁴ je uvođenje teorije uma, ili "teorije mišljenja". Teorija i njezine posljedice čine niz principa koji nisu postojali u svijetu prije. Kada je uvedena u filozofiju, mnoge glavne zagonetke koje su zbunjivale filozofe tokom dužih perioda bile su odgovarane jedna za drugom, a postojeći grane i škole filozofije bile su spojene u jednu cjelovitost.. Ovo se naziva „Velika sinteza“, a logika koja je predstavljena u njoj može se koristiti i za izgradnju ujedinjenog znanja čovječanstva i postavljanje pravog temelja za jedinstvenu društvenu nauku.

U ovom vremenu kada je pluralizam preovlađujući, teorije velikih unifikacija djeluju sumnjivo i teške za prodaju. Ipak, sa tim svježim, ali samorazumljivim logikama, ovaj niz principa se koristi za ukazivanje kako unifikacija može biti uspostavljena na prihvatljiv način, obuhvatajući pluralizam, sukob, subjektivnost, relativnost, nesigurnost, razvoj—i što je najvažnije, svaka logička neslaganja ovdje mogu postojati samo privremeno. Ovu teoriju sam otkrio na početku ovog vijeka kako bih riješio temeljne probleme u ekonomskoj teoriji, i u isto vrijeme otkrio da se ona može koristiti za postavljanje temelja za jedinstvenu društvenu nauku i humanističke nauke. Međutim, njena filozofska primjena napredovala je sporije. Tek u posljednjim godinama sam otkrio da je izuzetno zadovoljavajuća kada se koristi za sintezu različitih filozofija.

Teorija algoritamskog mišljenja

Nije iznenađujuće reći ovo, jer je to zapravo teorija uma. Od davnina do danas, mi ljudi nemamo zadovoljavajuću teoriju mišljenja. Povijest filozofije kroz vijekove može se čitati kao potraga za odgovarajućom teorijom mišljenja. Postojeće doktrine mišljenja su fragmentirane, ili u stilu prirodnih nauka. Jedan od kriterijuma za "odgovarajuću teoriju mišljenja" mogao bi biti „softverizacija“; to jest, um treba biti u stanju da se objasni sopstvenim jezikom, bez korištenja termina prirodnih nauka kao što su molekuli, atomi, neuroni itd. Bio sam iznenađen kada sam otkrio da je odgovor na ovaj naizgled težak zadatak gotovo spreman, koji je decenijama bio u zaboravu u udžbenicima za računare.

⁴ Li, B. *Algoritamska filozofija: Sintetička i društvena filozofija*. Knjiga na engleskom jeziku koja uskoro izlazi.

Pošto su računari ljudima donijeli toliko poklona, kako mogu ponovo doprinijeti tako dragocjenim stvarima filozofiji, humanističkim naukama i društvenim naukama! Ovo je princip "mišljenje = instrukcija + informacija"⁵. "Instrukcija" je osnovna operacija u računarima, među desetinama osnovnih instrukcija u njemu. To je ono što korisnik računara „naredi“ računar da izvrši kao minimalni zadatak, pa stoga odražava vrstu osnovne aktivnosti mišljenja koja se može obaviti u umu korisnika, ljudskog bića. Ove vrste su iste za sve računare i za sve korisnike računara. Na ovaj način, zar to nije osnovni alat mišljenja ljudskog mozga, kao što Kant sugerira? Ili ne odražava konkretnu situaciju urođene sposobnosti mišljenja ljudskog mozga? Zar ljudi različiti ne mogu komunicirati jedni s drugima jer dijele iste osnovne sposobnosti mišljenja? Jasno je da je pojam instrukcije bio ozbiljno zanemaren. Instrukcija se može kombinirati sa spoljnim informacijama kako bi formirala relativno kompletan skup pojmova koji se mogu koristiti za pružanje potrebne i temeljne strukture za teoriju uma. Instrukcija djeluje na količinu koja ne prelazi dva dijela informacija, što je poput mašine koja procesira određene sirovine. To čini minimalnu jedinicu mentalne aktivnosti („Meta-proračun“, ili „operacija“). Ljudski mozak može obaviti samo takvu jedinicu operacije u jednom trenutku, pa računarske operacije moraju biti povezane da bi formirale tok ponašanja. Ovo prirodno uvodi vremensku dimenziju u aktivnost uma. Podaci koji nastaju iz proračuna moraju biti pohranjeni „pored“ za povremenu upotrebu kasnije. Ovo prirodno uvodi prostornu dimenziju u aktivnost uma. Ovo je ono što ekonomisti nazivaju „zaobilaznim metodom proizvodnje“⁶. Funkcionira u ciklusima, zahtijevajući generiranje zalihe znanja. Na taj način, formira se pojam „znanja“, koji je različit od instrukcija i informacija. Znanje postoji kao relativno nezavisna „treća strana“ u ljudskom mozgu, ili u knjigama, bazama podataka, itd.

