

ISSN 2303-5862

THEORIA

ČASOPIS ZA FILOZOFIJU

God. XIII, br. 13. (2026)
Sarajevo, august/kolovoz 2026.

Impresum

Theoria: časopis za filozofiju

Izdavač

Filozofsko društvo Theoria
Sarajevo, F. Račkog

Glavni i odgovorni urednik

prof. dr. Samir Arnautović

Zamjenik glavnog i odgovornog urednika

prof. dr. Damir Marić

Sekretar redakcije

dr. Šejla Arnautović

Redakcija časopisa

prof. dr. Samir Arnautović	Univerzitet u Sarajevu
prof. dr. Damir Marić	Univerzitet u Sarajevu
dr. Šejla Arnautović	Univerzitet u Sarajevu
prof. dr. Vladimir Milisavljević	Univerzitet u Beogradu
prof. dr. Hans-Peter Grosshans	Univerzitet u Münsteru
prof. dr. Miljan Popić	Univerzitet u Istočnom Sarajevu

E-mail: fdt.kontakt@gmail.com

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

Online časopis
Izlazi jednom godišnje
ISSN 2303-5862

SADRŽAJ

Znanstveni/pregledni članci

Damir Marić

JEDNOSTAVAN ARGUMENT ZA ETIČKO VEGETARIJANSTVO 7

Miljan Popić

PLATONOVA DIJALETIKA KAO ONTOLOŠKI AUTORITET ILI DIJALOŠKA OTVORENOST 20

Omar Mahmutović

IDEJA LOGIČKOG HEKSAGONA 39

Enis Pehić

ZNANJE, KULTURA I DRUŠTVO NE-ZNANJA 56

Šejla Arnautović

KANTOV PROBLEM SUBJEKTIVITETA I WITTGENSTEINOVO POIMANJE ODNOSA JEZIKA I SVIJETA 93

Kristina Žarkov

HUSERLOVA FENOMENOLOŠKA METODOLOGIJA 116

Enis Pehić

UKUS I UMJETNOST U DRUŠTVU NE-ZNANJA..... 132

UPUTE ZA AUTORE 156

(Izvorni znanstveni članak)

Damir Marić¹

JEDNOSTAVAN ARGUMENT ZA ETIČKO VEGETARIJANSTVO

Sažetak

Mnogi ljudi odbacuju etičko vegetarijanstvo, jer ne prihvaćaju etičke sisteme koje ga utemeljuju. Kao odgovor na to, neki su filozofi pokušali ponuditi jednostavan argument za etičko vegetarijanstvo koji nije zasnovan na kompleksnim etičkim sistemima, nego na uvjerenjima koje svi ljudi mogu prihvatiti.

Ključne riječi: etički vegetarijanizam, jedenje mesa, bol, životinje

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

Damir Marić²

A SIMPLIFIED ARGUMENT FOR ETHICAL VEGETARIANISM

Summary

Many people reject ethical vegetarianism because they do not accept the ethical systems that ground it. In response to this, some philosophers have tried to offer a simple argument for ethical vegetarianism that is not based on complex ethical systems, but on beliefs that all people can accept.

Key words: ethical vegetarianism, meat eating, pain, animals

² Faculty of Philosophy, University of Sarajevo
damir.maric@ff.unsa.ba

Iako argumenti za etičko vegetarijanstvo postoje još od antike, njihove najutjecajnije suvremene varijante su one koje su dali Peter Singer i Tom Regan, prvi s utilitarističke pozicija, a drugi s deontološke pozicije prava životinja.³ Izvjestan broj ljudi, među njima i neki filozofi, prihvatili su njihove argumente i promijenili svoje prehrambene navike, međutim većina je nastavila jesti meso. Među filozofima najčešći razlog za odbacivanje etičkog vegetarijanstva, koji su ponudili Singer i Regan, jeste generalno neprihvatanje utilitarizma i pozicije moralnih prava. Oni drže da su stajališta Singera i Regana zasnovana na pogrešnim etičkim teorijama, pa stoga i njihova stajališta o etičkom vegetarijanizmu također moraju biti pogrešna. To dalje znači da se i još uvijek čeka neka neoboriva etička teorija koja bi nalažala odustajanje od konzumiranja mesa, a do tada je moralno opravdano jesti što god želimo.

Kada se ova pozicija detaljnije ispita, postaje očito da je neodrživa, a Engel je naziva „sebičnom sofistikom”.⁴ Nijedna etička teorija ne donosi apsolutnu, nesumnjivu istinu i svaka je otvorena za osporavanje. Budući da je moguće pronaći nedostatke svakoj etičkoj teoriji, onda postaje očito da se argument koji se koristi protiv Singera i Regana može upotrijebiti za opravdavanje bilo kojeg postupanja. Engel ovo ilustrira primjerom „opravdavanja” silovanja, jer bi se onaj tko se suprotstavlja silovanju mogao pozivati na utilitarističku, deontološku ili bilo koju drugu etičku teoriju, a onda bi netko tko drži suprotnu poziciju mogao ukazati na manjkavosti ovih etičkih teorija, pa time i na manjkavost argumenata protiv silovanja, te smatrati da je silovanje moralno prihvatljivo sve dok netko ne ponudi neupitno ispravnu etičku teoriju. Ovakvo „opravdanje” silovanja, drži Engel, očito je potpuno neprihvatljivo, jer nitko tko ozbiljno razmatra surovost silovanja ne bi smatrao takav čin opravdanim samo zato što su naše trenutne etičke teorije manjkave.⁵ Pa ipak se ovakvo rasuđivanje koristi za opravdavanje užasa uzgoja životinja za hranu.

Neki filozofi su upravo zbog svega ovoga pokušali naći jednostavan argument za etičko vegetarijanstvo, dakle argument koji ne bi ovisio o generalnim etičkim teorijama i koji bi stoga bio prihvatljiv kako filozofima tako i onima koji su manje upućeni u kompleksne etičke probleme. James Rachels je ponudio jedan od najuvjerljivijih

³ Detaljnije o tome vidjeti Marić, D. (2010), *Etika i životinje*. Sarajevo: Zalihica., str. 61-124.

⁴ Engel, M. Jr. (2000), "Immorality of Eating Meat". U: Pojman, L. P. *The Moral Life: An Introduction Reader in Ethics and Literature*. New York & Oxford: Oxford University Press., str. 857.

⁵ Ibid.

jednostavnih argumenta za etičko vegetarijanstvo. On kaže kako se treba krenuti od principa da je pogrešno nanositi bol bez opravdanog razloga. Ipak, nije uvijek neopravdano nanositi bol, jer npr. liječnici mogu nanijeti bol, ali takvo nanošenje bola je opravdano, jer to čine za naše dobro, dakle u ovom slučaju postoji opravdanje. Jednostavno rečeno, izazivanje bola je opravdano samo onda kada imamo dovoljno razloga za to, tj. kada imamo opravdanje.⁶ Drugi korak je, veli Rachels, uvid u ogromnu patnju životinja koje se uzgajaju i ubijaju za hranu.⁷ Kao opravdanje takve kolosalne patnje često se navodi da se moramo hraniti, međutim, očito je da se možemo hraniti i na drugi način. Vegetarijanska jela su i ukusna i dovoljna za prehranu, pa se može zaključiti da većina ljudi jede meso jer uživaju u njegovom okusu. Naravno, uživanje u okusu mesa ne može biti opravdanje patnje životinja uzgajanih za hranu, pa stoga, zaključuje Rachels, trebamo prestati jesti životinje, odnosno trebamo postati vegetarijanci.⁸ Pored toga što je ovaj argument jednostavan, tj. ne ovisi o etičkim teorijama, njegova prednost je još i u tome što ne ovisi o religijskim i političkim uvjerenjima.

Glavni napad na ovako opisani jednostavni argument za etičko vegetarijanstvo dolazi od onih koji životinjama odriču sposobnost osjećanja bola. Najznamenitiji filozof koji se povezuje sa ovakvim stanovištem je Rene Descartes. On je držao kako postoje dvije supstancije, misleća i protežna, te da životinje ne učestvuju u umu i pokreću se mehanički poput strojeva. Ovim životinjama-automatima⁹ nedostaje svijest, pa je u najmanju ruku upitno mogu li osjećati bol, pa kad bi ga i bile sposobne osjećati, jesu li ga svjesne. Ma koliko nam danas izgledalo neobično i nevjerovatno stanovište da životinje ne osjećaju bol, i danas postoje nekoartezijanci koji pokušavaju opravdavati i razvijati tu poziciju, a među najznačajnijima je svakako Peter Carruthers. On navodi primjer, koji je svima poznat, da kada vozimo automobil poznatim putem u stanju smo se odvojiti od svega što nas okružuje i misliti na nešto drugo, kao što su dodaji na poslu ili gdje ići na

⁶ Rachels, J. (2004), "The Basic Argument for Vegetarianism". U: Sapontzis (ed.), S. F., *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*. New York: Prometheus Books., str. 71.

⁷ O patnjama životinja uzgajanih za hranu vidjeti npr. Singer, P. (2002), *Animal Liberation*. New York: Harper Collins Publishers.; Mason, J. & Singer, P. (1990), *Animal Factories*. New York: Harmony Books.; Scully, M. (2002), *Dominion: The Power of Man, The Suffering of Animals, and the Call for Mercy*. New York: St. Martin's Griffin.

⁸ Rachels, J. (2004), "The Basic Argument for Vegetarianism", str. 71.

⁹ Catherine Osborne kaže da je Descartes pojam *automata*, kojim karakterizira životinje, možda preuzeo od Aristotela. Osborne, C. (2007), *Dumb Beasts and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*. Oxford: Clarendon Press., str. 77. Vidjeti Aristotle (1985), *De motu animalium*. Text with Translation, Commentary and Interpretative Essay by M. C. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press., str., 42. (701 b 1 ff.).

ljetovanje, tako da nismo posve svjesni šta se sve zbiva oko nas. Ukoliko se iznenada naša pažnja usredotoči na vožnju, nećemo biti svjesni onoga što se događalo u nekoliko posljednjih minuta. Ovakva iskustva Carruthers naziva nesvjesnim i kaže kako je sasvim moguće da su sva iskustva koja životinje imaju nesvjesna, poput opisanog u ovom primjeru.¹⁰ To znači da je njihov bol također nesvjestan i da ne treba za sobom povlačiti našu suosjećanje, te štogod se događalo u njihovim životima, nije predmet naše moralne brige. Praktična je posljedica ovakvog stajališta, zaključuje Carruthers, da nema nikakvog razloga širiti moralnu zaštitu preko onoga što životinje već imaju, pa se bez upadanja u moralne nedoumice može nastaviti s uzgajanjem životinja za hranu, njihovim korištenjem u eksperimentima i lovom.¹¹

Voltaire je u 18. stoljeću ukazao na jednu važnu stvar – da nam ponašanje životinja, kao i njihova anatomija, može dosta reći o njihovim mentalnom kapacitetu i sposobnosti da osjećaju. On veli kako u životinjama nalazimo iste organe za osjećanje kakve imaju i ljudi, te je besmisleno tvrditi da je priroda u njih postavila sve organe potrebne za osjećanje, a da pritom nisu sposobne osjećati.¹² Na tvrdnje Descartesovih sljedbenika da životinje nemaju svijesti o sebi, pa stoga ne mogu razlikovati sebe (Ja) od vanjskog svijeta (Ne-ja), Schopenhauer kaže: „Da se jedan kartezijanac nađe u kandžama tigra, najjasnije bi postao svestan kakvu ostru razliku ovaj postavlja između svoga Ja i Ne-ja.”¹³ Danas većina ljudi nije skeptična u pogledu mogućnosti da životinje osjećaju bol i čini se kako zdrav razum nalaže da je prosto nemoguće sva mentalna stanja životinja držati nesvjesnim.

Za Carruthersa je svjesno samo ono iskustvo koje netko može misliti, što je, po sudu DeGrazije, pretjerano intelektualiziranje svijesti. Nije nužno moći praviti distinkcije između naših iskustava, niti moći porediti ih, promišljati ih, da bi neko živo biće posjedovalo elementarnu svijest i sposobnost osjećanja boli.¹⁴ Francione smatra da se Carruthersovo stanovište može oboriti na mnogo načina, ali dovoljan je zdrav razum. On

¹⁰ Carruthers, P. (1994), *The Animal Issue: Moral Theory in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press., str. 171.

¹¹ Ibid., str. 196. I sam Carruthers je svjestan ekstremnosti svojeg stanovišta te ga na jednom mjestu ublažava tvrdeći kako je mudrije odnosti se prema životinjama kao da su svjesne. Ibid., str. 193.

¹² Voltaire (1989), "A Reply to Descartes". U: Regan, T. & Singer, P (eds.), *Animal Rights nad Human Obligations*. Englewood Cliffs: Prentice Hall., str. 21.

¹³ Šopenhauer, A. (2003), *Dva osnovna problema etike*. Novi Sad: Svetovi., str. 318.

¹⁴ DeGrazia, D. (1996), *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. Cambridge: Cambridge University Press., str 115. DeGrazia zaključuje da je Carruthers neopravdano poistovjetio svijest sa samosviješću. Ibid.

kaže da ako uzmemo Carruthersovu poziciju kao istinitu, onda životinja kojoj je data anestezija jednako nije svjesna ni pod anestezijom ni nakon što se iz nje probudi. To bi značilo, veli Francione, da se „nesvjesna životinja vraća u nesvjest”,¹⁵ što je očito besmislena tvrdnja. Po Franklinovom mišljenju, Carruthersov argument je iznimno slab, jer životinje smješta u stanje kontinuiranog „hipnotičkog transa”.¹⁶

Mnogi stručnjaci koji se bave ponašanjem životinja smatraju kako pripisivanje mentalnih stanja životinjama igra važnu ulogu, jer je to najjednostavniji način da se objasni njihovo ponašanje. S druge strane, nije jasno kako bismo uopće mogli objasniti njihovo kompleksno ponašanje bez pretpostavke da imaju određena mentalna stanja. Jednostavna empirijska istraživanja ponašanja životinja pokazuju da one, poput ljudi, osjećaju bol i pokušavaju ga izbjeći. Znanstvenici koji su istraživali takve fenomene uzimaju zdravo za gotovo da barem kralježnjaci imaju određeni stupanj svijesti i da su sposobni patiti. Živa bića, kaže Pluhar, koja su neurološki slična nama i koja su sposobna na podražaje odgovorati na kompleksan i kreativan način poput nas, vjerojatno su i svjesna poput nas.¹⁷ Zdrav razum i znanost, nasuprot stajalištu Carruthersa i drugih neokartezijanaca, upućuju na to da su životinje ipak sposobne za određena mentalna stanja i da su sposobna osjećati bol.

I ljudi i životinje se glasaju na određen način kada su suočeni s bolnim podražajima. Također i jedni i drugi uzmiču i pokušavaju pobjeći. Bol je i kod ljudi i kod životinja povezan s djelovanjem centralnog nervnog sistema, a to je iz današnje pozicije, veli Rachels, jednostavno objasniti pomoću teorije evolucije. Naime, mi i životinje smo u srodstvu, imamo zajedničke pretke, te se naši nervni sistemi, ponašanja i glasanja malo razlikuju. Iako je Descartesov stav kako životinje ne mogu osjećati bol bio ekstreman i za njegovo vrijeme, očito je da je danas besmislen jer između Descartesa i nas stoji Darwin.¹⁸ U mozgu ljudi, ptica, riba i sisavaca pronađeni su slični centri za zadovoljstvo i bol, a neuronski sistemi koji se povezuju sa sposobnošću osjećanja bola su iznimno

¹⁵ Francione, G. L. (2000), *Introduction to Animal Rights: Your Child or Your Dog?*. Philadelphia: Temple University Press., str. 106.

¹⁶ Franklin, J. H. (2005), *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press., str. 121.

¹⁷ Pluhar, E. B. (1995), *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*. Durham & London: Duke University Press., str. 13.

¹⁸ Rachels, J. (1990), *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford & New York: Oxford University Press., str. 131.

slični kod svih kralježnjaka.¹⁹ Na kralježnjake i neke beskralježnjake djeluju analgetici i anestetici kao i na ljude, jer su nam i biološki mehanizmi kontrole bola jako slični. Kada uzmemo u obzir teoriju evolucije i neuropsihologiju, drži Rollin, nema osnovice negirati svjesnost bola kod životinja. Budući da evolucijski proces omogućava preživljavanje uspješnih bioloških sistema i budući da je mehanizam bola skoro jednak kod svih kralježnjaka, tvrdnja kako se bol iznenada pojavio tek kod ljudi je bez ikakvoga uporišta.²⁰ Možemo zaključiti da se sposobnost osjećanja bola, kao iznimno korisna evolucijska strategija preživljavanja, gotovo sigurno pojavila mnogo prije nastanka homo sapiensa.

U novije vrijeme neki autori pokušavaju opravdati jedenje mesa i odgovoriti na jednostavan etički argument za vegetarijanstvo bez pozivanja na etičke teorije. Izvrstan je primjer pokušaj koji je napravio Timothy Hsiao. On priznaje snagu jednostavnog argumenta, navodi da je bol životinja stvarna i loša, dakle da nije kartezijanac koji odriče životinjama sposobnost osjećanja bola, ali smatra da taj bol nema moralni značaj.²¹ Također ne negira da je moguće izazivati neopravdanu bol, međutim, da opravdanost ili neopravdanost takvog bola ovisi o tome kome se on nanosi. Bol ima moralni značaj samo ako se nanosi biću koje je pripadnik moralne zajednice, a Hsiao drži da isključivo razumna i slobodna bića mogu biti članovi takve zajednice. Budući da životinje nemaju kognitivne moći kako bismo ih smatrali racionalnim, postoji nepremostiva razlika između njih i ljudi, te one ne mogu biti moralni djelatnici (moral agents), odnosno nisu članovi moralne zajednice.²² Hsiaov zaključak je na kraju primjer speciesističkog i antropocentričkog opravdanja jedenja mesa, kao i svakog drugog postupanja prema životinjama koje ljudi vide kao „legitimno”.²³ Na ovaj način je Hsiaova pozicija zapravo varijanta etičkih teorija, koje su još od antike tvrdile kako jedino razumna bića mogu biti članovi moralne zajednice, a da životinja zbog nedovoljnog mentalnog kapaciteta ne trebaju biti predmet naše moralne brige.

¹⁹ Rollin, B. (1989), "Animal Pain". U: Regan, T. & Singer, P. (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs: Prentice Hall., str. 63. Vidjeti Garner, R. (2005), *Animal Ethics*. Cambridge: Polity., str. 31.

²⁰ Rollin, B. (1989), "Animal Pain", str. 64. Zbog svega ovoga Clark kaže da je onaj tko poriče sposobnost osjećanja bola kod životinja „gori od budale”. Clark, S. R. L. (1984), *The Moral Status of Animals*. Oxford & New York: Oxford University Press., str. 38.

²¹ Hsiao, T. (2015), "In Defence of Eating Meat". U: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 26., str. 279-280.

²² Ibid., str. 285.

²³ Ibid., str. 290.