Ovo je „Teorija algoritamskog mišljenja“ (ili „Algoritamska teorija“, „Algoritamski okvir teorije“, „Algoritamski okvir“, u daljem tekstu označena kao „ATT“) koju predlažem. Može se skratiti u formulu: $\text{mišljenje} = \text{proračun} = (\text{instrukcija} + \text{informacija}) \times \text{brzina} \times \text{vrijeme}$. Na prirodnom jeziku, kada ljudi misle, to znači da koriste Instrukcije (veliko

⁵ Ovaj princip može se naći u većini udžbenika računarstva, koji, međutim, tumačim sasvim drugačije od konvencionalnih narativa.

⁶ Böhm-Bawerk, E. (1891). *The Positive Theory of Capital* (W. Smart, prev.). Macmillan: London. (Knjiga I, Poglavlje II)

slovo na početku označava da su to ljudske instrukcije, a ne računarske) koje su urođene u njihovim mozgovima, univerzalne za svakog, da bi obradili informacije iz vanjskog svijeta serijski, selektivno i repetitivno. Informacije se mogu ponovo obraditi nakon obrade, pa se nazivaju „repetitivnima“. Instrukcije se mogu izjednačiti sa glagolima u prirodnom jeziku koji se odnose na mentalne akcije, tako da se ova teorija može koristiti relativno neovisno o računarima u filozofiji, humanističkim i društvenim naukama. Štaviše, možemo proširiti opseg instrukcija na bilo koji glagol koji se odnosi na mentalnu akciju („umjetna instrukcija“), čak i ako ga računar trenutno ne može simulirati, jer se mentalna akcija na koju se odnosi ovaj glagol zaista može izvršiti ljudskim mozgom; ovo je dovoljno da je tretiramo kao „instrukciju“ — sve dok pretpostavimo da se mentalna akcija na koju se odnosi također izvršava u formi „instrukcija + informacija“, ili „glagol + objekat“, relativno neovisno. Stoga je ATT teorija ljudskog mišljenja, iako posuđuje oblik računarskih principa; u konačnici, nema nikakve veze sa računarima. Među njima, „algoritam“ je metoda ili niz obrade informacija koji koristi instrukcije. Očigledno, to je srž inteligencije, stoga ga koristim za naziv ove teorije mišljenja i koristim riječi poput „algoritamski“ i „algoritmičan“ da označim višestruka značenja kao što su „od algoritma“, „od ATT“, ili „pod ATT“, i tako dalje.

Algoritamski principi

Ova teorija će zasigurno biti dovedena u pitanje od strane protivnika umjetničke inteligencije (AI) ili računarskog pristupa. Značajan napredak u AI pokazuje da računari postaju sve sposobniji obavljati zadatke koji su jasno subjektivni, baš kao ljudski mozak. Pretpostavljam da su ovi razvojni pomaci izazvali šok među protivnicima. Tvrdim da, baš kao što je pojam instrukcije bio zanemaren, računari se zapravo mogu ponašati više poput ljudi nego što su to ranije djelovali, ali ih programeri obično sprječavaju da to rade. Sličnost između računara i ljudskog mozga ne leži samo u tome što računar može izvoditi značajne operacije visokog nivoa koje ljudski mozak može, već i u činjenici da računar doživljava takve "zbrke" i neuspjehe kao ljudsko biće. Dakle, "zbrke" i neuspjesi koji se doživljavaju u računarstvu i AI inženjeringu umjesto toga su dokaz da ljudski mozak funkcionira na sličan način kao računar. A pretpostavka o gore spomenutoj *Umjetnoj Instrukciji* već može učiniti ATT uglavnom slobodnim od kontroverzi u vezi s AI.

Međutim, efikasnost ATT-a posebno se manifestira u "subjektivnom zaokretu" računanja izvedenog iz njega, ili u mentalnoj distorziji" i "mentalnoj solidifikaciji", kako bi se uspostavila direktna i deduktivna logička veza između tih tradicionalnih hladnih i mehaničkih proračuna i takozvanih "duhovnih aktivnosti" ljudskih bića. Meta-računanje funkcionira ili proizvodi u moru podataka, što znači da su informacije, podaci i znanje sve "entiteti", "supstancije" ili "postojanja", a računanje je vrsta "ponašanja" koja je slična, usklađena i interaktivna s pokretima ljudskog tijela. Računarski principi pomažu nam da razjasnimo kako ovi entiteti "postoje", kako su povezani s materijalnim atomima i molekulama, kako nastaju, kreću se, mijenjaju, nestaju, i kako se spajaju, odvajaju ili dovode u interakciju s drugim entitetima i tako dalje. Stoga, akteri trebaju razmotriti troškove i koristi od računanja; odnosno, trebaju primijeniti ekonomsku analizu na aktivnosti mišljenja.⁷

Iako deduktivna metoda može proizvesti pouzdane računske rezultate, njeni su uvjeti strogi, procesi često dugi, te stoga nisu uvijek ekonomski isplativi, pa drugi manje pouzdani, ali relativno jednostavni i brzi metodi kao što su indukcija, analogija, eksperimenti, lutrija, asocijacija i mašta mogu doći u obzir i konkurirati s njom.⁸