Najčešći i najjači argument protiv ovakvog stajališta je tzv. „argument iz marginalnih slučajeva”. Taj argument u jednostavnoj formi glasi: budući da nisu svi ljudi racionalni, jer se mentalno oštećene osobe, osobe u trajno komatoznom stanju, psihički bolesnici itd., kao ni bebe i mala djeca, ne mogu nazvati racionalnim u punom smislu, pa ukoliko se njima daju moralna prava, onda se, radi dosljednosti, moraju dati i životinjama koje se nalaze na istom ili višem mentalnom nivou. Ovdje se nećemo detaljno baviti vrlo zanimljivom i važnom raspravom o argumentu iz marginalnih slučajeva,²⁴ nego ćemo ukratko prikazati Hsiaoov odgovor na njega. On drži da pripadnost našoj vrsti automatski znači posjedovanje „korijenske sposobnosti” (root capacity) za racionalno djelovanje, koja je proističe iz naše „prirode ili biti”, i osnovica je za moralni status.²⁵ Ako neki ljudi tu sposobnost nemaju, jer je još nisu razvili, blokirana im je ili uništena, to nam govori da je korijenska sposobnost norma za sve ljude, te da ih ne možemo isključiti iz moralne zajednice samo zato što je, zbog određenih okolnosti, ne posjeduju. Veliki problem za ovakvo stajalište je pitanje kako odrediti koje biće ima korijenske sposobnosti. Jedini odgovor je znanstveni pristup sa strogo utvrđenim kriterijima i jasno definiranom metodom. Već posjedujemo način da utvrdimo ima li neko biće sposobnosti za racionalno djelovanje, a koji se sastoji iz promatranje ponašanja i neurofiziologije. Međutim, kako utvrditi je li određeno biće razvilo nešto takvo kao korijenski kapacitet? Bruers smatra da ovakvo esencijalističko stajalište o korijenskoj sposobnosti sliči stajalištu o posjedovanju duše, te se takvo neempirijsko stajalište ne može znanstveno testirati.²⁶ Pored toga, teško je naći, veli Everitt, opravdanje da se postavi mentalni kriterij za dobivanje moralnog statusa, a onda dozvoliti da ga dobiju oni koji ga ne zadovoljavaju, samo zato što su ga nekad zadovoljavali ili će ga nekad u budućnosti zadovoljavati. Ukoliko se inzistira na mentalnim sposobnostima kao kriteriju za posjedovanje moralnog statusa, jedino dosljedno je ono stajalište po kojem biće dobiva moralni status onda kada prvi put ispuni taj kriterij i zadržava ga onoliko dugo dok ga zadovoljava, a gubi ga kada taj kriterij više ne zadovoljava.²⁷ Erdos se pita: slijedi li po Hsiaoovom mišljenju da bismo trebali djeci i

²⁴ Više to tome vidjeti u npr. Dombrowski, D. A. (1997), *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.

²⁵ Hsiao, T. (2015), "In Defence of Eating Meat", str. 286-287.

²⁶ Bruers, S. (2015), "In Defence of Eating Vegan". U: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 28., str. 709-710.

²⁷ Everitt, N. (1992), "What's Wrong with the Murder of Humans and Animals". U: *International Journal of Applied Philosophy*, 7, 1., str. 47-54.

senilnim osobama dozvoliti upis na sveučilišta, jer iako oni nemaju razvijene mentalne sposobnosti, imaju korijenske sposobnosti da studiraju? Dalje se možemo pitati može li nijema osoba biti pjevač, a slijepa pilot, jer prva ima korijensku sposobnost da pjeva, a druga ima korijensku sposobnost da vidi. Erdos zaključuje kako pripadnost moralnoj zajednici ovisi o „aktualnim karakteristikama koje možemo mjeriti, procijeniti ili prosuditi”, a ne na nekoj „misterioznoj korijenskoj sposobnosti”.²⁸

Hsiaoova esencijalistička pozicija, koja našu bit dovodi u izravnu vezu s našom biološkom vrstom, također je upitna, jer je suprotna Darwinovoj biologiji. Referirati na vrstu je proizvoljno, jer pored vrste postoje i druge biološke grupe i klasifikacije. Postoji više razina, npr. naša vrsta je *Homo sapiens*, rod je *Homo*, porodica *Čovjekoliki majmuni* itd., pa je potpuno proizvoljno iz ove klasifikacije uzeti isključivo vrstu *Homo sapiens*. Nema nikakvog razloga vjerovati da vrsta posjeduje bit, a klasa (u našem slučaju *Sisavci*) ne posjeduje, jer objašnjava Bruers, ljudi imaju mnoge zajedničke biološke crte, ali isto tako imaju i svi sisavci.²⁹ Dodatni problem je što se vrsta teško može precizno definirati, pa nedostatak oštrih granica među vrstama potkopava svaki esencijalizam.³⁰ Zbog svega ovog Erdos zaključuje kako je postojanje mistične korijenske sposobnosti za racionalnost „biološki nonsens”.³¹ Uzevši sve rečeno u obzir, Hsiao očito nije uspio pobiti jednostavni argument za etičko vegetarijanstvo, a pri tom se upleo u opću priču o etičkim teorijama braneći teško obranjivu antropocentičku, speciesističku i esencijalističku poziciju.

Danas su rijetki oni, veli Francione, koji smatraju da životinje ne mogu osjećati bol i njihove stavove treba smatrati jednako relevantnim koliko i stavove onih koji tvrde da je Zemlja ravna ploča.³² Bol koji životinje osjećaju moramo uzeti u obzir u prosudbi našeg postupanja prema njima, odnosno svako naše nanošenje bola životinjama mora biti opravdano. Jest meso nije nužno, jer je vegetarijanska prehrana jednako ukusna, usto jednako je zdrava kao i jedenje mesa, a vjerojatno i zdravija,³³ te osim toga i ekološki je

²⁸ Erdos, L. (2015), "Veganism versus Meat-Eating, and the Myth of 'Root Capacity': A Response to Hisao". U: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 28., str. 1141.

²⁹ Bruers, S. (2015), "In Defence of Eating Vegan", str. 710. Vidjeti Puryear, S. (2016), „Sentience, Rationality, and Moral Status: A Further Reply to Hsiao". U: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 29., str. 697-704.

³⁰ Bruers, S. (2015), "In Defence of Eating Vegan", str. 711.

³¹ Erdos, L. (2015), "Veganism versus Meat-Eating, and the Myth of 'Root Capacity': A Response to Hisao", str. 1142.

³² Francione, G. L. (2000), *Introduction to Animal Rights*, str. 104.

³³ Vidjeti npr. Singer, P. (2002), *Animal Liberation*, str. 179.

odgovornija.³⁴ Jasno je da ubijanje i nanošenje bola životinjama ne može biti opravdano našim uživanjem u okusu njihovog mesa. Prelazak i ustrajavanje na vegetarijanskoj prehrani može donijeti neugodnosti, ali to može i jedenje mesa.³⁵ Tardiff kaže da u situaciji kada biramo između našeg zadovoljstva i života životinja treba izabrati njihov život.³⁶ Vegetarijanstvo nije neko ekscentrično moralno stajalište, niti je suprotstavljeno zdravom razumu. Rachels tvrdi da je situacija obrnuta, jer djelovati protiv nanošenja nepotrebnog bola je „najmanje ekscentrično od svih moralnih principa”.³⁷

³⁴ Ibid., Chapter 4.

³⁵ Nobis, N. (2002), "Vegetarianism and Virtue: Does Consequentialism Demand Too Little?". U: *Social Theory and Practice*, 28, 1, str. 141., f. 9.

³⁶ Tardiff, A. (1996), "Simplifying the Case for Vegetarianism". U: *Social Theory and Practice*, 22, 3, str. 306.

³⁷ Rachels, J. (1990), *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, str. 212.

BIBLIOGRAFIJA

1. Aristotle (1985), *De motu animalium*. Text with Translation, Commentary and Interpretative Essay by M. C. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press.
2. Bruers, S. (2015), "In Defence of Eating Vegan". U: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 28., str. 705-717.
3. Carruthers, P. (1994), *The Animal Issue: Moral Theory in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Clark, S. R. L. (1984), *The Moral Status of Animals*. Oxford & New York: Oxford University Press.
5. DeGrazia, D. (1996), *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. Cambridge: Cambridge University Press.
6. Dombrowski, D. A. (1997), *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
7. Engel, M. Jr. (2000), "Immorality of Eating Meat". U: Pojman, L. P. *The Moral Life: An Introduction Reader in Ethics and Literature*. New York & Oxford: Oxford University Press., str. 856-890.
8. Erdos, L. (2015), "Veganism versus Meat-Eating, and the Myth of 'Root Capacity': A Response to Hisao". U: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 28., str. 1139-1144.
9. Francione, G. L. (2000), *Introduction to Animal Rights: Your Child or Your Dog?*. Philadelphia: Temple University Press.
10. Franklin, J. H. (2005), *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press.
11. Garner, R. (2005), *Animal Ethics*. Cambridge: Polity.
12. Hsiao, T. (2015), "In Defence of Eating Meat". U: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 26., str. 277-291.
13. Marić, D. (2010), *Etika i životinje*. Sarajevo: Zalihica.
14. Mason, J. & Singer, P. (1990), *Animal Factories*. New York: Harmony Books.
15. Nobis, N. (2002), "Vegetarianism and Virtue: Does Consequentialism Demand Too Little?". U: *Social Theory and Practice*, 28, 1, str. 135-156.

16. Osborne, C. (2007), *Dumb Beasts and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*. Oxford: Clarendon Press.
17. Pluhar, E. B. (1995), *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*. Durham & London: Duke University Press.
18. Puryear, S. (2016), "Sentience, Rationality, and Moral Status: A Further Reply to Hsiao". U: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 29., str. 697-704.
19. Rachels, J. (1990), *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford & New York. Oxford University Press.
20. Rachels, J. (2004), "The Basic Argument for Vegetarianism". U: Sapontzis (ed.), S. F., *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*. New York: Prometheus Books., str. 70-80.
21. Rollin, B. (1989), "Animal Pain". U: Regan, T. & Singer, P. (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs: Prentice Hall., str. 60-65.
22. Scully, M. (2002), *Dominion: The Power of Man, The Suffering of Animals, and the Call for Mercy*. New York: St. Martin's Griffin.
23. Singer, P. (2002), *Animal Liberation*. New York: Harper Collins Publishers.
24. Šopenhauer, A. (2003), *Dva osnovna problema etike*. Novi Sad: Svetovi.
25. Tardiff, A. (1996), "Simplifying the Case for Vegetarianism". U: *Social Theory and Practice*, 22, 3, str. 299-314.
26. Voltaire (1989), "A Reply to Descartes". U: Regan, T. & Singer, P (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs: Prentice Hall., str. 20-24.

(Izvorni znanstveni članak)

Miljan Popić¹

PLATONOVA DIJALEKTIKA KAO ONTOLOŠKI AUTORITET ILI DIJALOŠKA OTVORENOST

Sažetak

Rad istražuje sličnosti i razlike u interpretaciji Platonove dijalektike unutar filozofskih promišljanja Helmuta Kuna (Kuhn) i Hans-Georga Gadamera (Gadamer). Obojica pripadaju tradiciji koja je u Platonu vidjela svojevrstni lijek za krizu modernog svijeta. Iako su bili dugogodišnji saradnici - prije svega kao pokretači i urednici poznatog časopisa *Philosophische Rundschau (PhR)* - nalazimo da njihovi pristupi Platonovoj dijalektici, u krajnjem ishodu donose različito sagledavanje bića i istine. Kun dijalektiku posmatra kao metodu za dokučivanje transcendentnog poretka bića, pri čemu dijalektički uvid služi kao ontološki temelj za etički i politički autoritet države. Nasuprot tome, Gadamer dijalektiku sagledava kroz hermeneutiku, definišući je kao jedan trajni proces dijaloga u kojem je istina uvijek posredovana jezikom i istorijskom situacijom, a ne fiksirana u metafizičkom sistemu. Rad ukazuje kako se u njihovim promišljanjima prelamaju dvije ključne tendencije 20. vijeka: potreba za stabilnim normativnim poretkom i svijest o neizbježnoj otvorenosti svakog razumijevanja.

Ključne riječi: Platon, dijalektika, Helmut Kun, Hans-Georg Gadamer, ontologija, hermeneutika, istina, biće, logos, autoritet.

¹ Univerzitet u Istočnom Sarajevu, Filozofski fakultet
miljan.popic@ff.ues.rs.ba

Miljan Popić²

**PLATO'S DIALECTIC AS ONTOLOGICAL AUTHORITY OR
DIALOGICAL OPENNESS**

Abstract

The paper discusses the similarities and differences in the interpretation of Platonic dialectic within the philosophical thought of Helmut Kuhn and Hans-Georg Gadamer. Both belong to a tradition that viewed Plato as a kind of corrective for the crisis of the modern world. Although they were long-time collaborators – primarily as the founders and editors of the influential journal *Philosophische Rundschau* (PhR) – we find that their approaches to Platonic dialectic ultimately yield different conceptions of being and truth. Kuhn views dialectic as a method for grasping the transcendent order of being, wherein dialectical insight serves as the ontological foundation for the ethical and political authority of the state. Conversely, Gadamer perceives dialectics through hermeneutics, defining it as an infinite process of dialogue in which truth is always mediated by language and historical situation, rather than fixed within a metaphysical system. The paper demonstrates how two crucial tendencies of the twentieth century are reflected within their thought: the need for a stable normative order and the awareness of the inevitable openness of all understanding.

Keywords: Plato, dialectic, Helmut Kuhn, Hans-Georg Gadamer, ontology, hermeneutics, truth, being, logos, authority.

² University of East Sarajevo, Faculty of Philosophy
miljan.popic@ff.ues.rs.ba

Uvod

Izbor Helmuta Kuna i Hans-Georga Gadamera za temu ovog rada počiva na stavu da ova dva mislioca, sagledana u međusobnoj korelaciji, artikulišu jedan relativno širok raspon pitanja i mogućih odgovora koje je filozofska misao u drugoj polovini 20. vijeka ponudila na osnovno pitanje o zadatku filozofskog mišljenja, odnosno o poziciji filozofije unutar savremenog društva. Njihove misaone pozicije karakteriše neprestani povratak Platonu, čime ostvaruju i reaktualizaciju samog izvora filozofske upitanosti – o biću, istini i ljudskoj zajednici – koja zadržava svoju vitalnost čak i u epohi koja je proglasila kraj metafizike. Oni se pri tome kreću unutar jednog zajedničkog horizonta: njihovo mišljenje je primarno ukorijenjeno u njemačkoj filozofskoj tradiciji — od Kanta i njemačkog idealizma, preko Diltaja (Dilthey) i fenomenologije. Za obojicu je Platon „mjera filozofije“ - kao što će reći Hajdeger (Heidegger) - i nezaobilazno ishodište svakog ozbiljnog promišljanja bića i istine, ali su njihovi krajnji uvidi često bili različiti. Upravo u toj različitosti može da se posmatra i sudbina zapadne metafizike: da li je Platonovo nasljeđe put ka učvršćenju ontološkog poretka ili pak podsticaj na neprekidno dijaloško traganje?

I

Kuna i Gadamera je vezivala i dugogodišnja saradnja kao osnivače i dvadesetogodišnje urednike časopisa *Philosophische Rundschau* (1953-1974).³ U periodu poslije II svjetskog rata došlo je do ekspanzije i hiperprodukcije filozofske literature. Gadamer je često isticao da je u toj „šumi publikacija“ čitaocu potreban pouzdan orijentir. *Philosophische Rundschau* je bio zamišljen i kao instanca koja odvaja prolazne akademske trendove od onoga što ima trajnu vrijednost za „samu stvar mišljenja“ (*die Sache selbst des Denkens*). Časopis je predstavljao značajno mjesto u konstituisanju savremene filozofske kritike i bibliografske recepcije u poslijeratnoj Njemačkoj. Tokom ove dvije decenije, oni su profilisali *PhR* kao reprezentativni prostor

³ Detaljnije: *Philosophische Rundschau: Gesamtregister, Jahrgang 1 (1955) bis 20 (1974), einschließlich der Beihefte 1-6*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1976.

akademskog dijaloga u kojem se kroz kritičke prikaze preispitivala sama suština filofske tradicije i njen odnos prema savremenosti. Njihova urednička koncepcija uspjela je da integriše različite filofske pravce — od fenomenologije i ontologije preko hermeneutike do estetike, etike i filofsije politike — čime je *Rundschau* postao nezaobilazan orijentir za razumijevanje filofskih promišljanja druge polovine 20. vijeka.

Njihovo povlačenje sa uredničkih pozicija 1974. godine - završetkom dvadesete godine izlaženja časopisa - pokazuje odgovornu primjenu principa predaje tradicije mlađim generacijama. Poklanjajući puno povjerenje Ridigeru Bubneru (Rüdiger Bubner) i Bernhardu Valdenfelsu (Bernhard Waldenfels), Gadamer i Kun su osigurali da časopis nastavi svoj put pod vodstvom mislilaca koji su već tada bili prepoznati, a kasnije višestruko potvrđeni, kao nosioci izuzetnog filofskog senzibiliteta. Izbor Bubnera, sa njegovim interesovanjem za praktičku filofsiju i estetiku, i Valdenfela, koji je otvarao prostor za interkulturalnu fenomenologiju, svjedoči o dalekovidosti osnivača koji su u svojim nasljednicima vidjeli kapacitet da očuvaju ali i unaprijede nivo ovog časopisa.

Može se reći da urednička saradnja Kuna i Gadamera, dakle, nije bila formalnost, nego dinamičan, kontinuiran dijalog koji se odvijao paralelno s njihovim samostalnim filofskim radom - i, kako ćemo nastojati pokazati, veoma misaono plodnim i inspirativnim, ali različito nijansiranim sagledavanjem Platonovog učenja.

II

Značajno je napomenuti, u vezi sadržaja Kunove misli, da njegov filofski put nije odvojiv od biografije obilježene lomovima samog 20. vijeka. Rođen je u Šleziji 1899, školovan u Berlinu i Getingenu, Kun je nakon Hitlerovog dolaska na vlast emigrirao,⁴ najprije u Englesku, potom u Sjedinjene Američke Države, gdje je predavao na

⁴ Kun u djelu iz 1943: *Zaboravljena i prisjećana sloboda* razumijeva totalitarizam kao manifestaciju kolektivnog očaja i „čina zaborava” u kojem su nacije odbacile sjećanje na slobodu i istinsku vjeru te ih nadomjestile obogotvorenjem države, rase i ovozemaljske moći. Kun analizira kako su intelektualni pravci poput istoricizma i egzistencijalizma, u kombinaciji s opštom društvenom krizom nakon Prvog svjetskog rata, oslabili racionalni izbor i moralnu odgovornost pojedinca te time pripremili teren za propagandu i destrukciju demokratskih vrijednosti. Iako je Kunova analiza krize bila sumorna, djelo ipak ima i poruku nade utemeljenu na potrebi za duhovnom obnovom, rehabilitacijom teologije i ponovnim otkrivanjem transcendentnog cilja ljudske slobode. Detaljnije: Kuhn, H. (1943) *Freedom Forgotten and Remembered*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

univerzitetima (Emory University i na University of North Carolina), da bi se tek 1953. vratio u Njemačku i preuzeo katedre najprije u Erlangenu, a potom u Minhenu.

Njegov rad karakteriše širok spektar interesovanja, od estetike – gdje je njegovo najpoznatije djelo *Istorija estetike (A History of Esthetics)*⁵ napisano u saradnji sa Ketrin Gilbert, temeljno predstavilo izučavanje povjesnih oblika lijepog, otkrivajući estetičko iskustvo kao svojevrsan dodir sa samim bićem – pa sve do političke filosofije.

Kun se u svojoj prvoj objavljenj studiji bavio Sokratom.⁶ Harold Černis (Cherniss) je u prikazu ovog djela ocijenio da Kun u liku Sokrata nastoji da pronađe izvor metafizičkog traganja evropske misli.⁷ Ovo prvo djelo kao da najavljuje temu interesovanja kojom će se Kun baviti čitav život: pitanje o tome šta znači afirmisati biće kao smisleno u trenutku kada je ta afirmacija stavljena pod radikaln upitnik.