Donošenje odluka u prostorno-vremenskom okruženju često je vremenski ograničeno, što dalje pretvara računske procese u mješavinu gore spomenutih metoda, a rezultirajuće znanje su neizbježno neka "privremena rješenja" (npr. stavovi, uvjerenja, vrijednosti, itd.) s različitim stepenima učinkovitosti. Ovo je "Mentalna distorzija" ili subjektivni zaokret računanja. Sam "cilj" je također, na neki način, rezultat mentalnih distorzija prema metodi serijskog procesiranja. Kao rezultat toga, zalihe znanja postaju nešto proizvoljno i kruto (tj. "solidifikacija" znanja), ali mogu jednostavno i brzo pružiti parametre za ad-hoc računanja ili "trenutna računanja". Pojam "znanje" sada je proširen kako bi obuhvatio sve računske rezultate, bez obzira na njihovu kvalitetu. Zalihe znanja su solidificirane i krute

⁷ Ideja ekonomije mišljenja može se pratiti barem do Williama Ockhama i razvijena je od strane Ernsta Macha (pogledajte Mach, 1960, str. 577-595). Čitatelj će primijetiti da ATT, kroz pojam Mentalne Distorzije, značajno razvija ovu ideju.

⁸ Ovo je Cherniak nazvao "kompromisom između brzine i pouzdanosti". Cherniak, C. (1986). *Minimal Rationality*. Cambridge, MA: MIT Press

jer je računarska snaga bilo kojih ad-hoc ili trenutnih proračuna izuzetno ograničena u usporedbi s ogromnim zalihama preostalih iz povijesti, i čak iako je potrebno reformirati zalihe, to se može učiniti samo postupno. Posljedično, većina trenutnih proračuna može se provesti samo pasivno, upućujući se na postojeće zalihe znanja, čak i ako su one više ili manje zastarjele i nesavršene.

Razmatranja opreza i cjelovitosti prisiljavaju mislioca da sažme cijeli svijet s ograničenom računarskom snagom, a zatim zatvori proračune i donese zaključke. Tako se formira specifična verzija znanja o svijetu. Različiti pojedinci mogu istovremeno imati svoje različite verzije znanja. Unaprijeđenje nesavršenog postojećeg znanja, ili upotreba novih informacija za stvaranje novog znanja, može dovesti do inovacija. Kontinuirane inovacije rezultiraju novim verzijama znanja koje mogu zamijeniti ranije verzije. Ova teorija ograničene racionalnosti može se koristiti da dokaže da su pluralizam, heterogenost, miješanost i "mekoća" sistema znanja normalni fenomeni. Kao rezultat toga, visoko kvalitetno znanje može koegzistirati s niskokvalitetnim znanjem. Ljudi razvijaju visokokvalitetno znanje, koriste ga opetovano duže vremena i razvijaju novo znanje te obnavljaju staro znanje. Zatim dolazi do mješavine konvergencija i divergencija, ravnoteža i neravnoteža. S druge strane, gotovo neograničen broj kombinacija može se formirati između instrukcija i ogromnih količina informacija, što se naziva "kombinatorijska eksplozija", što ukazuje na beskonačan potencijal za razvoj znanja. Stoga je povijest razvoja znanja proces ispreplitanja poboljšanja kvalitete znanja i proširenja njegove količine, što ukazuje na beskonačnu budućnost.

Filozofske implikacije

Nakon uvoda u ATT i njegove posljedice (koje se kolektivno nazivaju "algoritamski principi"), slijede njegove filozofske primjene. Pošto su neke od njegovih filozofskih implikacija očite, u nastavku su navedene samo neke dodatne tačke.

Računarske nauke pružaju metaforu za način na koji misli mogu postojati na način koji podsjeća na materijalne ili energetske entitete, i stoga ih možemo prepoznati kao vrstu entiteta na temelju toga što su i različite od i povezane s drugim objektima, supstancama

ili entitetima. Ova filozofska ideja i konkretna teorija mišljenja međusobno se podržavaju i trebaju jedna drugu. Misli, kao proizvod interakcija između uputa i informacija, predstavljaju "nezavisnu treću stranu" između njih. Sada, rast znanja je samo rast entiteta "znanja" u svijetu, a naše prepoznavanje vrsta entiteta postaje potpuno, i više ne postoji "ne-historijski" "entitet" ili "pokret" van entiteta koje prepoznajemo. I mentalne i fizičke aktivnosti su aktivnosti tih prepoznatih entiteta, a pitanje istine postaje pitanje odnosa između tih različitih entiteta. To nas dovodi do daljnjeg razumijevanja da su filozofi prethodno usvojili vrlo poseban stav prema mislima; naime, misli se ne mogu postaviti kao objekti na ravnoj osnovi s fizičkim objektima. Misli se smatraju nečim što dolazi i odlazi bez tragova, i izuzetno su lako proizvesti i promijeniti, što je izazvalo dugotrajne debate o pitanju da li određeni objekti "postoje ili ne".