Kunova misaona pozicija značajno se otkriva i u njegovoj kritici egzistencijalizma, razvijenoj u studiji *Egzistencijalizam i metafizika*.⁸ Egzistencijalizam - bilo u Kjerkegorovoj (Kierkegaard), bilo u Hajdegerovoj i Sartrovoj (Sartre) varijanti - Kun opisuje kao oblik onoga što naziva meontologijom: metafizikom koja ništavilu (Nought)⁹ daje prvenstvo nad bićem, nasuprot tradicionalnoj, afirmativnoj ontologiji za koju je prvenstvo na strani bića.¹⁰ Kun pritom ne odbacuje egzistencijalističku analizu čovjeka u potpunosti - prihvata da su istoričnost, odluka i strast (historicity, decision, passion) bitne odrednice ljudskog postojanja - ali pokazuje da ta analiza ostaje, kako on kaže, „parazitska“, utoliko što svoj smisao izvodi upravo iz onih pojmova (razuma, smislene cjeline, filosofije kao načina života) čiju valjanost egzistencijalizam navodno poriče.¹¹ Njegov odgovor jeste pojam ontološke afirmacije kao čina racionalne vjere koji uključuje, kako sam piše, „anticipativno razumijevanje i pristanak na jednu neverifikovanu pretpostavku“.¹² Takav čin, poput Sokratovog izbora iz *Fedona* (114d), kojeg Kun izričito navodi kao „pošten rizik“ (fair risk), nije ni čisto racionalan, poput

⁵ Gilbert, K.E. and Kuhn, H. (1939) *A History of Esthetics*. New York: The Macmillan Company.

⁶ Kuhn, H. (1934) *Sokrates: Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*. Berlin: Die Runde.

⁷ Cherniss, H. (1935) Review of Sokrates: Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik, by Helmut Kuhn. *The Philosophical Review*, 44 (6), str. 598-601.

⁸ Kuhn, H. (1947) Existentialism and Metaphysics. *The Review of Metaphysics*, 1 (2), str. 37-60.

⁹ Isto, str. 40.

¹⁰ Isto, str. 38-41.

¹¹ Isto, str. 54.

¹² Isto, str. 42.

biranja sredstava za već zadati cilj, ni iracionalan, poput slijepog skoka u ništavilo, nego upravo ono što racionalnost tek omogućava.¹³

Istu tezu Kun zastupa u obimnijoj studiji *Susret sa ništavilom* (*Encounter with Nothingness*), gdje egzistencijalističko iskustvo krize opisuje kao istinit, ali nepotpun uvid: ono što egzistencijalisti prepoznaju kao dominaciju ništavila jeste, tvrdi Kun, prije svega simptom jedne civilizacije čiji se mehanizam otuđio od vodećeg smisla koji ga je nekada održavao, a ne posljednja riječ o ljudskom postojanju kao takvom.¹⁴

Helmut Kun identičnu poziciju sistematski razvija u studiji *Dijalektika u istoriji* (*Dialectic in History*), gdje se okreće drugom obliku savremenog nihilizma - ne egzistencijalističkom, nego istoricističkom. Kun polazi od jednog naizgled tehničkog zapažanja o samoj prirodi diskurzivnog mišljenja i naglašava da bismo razvili matematički ili logički stav, potreban nam je vremenski niz koraka, ali smisao tog stava, jednom kada je dosegnut, nema nikakve veze s vremenom – rasuđivanje se, kako Kun kaže, pojavljuje kao vremensko prevazilaženje samog vremena u ime bezvremenog bića. Dijalektika, u radikalnom smislu koji joj je dao Hegel, upravo pokušava da spoji to bezvremeno biće sa vremenskim procesom, pripisujući postajanju status najviše ontološke vrijednosti umjesto da ga tretira kao puki medijum u kome se biće ogleda.¹⁵

Iz ove opšte dijagnoze Kun izvodi tri nezavisna izvora iz kojih se dijalektičko mišljenje hrani – tri dodirne tačke na kojima dijalektička šema uopšte počiva na stvarnosti: 1) *ontološku antitezu*, u kojoj se biće susreće s prostorno-vremenskim procesom, apsolutno s relativnim, nužno sa slučajnim – izvor koji Kun prepoznaje već kod Elejaca i kod Heraklita, a čiji je najizrazitiji noviji vid dao sam Hegel priznanjem da nema nijedne Heraklitove rečenice koju nije ugradio u svoju *Logiku*; 2) *organski ritam*, dinamičku ravnotežu kakva se uočava u živim sistemima – od Aristotelove doktrine srednje mjere u etici, preko sistema kočnica i ravnoteža u politici, do uspona i padova čitavih civilizacija, kako su ih opisivali Špengler (Spengler), Tojnbi (Toynbee) i drugi morfolozi kulture; 3) i *religioznu rekonzilijaciju*, unutrašnji proces otuđenja duše i njenog ponovnog sjedinjenja – trodijelnu dramu iskonske harmonije, otuđenja i ponovo

¹³ Isto, str. 51.

¹⁴ Kuhn, H. (1951) *Encounter with Nothingness: An Essay on Existentialism*. London: Methuen & Co., str. xiv-xv.

¹⁵ Kuhn, H. (1949) *Dialectic in History*. *Journal of the History of Ideas*, 10 (1), str. 14-16.

zadobijene, više harmonije, čiji je trag Kun pronalazio podjednako u *Knjizi o Jovu*, u grčkoj tragediji, u Platonovoj *Državi* i u Geteovom *Faustu*.¹⁶

Nijedan od ova tri izvora, po Kunovom sudu, sam po sebi nije lažan – naprotiv, svaki od njih ima realno uporište u ljudskom iskustvu svijeta. Hegelova, a potom i Marksova zabluda sastoji se u tome što su sva tri, uzajamno nezavisna izvora stopili u jedinstven, iznutra dijalektički apsolutni proces čime je dijalektika, istina, zadobila gotovo neodoljivu snagu objašnjenja istorijskog zbivanja kao smislenog niza, a ne pukog spleta činjenica, ali po cijenu da u tako zamišljenoj istoriji više ne preostaje mjesto za slobodnog ljudskog djelatnika, za onoga ko bira i za svoj izbor snosi odgovornost.¹⁷

Umjesto da čovjeka razumijemo kao učesnika koji je pozvan da odgovorno djeluje unutar mogućnosti date, uvijek slučajne situacije, dijalektički mišljena istorija nas gura između dvije krajnosti - osjećaja da smo prepušteni na milost slijepim silama ili uvjerenja da smo tek izvršioc i nekog zamišljenog usuda; primjer je za Kuna slom Vajmarske republike, koji se samo prividno ukazuje kao dijalektički nužan prelaz od jednog ekstrema (bezvlašća) ka drugom (totalitarnoj vlasti), a zapravo predstavlja katastrofu prouzrokovanu ljudskim, a ne istorijsko-logičkim neuspjehom.¹⁸

Upravo se u ovoj tački, zaključuje Kun, filosofija i historiografija susreću u zajedničkom interesu. Obje, pod prijetnjom sopstvenog urušavanja, ne smiju izgubiti iz vida čovjeka kao racionalnog djelatnika – jedinog na čijem se konkretnom, vremenski omeđenom, a ipak bezvremeno usmjerenom stanovištu sve tri, inače nezavisne dimenzije dijalektike – *ontološka, ritmička i religiozna* – mogu legitimno sjediniti, a da se pritom nijedna od njih ne izneveri.¹⁹

Ovaj uvid Kun potvrđuje i u polemici s Eduardom Hajmanom (Heimann), gdje pokazuje da je nemoguće koristiti hegelijansku dijalektičku metodu a da se pritom izbjegne prešutno oživljavanje istorije kao subjekta koji „govori“ i „sudi“: čim se istoriji pripiše glas, čovjek postaje njeno oruđe, a ne akter.²⁰

¹⁶ Isto, str. 17-22.

¹⁷ Isto, str. 23-24.

¹⁸ Isto, str. 25-28.

¹⁹ Isto, str. 28-29.

²⁰ Kuhn, H. i Heimann, E. (1947) On "Freedom and Order" [with Rejoinder]. *Social Research*, 14 (4), str. 509.

U studiji *Platon i granice filozofskog saopštavanja*²¹ Kun ovaj isti problem - odnos racionalne afirmacije prema onome što se izmiče konačnom dokazu - prenosi na tumačenje same Platonove dijalektike. Polazeći od kontroverze oko takozvanog indirektnog predanja o Platonovom usmenom učenju, Kun razmatra Aristotelovo svjedočanstvo o Platonovom učenju o počelima (ἀρχαί) - Jednom (έν) i Velikom-i-Malom (μέγα καὶ μικρόν), odnosno neodređeno dvojstvo (ἀόριστος δυνάς) - pokazujući da Aristotelova doksografska metoda, ma koliko filozofski plodna, ostaje opterećena vlastitom teleološkom shemom kretanja od materijalnog uzroka ka konačnoj formi, te da se Platonovo učenje ne smije bez ostatka podvesti pod tu shemu.²² Težište studije se, međutim, pomjera ka odjeljku u kojem Kun dijalektiku određuje kao najvišu ljudsku umjetnost (τέχναι) - dar smrtnicima čija sreća zavisi od posjedovanja tog dara - čiji je predmet Dobro kao ono što usmjerava kosmičko i ljudsko djelovanje podjednako.

Oslanjajući se na analogiju sunca iz *Države* (507b–509c) i na metaforu tkanja iz *Državnika* (311b–c), Kun pokazuje da dijalektičar, iako se penje do bezuslovnog (ἀνυπόθετον), ostaje vezan za dušu kao mjesto susreta znanja, kretanja i brige (ἐπιμέλεια) - to jest za praktičko, političko djelovanje koje dijalektiku čini neodvojivom od brige za dušu.²³ Upravo zato dijalektika, piše Kun, ma koliko je Platon visoko postavljao, „ostaje ljudska umjetnost“, darovana, a ne posjedovana jednom zauvijek.²⁴ Studiju zaključuje jednom od najsazetijih formulacija u čitavoj literaturi o ovoj temi: dijalektika sama sebe određuje dijalektički, njen je problem istovremeno problem njenog jezika - i jezika uopšte - i ona, kako Kun doslovno kaže, „egzistira na granici saopštivosti“.²⁵ Ovaj uvid od presudnog je značaja: iako Kun dijalektiku vidi kao put ka ontološkom uporištu u Dobru, on istovremeno priznaje da je taj put omeđen granicama samog jezika - uvid koji njegovu poziciju, na samom kraju ove studije o Platonu – možemo reći - približava Gadamerovoj poziciji.

²¹ Kuhn, H. (1968) *Platon und die Grenze philosophischer Mitteilung, Idee und Zahl: Studien zur platonischen Philosophie* von H.-G. Gadamer, K. Gaiser, H. Gundert, H. J. Krämer, H. Kuhn, hrsg. von H.-G. Gadamer und W. Schädewaldt, *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse*, 1968/, Heidelberg 1968, 151-173. Citirano prema: Хелмут Кун, Платон и границе философског саопштавања, *Луча: часопис за филозофију и социологију XX/2* (2003), стр. 150-166.

²² Isto, str. 150-154.

²³ Isto, str. 158-161.

²⁴ Isto, str. 161-163.

²⁵ Isto, str. 166.

Svojevrsna napetost između ontološkog utemeljenja i svijesti o granicama izraza može se pronaći i u korespondenciji Kuna sa Leom Štrausom (Straussom), sačuvanoj u obliku Štrausovog pisma objavljenog u bečkom *Nezavisnom časopisu za filozofiju* (*The Independent Journal of Philosophy*), kao odgovor na Kunov prikaz Štrausove knjige: *Prirodno pravo i istorija* (*Natural Right and History*). Štraus odmah naglašava da je Kunov prikaz najbolji koji se do tada pojavio, budući da počiva na dubinskom razumijevanju problema. Svoju knjigu pritom opisuje ne kao raspravu koja pitanje prirodnog prava konačno rješava, nego kao pripremu za takvu raspravu.²⁶ Iza ove zahvalnosti odmah slijedi ono što naziva ozbiljnim neslaganjem. Štraus primjećuje da mu je Kun uputio prigovor jer je korijen historicističke zablude tražio u njenom genetičkom porijeklu, umjesto da se opredijeli za frontalnu kritiku, te se brani pozivanjem na Aristotelovu *Nikomahovu etiku* (1154a 22-26), gdje se kaže da je nužno iznijeti ne samo istinu nego i uzrok zablude, te na *Politiku* (1341a 28-32) o slučajnim uzrocima grešaka.²⁷ Dalje u pismu Štraus brani tezu da je prirodno pravo (*physei dikaion*) kod Platona središnja, a ne uzgredna tema, pozivajući se na *Državu* (501b, 484c-d, 597b-d), gdje pokazuje da je za Platona „prirodno pravo“, strogo shvaćeno, isto što i ideja pravde, budući da je čitav poredak najbolje države „prema prirodi“, a sadašnji poredak „protiv prirode“.²⁸ Raspravu o Aristotelovoj *Nikomahovoj etici* (1134b) - gdje se prirodno i konvencionalno pravo pokazuju podjednako promjenljivim - Štraus zaključuje poređenjem s ljudskom rukom: priroda čini desnu ruku jačom, a ipak svi ljudi mogu postati podjednako vješti objema rukama, što, tvrdi Štraus, ne dokida razliku između nepromjenjivih načela prirodnog prava i njihove promjenljive primjene. Pismo se okončava raspravom o distributivnoj pravdi i o razlici između platonovsko-aristotelovskog i stoičkog univerzalizma prirodnog prava.²⁹

III

U kontekstu filozofije 20. vijeka, Gadamer svoju polaznu poziciju gradi na ponovnom otvaranju debate između prirodnih i duhovnih nauka. On smatra da je sâm

²⁶ Strauss, L. (1978) Letter to Helmut Kuhn. *The Independent Journal of Philosophy*, 2, str. 23.

²⁷ Isto, str. 23-24.

²⁸ Isto, str. 24.

²⁹ Isto, str. 25-26.

zahtjev za metodološkom objektivnošću zajednički imenitelj tog tradicionalnog spora.³⁰ Uporedo s tim, Gadamer Platonovu dijalektiku dešifruje kroz prizmu dijaloškog događanja istine – kroz ono što su Grci nazivali *simposion* (συνπόσιον), zajedničkim gozbenim traganjem koje ne teži konačnom posjedovanju znanja, već samom učestvovanju u logičkom kretanju. Već u svojoj ranoj studiji *Platonova dijalektička etika: Fenomenološke interpretacije Fileba (Platos dialektische Ethik)*³¹, Gadamer postavlja temelje za razumijevanje dijalektike kao živog logosa koji se uvijek iznova rađa u jeziku. Za njega je dijalektika neraskidivo povezana sa praktičkom filosofijom i razumijevanjem kao beskonačnim procesom – sa onim što će kasnije, u duhu Aristotelove fronesis (φρόνησις), odrediti kao hermeneutičku vrlinu.

Gadamer u studiji *Platonova nepisana dijalektika* polazi od filološko-hermeneutičkog problema: statusa indirektnog predanja o Platonovom usmenom učenju. Gadamer podsjeća da su radovi Šadewaltove (Schadewaldt) tibingenske škole (K. Gaiser, H. Krämer) učinili svjesnijim značaj tog predanja, ali da ono ostaje kontroverzno već unutar same filologije - kako pokazuje ekstreman primjer Černisa (Cherniss), koji odbija da ispravno uvaži čak i Aristotelovo svjedočanstvo.³² Filozofski pokušaji rekonstrukcije, primjećuje Gadamer, nailaze na dvostruku poteškoću: tibingenske rekonstrukcije zvuče isuviše nalik na školsku filosofiju 18. vijeka, dok „skeletalna mršavost” onoga što se rekonstrukcijom uopšte može utvrditi potkopava povjerenje u sam poduhvat. Istorijski, kontroverza seže do Šlajermahera (Schleiermacher), koji je, u sporu s Hermanom, inspirisan romantičarskom idejom dijaloškog principa, koncentrisao filozofsko izlaganje Platona na same dijaloge; drugi motivacioni tok predstavlja kritika sistemske misli, čije porijeklo Gadamer nalazi već kod Kjerkegora, a koja je, nakon sloma neokantizma poslije Prvog svjetskog rata, usmjerila istraživanje Platona ka filološkom proučavanju takozvanog „političkog Platona” - od Vilamovica (Wilamowitz) preko Zingera (Singer),

³⁰ Gadamer, H-G. (1996) *Der Anfang der Philosophie*. Stuttgart: Philipp Reclam. Citiranje prema:

Gadamer, H-G. (2007) *Početak filozofije*. Beograd: Fedon, str. 34.

³¹ Gadamer, H-G. (1931) *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*. Leipzig: Felix Meiner Verlag.

³² Gadamer, H-G. (1968) *Platons ungeschriebene Dialektik. U: Idee und Zahl: Studien zur platonischen Philosophie von H.-G. Gadamer, K. Gaiser, H. Gundert, H. J. Krämer, H. Kuhn, hrsg. von H.-G. Gadamer und W. Schadewaldt, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 1968/2, Heidelberg 1968, 9-30; preštampano u: Gesammelte Werke, Bd. 6: Griechische Philosophie I, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985, str. 129-153. Citirano prema: Ханс-Георг Гадамер, Платонова неписана дијалектика, *Луча: часопис за философију и социологију* XX/2 (2003), str. 133-149.*

do Julijusa Štencela (Stenzel), čije istraživanje platonovske dijalektike u genetičkom ključu Gadamer izdvaja kao prekretnicu.³³

Kroz samu studiju Gadamer se suočava sa samim sadržajem indirektnog predanja: Aristotelovim svjedočanstvom o Platonovom učenju o principima i o odnosu ideja-brojeva prema matematičkim brojevima. On pomno prati kako se to učenje odražava u samim dijalozima - u problemu učestvovanja mnogih stvari u jednoj ideji, zaoštrenom u *Parmenidu*, te u četiri roda iz *Fileba* (mjera, neograničeno, mješavina i uzrok), koji, prema Gadameru, nisu proizvoljan izbor nego uslovljavaju samo određenje ideja uopšte.³⁴ Napokon, to se učenje kosmološki primjenjuje u *Timaju*, gdje je duša određena kao mješavina bivstvovanja, istovjetnosti i različitosti, čije kružno kretanje čini razumljivim poredak nebeskih kretanja i samog vremena.³⁵ Značajno je da Gadamer, oslanjajući se na brižljivu filološku rekonstrukciju Konrada Gajzera zasnovanu na Aristotelovom svjedočanstvu iz spisa *O duši* (404b 16-27), ne teži tome da indirektno predanje pretvori u skriveni sistem iza dijaloga, nego naglašava da ostaje neophodan zadatak razlikovati ono što se sa sigurnošću može pripisati samom Platonu od onoga što su dalje razvili njegovi učenici u Akademiji - Speusip, Ksenokrat i Aristotel.³⁶

Upravo u ovoj metodološkoj uzdržanosti leži razlika prema Kunovom pristupu: Gadamer svoju studiju zaključuje tvrdnjom da indirektno predanje nije svjedočanstvo neke dogme skrivene iza pisanog djela, nego, naprotiv, potvrđuje uslovljenost svakog ljudskog saznanja i time opravdava da njegova najveća mogućnost ostaje - filosofija, i da se ne može nazvati - sofija.³⁷ Ovim se, gotovo doslovno, ponavlja uvid do kojeg na kraju svoje studije dolazi i Kun: obje interpretacije, uprkos različitim polazištima, susreću se u uvidu da je filozofsko saopštavanje najviših stvari nužno ograničeno.

Identično promišljanje Gadamer zastupa i u *Dijalogu i dijalektici* (*Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*), gdje se ista hermeneutička uzdržanost primjenjuje na čitanje pojedinačnih dijaloga. U studiji o *Fedonu*, Sokratovi „dokazi”

³³ Isto, str. 134-135.

³⁴ Isto, str. 137-141.

³⁵ Isto, str. 142-145.

³⁶ Isto, str. 140, 146-147.

³⁷ Isto, str. 148-149.

besmrtnosti duše tumače se kao namjerno nedovoljni, budući da im nije cilj da dokažu, nego da dušu oslobode straha.³⁸

Studije *Platon i pjesnici* i *Platonova vaspitna država* pokazuju „kritičkog” Platona koji tradicionalno vaspitanje i poeziju osporava ne iz neprijateljstva prema umjetnosti, nego zato što jedino filosofija, u situaciji sofističke zloupotrebe poezije, može iscijeliti dušu grada.³⁹ Studije o *Sedmom pismu*, o nepisanoj dijalektici i o *Timaju* čine jezgro zbirke, dok je završna studija, *Amicus Plato Magis Amica Veritas*⁴⁰, posvećena samoj Aristotelovoj kritici Platonovog učenja o idejama - primjeru kako i najbliži učenik ostaje vjeran istini upravo onda kada se udaljava od učiteljevog slova.⁴¹

Vezu između dijalektike i etike, koju u ovom radu pratimo kod obojice mislilaca, Gadamer je najopširnije razradio u dvije monografije posvećene upravo onom Platonovom dijalogu iz kojeg i Kun crpi svoju sliku dijalektike kao mjere - *Filebu*.

Vratimo se ovoj značajnoj studiji gdje Gadamer radikalno preoblikuje tradicionalno razdvajanje Platonove ontologije i praktičke filosofije, demonstrirajući da naizgled digresivni odlomci u *Filebu*, poput metodološke razrade postupaka sabiranja (συναγωγή) i dijeljenja (διαίρεσις) ili ontološke taksonomije četiri roda bića – ne predstavljaju heterogena teorijska tijela naknadno ubačena u etičku raspravu o odnosu užitka (ἡδονή) i uma (νοῦς). Naprotiv, ovi segmenti čine unutrašnju, konstitutivnu okosnicu cjelokupne Sokratove argumentacije. Pitanje o dobrom i primjerenom ljudskom životu (βίος) nemoguće je teorijski zasnovati bez prethodnog razjašnjenja fundamentalnih ontoloških principa: bezgraničnog (ἄπειρον) i granice, odnosno mjere (πέρας). Sam zaključak dijaloga, prema kojem je vrhovno dobro u ljudskom postojanju artikulirano kao specifična mješavina ili sjedinjenje (σύμμειξις / μείκτον) užitka i uma, ostaje hermeneutički zatvoren ukoliko se ne sagleda u svjetlu ontološkog statusa ovih rodova. Dok užitak, po svojoj unutrašnjoj esenciji, participira u sferi bezgraničnog (ἄπειρον), težeći inherentnoj prekomjernosti, nestalnosti i odsustvu unutrašnje forme, um (νοῦς) se

³⁸ Gadamer, H-G. (1980) The Proofs of Immortality in Plato's Phaedo. U: *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. New Haven: Yale University Press, str. 21-38.

³⁹ Gadamer, H-G. (1968) Platon und die Dichter. U: *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*. Hamburg: Meiner, str. 181-204; Citirano prema: Гадамер, Х-Г (2012) Платон и pjesnici. У Дијалог и дијалектика: шест студија о Платону. Београд: ПБФ, str. 83-110.

⁴⁰ Gadamer, H-G. (1980) Amicus Plato Magis Amica Veritas. U: *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. New Haven: Yale University Press, str. 194-218.

⁴¹ Gadamer, H-G. (1980) Dialectic and Sophism in Plato's Seventh Letter; Plato's Unwritten Dialectic; Idea and Reality in Plato's Timaeus. U: *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. New Haven: Yale University Press, str. 93-193.

ontološki usklađuje sa principom mjere (μέρας) i pozicionira se kao istinski uzrok (αἰτία) harmonije cjeline. Zbog toga Gadamerova fenomenološka interpretacija pokazuje da Platonova etika u krajnjoj liniji izvire iz ontologije: dobro u ljudskom djelovanju nije puka moralna maksima, već konkretna realizacija ontološke mjere i uvođenje forme u bezgranični haos ljudskih nagona.⁴²

Gadamer u knjizi *Ideja dobra u platonističko-aristoteljskoj filosofiji* (*The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*) analizu proširuje na odnos Platona i Aristotela: poglavlje o polisu i znanju o dobru pokazuje kako se Sokratovo pitanje o dobru odmah pretvara u pitanje o zajednici, dok poglavlje o Aristotelovoj kritici ideje dobra i o praktičkoj filosofiji pokazuje da Aristotel, udaljavajući se od Platonove ideje dobra kao jedne, nepromjenjive forme, zapravo dovršava, a ne napušta, izvorni platonovski uvid da se dobro ne može spoznati mimo konkretne situacije u kojoj se odlučuje.⁴³

Upravo je ovo mjesto - odnos dijalektike, mjere i konkretne situacije odlučivanja - ono na kojem se Kunovo i Gadamerovo čitanje Platona posljednji put razilaze i ponovo susreću. Dok Kun u fenomenu mjere prije svega prepoznaje ontološki normativ koji dijalektiku čini vodičem etičko-političkog djelovanja, Gadamer u istom fenomenu prepoznaje anticipaciju aristotelovske fronesis (φρόνησις), pojma koji će postati središnji oslonac njegove hermeneutike u *Istini i metodi*.⁴⁴

Kao što je rečeno, filozofski temelj čitavog ovog hermeneutičkog poduhvata Gadamer je već postavio u *Istini i metodi*, naročito u poglavlju o rehabilitaciji autoriteta i tradicije. Nasuprot prosvjetiteljskom poistovjećivanju autoriteta sa slijepom potčinjenošću, Gadamer pokazuje da priznavanje autoriteta počiva na uvidu da ono što autoritet kaže „nije nerazumna svojevrijnost, nego se u principu može sagledati” - autoritet, drugim riječima, počiva na aktu slobode i razuma koji, svjestan vlastitih granica, ukazuje povjerenje boljem uvidu drugoga.⁴⁵ Primijenjeno na odnos Kuna i Gadamera prema Platonu, ovo znači da tradicija platonovskog teksta - pisanog i, kako smo vidjeli,

⁴² Gadamer, H-G. (1991) *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*. Prev. Robert M. Wallace. New Haven: Yale University Press, str. xvi-xvii.

⁴³ Gadamer, H-G. (1978) *Die Idee des Guten in der platonisch-aristotelischen Philosophie*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter; Citiranje prema: Gadamer, H-G. (1986) *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Prev. P. C. Smith. New Haven: Yale University Press, str. 63-125.

⁴⁴ Gadamer, H-G. (1986) *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Prev. P. C. Smith. New Haven: Yale University Press, str. 159-178.

⁴⁵ Gadamer, H-G. (1978) *Istina i metoda: osnovi filozofske hermeneutike*. Sarajevo: Veselin Masleša, str. 311-313.

indirektno predanog - ne djeluje na čitaoca kao spoljašnja prinuda, nego kao ponuda razumijevanja koju čitalac svaki put iznova mora sam da prizna i sagleda.

Ovaj isti pojam *fronesis* (φρόνησις) - praktičke mudrosti koja opšte ne primjenjuje na pojedinačno mehanički, nego ga u susretu s konkretnom situacijom tek određuje - Gadamer u *Istini i metodi* razvija u jezgro svog najpoznatijog pojma: pojma stapanja horizonata. Razumijevanje, piše Gadamer, nikada ne polazi od nepomjerljivog, zatvorenog stajališta sadašnjosti niti od podjednako zatvorenog, samo za sebe postojećeg istorijskog horizonta teksta ili predanja - obje te predstave, upozorava on, jesu apstrakcije. Horizont sadašnjosti se, naime, uopšte ne obrazuje bez prošlosti: naše predrasude nisu čvrsto sazdan, nepromjenjiv dio našeg mišljenja, nego se stalno iznova moraju stavljati na probu, a najvažnija takva proba jeste upravo susret s prošlošću i razumijevanje predanja iz kojeg dolazimo.⁴⁶ Zato ono što razumijevanje zapravo izvodi nije prelazak iz jednog zatvorenog horizonta u drugi, nego - kako Gadamer izričito kaže – „uvijek proces stapanja tih navodno za sebe bivstvujućih horizonata”.⁴⁷

Gadamer pritom pažljivo brani samu potrebu da se, unatoč tome što je krajnji rezultat uvijek jedan, jedinstven horizont, u analizi ipak razlikuju dva horizonta - horizont sadašnjosti i istorijski horizont predanja. Svaki susret s predanjem koji se odvija uz istorijsku svijest, objašnjava on, iskušava u sebi napetost između teksta i sadašnjosti; hermeneutički zadatak se ne sastoji u tome da se ta napetost prikrije naivnim prilagođavanjem teksta našim očekivanjima, nego da se ona svjesno razvije. Zato u hermeneutičko držanje nužno spada i nacrt istorijskog horizonta koji se razlikuje od horizonta sadašnjosti - ali taj je nacrt, naglašava Gadamer, samo jedna faza u sprovođenju razumijevanja: istorijska svijest, koja razlikuje horizont predanja od sopstvenog horizonta, sama je, poput naslage, prekrivena jednom trajnom tradicijom, pa stoga odmah iznova spaja ono što je upravo razdvojila, kako bi sebe posredovala sa sobom samom u jedinstvu jednog, tako stečenog povijesnog horizonta.⁴⁸ Kontrolisano provođenje ovog stapanja Gadamer naziva zadatkom djelotvorno-povijesne svijesti, a sam problem - problem primjene opšteg predanja na konkretnu, uvijek novu sadašnjost - proglašava centralnim problemom hermeneutike uopšte.⁴⁹

⁴⁶ Isto, str. 338-339.

⁴⁷ Isto, str. 340.

⁴⁸ Isto, str. 340-341.

⁴⁹ Isto, str. 341.

Primijenjen na temu ovog rada, pojam stapanja horizonata pokazuje se kao tačka u kojoj se Gadamerova hermeneutička pozicija najodlučnije razlikuje od Kunove ontološke afirmacije, a istovremeno joj se, na jedan neočekivan način, i najviše približava. Razlikuje se utoliko što Gadamer horizont predanja - pa tako i sam Platonov tekst, pisani i indirektno predani - nikada ne tretira kao fiksnu, jednom zauvijek datu istinu kojoj bi se čitalac naprosto priključio, nego kao nešto što se, u svakom novom susretu, iznova oblikuje zajedno s horizontom onoga ko razumije. Približava mu se, međutim, utoliko što ni Gadamerovo stapanje horizonata nije proizvoljno ili relativističko: ono je, kao i Kunova ontološka afirmacija, čin koji zahtijeva da onaj ko razumije stavi vlastite predrasude na probu pred autoritetom predanja - a to je, kako smo već pokazali, upravo ono priznanje nadmoćnog uvida u kojem Gadamer prepoznaje bit autoriteta. Dijalektika koja „egzistira na granici saopštivosti”, kako je formulisao Kun, i razumijevanje koje se odvija kao beskonačno obnavljano stapanje horizonata, kako ga opisuje Gadamer, na kraju imenuju istu stvar: nemogućnost da se platonovsko nasljeđe ikada zatvori u konačan, jednom zauvijek dovršen sistem.

Zaključak

U jednoj od studija u zborniku *Hermeneutika, religija i etika (Hermeneutics, Religion, and Ethics)*, Gadamer opisuje solidarnost kao temelj koji uopšte omogućava praktičku filosofiju. Za njega je solidarnost kao onaj oblik zajedništva koji seže daleko izvan svega svjesnog i željenog - prožimajući ekonomiju, politički i radni život, kao i u intimu porodice i doma. Upravo je to zajedništvo, a ne izolovana subjektivnost, ono za šta smo svi podjednako pozvani na odgovornost.⁵⁰ Kada se ovoj misli pridruži Kunovo uporno traganje za ontološkim uporištem takve odgovornosti – bilo u prirodnom pravu ili u ideji Dobra – postaje jasno da rasprava između ova dva mislioca ne predstavlja spor koji bi trebalo razriješiti u korist jedne od strana, nego autentičan filozofski dijalog. Platon

⁵⁰ Gadamer, H-G. (1999) *Hermeneutics, Religion, and Ethics*. Prev. Joel Weinsheimer. New Haven: Yale University Press, str. 118.

za oba autora nije predmet pukog istorijskog interesa, već živi orijentir i putokaz. Platonov dijalog, kako formom tako i sadržajem, ostaje za Kuna i Gadamera mjerodavan primjer onoga što filosofija može i što treba da bude — mišljenje koje proizilazi iz dijaloga. Kako je Alfred Vajthed (Alfred North Whitehead) istakao u okviru svojih čuvenih Gifordovih predavanja, cjelokupna evropska filofska tradicija predstavlja tek niz fusnota uz Platona⁵¹ Te fusnote – upravo zbog toga što se Platonovi dijalozi i njegovo nasljeđe oličeno u nepisanom učenju nikada ne mogu do kraja iscrpiti niti konačno saopštiti – nužno ostaju otvorene za nova čitanja i savremena promišljanja.

⁵¹ Whitehead, A.N. (1978) *Process and reality: an essay in cosmology*. Corrected edn. Edited by D.R. Griffin and D.W. Sherburne. New York: The Free Press, str. 39.

LITERATURA

1. Cherniss, H. (1935) Review of Sokrates: Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik, by Helmut Kuhn. *The Philosophical Review*, 44 (6), str. 598-601.
2. Gadamer, H-G. (1968) Platon und die Dichter; Platos Staat der Erziehung. U: *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*. Hamburg: Meiner.
3. Gadamer, H-G. (1978) *Istina i metoda: osnovi filozofske hermeneutike*. Sarajevo: Veselin Masleša.
4. Gadamer, H-G. (1980) *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. Prev. P. C. Smith. New Haven: Yale University Press.
5. Gadamer, H-G. (1986) *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Prev. P. C. Smith. New Haven: Yale University Press.
6. Gadamer, H-G. (1991) *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*. Prev. R. M. Wallace. New Haven: Yale University Press.
7. Gadamer, H-G. (1999) *Hermeneutics, Religion, and Ethics*. Prev. J. Weinsheimer. New Haven: Yale University Press.
8. Gilbert, K. E. and Kuhn, H. (1939) *A History of Esthetics*. New York: The Macmillan Company.
9. Гадамер, Х-Г. (2003) Платонова неписана дијалектика. У Аграфа догмата: *Аспекти Платоновог неписаног учења*. Луча, XX (2), str. 133-149.
10. Gadamer, H-G. (2007) *Početak filozofije*. Beograd: Fedon.
11. Гадамер, Х-Г (2012) *Дијалог и дијалектика: шест студија о Платону*. Београд: ПБФ.
12. Kuhn, H. (1934) *Sokrates: Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*. Berlin: Die Runde.

13. Kuhn, H. (1943) *Freedom Forgotten and Remembered*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
14. Kuhn, H. (1947) Existentialism and Metaphysics. *The Review of Metaphysics*, 1 (2), str. 37-60.
15. Kuhn, H. (1949) Dialectic in History. *Journal of the History of Ideas*, 10 (1), str. 14-29.
16. Kuhn, H. (1951) *Encounter with Nothingness: An Essay on Existentialism*. London: Methuen & Co.
17. Kuhn, H. (1951) Nicolai Hartmann's Ontology. *The Philosophical Quarterly*, 1 (4), str. 289-318.
18. Кун, Х. (2003) Платон и границе философског саопштавања. У Аграфа догмата: *Аспекти Платоновог неписаног учења*. Луча, XX (2), str. 150-166.
19. Kuhn, H. i Heimann, E. (1947) On "Freedom and Order" [with Rejoinder]. *Social Research*, 14 (4), str. 508-516.
20. Philosophische Rundschau: Gesamtregister, Jahrgang 1 (1955) bis 20 (1974), einschließlich der Beihefte 1-6 (1976) Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
21. Strauss, L. (1978) Letter to Helmut Kuhn. *The Independent Journal of Philosophy*, 2, str. 23-26.
22. Whitehead, A.N. (1978) *Process and reality: an essay in cosmology*. Corrected edn. Edited by D.R. Griffin and D.W. Sherburne. New York: The Free Press.

Omar Mahmutović¹

IDEJA LOGIČKOG HEKSAGONA

Sažetak

Logički heksagon opozicije je minimalna struktura koja eksplicira cjelokupnu mrežu opozicijskih relacija između logičkih iskaza i kao takav predstavlja nastavak i dovršenje projekta koji je Aristotel započeo kombinatorikom sudova prema kvaliteti i kvantitetu, a formalizirana sekvenca te ideje je izražena logičkim kvadratom. Kvadrat registrira četiri relacije, ali ostavlja neodređenim situacije u kojima obje kontrarne tvrdnje budu lažne ili obje subkontrarne budu istinite. Heksagon eksplicira upravo te situacije uvođenjem Y i U, čime se opozicijska struktura zatvara. Teza članka afirmira stav da logički heksagon predstavlja suštinsku eksplikaciju samog kvadrata. Kroz detaljnu analizu razvoja logičke geometrije postaje jasno da heksagon u potpunosti osvjetljava unutrašnju strukturu koju kvadrat sadrži u implicitnom obliku. Ova analiza omogućava da se osnovne relacije kvadrata misle unutar šireg i koherentnijeg okvira. Na taj način logički heksagon kao konstrukcija služi kao nužno pojmovno razjašnjenje i ilustracija geometrijske reprezentacije logičkih odnosa.

Ključne riječi: logički kvadrat, logički heksagon, modalnost, geometrijska logika.

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

THE IDEA OF THE LOGICAL HEXAGON

Abstract

The logical hexagon of opposition is the minimal structure that explicates the entire network of oppositional relations between logical propositions. As such, it represents the continuation and completion of the project initiated by Aristotle through the combinatorics of judgments according to quality and quantity, a conceptual sequence formally expressed by the logical square. While the square registers four relations, it leaves unarticulated the situations in which both contrary assertions are false or both subcontrary assertions are true. The hexagon explicates these precise instances by introducing the Y and U nodes, thereby closing the oppositional structure. The thesis of this article affirms that the logical hexagon constitutes an essential explication of the square itself. Through a detailed analysis of the development of logical geometry, it becomes clear that the hexagon articulates and fully illuminates the internal structure that the square contains in an implicit form. This analysis allows the fundamental relations of the square to be conceived within a broader and more coherent framework. In this manner, the logical hexagon as a construction serves as a necessary conceptual clarification and illustration of the geometric representation of logical relations.

Keywords: logical square, logical hexagon, modality, geometric logic.