U principu, ova "nezavisna treća strana" pojavljuje se kao nova stvar u svijetu, koja je različita i od stvari koje su postojale ranije i od osnovnih struktura, resursa i kapaciteta uma. Potonji su urođeni, a treća strana je stečena. Ovo bi trebao biti osnovni stil ispravnog transcendentalizma ili intuitizma, i osnovni stil ispravnog ujedinjenja racionalizma i empirizma. Međutim, nije dovoljno da se održi čak ni najkraći život kada osoba dođe na svijet samo s praznim umom, baš kao što normalan odrasli čovjek može preživjeti u društvu samo s određenom količinom nakupljenog znanja. Ovaj princip podrazumijeva da novorođenče mora doći na svijet s određenim minimalnim skladištem znanja. Ovo "urođeno znanje" su instinkti, želje, emocije, osjećaji, impulsi i tako dalje. To su znanja, ali postoje u hardverskoj i biološkoj formi. Ova "postavka" je slična onoj kod računara napravljenog prije nego što napusti fabriku i može se nazvati "hard-software"⁹. Ovo je jedna od primjena ATT u psihologiji.

"Nezavisna treća strana" može uključivati kognitivno znanje pojedinca o njegovom ili njenom vlastitom sistemu mišljenja. Diskretna priroda računanja osigurava da i samo-objektivacija pojedinca i uzajamna objektivacija pojedinca sada mogu biti realizirane. Logika je vrsta znanja zasnovana na samo-objektivaciji čovjeka, koje može biti stečeno od strane ljudskih mozgova kroz procese njihovih "samoproučavanja" ili "vježbi". Stoga, iako logika ne pruža informacije o vanjskom svijetu, smatra se veoma pouzdanom (ali i

⁹ Stoga, dio hardverskog-softverskog sistema nije stečen postnatalno, već antenatalno ili urođeno.

dalje podložnom promjenama). Pored toga, budući da djelovi znanja koje pojedinac posjeduje o vanjskom svijetu predstavljaju "nezavisnu treću stranu", oni mogu ili ne moraju biti u skladu s stanjem vanjskog svijeta, a dosljednosti ili nedosljednosti mogu se mijenjati zajedno sa promjenama znanja. Također, upoređujući različite djelove znanja, njihova razlika u kvaliteti može se ponovo prepoznati. Ova pluralnost i mješovitost trebaju biti neizbježni i normalni. Nije iznenađujuće da dio znanja odgovara vanjskom objektu, posebno jer odgovara njemu na svoj specifičan način, kao što slijepa osoba naziva boju "pravom bojom" u poređenju s drugim bojama. Očigledno, ovo ne treba dodatna objašnjenja. Greška tradicionalne metafizike je prekomjerno zamišljanje i prekomjerno tumačenje ovog "ispravnog znanja", pogrešno vjerujući da postoji neki misteriozni predmet ili mehanizam iza njega, i tako ga razlikujući od drugih stvari. Stoga se veliki broj "ne baš ispravnih" proizvoda mišljenja (ili "mišljenja") jasno odvaja od "istine" (ili "bivanja") i diskriminira. Ovo je počelo s Parmenidom. Od tada, filozofija je jednostrano krenula putem usmjeren na isključivo traženje istine i ignoriranje mišljenja koje traje već više od dvije hiljade godina. Tradicionalna filozofija podrazumijeva da će se sistemi znanja na kraju usavršiti i sažeti u nešto jednostavno, statično. Ova percepcija ne odgovara stvarnostima razvoja znanja. Sada se algoritamski može izvesti zaključak da je viši kvalitet znanja također veći obim znanja, iako razvoj znanja o određenom objektu može na neki način konvergirati u određenom trenutku. Ova opća ekspanzivna, eksplozivna slika daje vrlo sažet odgovor na dugo postavljano, a neodgovoreno pitanje, naime, pitanje budućnosti sistema znanja (*ili svijeta*). Ovo pruža osnovu za temeljnu promjenu smjera filozofije.

Međutim, rezultat obrade određenih instrukcija specifičnih komadića informacija pretpostavlja se kao konstantan, i u ovom trenutku znanje je apsolutno i "preodređeno". Sve instrukcije obrađuju sve informacije kako bi proizvele beskonačnu bazu podataka "ljudskog znanja" čiji detalji nisu potpuno poznati. U tom smislu, još uvijek možemo pretpostaviti da sve znanje ili "istina" stalno postoji negdje među (ili "iznad") ljudima. U ovoj "ljudskoj bazi podataka znanja", svaka osoba, svaka grupa ili svaka era zauzima samo dio nje. Stoga, "subjektivnost" se uglavnom odnosi na razlike između jednog dijela baze podataka i drugog. Količina podataka i ograničena računalna snaga stvaraju prepreke među njima i omogućavaju njihovo usklađivanje kroz međuljudsku komunikaciju i dublje proračune.

Kada se algoritamski pogleda povijest filozofije, njeni razvojni putevi su posebno jasni. Nakon razdvajanja "bivanja" i "mišljenja" kod Parmenida, "bivanje" se razvilo u Platonove "Forme" (ili "Ideje") i "Boga" u srednjem vijeku, a zatim u modernu "istinu" i nauku. Veliki preokret dogodio se u Kantovoj transcendentnoj filozofiji, rudimentarnom obliku ATT. Hegelov pokušaj uspostavljanja ujedinjenog sistema znanja smatran je suštinski neuspjehom. Od tada, "mišljenje" se nastavilo razvijati duž linija iracionalne filozofije -- pragmatizam -- hermeneutika -- fenomenologija -- strukturalizam, a logika, koja je započela u Grčkoj, razvila se u analitičku filozofiju, filozofiju jezika, računarske nauke, kognitivne nauke i tako dalje. Ovi tragovi (zajedno s racionalizmom protiv empirizma) konačno se sijeku i ujedinjuju u **Teoriji Algoritamskog Mišljenja i Algoritamskoj Filozofiji**. Neuspjeh u otkrivanju ili obraćanju pažnje na diskretnost urođenih alata mišljenja može biti ključni razlog zbog kojeg razne postojeće filozofije nisu došle do ovih algoritamskih perspektiva. Ipak, ATT se može koristiti za dokazivanje da je filozofija neizostavna u beskonačno razvijajućem sistemu znanja, a rješenje postojećih filozofskih pitanja vjerojatno će otvoriti put početku novih filozofskih pitanja u budućnosti.

Društvena filozofija

Sada se okrenimo društvenoj filozofiji. Primjenom gore navedene ontologije umova na ljudske pojedince kao prirodna bića, može se „prirodno“ doći do društva, humanističkih i društvenih nauka. Razlog zašto postojeće prirodne nauke nisu mogle biti ispravno proširene na društvene nauke jeste taj što umovi nisu mogli postati stvarna bića na način koji je prethodno opisan. Takvi pojedinci, koji su i objektivni i subjektivni, razmišljaju, donose odluke i djeluju u svijetu, te time proizvode društvene fenomene i društvena bićstva.

Kao vrsta softvera za međuljudsku komunikaciju, jezici su povezani sa sistemom mišljenja u skladu s komunikacijskim principima koje pruža računarska nauka, a diskursi

su druga vrsta entiteta koji nastaju kombiniranjem sadržaja misli s određenim fizičkim medijima. Ovo bi trebao biti ispravan način da se definiše jezik, kao i filozofija jezika.

"Iracionalnost" je proizvod mentalnih iskrivljenja prema gore opisanoj "Algoritamskoj logici". Na taj način postoji jedinstvo između iracionalnog i racionalnog. Drugim riječima, koristimo racionalne metode da bismo rastvorili iracionalnost.

Iz principa "očvršćavanja znanja" mogu se izvesti pravila i institucije koje postavljaju fiksirane puteve na cesti s mnogo opcija — ubrzavajući proračune, ali pri tome gubeći određeni stepen kvaliteta i preciznosti. Ovo predstavlja nov i neizostavan pogled na institucije.

Sukobi, prisile i borbe moraju biti neizbježne pojave u društvu punom subjektivnosti, što vodi ka rasipanjima, pa stoga može biti razumljivo i isplativo uspostaviti društvene organizacije putem kupovine, pregovora itd. Podređeni pojedinci odriču se određenih prava na odlučivanje i slušaju naredbe od strane vođe, te dijele benefite koji proističu iz izbjegavanja rasipanja, što stvara organizacijsku moć. Ishodi konkurencije između slobodnih pojedinaca i organizacija zavise od konkretne strukture i funkcioniranja same organizacije.

Osnovni razlog zašto država pruža javna dobra jeste nesavršenost tržišnih mehanizama trgovanja oblikovanih ograničenom racionalnošću. Pravo se koristi kao formalna vrsta institucije za regulaciju većih sukoba interesa, dok se etika i moral koriste kao "neformalne institucije" za regulaciju sekundarnih, relativno "mekših" međuljudskih odnosa. Etiku i moral treba ponovo protumačiti iz perspektive "čvrstoće i nesavršenosti znanja". Ovo može predstavljati značajan preokret u pravcu doktrina moralnosti.

Međutim, pošto zalihe znanja predstavljaju samo osnovu za proračunske tokove, a institucionalne infrastrukture samo osnovu za funkcionisanje društva, društvo mora biti otvoreno za trenutne proračune, a time i za individualnu slobodu. Ovo je osnovna logika kombinacije vlade i tržišta.

Teorija algoritamskog mišljenja (ATT) precizno prikazuje slobodu uma i njena ograničenja. Ogroman broj raspršenih, nezavisnih i autonomnih proračuna pojedinaca, iako djelimično ponavljajući i rasipnički, proizvodi velike količine inovacija. Ovi

ogromni kapaciteti za proračun moraju biti u zbiru daleko superiorniji od onih autoriteta ili centara sastavljenih od malog broja ljudi. Potonji su endogeno slabiji od prvih. Ovo predstavlja osnovni razlog za tržišnu ekonomiju i slobodno društvo.

Subjektivnost i različite verzije znanja dovode do toga da različiti pojedinci mogu izraziti suprotna mišljenja o istom pitanju, tako da se glasanje ili izbor koristi kao "društveni algoritam" za donošenje javnih odluka. Ipak, poteškoće međuljudske komunikacije ponovo vode ka prednostima individualnih proračuna u odnosu na grupne u nekim aspektima, što je izvor pojave izvršne moći ili diktature.

Centralizacija je na neki način efikasna u donošenju odluka unutar velikih društvenih konteksta ili u imitiranju znanja, zbog čega ima određene prednosti u pomaganju zemljama u razvoju da sustignu razvijene zemlje. Međutim, kako se nivo dohotka po glavi stanovnika približava onome u razvijenim zemljama, prednosti centralizacije se gube, a tržišta i demokratija ponovo postaju privlačni.