² University of Sarajevo - Faculty of Philosophy, omar.mahmutovic@ff.unsa.ba, <https://orcid.org/0009-0003-5343-411X>

Uvodna razmatranja

Odnos između logičkih struktura i geometrijskih figura jedan je od najstarijih i najpostojanijih motiva u historiji logike. Aristotelova teorija opozicije, objašnjena u *De Interpretatione*³ i tematizirana u kasnoantičkoj tradiciji kroz takozvani kvadrat opozicije, jeste istovremeno logička doktrina i geometrijska konstrukcija. Četiri iskaza raspoređena u četiri vrha kvadrata, povezana relacijama kontradikcije, kontrarnosti, subkontrarnosti i subalternacije. Činjenica da se logički odnosi daju prostorno predstaviti, da kontradikcija zauzima dijagonalu, da kontrarnost zauzima gornju stranicu, da subalternacija zauzima vertikale, upućuje na vezu između logičke strukture i geometrijskog poretka. Moretti navodi:

„Uprkos onome što se čini kao osuda opozicionih figura (uključujući matematički zadivljujući logički heksagon) od strane većine analitičkih filozofa, neki ljudi su se ipak pozabavili pitanjem mogućih primjena logičkog heksagona. To su, *in primis*, učinili upravo njegovi pronalazači, Sesmat i Blanché, koji su bili epistemolozi i logičari.”⁴

Béziau u tom pogledu identificira tri ključna historijska koraka u razvoju te veze: Aristotel (4. st. pr. n. e.), koji utemeljuje teoriju opozicije i prelazi dihotomiju, Apulej (2. st. n. e.), koji otkriva moć dijagramatskog prikaza logičkih odnosa, te Blanché (20. st.), koji dovršava konstrukciju logičkog heksagona.⁵

Ta veza je predmet onoga što se u savremenoj literaturi naziva logičkom geometrijom: sistematskog istraživanja načina na koji se logičke relacije postavljaju, klasificiraju i generaliziraju putem geometrijskih struktura. Moretti tu vezu prepoznaje kao polazište čitavog istraživačkog programa, ističući da se cjelokupno istraživanje sastoji u otkrivanju i geometrijskom uređivanju beskonačnog broja varijacija tradicionalne kvadratne strukture.⁶ Od 2004. godine, taj program se razvio u zasebnu granu matematike i logike koja se naziva opozicijskom geometrijom ili teorijom *n*-

³ Aristotel u *De Interpretatione* raspravlja o kombinatorici sudova prema kvalitetu, razlikujući afirmaciju (κατάφασις) i negaciju (ἀπόφασις) te prema kvantitetu razlikujući univerzalno (καθόλου) i partikularno (ἐν μέρει).

⁴ Moretti, A. (2012) Why the Logical Hexagon? *Logica Universalis*, 6 (1–2), str. 76. Dostupno na: <https://doi.org/10.1007/s11787-012-0045-x>

⁵ Béziau, J.-Y. (bez godine) *The Power of the Hexagon*. Prezentacija. Brazilian Science Foundation / CNPq – FUNCAP – UFC, slajd 2.

⁶ Moretti, A. (2009) *The Geometry of Logical Opposition*. Doktorska disertacija. Neuchâtel: University of Neuchâtel, str. 2.

opozicije, disciplinu koja se bavi geometrijskim aspektima logičkih opozicija i koja je otvorila nove istraživačke perspektive.⁷

Logički kvadrat prikazuje tri temeljne vrste opozicije između logičkih sudova. Béziau ih pregledno razlaže ukazujući da je kvadrat opozicije način eksplikacije tri pojma opozicije: kontradikcije, kontrarnosti i subkontrarnosti.⁸

Kontradiktorni iskazi P i Q ne mogu biti istovremeno istiniti niti istovremeno lažni, odnosno oni se uzajamno isključuju u oba smjera. Kontrarni iskazi ne mogu biti istovremeno istiniti, ali mogu biti istovremeno lažni. Subkontrarni iskazi ne mogu biti istovremeno lažni, ali mogu biti istovremeno istiniti. Sam Aristotel je upravo na ovom terenu postavio temelje teorije opozicije, primjećujući da kontradiktorne i kontrarne rečenice ne moraju na isti način biti istinite ili lažne u isto vrijeme. Prostorni raspored tih odnosa u uglove kvadrata, povezane dijagonalama kontradikcije, jeste kasnija reprezentacija te teorije, koju kasnoantička tradicija razvija kroz takozvani kvadrat opozicije.⁹

Ovi odnosi počivaju na klasičnim pravilima dvovalentne logike, u kojoj vrijede zakoni kontradikcije i isključenog trećeg.¹⁰ De Morganovi zakoni uređuju odnose logičkih operacija unutar kvadrata: $\neg(p \cdot q) \simeq \neg p \vee \neg q$; $\neg(p \vee q) \simeq \neg p \cdot \neg q$.¹¹ Matematička indukcija potvrđuje da ni u jednom modelu logike prvog reda ne mogu biti istiniti i p i $\neg p$.¹²

Kvadrat opozicije geometrijski postavlja ove odnose: A (univerzalno afirmativni) i O (partikularno negativni) stoje u kontradikciji; E (univerzalno negativni) i I (partikularno afirmativni) stoje u kontradikciji; A i E su kontrarni; I i O su subkontrarni.

Na nivou samog kvadrata javljaju se dva strukturalna problema koja anticipiraju potrebu za heksagonalnim proširenjem. Béziau ukazuje na to da I-ugao kvadrata nosi semantičku dvosmislenost: u matematici, „neki“ znači „neki, a možda i svi“ (tj. „barem jedan“), dok u prirodnom jeziku i empirijskim naukama „neki“ znači „neki, ali ne svi“.

⁷Moretti, A. (2012), str. 69.

⁸Béziau, J.-Y. (2012) The Power of the Hexagon. *Logica Universalis*, 6 (1–2), str. 3.

⁹Aristotel (2008) *Organon*. Zagreb: Demetra, 17b17–26.

¹⁰Kovač, S. (2004) *Logika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, str. 1.

¹¹Kovač, S. (2004), str. 101.

¹²Kovač, S. (2004), str. 29.

Ta razlika između matematičkog i svakodnevnog semantičkog smisla partikularnog kvantifikatora jeste izvor „tragedije kvadrata“, kako je Béziau karakterizira: kvadrat je matematički, a Aristotel nije bio matematičar.¹³

Drugi problem tiče se O-ugla, koji je, kako Béziau primjećuje, čisto negativan. U svim interpretacijama kvadrata, O-pozicija se može izraziti samo negacijom: „ne-svi“, „ne-nužno“, „ne-obavezno“, „ne-uvijek“. Ta nominalna praznina implicira da kvadrat ne uspijeva konceptualno zatvoriti prostor opozicija. On ih prepoznaje, ali im ne daje potpuno pojmovno razjašnjenje.¹⁴

Kvadrat, dakle, ne objašnjava dvije logički realne situacije. Prva: šta se događa kada obje kontrarne tvrdnje (A i E) budu lažne? Kvadratom se prepoznaje da je ta situacija moguća, ali se ne pruža iskaz koji je adekvatno eksplicira. Druga: šta se događa kada obje subkontrarne tvrdnje (I i O) budu istinite? Ponovo, kvadrat bilježi tu mogućnost, ali ne pruža iskaz koji tu situaciju eksplicitno imenuje. Te dvije praznine jesu mjesta na kojima se kvadrat pokazuje kao ekspresivno nedovoljan. Ne pogrešan, ali nepotpun. Upravo te praznine popunjava logički heksagon.

Blanché-Sesmatov logički heksagon: struktura i ideja

Logički heksagon je proširenje logičkog kvadrata koje su nezavisno jedan od drugog otkrili Augustin Sesmat 1951. godine i Robert Blanché 1953. godine. Béziau elaborira tu vezu ukazujući da je heksagon opozicije poboljšanje kvadrata opozicije koje dugujemo Robertu Blanchéu.¹⁵

Blanchéovom otkriću¹⁶ prethodilo je prepoznavanje da je trokut kontrarnosti, a ne kvadrat, možda primarnija struktura za postavljanje opozicija. Béziau ističe da su tu ideju nezavisno razvili Vasiljev u Rusiji (1890-ih, u kontekstu „imaginarne logike“), Jespersen

¹³Béziau, J.-Y. (bez godine), Prezentacija.

¹⁴Béziau, J.-Y. (bez godine), Prezentacija, slajd 21.

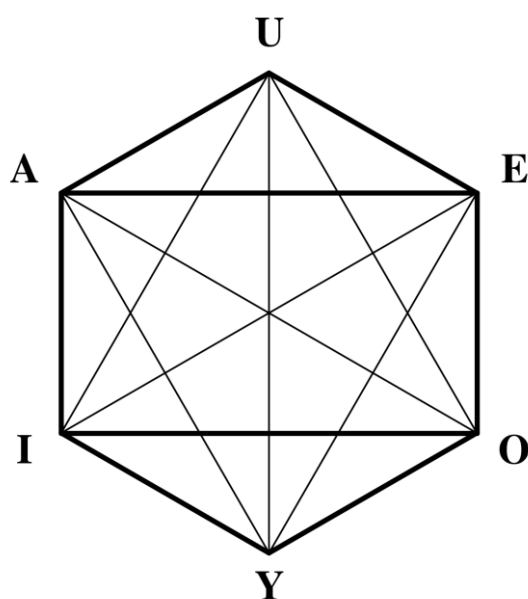
¹⁵Béziau, J.-Y. (2012), str. 1.

¹⁶Za izvorno izlaganje heksagonalne strukture i njenu sistematsku razradu vidi: Blanché, R. (1953) Sur l'opposition des concepts. *Theoria*, 19, str. 89–130; Blanché, R. (1966) *Structures intellectuelles: Essai sur l'organisation systématique des concepts*. Paris: Vrin.

u Danskoj (1920-ih, kao lingvist) i sam Blanché u Francuskoj (1950-ih, kao logičar). Sva trojica su primijetili da se mnoge opozicije prirodnije objašnjavaju kroz tri pojma (trihotomija) nego kroz dva (dihotomija): sve/ništa/neko, uvijek/nikad/ponekad, svugdje/nigdje/negdje, nužno/nemoguće/moguće.¹⁷

Moretti opisuje samo otkriće naglašavajući da je Blanché, nezavisno od Sesmata ali na vrlo sličan način, 1953. godine otkrio mogućnost kombiniranja tradicionalnog logičkog kvadrata i trokuta kontrarnosti u novi logički heksagon.¹⁸

Ključni strukturalni pomak od kvadrata do heksagona sastoji se u dodavanju dva nova vrha: U na vrh (disjunkcija A i E) i Y na dno (konjunkcija I i O). Moretti to eksplicira ističući da je Blanché otkrio da logički kvadrat, s pridodavanjem ovih dvaju novih pozicija (jedne, U, na vrhu i jedne, Y, na dnu), može i mora biti zamijenjen cjelovitim logičkim heksagonom.¹⁹ Kvadrat funkcionira na principu dihotomije, a heksagon uvodi trihotomiju: tri kontrarna iskaza (A, E, Y) koji formiraju gornji trokut i tri subkontrarna iskaza (I, O, U) koji formiraju donji trokut.



Slika 1. Logički heksagon opozicije (prema Blanché, 1953)

¹⁷Béziau, J.-Y. (bez godine), Prezentacija, slajdovi 22–23.

¹⁸Moretti, A. (2009), str. 139.

¹⁹Moretti, A. (2012), str. 75.

Logički operatori koji generiraju strukturu heksagona jesu konjunkcija i disjunkcija. U klasičnoj logici, konjunkcija ($\cdot$) je istinita samo u slučaju u kojem su svi konjunktivi istiniti, a disjunkcija ($\vee$) je istinita kada je barem jedan od disjunkata istinit. Y je konjunkcija dvaju partikularnih iskaza: „neki x jesu P “ i „neki x nisu P “, dakle, izražava situaciju u kojoj postoje i pozitivni i negativni slučajevi istovremeno. U jeste disjunkcija dvaju univerzalnih iskaza: „svi x jesu P “ ili „nijedan x nije P “, dakle, formulira situaciju u kojoj vrijedi jedna ili druga univerzalna tvrdnja. Oba iskaza su logički realna i pojmovno neophodna, ali u logičkom kvadratu nemaju vlastitu poziciju.

Rezultat je struktura od šest vrhova i petnaest relacija: tri kontradiktornosti ($A-O$, $E-I$, $U-Y$), tri kontrarnosti ($A-E-Y$), tri subkontrarnosti ($I-O-U$) i šest subalternacija ($A \rightarrow I$, $A \rightarrow U$, $E \rightarrow O$, $E \rightarrow U$, $Y \rightarrow I$, $Y \rightarrow O$). Moretti s pravom primjećuje da je rezultat figura koja je istovremeno logički i geometrijski izuzetna, „čudnovata, a opet lijepa, visoko simetrična matematička figura koja na tajanstven način isprepliće fundamentalna logička i geometrijska svojstva“.²⁰

Heksagon time predstavlja konceptualni okvir koji je precizniji od standardnog načina mišljenja. Béziau primjećuje da upravo ta sofisticiranost objašnjava zašto nemamo prirodna imena za sve pojmove koji se u heksagonu pojavljuju. Iz heksagona se derivira pojmovni okvir koji je složeniji od ustaljenog načina razmišljanja, pa stoga i ne iznenađuje što za sve pojmove koji se u njemu pojavljuju ne postoje prirodni nazivi.²¹

To zapažanje nosi značajnu filozofsku težinu: heksagon otkriva logičke pozicije koje su konstitutivne za cjelokupnu mrežu opozicija, ali za koje prirodni jezik nema gotove nazive.

Interpretacije heksagona: kvantifikacijska, modalna, deontička

Snaga heksagonalne strukture pokazuje se u činjenici da se identična geometrija relacija pojavljuje u različitim logičkim domenima. To upućuje na zaključak da heksagon izražava formu opozicije kao takve, neovisno o konkretnom sadržaju koji popunjava njegove vrhove.

²⁰Moretti, A. (2012), str. 69.

²¹Béziau, J.-Y. (2012), str. 20.

Kvantifikacijska interpretacija

U klasičnoj kvantifikacijskoj interpretaciji, koja je i historijski primarna, šest vrhova heksagona zauzimaju: $A = \text{„svi } x \text{ jesu } P\text{“}$, $E = \text{„nijedan } x \text{ nije } P\text{“}$, $I = \text{„neki } x \text{ jesu } P\text{“}$, $O = \text{„neki } x \text{ nisu } P\text{“}$ (tj. „ne-svi x jesu P “), $Y = \text{„neki } x \text{ jesu } P \text{ i neki } x \text{ nisu } P\text{“}$, $U = \text{„svi } x \text{ jesu } P \text{ ili nijedan } x \text{ nije } P\text{“}$. Gornji trokut (A, E, Y) afirmira tri kontrarne pozicije: svaka isključuje ostale dvije, ali sve tri mogu biti lažne. Donji trokut (I, O, U) izražava tri subkontrarne pozicije: svaka je kompatibilna s ostale dvije, ali sve tri ne mogu biti lažne. Tri dijagonale ($A-O, E-I, U-Y$) izražavaju kontradikcije.

Ova interpretacija pokazuje da Y „postoje i pozitivni i negativni slučajevi“ je logički realna pozicija koju kvadrat ne zahvata, premda je u svakodnevnom zaključivanju izuzetno česta. Tvrdnja „neki studenti su položili ispit, a neki nisu“ jeste upravo Y -pozicija za koju kvadrat nema predviđeno mjesto.

Pored primarne funkcije u shvatanju tradicionalnih i suvremenih kvantifikatora ($\forall, \forall\neg, \exists, \exists\neg$) unutar kategoričkih sudova, Sesmat i Blanché su pokazali da logički heksagon posjeduje znatno širi doseg primjene. Njegova strukturalna snaga se očituje u teoriji poretka²², gdje na precizan način eksplicira relacije stroge i blage nejednakosti ($>, \geq, <, \leq$) te jednakosti i nejednakosti ($=, \neq$). Uz to, heksagon se pokazuje kao neophodan alat u aletičkoj modalnoj logici, gdje definira odnose između operatora nužnosti ($\Box$), mogućnosti ($\Diamond$) i njihovih negacija.²³

Modalna interpretacija

Heksagon i kvadrat u svojoj osnovi ekspliciraju odnose u modalnoj logici, odnose između mogućeg, nemogućeg, nužnog i kontingentnog. Moretti naglašava da je modalna logika drugo veliko područje primjene logičkog kvadrata, ističući da modalna logika omogućava kalkulacije nad interpretiranim pojmovima kao što su modalnosti mogućeg i nemogućeg.²⁴ Uspostavljanje semantike mogućih svjetova unutar modalne logike omogućilo je da se modalna svojstva poput nužnosti i mogućnosti izračunavaju putem

²²Pod teorijom poretka podrazumijevamo matematičku teoriju relacija uređenja (parcijalni poredak, rešetke), unutar koje se subalternacija interpretira kao implikacijski poredak nad iskazima a vrhovi U i Y kao supremum i infimum te strukture. Za algebarsko i geometrijsko objašnjenje opozicijskih struktura usp. Moretti, A. (2009); za rešetkasto-booleovsko čitanje aristotelovskih dijagrama usp. Smessaert, H. (2012).

²³Moretti, A. (2012), str. 76.

²⁴Moretti, A. (2009), str. 110.

kvantifikacije, čime se direktno opravdava primjena heksagonalne strukture na modalne operatore:

„Ovi problemi su riješeni razvojem ,semantike mogućih svjetova ‘(od strane Kripkea, Kanger, Hintikka, Guillaumea i drugih), gdje je uvođenje pojma ,mogući svijet ‘ponudilo novi opseg za kvantifikaciju: modalna svojstva logičke propozicije u datom svijetu izračunavaju se istinitosnofunkcionalno putem kvantifikacije nad mogućim svjetovima (*grosso modo*, mogućnost u jednom svijetu logički je ekvivalentna istinitosti u nekom svijetu, dok je nužnost u jednom svijetu logički ekvivalentna istinitosti u svim svjetovima).”²⁵

Sam Aristotel je postavio temelje za modalnu interpretaciju, primjećujući da rečenice „moguće je da ovo postoji“ i „moguće je da ovo ne postoji“ mogu obje biti istinite.²⁶ Aristotel naglašava da dvije kontrarno suprotne propozicije mogu biti istinite u isto vrijeme.²⁷

U modalnoj interpretaciji heksagona, šest vrhova zauzimaju: A = nužno ($\Box p$), E = nemoguće ($\Box \neg p$), I = moguće ($\Diamond p$), O = ne-nužno ($\Diamond \neg p$), Y = kontingentno ($\Diamond p \wedge \Diamond \neg p$), U = ne-kontingentno ($\Box p \vee \Box \neg p$). Kontingentnost (Y), činjenica da je nešto moguće ali ne i nužno, jeste pozicija koju kvadrat ne izražava *explicite*. Heksagon tu dvosmislenost objašnjava upravo kroz dodavanje vrhova, a Béziau primjećuje da se u oba slučaja modalnih heksagona ime I-ugla čuva, dok se za Y-ugao bira dodatni naziv.²⁸

Kontingentnost i ne-kontingentnost su kontradiktorni (U-Y dijagonala), jednako kao nužnost i ne-nužnost (A-O), te nemogućnost i mogućnost (E-I). Dva trokuta se čuvaju: nužno, nemoguće i kontingentno su kontrarni (gornji trokut); moguće, ne-nužno i ne-kontingentno su subkontrarni (donji trokut).

Deontička interpretacija

U deontičkoj interpretaciji, šest vrhova zauzimaju: A = obavezno, E = zabranjeno, I = dopušteno, O = ne-obavezno (fakultativno), Y = indiferentno (ni obavezno ni zabranjeno), U = normativno određeno (obavezno ili zabranjeno). Struktura se čuva: obavezno i zabranjeno su kontrarni (ne mogu oba vrijediti, ali nijedan ne mora, ponašanje može biti indiferentno). Dopušteno i ne-obavezno su subkontrarni (barem jedno od toga

²⁵Moretti, A. (2009), str. 97–98.

²⁶Aristotel (2008), str. 127.

²⁷Aristotel (2008), 109b.

²⁸Béziau, J.-Y. (2012), str. 19.

mora vrijediti). Obavezno i ne-obavezno su kontradiktorni, jednako kao zabranjeno i dopušteno te normativno determinirano i indiferentno.