Ipak, institucionalna transformacija može biti algoritamski teška, a metoda zaobilazne proizvodnje može se koristiti da ilustruje te teškoće. Neuspjeh "šok terapije" u Rusiji također je to dokazao.

Zaključno, algoritamski principi mogli bi se koristiti za postavljanje temelja jedinstvene društvene nauke u gotovo svim njenim aspektima, kao i za njeno usklađivanje s prirodnim naukama. Ovo bi bio prvi historijski put u oblastima filozofije i društvenih nauka da se uspostavi tako postojana logička dosljednost u objašnjavanju brojnih osnovnih društvenih pojava kao što su država, politika, ekonomija, institucije, organizacija, demokratija, sloboda, tržište, moral, religija i kultura. Jedna od tajni te dosljednosti jeste upostavljanje, diskretizacija, a zatim i objektivizacija misli. Tako misli efektivno stiču ontološki status. Misli bi trebale biti oslonac i suština društvenih pojava. U literaturi ekstremnog racionalizma, misli su u posebno „netjelesnom“ i „nepostojećem“ stanju. Metaforički rečeno, ATT daje „težinu“ i „dimenziju“ mislima, tada misli „postoje“, i samim tim nastaje na hiljade društvenih fenomena.

Filozofija nauke i metodologija

Na kraju, slijedi skica filozofije nauke i metodologije.

Iskrivljenja mišljenja dovode do promišljenih međuljudskih razlika kao primarnog i općeg algoritamskog fenomena, dok „prisilno zatvaranje“ računanja vodi ka modularnosti, raznolikosti ili pluralnosti znanja. Na primjer, pored kognitivnog znanja, ljudi oblikuju razne vrste inženjerskog znanja za rješavanje praktičnih problema, raspršeno znanje zdravog razuma, magiju i religiju za odgovore na krajnja pitanja svijeta i vlastitih života, kulturu i umjetnost za zabavu i izražavanje osjećaja i emocija, itd. Ove kategorije znanja nastaju različitim metodama, iz različitih faza mentalne aktivnosti ili u različitim područjima; razlikuju se po stepenu unutrašnje povezanosti i međusobne isprepletenosti („mekana kvantitativna analiza“); svaka ima specifičnu i ograničenu funkciju, i razlikuju se po kvaliteti. Zajedno, one čine cjelokupno ljudsko znanje.

Spoj ograničene računarske moći i ekonomije mišljenja osigurava da se razvoj znanja dijeli do određene mjere. U ovom sistemu podjele rada, lakše razumijemo prirodu, ulogu i funkciju nauke. Nauka je kognitivno znanje koje ima relativno visok kvalitet ili pouzdanost i pogodno je za razvoj i podučavanje od strane profesionalnih intelektualaca. Znanje običnih ljudi prvenstveno služi njihovim vlastitim potrebama, dok se naučno znanje mora objavljivati i širiti radi društvene upotrebe. Ovo drugo podrazumijeva da se nauka fokusira na otkrivanje svojstava objekata kao što su univerzalnost, izvjesnost i postojanost. Međutim, kao i svaka druga vrsta znanja, i naučno znanje u bilo kojoj epohi je ograničeno u kvaliteti i količini, i ne može biti potpuno samodosljedno. Mora se temeljiti na zdravom razumu i određenim filozofskim pretpostavkama. Njegov razvoj postiže se intenzivnim ulaganjima, koristeći konzervativnu strategiju; tj. ne ide se naprijed ako se ne ispuni određeni standard. Kao rezultat, uspostavlja se niz tehničkih i detaljnih standarda koji razlikuju nauku od drugih oblika znanja.

Međutim, suštinska istina je da se nauka mora razlikovati od zdravog razuma i ostalih znanja kako bi se mogla „prodati“ običnim ljudima. Obični ljudi mogu učiti iz nauke i potom je pretvoriti u zdrav razum; tako da, u konačnici, neće postojati suštinska razlika

između nauke i drugih vrsta znanja, već tehničke i vremenske razlike nastale intenzivnim ulaganjima u istraživanje i razvoj, a te razlike održavaju se isključivo putem dinamike.

Pošto metode koje koriste naučnici u principu mogu koristiti i obični ljudi, naučno istraživanje ne može imati potpuno jedinstvenu metodu, već samo daje prednost nekim metodama nad drugima. I obični akteri su također proučavali svijet. Naučnici i obični akteri se međusobno dopunjuju, takmiče i sarađuju; stoga naučnici postaju posebna kategorija aktera. To znači integraciju ontologije i epistemologije. Iz takvih algoritamskih zaključaka možemo izvesti odgovarajuću metodologiju društvenih nauka, a istovremeno možemo i prepoznati da Kuhnova "paradigma" nije ništa drugo nego skup mnogih relativno blisko povezanih elemenata u naučnom sistemu, koji neizbježno sadrži subjektivnost; i promjena paradigme, tj. "naučna revolucija"¹⁰, poput transformacije svjetonazora običnih ljudi ili promjene društvenog sistema, može se desiti samo povremeno i isprekidano, na osnovu marginalne akumulacije.¹¹

Zaključak

Sve prethodne rasprave su neraskidivo povezane s Teorijom algoritamskog mišljenja i Algoritamskim principima kao temeljem. Razlog zašto su ova teorija i principi toliko korisni očigledno je taj što popunjavaju mnoge elemente koji su nedostajali u postojećem sistemu znanja. Glavni dijelovi postojećeg sistema znanja i dalje su vrijedni i važni; kada se ti algoritamski elementi dodaju, to je kao da se u njega ubrizga katalizator, i nakon niza aktivnih hemijskih reakcija, taj sistem se spaja u novu cjelinu. Ovaj "algoritamski pristup" ima za cilj korištenje principa računarstva, a da pritom ostane neovisan od računarske nauke, te da postane poseban alat za filozofiju, humanističke i društvene nauke, kao i osnovna metoda teorijskog izvođenja u tim oblastima. Čitaoci koji ne razumiju principe rada računara trebali bi ga i dalje moći koristiti. Štaviše, vjerujem da bi teorija, pojašnjavajući mnoge netradicionalne mehanizme i karakteristike ljudskog uma, mogla biti korisna i za proučavanje računara i vještačke inteligencije.

¹⁰ Kuhn, T (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. (3. izd.). University of Chicago Press.

¹¹ Lakatos, I. (1978). *The Methodology of Scientific Research Programmes*: Tom 1: Philosophical Papers. Cambridge: Cambridge University Press.

Nadam se da upotreba termina poput “računanje”, “instrukcija” i “algoritam” neće učiniti da se filozofi i humanistički naučnici osjećaju nelagodno. Zapravo, dok širi racionalnost i naučnost relevantnih oblasti, ATT je ujedno i učinio društvene nauke humanističkim. Ova sinteza i prožimanje mogu dovesti do ujedinjenog pogleda na svijet i društvo iz nekih dosad neviđeno zanimljivih perspektiva, čime se potencijalno podstiče mnogo praktičnog istraživačkog rada. Ona ima potencijal da filozofiju, humanistiku i društvene nauke učini izrazito produktivnim i kreativnim, te da otvori prostor za našu maštu u novom stoljeću.

Izvori¹²

1. Böhm-Bawerk, E. (1891). *The positive theory of capital* (W. Smart, prev.). Macmillan. (Knjiga I, Poglavlje II)
2. Cherniak, C. (1986). *Minimal Rationality*. MIT Press.
3. Kuhn, T. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions* (3. izd.). University of Chicago Press.
4. Lakatos, I. (1978). *The Methodology of Scientific Research Programmes*: Tom 1: Philosophical papers. Cambridge University Press.
5. Li, B. (2009). *Algorithm Thinking Theory: A theory for Unification of Social Sciences* (na kineskom). China Renmin University Press. Engleski nacrt prijevoda dostupan na <https://binli.academia.edu/>
6. Li, B. (2012). *A Preliminary Exploration of Principles of General Social Science: The algorithmic approach* (na kineskom). China Renmin University Press. Engleski nacrt prijevoda dostupan na <https://binli.academia.edu/>
7. Li, B. (2019). *Foundations of Algorithmic Economics: The cognitive revolution and the grand synthesis of economics* (na kineskom). Economic Daily Press.
8. Li, B. (2019). *How Could the Cognitive Revolution Happen to Economics? An introduction to the algorithm framework theory*. Svjetska ekonomska asocijacija (WEA) online konferencija “Going Digital”. <https://goingdigital2019.weaconferences.net/papers/how-could-the-cognitive-revolution-happen-to-economics-an-introduction-to-the-algorithm-framework-theory/>
9. Li, B. (2020). *The Birth of a Unified Economics* [MPRA rad]. Preuzeto sa <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/110155/>
10. Li, B. (2020). *Why is Algorithmic Theory a Necessary Basis of Economics?* [MPRA rad]. Preuzeto sa <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/110581/>
11. Li, B. (2022). *How Various “Irrationalities” Proven to be Rational*. Academia Letters, Članak 4579. <https://doi.org/10.20935/AL4579>

¹² Budući da je opseg ovog članka vrlo širok, kao što su čitatelji možda primijetili, molim Vas da mi oprostite što ovdje navodim samo minimalne izvore.

12. Li, B. (2022). Algorithmic Economics as an Economics of Thought. *The International Journal of Pluralism and Economics Education*, 13(2), 176–191.
13. Li, B. (2022). *The Agorithmic Logic as a Synthetic or General logic*. *Academia Letters*, Članak 4936. <https://doi.org/10.20935/AL4936>
14. Li, B. (2022). *The Scientific Meanings of Spirituality and Humanity: How Can a Human be Modeled "Alive"?* U Human rights, religious freedom and spirituality. Bhishma Prakashan. Preuzeto sa <https://binli.academia.edu/>
15. Li, B. (2022). *Algorithmic Economics* [MPRA rad]. Preuzeto sa <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/113563/>
16. Li, B. (2023). *A Unified Psychology as Part of a General Social Science*. *Qeios*. <https://doi.org/10.32388/GGSOLK.3>
17. Li, B. (2023). *From General Equilibrium to Algorithmic Equilibrium*. *Qeios*. <https://doi.org/10.32388/3W0J51.2>
18. Li, B. (2023). *The Unrevealed Causes of Prosperity*. *Qeios*. <https://doi.org/10.32388/KLR222.4>
19. Mach, E. (1960). *The Science of Mechanics* (6. izd., T. J. McCormack, prev.). The Open Court Publishing Company.