Deontička interpretacija ima poseban značaj jer pokazuje da heksagon eksplicira pozicije koje su za normu konstitutivne, ali koje često ostaju nedorečene. Indiferentnost (Y), situacija u kojoj neka radnja nije ni obavezna ni zabranjena, je normativno realna pozicija koja u dualizmu obavezno/zabranjeno nema mjesto. Razlikovanje konstitutivnih normi, koje reguliraju same uvjete mogućnosti neke prakse, i direktivnih normi, koje usmjeravaju djelovanje unutar već konstituirane prakse, može se geometrijski približiti upravo heksagonalnom strukturom. Konstitutivne norme zauzimaju gornji trokut kontrarnosti (ekskluzivne, determinativne), a direktivne norme zauzimaju donji trokut subkontrarnosti (kompatibilne, fakultativne).

Metalogički heksagon

Béziau pokazuje da je heksagon ujedno i metalogički, odnosno da opisuje opozicijske odnose među samim temeljnim pojmovima logike. U metalogičkom heksagonu, šest vrhova zauzimaju: tautologija i antilogija (kontrarni gornji trokut), satisfakcija i pobijanje (subkontrarni donji trokut), apsurdnost na vrhu (U-pozicija: ili tautologija ili antilogija) i smislenost na dnu (Y-pozicija: i satisfakcija i pobijanje). Ovaj heksagon eksplicira strukturu koja leži u osnovi svakog logičkog sistema: odnos između istinitosti u svim modelima (tautologija), lažnosti u svim modelima (antilogija) i istinitosti u nekim modelima (satisfakcija).²⁹

Pored toga, Béziau konstruira heksagone i na razini propozicionalne logike, gdje $p \cdot q$ i $\neg(p \vee q)$ stoje u kontrarnosti, $p \vee q$ i $\neg(p \cdot q)$ u subkontrarnosti, a $p \leftrightarrow q$ (ekvivalencija) i $\neg(p \leftrightarrow q)$ (ekskluzivna disjunkcija) formiraju kontradikciju na U-Y dijagonali. Ovi primjeri potvrđuju da heksagonalna struktura nije ograničena na kvantifikacijsku logiku, već se pojavljuje svuda gdje postoje odnosi kontrarnosti, subkontrarnosti i kontradikcije.³⁰

Činjenica da se identična heksagonalna struktura pojavljuje u kvantifikacijskoj, modalnoj, deontičkoj i metalogičkoj interpretaciji potvrđuje da heksagon artikulira formu

²⁹Béziau, J.-Y. Prezentacija, slajdovi 70–73.

³⁰Moretti naglašava da je upravo ova „univerzalnost“ heksagonalne strukture ključni argument za n -dimenzionalnu logičku geometriju. Vidi više: Moretti, A. (2012), str. 87.

opozicije kao takve, neovisno o konkretnom logičkom domenu. To je upravo ono što Béziau ima na umu kada tvrdi da se teorija heksagona može sistematski razvijati i generalizirati.³¹

Heksagon kao eksplikacija kvadrata

Teza ovog rada jeste da je odnos između kvadrata i heksagona eksplikativne, a ne samo ekstenzivne prirode. Razlika između ta dva pojma je bitna i zaslužuje pažljivo razmatranje. Ekstenzija bi značila da heksagon dodaje nešto novo što u kvadratu uopće ne postoji, tj. da proširuje teritorij. Eksplikacija, nasuprot tome, znači da heksagon čini eksplicitnim ono što je u kvadratu implicitno operativno, da razlaže ono što kvadrat pretpostavlja, ali ne imenuje. Argument za eksplikativno čitanje razvija se na sljedeći način.³²

Kvadrat registrira da su A i E kontrarni: mogu biti istovremeno lažni. Ali sam ne opisuje šta se događa u situaciji kada obje univerzalne tvrdnje padnu. Ta situacija jeste logički realna. Upravo je to situacija u kojoj „neki jesu i neki nisu“ (Y). Kvadrat tu situaciju pretpostavlja kao mogućnost (jer dopušta da A i E budu istovremeno lažni), ali je ne imenuje. Heksagon je imenuje: Y.

Analogno, kvadrat registrira da su I i O subkontrarni: mogu biti istovremeno istiniti, ali sam ne precizira šta se događa u situaciji kada obje partikularne tvrdnje stoje. Ta situacija jeste logički realna, upravo je to situacija u kojoj „ili sve jeste ili ništa nije“ (U). Kvadrat tu situaciju pretpostavlja kao kompatibilnu s vlastitom strukturom, ali je ne imenuje. Heksagon je imenuje: U.

Y i U, dakle, jesu logičke pozicije koje su konstitutivne za cjelokupnu mrežu opozicija unutar kvadrata. Bez Y ne znamo kako eksplicitno precizirati situaciju u kojoj obje kontrarne tvrdnje padnu. Bez U ne znamo kako eksplicitno precizirati situaciju u kojoj obje subkontrarne tvrdnje stoje. Heksagon te situacije prikazuje i time zatvara opozicijsku strukturu.

³¹Béziau, J.-Y. (2012), str. 20.

³²Pojam eksplikacije ovdje se koristi u smislu koji je blizak Carnapovom određenju iz *Logical Foundations of Probability* (1950), gdje eksplikacija označava postupak zamjene nepreciznog ili implicitnog pojma (*explicandum*) preciznijim i ekspliciranim pojmom (*explicatum*), pri čemu *explicatum* nije novi pojam koji se dodaje izvana, već pojmovno razjašnjenje onoga što je u *explicandumu* već sadržano. Usp. Carnap, R. (1950) *Logical Foundations of Probability*. Chicago: University of Chicago Press, str. 3–8.

Aristotel je naslućivao da univerzalne propozicije ostavljaju nešto nedorečenim, ističući da je kod svake tvrdnje koja se univerzalno iznosi nužno usmjeriti proturječnost prema univerzalnom terminu.³³ Seuren ukazuje:

„Kao student u Platonovoj Akademiji, Aristotel je otkrio formalno-računski aspekt činjenice da dvije rečenice (propozicije) P i Q mogu biti kontrarne (što se piše kao $P > < Q$, tada $P \vdash \neg Q$ i $Q \vdash \neg P$, i obrnuto, ako $P \vdash \neg Q$ ili $Q \vdash \neg P$ tada $P > < Q$), $\neg$ ‘stoji za standardnu dvovalentnu propozicijsku negaciju za koju se široko vjeruje da odgovara riječi *ne* u jeziku). Također je otkrio da je rečenična negacija (,nije istina da...‘, pisana kao , $\neg$ ‘) jedini pouzdani kreator relacije kontradikcije (ako je P istinito, $\neg P$ je lažno, i obrnuto). Prema principu stroge dvovalencije, dvostruka rečenična negacija se poništava: za bilo koju propoziciju P , $\neg\neg P$ je ekvivalentno sa P (pisano kao , $\neg\neg P \equiv P$ ‘).”³⁴

Béziau prepoznaje dva načina na koja se heksagon može proizvesti: polazeći od trokuta kontrarnosti (tri kontrarna pojma generiraju heksagon dodavanjem njihovih kontradiktornih parova) ili polazeći od implikacije (jedna implikacija $p \rightarrow q$ generira čitav heksagon). Ta dvostruka generativnost implicira da heksagonalna struktura nije *ad hoc* konstrukcija, već nužni rezultat logičkih odnosa.³⁵

Kvantitativna razlika između kvadrata i heksagona (četiri vrha i šest relacija naspram šest vrhova i petnaest relacija) jeste vidljiva, ali sekundarna. Kvalitativna razlika je primarna: heksagon eksplicira dimenziju opozicijske strukture koju kvadrat konstitutivno pretpostavlja, ali ostavlja nerazjašnjenom. Moretti primjećuje da je upravo ta eksplikativna moć ono što heksagonu daje privilegiran status, ističući da je relativno jednostavno otkriti novi logički heksagon. Potrebno je samo imati bilo koja dva kontrarna pojma ili jednu implikaciju.³⁶

Logička geometrija

Heksagon opozicije je minimalna struktura koja eksplicira cjelokupnu mrežu opozicijskih relacija između logičkih iskaza. Međutim, postavlja se pitanje: je li on ujedno

³³Aristotel (2008), str. 222–223.

³⁴Seuren, P. A. M. (2007) *The Victorious Square: A Study of Natural Predicate Logic*. Radna verzija, str. 7.

³⁵Béziau, J.-Y. (bez godine), Prezentacija, slajdovi 74 i 83.

³⁶Moretti, A. (2012), str. 93.

i maksimalna takva struktura? Odgovor na to pitanje otvara čitavo jedno polje istraživanja koje se posljednjih dvadeset godina etabliralo pod nazivom logičke geometrije.

Moretti i Pellissier su pokazali da logički kvadrat i heksagon pripadaju regularnoj seriji n -dimenzionalnih objekata nazvanih logičkim bisimpleksima dimenzije n . Logički kvadrat je bisimpleks dimenzije 1 (produkt dva segmenta). Logički heksagon jeste bisimpleks dimenzije 2 (produkt dva trokuta, trokut kontrarnosti i trokut subkontrarnosti). Logički kub je, prema tome, bisimpleks dimenzije 3 i tako dalje u beskonačnu seriju.³⁷

Moretti eksplicitno identificira privilegirani status heksagona unutar te serije, naglašavajući da je logički heksagon jedina opozicijska figura koja ima neobičnu privilegiju da pripada objema serijama opozicijskih struktura, i seriji αn -struktura i seriji βn -struktura istovremeno.³⁸

Filozofski značaj trihotomije kao strukturalnog principa može se osvijetliti kroz kontrast između Kantove i Blanchéove pozicije. Béziau podsjeća da Kant tvrdi da je samo dihotomija *a priori*, dok je politomija *a posteriori* i empirijska. Blanché upravo tu tezu osporava: trihotomija jeste *a priori* jer proizlazi iz same logičke strukture opozicija. Heksagon, koji kombinira dva trokuta, predstavlja geometrijsku demonstraciju te teze. Trihotomija je nužni rezultat zatvaranja opozicijske strukture.³⁹

Važan doprinos razvoju logičke geometrije dali su Hans Smessaert i Lorenz Demey, koji su uspostavili sistematsku tipologiju opozicijskih figura. Smessaert je 2012. godine predložio razlikovanje između klasičnog heksagona i modernog dualno determiniranog heksagona, čime je pokazao da ista geometrijska figura može biti korisna za različite logičke strukture, ovisno o tome kako se relacije dodjeljuju stranicama i dijagonalama.⁴⁰

Demey i Smessaert su razvili koncept logičke geometrije kao formalnog okvira za klasifikaciju svih opozicijskih dijagrama, uvodeći pojam Aristotelovog dijagrama i predlažući mjere za upoređivanje informacijskog sadržaja različitih opozicijskih struktura. Njihov rad omogućava precizno razlikovanje između dijagrama koji

³⁷Pellissier, R. (2008) 'Setting' n-Opposition. *Logica Universalis*, 2 (2), str. 235–263.

³⁸Moretti, A. (2012), str. 87.

³⁹Béziau, J.-Y. (bez godine), Prezentacija, slajd 57.

⁴⁰Smessaert, H. (2012) The Classical Aristotelian Hexagon versus the Modern Duality Hexagon. *Logica Universalis*, 6 (1–2), str. 171–199.

pojašnjavaju iste logičke odnose u različitim geometrijskim konfiguracijama i dijagrama koji rasvjetljuju stvarno različite opozicijske mreže.⁴¹

Luzeaux, Sallantin i Dartnell su 2008. godine ponudili logička proširenja Aristotelovog kvadrata koristeći algebarske metode, čime su pokazali da se opozicijske strukture mogu generalizirati ne samo geometrijski već i algebarski, primjenom Booleovih i De Morganovih algebri na klasifikaciju logičkih odnosa.⁴²

Kongres „The Square of Opposition“, čiji je organizator Jean-Yves Béziau i koji se od 2007. godine redovno održava u različitim gradovima (Montreux, Corte, Beirut, Vatikan, Easter Island), predstavlja institucionalni okvir unutar kojeg se logička geometrija razvija kao koherentan istraživački program. Ti kongresi okupljaju logičare, filozofe, lingviste i informatičare oko zajedničkog pitanja: na koji način geometrijske strukture rasvjetljavaju logičke odnose i koliko daleko ta eksplikacija može ići?

Otvorena pitanja koja logička geometrija postavlja prelaze okvir ovog članka, ali zaslužuju nabranje. Da li postoje konteksti u kojima je heksagon nedovoljan, jednako kao što je kvadrat nedovoljan za rasvjetljavanje Y i U? Parakonsistentna logika, kao i polivalentne logike te određeni epistemološki okviri i logička okruženja, jesu konteksti u kojima se potreba za generalizacijom već pokazala. Geometrijska priroda heksagona nudi prozor u beskonačnu seriju složenijih oblika, a sam heksagon je tek jedna tačka na tom putu.

Zaključna razmatranja

Analiza provedena u ovom radu nastojala je pokazati da je logički heksagon suštinska eksplikacija logičkog kvadrata. Kvadrat opozicije, koji ostaje jedno od najdugotrajnijih i najplodnijih dostignuća formalne logike (u svom formalnom, propedeutičkom i pedagoškom smislu), postavlja četiri temeljne relacije između logičkih iskaza: kontradikciju, kontrarnost, subkontrarnost i subalternaciju. Kvadrat ne eksplicira dvije logički konstitutivne situacije: situaciju u kojoj obje kontrarne tvrdnje padnu i situaciju u kojoj obje subkontrarne tvrdnje stoje. Heksagon te praznine ne popunjava

⁴¹Demey, L. i Smessaert, H., istraživački program logičke geometrije; vidi posebno radove objavljene u časopisu *Logica Universalis*, 6 (1–2), 2012.

⁴²Luzeaux, D., Sallantin, J. i Dartnell, C. (2008) Logical Extensions of Aristotle's Square. *Logica Universalis*, 2 (1), str. 167–187.

izvana, već iznutra: eksplikacijom onoga što je u samom kvadratu već implicitno operativno.

Uvođenje vrhova Y i U nije, prema tome, proširenje logičkog teritorija, nego pojmovno razjašnjenje unutrašnje strukture kvadrata. Y (konjunkcija partikularnih iskaza) imenuje ono što kvadrat dopušta, ali ne izražava: istovremenu istinitost i pozitivnih i negativnih partikularnih slučajeva. U (disjunkcija univerzalnih iskaza) imenuje ono što kvadrat pretpostavlja, ali ne eksplicira: činjenicu da jedna ili druga univerzalna tvrdnja mora stajati kada se napusti prostor kontingentnosti. Tek s ta dva vrha opozicijska struktura se zatvara logički i geometrijski.

Činjenica da se identična heksagonalna geometrija pojavljuje u kvantifikacijskoj, modalnoj, deontičkoj i metalogičkoj interpretaciji potvrđuje da heksagon izlaže formu opozicije kao takve. On nije vezan za jedan logički domen, već prikazuje strukturu koja je zajednička svim domenima u kojima se pojavljuju odnosi nužnosti i mogućnosti, univerzalnosti i partikularnosti, obavezujućeg i dopuštenog. Taj rezultat govori u prilog tezi da je heksagon minimalna potpuna struktura za eksponiranje opozicijskih relacija.

Istovremeno, rad Morettija, Pellissiera, Smessaerta i Demeyja pokazao je da heksagon pripada beskonačnoj seriji n -dimenzionalnih opozicijskih objekata, logičkih bisimpleksa, te da zauzima privilegiranu poziciju unutar te serije kao jedina figura koja pripada objema temeljnim serijama opozicijskih struktura. To znači da heksagon, premda minimalno potpun, nije maksimalna opozicijska figura: složeniji logički konteksti mogu zahtijevati složenije geometrijske eksplanatorne ekvivalente. No upravo ta činjenica potvrđuje, a ne potkopava privilegirani status heksagona. On je tačka na kojoj objašnjenje kvadrata doseže svoju formulaciju i od koje polazi svaka dalja generalizacija.

Ovaj rad, koji je, koliko je autoru poznato, prvi na BHS jezičkom području posvećen logičkom heksagonu, ne pretendira na iscrpnost. Njegova ambicija bila je skromnija, ali, nadamo se, dovoljno jasna: pokazati da se heksagon može razumjeti kao artikulacija onoga što kvadrat sam iz sebe zahtijeva. Perspektive koje se iz toga otvaraju, primjena heksagonalne strukture na epistemološke, argumentacijske i normativne pojmove, ostaju zadatak budućeg istraživanja.

Literatura

- Aristotel (2008) *Organon*. Prevod. Zagreb: Demetra.
- Béziau, J.-Y. (2012) The Power of the Hexagon. *Logica Universalis*, 6 (1–2), str. 1–43.
- Béziau, J.-Y. (bez godine) *The Power of the Hexagon*. Prezentacija. Brazilian Science Foundation / CNPq – FUNCAP – UFC.
- Blanché, R. (1953) Sur l'opposition des concepts. *Theoria*, 19, str. 89–130.
- Blanché, R. (1966) *Structures intellectuelles: Essai sur l'organisation systématique des concepts*. Paris: Vrin.
- Blanché, R. (1970) *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*. Paris: Armand Colin.
- Carnap, R. (1950) *Logical Foundations of Probability*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kovač, S. (2004) *Logika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Luzeaux, D., Sallantin, J. i Dartnell, C. (2008) Logical Extensions of Aristotle's Square. *Logica Universalis*, 2 (1), str. 167–187.
- Moretti, A. (2009) *The Geometry of Logical Opposition*. Doktorska disertacija. Neuchâtel: University of Neuchâtel.
- Moretti, A. (2012) Why the Logical Hexagon? *Logica Universalis*, 6 (1–2), str. 69–107.
- Pellissier, R. (2008) 'Setting' n-Opposition. *Logica Universalis*, 2 (2), str. 235–263.
- Sesmat, A. (1951) *Logique II: Les raisonnements, la logistique*. Paris: Hermann.
- Seuren, P. A. M. (2007) *The Victorious Square: A Study of Natural Predicate Logic*. Radna verzija.
- Smessaert, H. (2012) The Classical Aristotelian Hexagon versus the Modern Duality Hexagon. *Logica Universalis*, 6 (1–2), str. 171–199.

(Izvorni znanstveni članak)

Enis Pehić¹

ZNANJE, KULTURA I DRUŠTVO NE-ZNANJA

Sažetak

Ovaj rad nastoji prikazati sliku i situaciju kulture, znanja i obrazovanja unutar društva ne-znanja. Rad se prije svega bavi prikazom onoga što su moderna društva i pritom se oslanja na razumijevanje znanja od početaka misli do savremenog doba. Nakon toga izlaže se određenje pojma ne-znanja i njegove različitosti u odnosu na pojam neznanja, ali i šta je samo društvo ne-znanja. Razmatranjem ovih pojmova, rad otvara polje za diskusiju o položaju i situaciji kulture unutar takvog društva. Rad dovodi u vezu pojmove estradne znanosti, kulture konflikta i estradnog umjetnika, te objašnjava kako međusobna povezanost ovih pojmova održava poredak društva ne-znanja. Takođe, ovaj rad prikazuje i pojedine zablude samog društva znanja, ali i akcentira i elaborira zašto je okretanje ka znanju jedino rješenje, kako za zablude i paradokse društva znanja, tako i za sve probleme društva ne-znanja.

Ključne riječi: znanje, filozofija, kultura, ne-znanje, moderna

¹ Univerzitet u Sarajevu - Filozofski fakultet

Enis Pehić²

KNOWLEDGE, CULTURE, AND THE SOCIETY OF NON-KNOWLEDGE

Abstract

This paper aims to present the picture and situation of culture, knowledge, and education within a society of non-knowledge. The study primarily deals with the depiction of what modern societies are and relies on the understanding of knowledge from the beginnings of thought to the contemporary era. It then examines the definition of the concept of non-knowledge and its distinctions in relation to the concept of knowledge, as well as what constitutes a society of non-knowledge. By analyzing these concepts, the paper opens the field for discussion on the position and situation of culture within such a society. The study connects the concepts of show-business science, the culture of conflict, and the show-business artist, explaining how the interrelation of these concepts maintains the order of a society of non-knowledge. Furthermore, this paper highlights certain misconceptions of the knowledge society and emphasizes and elaborates on why turning toward knowledge is the only solution, both for the errors and paradoxes of the knowledge society and for all the problems of the society of non-knowledge.