UPUTE ZA AUTORE

Časopis za filozofiju „Theoria“ poziva autore da šalju svoje radove iz oblasti filozofije.

U časopisu će se objaviti radovi koji se mogu kategorizirati kao:

- članci (izvorni znanstveni članci, pregledni znanstveni članci, stručni članci);
- osvrti;
- prikazi;
- prijevodi.

Radovi trebaju sadržavati:

- Podatke o autoru/ima (ime i prezime, naziv institucije, e-mail adresa autora);
- Naslov rada na BHS jeziku i engleskom jeziku;
- Abstract (sažetak rada) na BHS i engleskom jeziku (do 300 riječi);
- Ključne riječi na BHS i engleskom jeziku (3-6 ključnih riječi);
- Spisak korištene literature (bibliografija) na kraju rada.

Tehnička uputstva:

- Rad je potrebno dostaviti u MS Word elektronskom formatu;
- Margine stranice trebaju biti 3 cm sa svih strana;
- Prored teksta treba biti 1,5;
- Poravnanje teksta treba biti justify;
- Font teksta treba biti Times New Roman i veličina 12;
- Broj stranica treba biti: a) za članke do 30 str. (do 10000 riječi), b) za prikaze do 6 str. (do 2000 riječi), c) za prijevode do 8000 riječi;
- Slike je potrebno dostaviti u JPG formatu.

Upute za citiranje i referenciranje:

Autori se u radovima trebaju pridržavati jednog sistema navođenja i citiranja.

Preporučeno je citiranje fusnotama, a u skladu sa uputama.

Popis korištene literature navodi se na kraju rada abecednim redom po prezimenu autora, odnosno naslovu anonimne publikacije.

Ukoliko se navodi više radova jednog autora, radovi se navode hronološkim redom.

Preporučeno je korištenje jedne varijante harvardskog sistema citiranja:

Publikacija jednog, dva ili tri autora Prezime, inicijal(i) autora. (godina izdavanja)
Naslov: podnaslov. Podatak o izdanju. Mjesto izdavanja: Izdavač.

Npr: Arnautović, S. (1999) Nietzscheov nihilizam i metafizika. Sarajevo: Sarajevo Publishing.

Ukoliko knjiga ima više od četiri autora:

Prezime autora. et al. (godina izdavanja) Naslov: podnaslov. Podatak o izdanju. Mjesto izdavanja: Izdavač. Ukoliko publikacija ima urednika: Prezime, inicijal(i) urednika., ur. (godina izdavanja) Naslov: podnaslov. Podatak o izdanju. Mjesto izdavanja: Izdavač.

Ukoliko publikacije nema podatka o autoru:

Naslov publikacije / urednik ili priređivač Ime i prezime. Mjesto izdanja: Izdavač, godina. Poglavlje u publikaciji Prezime, inicial(i) autora. (godina izdavanja) Naslov poglavlja: podnaslov poglavlja. U: Prezime, inicijal(i) urednika., ur., Naslov knjige: podnaslov. Podatak o izdanju. Mjesto izdavanja: Izdavač, str. od-do.

Npr: Arnautović, S. (2021) Znanje, kultura i konflikt. U: Kulić, Mišo (ur.). Društvo znanja i proces transformacije filozofskih, društveno-humanističkih nauka. Pale: Filozofski fakultet, str. 63-75.

Natuknica u enciklopediji:

Naslov enciklopedije (godina izdavanja) Naslov natuknice: podnaslov. Podatak o izdanju.
Mjesto izdavanja: Izdavač, Sv. broj sveska. Godina izdanja sveska.

Npr: Opća enciklopedija Jugoslavenskog leksikografskog zavoda (1977) Filozofija. 3.
izd. Zagreb: JLZ. Sv. 1. 1977.

Članak u časopisu:

Prezime, inicijal(i) autora. (godina izdavanja) Naslov članka: podnaslov. Naslov
časopisa, Oznaka sveska/godišta/volumena (broj), str. od-do.

Npr: Marić, D. (2013) Nastanak ideje kozmopolitizma: kozmopolitizam Diogena iz
Sinope. Pregled: časopis za društvena pitanja, br. 3, str. 31-47.

Web stranica:

Naslov stranice. Potpuna URL adresa (datum pristupa stranici)

Npr: Filozofsko društvo Theoria. <https://www.fdt.ba/> (11. 2. 2022)

Napomene autorima: Svi radovi trebaju biti lektorisani. Radovi podliježu pregledu
recenzentskog odbora časopisa „Theoria“ koji će autore obavijestiti o prihvatljivosti
radova za objavljivanje.

Uz radove je potrebno dostaviti izjavu autora o autentičnosti radova, kao i izjavu o tome
da rad nije bio i neće biti objavljen u drugom časopisu.

Radove treba slati na e-mail adresu: fdt.kontakt@gmail.com