Keywords: knowledge, philosophy, culture, non-knowledge, modernity

² University of Sarajevo - Faculty of Philosophy

I Uvod

Kako je moguće da, u vremenu gotovo neograničenog pristupa informacijama i vremenu u kojem je većina informacija dostupna kroz nekoliko klikova ili pretragom na internetu, pojam znanja sve više gubi svoje značenje, jer se gotovo svaka informacija počinje smatrati znanjem? Da li teorije zavjere, površne interpretacije i pojednostavljivanje kompleksnih tema sve češće oblikuju našu svakodnevicu? Ako je odgovor potvrđan, kako je to moguće? I gdje se, u svemu tome, nalazi kultura? Da li kao otpor, kao žrtva ili kao saučesnik.

Ovakva pitanja bi bilo sasvim opravdano postavljali u modernim društvima gdje je pojam znanja određen njegovim suštinskim značenjima. U svijetu su takva pitanja sve češća, a filozofi i naučnici iz raznih srodnih oblasti u svojim radovima pokušavaju objasniti veze između znanja, obrazovanja, umjetnosti, kulture i savremenih pojava kao što su naprimjer AI tehnologije i prilike i mogućnosti koje one donose.

Na početku je bitno reći da se, nažalost, ovaj rad ne bavi direktno tim odnosima i pitanjima, što je posljedica specifične i zbunjujuće situacije u kojoj se nalazi naše društvo. To stanje proizlazi iz izmijenjenog i pervertiranog shvatanja i prikazivanja znanja. Tačnije, iz onoga što nazivamo ne-znanjem. Odmah se želi naglasiti da se specifičnost ovog istraživanja ogleda upravo u tome što stanje našeg društva naziva pravim imenom, a to je da je naše društvo društvo ne-znanja.

Ovo istraživanje započinje tematiziranjem ne-znanja kao aktuelne i duboko ukorijenjene pojave našeg društva, što je za obradu jedne ovakve teme nužno, ali i postavlja pravac za raspravu i razumijevanje ostalih tematskih cjelina u ovom istraživanju, naročito u raspravama o kulturi, znanju i obrazovanju. U tom smislu, ne-znanje postaje više od slučajnog propusta. Ono, u ovom kontekstu, funkcioniše kao društveni obrazac, često čak i poželjan, jer oslobađa od obaveze preispitivanja, mišljenja i odgovornosti. Samim tim, ne-znanje nije više neutralno, već je često ideološki oblikovano, a društvo koje potiskuje znanje istovremeno narušava vlastitu sposobnost razumijevanja sebe i svijeta.

II Znanje i društvo znanja

Prije nego što započnemo tematiziranje ne-znanja ili društva ne-znanja, u ovom poglavlju želimo se najprije osvrnuti na pojam znanja i društva znanja. Ovaj korak je potreban kako bismo uspostavili teorijski okvir i kontekst u kojem će kasnije analize kroz poglavlja ovog rada biti veoma smislenije, a glavni zaključci će postati lakše dokučivi.

Ovo poglavlje nastoji pokazati kako su društva znanja zapravo moderna društva. Plan je da se kroz historijsko-filozofsku analizu pokaže kako i zašto se moderna društva zasnivaju na znanju.

Još od antike, pitanje znanja zauzima središnje mjesto u filozofiji. Filozofi su od samih početaka tragali ne samo za istinom nego i za načinima kako istinu možemo spoznati, saopštiti i opravdati. Upravo zbog toga ćemo se u nastavku prvenstveno baviti pojmom znanja. U ovom kontekstu, od filozofa se posebno izdvajaju Sokrat, Platon i Aristotel. To su tri ključna imena vrhunca antičke misli koji su znanje tematizirali svaki na sebi specifičan način. Počevši od Sokrata i njegovog stava o znanju iznesenog tokom suđenja, pa do Platonove filozofije, gdje je znanje uzdignuto do svijeta Ideja i gdje je pravo znanje nepromjenjivo i vječno, nasuprot varljivom mišljenju vezanom za čulni svijet, evidentno je da je znanje prepoznato kao bitan fenomen koji vrijedi stavljati pod znak pitanja.

Najsnažniju sistematizaciju znanja u antičkoj filozofiji dao je Aristotel, za kojeg se sa pravom može smatrati najsajnijom tačkom antičke epistemološke misli. On je prvi filozof koji je pojam znanja sistematski obradio i uveo klasifikaciju različitih oblika znanja, tj. teorijskog, praktičnog i poetičkog. Time je Aristotel, u ovom kontekstu, ostavio neizbrisiv trag u historiji filozofske misli i značajno uticao na razvoj kasnijih filozofskih i naučnih tradicija. Miljan Popić o ovakvoj podjeli znanja kod Aristotela kaže: „*Ova Aristotelova tročlana podjela znanja ukazuje i na važnost prožimanja teorije, prakse i stvaranja u razumijevanju ljudskog postojanja i djelovanja. Ove tri aktivnosti su međusobno povezane i čine osnovu Aristotelove filozofije. Praktička vrsta znanja je od naročitog značaja za ljudsku zajednicu jer povezuje teoriju i stvaralaštvo. Djelovanje u stvarnom svijetu zahtjeva razumijevanje teorijskih principa i kreativnih sposobnosti.*“³

³ Popić, M. (2024) *Autoritet metafizike*. Sarajevo: Filozofsko društvo „Theoria“, str. 41

Bavljenje znanjem kod Aristotela nije ni malo slučajno, a ovu trodjelu podjelu ustanovio je postuliranjem želje za znanjem kao jedne vrijednosti koja je primarna, koju svi ljudi baštine i kojoj svi ljudi teže svojom prirodom.

Znanje dolazi i u fokus kod mnogih kasnijih filozofa, počev od Francisa Bacona, pa sve do njemačkih idealista. U tom smislu, posebno će mjesto zauzeti Immanuel Kant, čije je zasnivanje transcendentalne filozofije od izričitog značaja za razumijevanje moderne, moderne koncepcije znanja i znanosti, ali i uloge znanja i znanosti u oblikovanju zbilje.

Filozofija se u ovom okviru ne razumije kao disciplina koja nudi konačne odgovore ili apsolutne istine. Umjesto toga, njen zadatak se prepoznaje u stalnom i neprekidnom postavljanju temeljnih pitanja. Tu se, između ostalog, podrazumjevaju stalna pitanja o uslovima mogućnosti znanja, o njegovim granicama i o načinu na koji se ono neprestano formira. Dalje, suština bića na ovaj način je ponovo u fokusu, ali na jednoj novoj razini, budući da se kod Kanta vrši jedno preispitivanje metafizike s obzirom na njenu primarnu zadaću. Još jedno pitanje koje postaje naročito bitno je i pitanje recepcije filozofske misli, budući da istu ne smijemo razumjevati u bilo kakvom jednoznačnom smislu ili određenju. Baveći se ovim temama Samir Arnautović ističe: *„Drugim riječima, ni sama filozofija nema pravo na konačna značenja istine koja je moguće uspostaviti u bilo kojem smislu i bilo kojem značenju. Ta je konačnost, pritom, određena samom nepotpunošću ili ograničenošću nastojanja koja se iskazuju kao temeljna nastojanja misaonog pronicanja u bit zbilje. Odatle pitanja recepcije filozofijske misli jesu pitanja gradnje smisla filozofijske tradicije, u čemu je recepcija mjesto oslonca. Moderna svoje bitno značenje ima upravo u ovom neprekidnom redefiniranju. Njene odrednice nisu jednom i jednoznačno date, one se neprekidno postavljaju kao pitanje o samome sebi. Okrenutost prema tradiciji, odnosno razumijevanju povijesnosti, proističe odatle iz zahtjeva za samosviješću i spoznajom o samome sebi, koja je uvijek određena svjetovnošću. Smisao stoga nije naprosto u neprekidnom ponavljanju, nego u preispitivanju, u kojem se ne mijenja samo razumijevanje tradicije, nego i refleksija u kojoj se razumijeva. To je bila i jedna od intencija Kantovog zasnivanja transcendentalne filozofije. Takva tendencija je predstavljala smisao novog započinjanja, u kojem se*

*filozofija iskazuje kao odredišno mjesto značenja moderne.*⁴ Razumijevanje Kantove filozofije stoga je od ključnog značaja.

Kant će nam sa svojim novim početkom pružiti i uvid u to kako je znanost, koja je uvijek u vezi sa filozofijom, postala jedna od temeljnih odrednica moderne, jer se ona, prije svega, temelji na znanju, a kojem je, opet, u polaznoj tački mišljenje i predstavlja osnovu modernog društva, ali i njegovih vrijednosti.

Upravo kod Kanta, kroz njegov pristup problemima mišljenja, subjektiviteta i mogućnostima ljudske spoznaje, objelodanjuje nam se moderna situacija znanja i postavlja se temeljna filozofska zadaća mišljenja.

Kant postavlja pitanje šta filozofija zapravo jeste, a njegov odgovor je jasan. Ona mora biti kriticism. To znači da filozofija ne može biti ni dogmatizam ni skepticizam, već da mora izgraditi put mišljenja kroz kritiku. Kod Kanta se ona zasniva na sumnji, ali ne kao puko negiranje svega. To je, u ovom smislu, aktivno ispitivanje granica i mogućnosti mišljenja. Ona za Kanta nije kraj već početak. Filozofija je prije svega sumnja, a na toj sumnji se gradi mišljenje kroz koje se artikulira filozofija. Kroz nju mora da se artikulira kao stav kojem je krajnji cilj dovođenje svega u pitanje, ali to i dalje ne možemo nazvati znanošću ili znanjem. Kritika je polazište za mišljenje, a samo mišljenje je sumnja koja proizvodi supoziciju. Nešto se smatra istinitim kada se kroz put supozicija pojavljuje kao spoznaja. Na taj način je intencija mišljenja put ka spoznaji. Znanje, prema Kantu, ne dolazi izvan subjekta, već se temelji u subjektu i njegovim sposobnostima. Upravo zato, pojam subjekta i subjektiviteta ima ključno mjesto u njegovoj filozofiji. Subjekt je ono biće koje misli, koje sumnja, koje negira i time uspostavlja vlastito stajalište.

Um, u Kantovoj filozofiji, predstavlja čisti potencijalitet. Kantova transcendentalna filozofija tako ima zadatak da pokaže šta možemo znati, a šta ne možemo. Ona odgovara na pitanje o granicama ljudskog znanja i upravo time Kant oživljava drevni helenistički zahtjev za spoznajom samoga sebe. Ovaj zahtjev vodi ka njegovoj temeljnoj formulaciji filozofije, odnosno ka pitanju šta čovjek zapravo jeste.

⁴ Arnautović, S. (2009) *Transcendentalna filozofija i odrednice moderne*. Sarajevo-Zadar: Filozofsko društvo „Theoria“, Hegelovo društvo, str. 110-111.

Upravo razumijevanje čovjeka kao potencijalnog subjekta mišljenja i kao bića koje ima mogućnost samospoznaje, jeste i polazna i krajnja tačka kritičke filozofije kod Kanta.

Na ovaj način se ogleda i samo daljnje pitanje metafizike u historiji filozofske misli. Arnautović kaže: „*Stoga pitanje metafizike jeste u polazištu pitanje transcendentalne filozofije. Sama metafizika pomake nije ni mogla napraviti bez artikulacije problema na ovaj način. Pritom se, u samom početku, ne radi o stvarnim metafizičkim problemima, nego o pripremi za njihovo razmatranje. Za Kanta pitanje ostaje na razini metodološkog problema, koji se temelji na samoj biti mišljenja. U tome je i suštinska razlika između duhovnih i egzaktnih znanosti. Zato pitanje metafizike kod Kanta treba razumijevati u smislu pitanja o potencijalnosti, nikako bićevnosti stvari. U tom smislu će i Schelling razumijeti filozofiju kao univerzalnu znanost, koja jedina ima mogućnost objedinjavanja znanja u cjelinu. Odatle dolazi nastojanje utemeljenja filozofije kao sistema znanja, odnosno sistemske znanosti.*“⁵ U kontekstu Kantove transcendentalne filozofije, filozofija je neraskidivo povezana s ostalim znanostima jer se s Kantom u izvor filozofije postavlja upućenost na mišljenje. Filozofija ne daje pozitivno znanje kao prirodne znanosti, ali postavlja uvjete mogućnosti svakog znanja. Ona propituje kako je znanje uopće moguće. Na taj način, filozofija stoji kao temeljni refleksivni okvir svih znanosti, jer upravo kroz mišljenje razotkriva njihove granice, uvjete i pretpostavke. „*Ovdje se očitava odnos filozofije i drugih znanosti, gdje se pokazuje da je filozofija uvijek na neki način povezana sa svim znanostima. Pozicija koju ona ima, međutim, nije zaslužena niti metodološkom superiornošću, niti zahtjevima vremena. Ona proističe iz utemeljenosti filozofije u izvorištu spoznavanja i upućenosti na mišljenje iz transcendencije spoznaje. Zato i razumijevanje metafizike, kao povijesno-filozofijska zadaća, nadilazi okvire tek historijskog pregleda slijeda stvari. Ovdje se radi o poretku koji je metafizičkog karaktera i preko kojeg se i otvara područje ontološkog mišljenja.*“⁶ U tom smislu, znanje je sada temeljna instanca zasnivanja subjektiviteta kao realiteta mišljenja. Upravo zbog toga Kantova filozofija se određuje kao metafizika subjektiviteta. Drugim riječima, ona polazi od uslova mogućnosti iskustva i spoznaje subjekta, čime subjekt i njegovo mišljenje postaju središte filozofskih razmatranja.

⁵ isto, str. 39-40

⁶ isto, str. 41

Znanost se kod Kanta usmjerava prema onome što je umstveno, odnosno prema onome što je utemeljeno u zakonima uma.

Transcendentalna filozofija nas uči da u znanosti verifikaciju ne nalazimo u pukim činjenicama, nego u umstvenim principima koji tim činjenicama daju smisao. Zadaća uma je da pronade principe koji omogućuju realno razumijevanje svijeta. Dakle, znanost ne počiva na faktima samima, već na zakonima mišljenja koji te fakte omogućuju i strukturiraju. Otuda metafizika, kao najupućenija na um među svim znanostima, postaje znanost znanosti. Ona tako razotkriva i pretpostavke mogućnosti svake druge znanosti.

Ove Kantove postavke postavljaju temelje modernog i savremenog razumijevanja znanja, znanosti, ali i metafizike kao kritike granica ljudske spoznaje. Metafizika je sada kritička i ona na taj način ponovo oživljuje i nastavlja helenistički ideal samospoznaje, koji podrazumijeva i rad na vlastitom mišljenju. Grčka tragedija to slikovito pokazuje. Gledanjem tragedije, kroz katarzu, grci postaju bolji nego što su bili, ali i misaoniji, samosvjesniji ljudi.

Na tim osnovama se razvija i Fichteova filozofija, u kojoj se pitanje subjektiviteta razmatra kroz odnos Ja i njegovog ne-Ja. Subjekt se u svakom susretu s ne-Ja mijenja, reflektira i sebe nanovo postavlja. Upravo taj proces beskonačnog približavanja samospoznaji ideal je koji Kantova filozofija već nosi u sebi. Na samom kraju treba pomenuti da ovo u konačnici vodi i Heideggerovom zasnivanju metafizike kao ontologije.

Tako dolazimo do društva znanja. Društva znanja su, u suštini, moderna društva koja razvoj mišljenja i refleksije prepoznaju kao ključne temelje društvenog i kulturnog napretka. U takvim društvima pojedinci nisu samo pasivni korisnici informacija. Na pojedinca se sada gleda kao na aktivnog učesnika u procesima razumijevanja i stvaranja značenja. Oni u ovakvim društvima imaju veliku odgovornost, a dijalog je ona instanca na kojoj se iskustva među pojedincima razmjenjuju i na kojoj se gradi zbilja. Jedan od centralnih zahtjeva koji se postavlja pred pojedinca u društvu znanja jeste zahtjev za spoznajom samog sebe. Taj zahtjev ne odnosi se isključivo na ličnu introspekciju, već predstavlja temelj za istinsko razumijevanje društvenih odnosa, svijeta u kojem živimo i vlastite egzistencije u njemu.

Na taj način uspostavlja se specifičan odnos prema vlastitoj egzistenciji i društvenom okruženju. U tom kontekstu postaje relevantno i Heideggerovo zasnivanje pojma tubitka (Dasein) „*Tubitak razumije sam sebe uvijek iz svoje egzistencije, jedne mogućnosti sama sebe da bude ili da ne bude sam on. Te je mogućnosti tubitak ili odabrao sam, ili je dospio u njih ili je uvijek rastao u njima. Egzistenciju određuje, na način prihvatanja ili popuštanja, jedino svaki tubitak sam.*“⁷ Dakle, on se ostvaruje kroz autentičan odnos prema samom sebi i svijetu. Heidegger sa svojim zasnivanjem tubitka pokazuje i da pitanje znanja ne možemo odvojiti od pitanja bivstvovanja i da je znanost uvijek u vezi sa filozofijom i neodvojiva je od nje, jer je spoznaja uvijek ukorijenjena u načinu na koji bivstvujući čovjek obitava u svijetu.

U konačnici, potrebno je napomenuti kako je pojam društva znanja duboko ugrađen u sve obrazovne napore modernog društva. Takvo društvo se temelji na razvoju mišljenja i slobodi kao univerzalnom principu. Ideja društva znanja postaje ključna vodilja obrazovnih politika modernih društava, a njena važnost prepoznata je i na međunarodnom nivou zato što je ugrađena, između ostalog, i u Bolonjsku deklaraciju. Baveći se univerzitetom i njegovim položajem, ali i o temi društva znanja, Vladimir Milisavljević, u jednom od svojih istraživanja, gore navedeno izlaže ovako: „*Za sagledavanje mesta koje u današnjem društvu pripada univerzitetu, i koje će mu po svojoj prilici pripadati i u bliskoj budućnosti, od suštinskog je značaja da se razume pravo značenje često isticanog tvrđenja da živimo u „društvu znanja“.* Ova sintagma, koja u političkom i ideološkom govoru već duže vreme funkcioniše kao samorazumljiva lozinka, postala je i programsko određenje na kojem se zasnivaju sve javne politike u oblasti nauke i obrazovanja. Koncept društva znanja ugrađen je i u Bolonjsku deklaraciju (Bologna Declaration, 1999), koja je stavila sebi u zadatak upravo stvaranje jedne buduće „Evrope znanja“.“⁸ Dalje u svom istraživanju, Milisavljević se bavi pitanjima krize univerziteta u kojoj se danas nalazi. Za sada je dovoljno pokazati kako se naglašava da visoko obrazovanje ima odgovornost. To se ne ogleda samo u stručnom usavršavanju, već i u stvaranju temelja za znanjem vođeno društvo. Ovaj pogled na znanje omogućava da se u daljem istraživanju jasnije sagledaju posljedice njegovog potiskivanja ili

⁷ Heidegger, M. (1985) *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed, str. 13

⁸ Milisavljević, V. (2022) *Sredstva za nepoznate ciljeve*. Beograd: Srpsko filozofsko društvo, Institut društvenih nauka, str. 21

izopačavanja u društvu ne-znanja. Jedno od narednih poglavlja ovog rada upravo je posvećeno detaljnoj analizi znanja i obrazovanja, zabudama društva znanja, ali i situaciji i poziciji znanja unutar društva ne-znanja.

III Ne-znanje i društvo ne-znanja

U prethodnom poglavlju prikazano je kako su filozofija i njene temeljne ideje, počev od antičkih mislioca pa sve do filozofa modernog doba, odigrale ključnu ulogu u oblikovanju pojma društva znanja. Kroz neprekidni razvoj mišljenja, ali i kroz recepciju filozofske tradicije, postepeno je nastajalo ono što danas podrazumijevamo pod modernim društvom zasnovanim na znanju. Vidjeli smo, ovaj proces uključuje razne filozofske pravce i autore, počevši još od antike, čija je misao doprinijela razumijevanju znanja kao temeljne vrijednosti modernog društva.

U narednom toku rada, pažnja će biti usmjerena na pojmove ne-znanja i društva ne-znanja, te na analizu duhovne situacije koja karakteriše oblik zajednice kao što je društvo ne-znanja. Ne-znanje je pojam veoma različit od pojma neznanja. Najlakše bi ga bilo definisati kao nešto što se predstavlja i daje kao pravo i istinsko znanje, ali u suštini počiva na nekritičkom, površnom ili često nikakvom uvidu. Dok je neznanje odsustvo informisanosti ili obrazovanja, ne-znanje je dosta drugačiji i opasniji pojam kojim se pokušava jedna neistina, površan ili pogrešan uvid predstaviti kao znanje.

U tom smislu, kada govorimo o društvu ne-znanja, riječ je o društvu koje nije bez znanja. Barem nije bez bilo kakvog znanja, jer se znanjem pokušava predstaviti bilo šta *kao da* je znanje. Na toj *kao da* formi ovakva društva počivaju i ona je u osnovi samog ne-znanja. Ovdje je riječ o društvu u kojem se ispoljava duboki nedostatak duha. Takvo društvo sve više funkcioniše kao izraz opadanja duhovnih kapaciteta, a u njemu dominira površnost, fragmentiranost, ili čak izopačenje samog smisla.

Kroz ovo poglavlje, ali i svugdje gdje će to biti dodatno potrebno u nastavku rada, kao glavni izvor koristi se studija profesora Samira Arnautovića pod naslovom „*Estradna znanost i kultura konflikta. Epistemologija društva zasnovanog na ne-znanju*“ Ova studija detaljno razmatra šta je ne-znanje, šta se nalazi u njegovoj osnovi i pozadini, te kakav oblik kulture i duhovne klime oblikuje društvo u kojem znanje više nije vrijednost, već

smetnja ili nebitna pojava koju je potrebno gurnuti na margine društva ili ukloniti u potpunosti. Kroz ovu studiju nudi se teorijski utemeljena analiza ovog fenomena, koja će poslužiti kao temelj za dalje razmatranje.

Pored toga, u ovom istraživanju posebno važnu ulogu ima filozofija Friedricha Nietzschea, a naročito njegova djela „*Radosna znanost*“ i „*Tako je govorio Zaratustra*.“ U ovim Nietzscheovim djelima pronalazimo temelje ključnih ideja kojima se ovaj rad bavi. Upravo preko Nietzschea ćemo lakše dokučiti ideju ne-znanja kao stanja u kojem je istina zamijenjena simulacijom istine, kao i poimanje konflikta kao egzistencijalne forme pojedinca, ali i društva ne-znanja, u kojem dominira duhovna nemoć. Nietzscheova filozofija poslužit će kao misaoni okvir za dublje razumijevanje specifične duhovne situacije svijeta u kojem je ne-znanje postalo norma, a konflikt svakodnevnica.

Ranije smo u radu pomenuli i kratko definisali ključne pojmove kojima ćemo se baviti, a to su ne-znanje i društvo ne-znanja. Došlo je vrijeme da ove pojmove detaljno analiziramo i predstavimo. Da bismo uspjeli u tom naporu, prije svega je nužno razumjeti šta označava *kao da* forma, koju smo također već pomenuli.

Ona označava specifičan način postojanja i djelovanja. Ova forma ne podrazumijeva samo bilo kakvu otvorenu laž niti potpuno odsustvo sadržaja. *Kao da* forma se ogleda i u zadržavanju vanjske strukture dok se unutrašnja suština postupno prazni ili mijenja. Ovakva forma omogućava da određene pojave poput znanja, morala, znanosti ili umjetnosti nastave egzistirati u društvu i društvenoj percepciji, iako više ne nose isti sadržaj niti imaju istu funkciju.

To sa sobom nosi izvjesnu opasnost. Na taj se način društvo, u ovom kontekstu društvo ne-znanja, predstavlja *kao da* je moderno društvo. Ono onda izgleda *kao da* je zasnovano na znanju. „*Sve je to moguće i postaje realnost onda kada se ostvari dominacija kao da vrijednosti nad vrijednostima moderne. Tada se kao vrijednost demokracije ispostavlja davanje javnog prostora ratnim zločincima, nezalicama i lažnim intelektualcima, koji demonstriraju mogućnost uspostavljanja sistema koji počiva na kao da principu. U tom cilju razvija se kao da znanost, estradna znanost, koja počiva na kao da znanju, ne-znanju, koje se nameće kao temeljna vrijednost društva čiji je osnovni princip funkcioniranja i djelovanja sažet u kao da formi. Kao da forma je izraz nemoći i nedostatka duha, ona se pojavljuje kao jedino rješenje za opstanak društva ne*

znanja i nametanja šizofrenije kao realiteta zbilje. Sve što se u ovoj zbilji dešava i predstavlja njenom vrijednošću i realitetom, zapravo je izopačenost moderniteta, njegova negacija u kao da formi svega što je moderno. “⁹ Upravo u jednom prividu i simulaciji prisutnosti zastupljenog kroz kao da forme i kao da vrijednosti leži centralni značaj tj. ono što se predstavlja kao da jeste, u stvarnosti je tek njegova replika ili imitacija. Društveni oblici ostaju, samo sa vanjskim oblikom, ali bez duhovnog utemeljenja i stvarnog značenja.

Razumijevanje kao da strukture neophodno je za dublje sagledavanje razlike između neznanja i ne-znanja, jer upravo kroz ovu formu ne-znanje dobija svoju aktivnu, perfidnu prirodu. To je već i naglašeno u prethodnom odlomku kroz pojam *estradne znanosti* kojeg ćemo se još doticati u nastavku. Takođe, tek kroz ovu prizmu moguće je prepoznati kako društvo ne-znanja ne počiva na pukoj odsutnosti znanja, već na njegovoj simulaciji. U tom smislu, posvetimo se sada konačnom prikazu razlike između neznanja i ne-znanja.

Neznanje se može razumjeti kao manjak informacija ili obrazovanja. To je stanje koje se može prevazići učenjem, radom na sebi i obrazovnim procesima. S druge strane, ne-znanje predstavlja daleko kompleksniji fenomen. To je stanje u kojem se znanje ne odbacuje otvoreno, već se pojavljuje u iskrivljenom obliku, kao simulacija znanja. Nešto se predstavlja kao da je znanje, iako su mu odsječeni temelji istine, mišljenja i stvarne spoznaje. U tom smislu, ne-znanje se ne odlikuje pukim manjkom informacija, već prisustvom lažnih formi koje zauzimaju mjesto istinskog znanja. Arnautović ovu distinkciju, i ono u čemu se ogleda smisao pojma znanja u ovom kontekstu, prikazuje ovako: „*Drugim riječima, sve što je za moderni svijet nenormalno, ovdje postaje normalno, a ono što je normalno biva proglašeno nenormalnim. Tu se uspostavlja distinkcija između neznanja i ne znanja. Neznanje je odsustnost poimanja, a ne-znanje je njegova farsa. Neznanje se prevladava znanjem, a ne-znanje je moguće i nužno ukinuti samo i jedino znanjem. To je nužno učiniti u ime razvoja života i njegovog ispunjenja u svjesnom životu (Henrich), koji nipošto nije racionalizacija percipirane neposrednosti, nego njeno duhovno ispunjavanje. Znanje se u tom kontekstu određuje Nietzscheovim*

⁹ Arnautović, S. (2018) *Estradna znanost i kultura konflikta*. Sarajevo: Filozofsko društvo „Theoria“, str. 17-18

značenjem znanja ispunjenog životom. Karakteristika tog znanja je da se ono ne razumijeva samo kao "izdvojeni misaoni rad"; nego kao životni impuls, bit djelovanja i bivstvovanja-u-svijetu.¹⁰ Dakle, društvo ne-znanja, u kojem je život samo sveden na puko trajanje, funkcionira i održava se samo u buci površnih narativa, nekritičkih uvida, ideoloških konstrukcija i stručnih diskursa bez stručne, odnosno znanstvene, dubine. Tako se i sama znanost unutar tog okvira pojavljuje u kao da formi.

Znanost društva ne-znanja zapravo je znanost koja se temelji na sistematizovanom ne-znanju. Ono što se, u ovom smislu, daje kao da je znanost nazivamo *estradnom znanošću*.

Detaljnije o ovom pojmu i njegovom zasnivanju nalazimo u narednom odlomku: „Estrada, koja je utemeljena na neznanju i prezentnosti, ovdje postavlja kao referentna tačka vrijednosti. Konzekventno tome, priznatim ne-znanjem postaje samo ono što je estradno prihvatljivo. Tako se zasniva estradna znanost. Estrada, utemeljena u neznanju, ne trpi znanje i ne trpi znanost. "Na estradi sve je lažno, na estradi sve je fol"! Ali, neznanje promovirano na estradi i, kao istina za sve (Hegel) dovedeno do značenja mišljenja i razumijevanja svijeta, postaje znanjem koje to nije, odnosno ne-znanjem. Sistematizirano ne-znanje naziva se estradna znanost. Argumentacija estradne znanosti, jer svaka znanost, pa tako i kao da znanost, mora imati neku argumentaciju, jeste sila, a rasprava koja je kao da znanstvena rasprava jeste konflikt."¹¹ Dakle, estradna znanost, se daje kao da je znanost, dok zapravo služi reprodukciji ideoloških obrazaca i održavanju privida racionalnosti kroz koje se promovira neznanje i razne pervertirane vrijednosti.

Ova distinkcija između pojmova neznanja i ne-znanja, ali i definiranje pojma *estradne znanosti*, otvara prostor za dublje razumijevanje života i kulturne klime društva ne-znanja i postavlja temelje za daljnju analizu njegovih vrijednosnih i duhovnih posljedica, jer: „Estradna znanost je svojom "kao da" metodom time i život postavila u odnose u kojima kao da živimo. Ona je uspostavila vrijednosni sustav primjeren odsustvu duha i šizofrenom viđenju zbilje."¹² U tom smislu, kažimo po nešto o dva faktora, koja su, kroz svoj međusobni odnos najzaslužnija i najodgovornija po pitanju određenja zbilje i životnosti u ovakvoj sredini. Ta posebna vrsta odgovornosti pada, u ovom kontekstu, na

¹⁰ isto, str. 55-56

¹¹ isto, str. 67.

¹² isto, str. 61-62

znanstvenike i medije kao dvije ključne strukture koje oblikuju javno mišljenje i odnose prema istini.

Kada znanstvenici napuste temelje vlastitih disciplina i počnu se predstavljati *kao da su* nosioci znanstvene misli, izuzimajući činjenicu da njihovi radovi ne sadrže stvarna istraživanja, metodološku strogoću niti bilo kakvu teorijsku dosljednost, tada znanje biva zamijenjeno prividom znanja, odnosno ne-znanjem. Tada znanstvenik postaje *estradni znanstvenik*. Ovakav pristup ne samo da totalno narušava povjerenje u znanstvenu zajednicu, već stvara prostor u kojem je teško razaznati autentičnu znanstvenu istinu od ideološki ili komercijalno motivisanog diskursa, a koji je opet najzavisniji od pojedinca, *estradnog znanstvenika*, koji se predstavlja kao mudrac koji posjeduje svu istinu.

Ovdje je riječ o liku koji, ponovo treba naglasiti, djeluje u *kao da* formi. Dakle, on nije stvarni nosilac znanja, već samo imitator mudraca čije se riječi tretiraju kao neupitne istine. „*Zato kada estradni znanstvenik nešto izrekne kao tvrdnju, njemu ne trebaju nikakvi dokazi. Dokazi njegovih tvrdnji su same te tvrdnje! U tome je argumentum ad hominem društva ne-znanja. Nema rasprave, jer istine mogu razumjeti samo posvećeni.*”¹³ Njegova uloga nije da doprinosi znanosti kroz rad, istraživanje i sumnju, već da bude viđen, citiran, eksponiran, prikazan na najbolji mogući način i sa najboljim najavama. U tom smislu, *estradni znanstvenik* funkcioniše više kao medijski simbol nego kao znanstveni autoritet.

Stavovi *estradnog znanstvenika* nisu rezultat rigoroznog ili bilo kakvog drugog istraživačkog procesa, već proizlaze iz samoproglashene pozicije autoriteta. Njegove izjave se ne podvrgavaju kritici jer se doživljavaju kao dovoljne same po sebi. Budući da su izrečene s visine, one se tretiraju, u ovom smislu, kao aksiomi, a ne hipoteze. U javnom prostoru *estradni znanstvenik* ne komunicira znanje, već ga predstavlja kao gotov proizvod, zatvoren za raspravu. Svako ko se i pokuša raspravljati postaje njegova meta. „*Posvećenost estradnog znanstvenika je u tome što su njegovi stavovi dokazi istih tih stavova i svaka vrsta oponiranja znači nepoštivanje društva ne-znanja i proglašavanje oponenta "legitimnom metom" branitelja ovog poretka. Svako oponiranje estradnom znanstveniku u tom smislu je nepoštivanje poretka ne-znanja i nikakva argumentacija ne može biti dovoljna da se ovaj poredak, odnosno stavovi estradne znanosti, dovedu u*

¹³ isto, str. 74

pitanje. “¹⁴ Kroz posvećenost i samodovoljnost *estradnog znanstvenika*, održava se i samo društvo ne-znanja. Najvažnije *estradnom znanstveniku* nije istina, već vidljivost. Njegov cilj nije razumijevanje svijeta, već potvrda vlastitog statusa i očuvanje poretka koji je stvorio. Tako *estradni znanstvenik* se idealizira kao uzvišeni pojedinac koji navodno posjeduje apsolutne istine. Postaje simbolom uspjeha i moći, a ne duhovne discipline ili bilo kakve etičke odgovornosti. To idealiziranje uništava osnovne principe znanstvene misli, otvorenost, sumnju i stalnu potragu. Oni su, u ovoj situaciji, zamjenjene jednim, nazovimo ga, spektaklom ili kultom ličnosti.

Veoma je važno istaknuti kako pojmovi o kojima smo do sada govorili nisu poizvoljno uzeti niti izmišljeni, nego zaista postoje u našem svijetu. Svi pojmovi koje ovdje analiziramo takođe imaju svoje obrise u historiji filozofske misli i znanstveno su utemeljeni. U tom kontekstu je naročito značajan Nietzsche. Njegova filozofija ima značajnu ulogu u dodatnom pojašnjenju slike *estradnog znanstvenika*. Upravo kroz njegova djela jasno se ocrtavaju obrisi onoga što u ovom radu podrazumjevamo pod pojmom *estradnog znanstvenika*. Naprimjer, karakteristike koje posjeduju današnji *estradni znanstvenici* naročito vidimo kroz Nietzscheove likove čuvenog mudraca i mislioca. Nietzsche ih prikazuje kao figure koje se predstavljaju kao da posjeduju istinu, dok u stvarnosti služe vlastitom uzdizanju i potrebi da budu viđeni. Njihova mudrost nije utemeljena na stvarnom mišljenju, već na idolima u koji vjeruju oni i njihov narod.

Kada govori o čuvenom mudracu, Nietzsche kaže: „*Narodu ste služili i narodnom praznoverju, svi vi čuveni mudraci! – a ne istini! I upravo zbog toga su vam ukazivali strahopoštovanje. A stoga su i podnosili vaše bezverje, jer ono je bilo dosetka i obilazan put ka narodu.*“¹⁵ Čuveni mudrac, dakle, ne dolazi protiv naroda, već iz naroda, a njegova misija je da opravda postojeće vrijednosti, idole i ideologije koje taj narod poštuje.

U ovom kontekstu je naročito bitno razumjeti narod o kojem Nietzsche govori kao karakterističan tip naroda za društvo ne-znanja. To je narod koji je već odranije izmanipulisan, koji je izgubio unutrašnju snagu mišljenja i kao takav pristaje na idole, slike i parole koje mu već dobro pozicionirani *estradni znanstvenici* nude kao da su neko znanje. Zapravo, *estradni znanstvenici* su upravo današnji čuveni mudraci o kojima

¹⁴ isto, str. 108-109

¹⁵ Nietzsche, F. (2007) *Tako je govorio Zaratustra*. Beograd: Feniks Libris, str.112

Nietzsche govori. Vjera u idole koje narodu daju *estradni znanstvenici* i koji su od strane takvih znanstvenika predstavljeni narodu kao da su neko znanje omogućava ne samo opstojnost i općeprihvaćenost čuvenog mudraca, odnosno *estradnog znanstvenika*, već i očuvanje samog poretka društva ne-znanja iz kojeg on proizlazi. Ti idoli više ne moraju biti ni „božanski“, već poprimaju izraz svega onoga što odgovara *estradnom znanstveniku* i kao takvi su prezentirani *kao da* su neko znanje. Na taj način dolazimo i u situaciju u kojoj je sve moguće predstavljati *kao da* je znanje, a da narod ne zauzme bilo kakav kritički stav spram toga, jer u suštini dobar dio naroda za to nije ni sposoban.

Slika *estradnog znanstvenika* dobija svoj filozofski izraz i kroz nekoliko Nietzscheovih aforizama iz njegove „*Radosne znanosti*“. U tom smislu, posebno značajni su aforizmi 189, 208 i 236. Radi lakšeg razumijevanja i interpretacije, u nastavku ćemo ove aforizme navoditi u cjelosti i ujedno ih kratko kontekstualizirati.

Prvi je na redu, aforizam 189. Nietzsche tu kaže: „*Mislilac. - On je mislilac: to znači on se razume u to da stvari uzima jednostavnije nego što jesu.*“¹⁶ Ovaj aforizam se može direktno povezati s kritikom *estradnog znanstvenika*. Nietzsche ovdje ironično prikazuje mislioca kao onoga ko stvari pojednostavljuje, što je upravo suprotno od istinskog filozofskog pristupa koji traži dubinu i kompleksnost. U tom smislu, *estradni znanstvenik* koristi upravo pojednostavljenje kao svoju osnovnu metodu. On, dakle oblikuje i daje nešto *kao da* je znanje koje se lako konzumira i koje ne zahtijeva napor razmišljanja. Jednostavnije rečeno, u ovom aforizmu, ne treba čitati doslovno mislilac. Onaj mislilac koji se ovdje kod Nietzschea spominje nije konkretna osoba već metaforička slika. Nietzsche upozorava na površnost koja se daje *kao da* je duboko mišljenje. Upravo na toj površnosti se temelji figura *estradnog znanstvenika* koji, iako se predstavlja kao misleći subjekt, zapravo izbjegava svaki stvarni misaoni napor i umjesto znanja nudi banalnosti i forme bez suštine, odnosno nudi nešto što *kao da* je znanje. Sve to, kako smo već pokazali, prati znanstvena neutemeljenost i nesistematičnost.

Aforizam 208 dodatno ističe jednu od ključnih karakteristika *estradnog znanstvenika*, a to je njegovu potrebu da bude viđen, priznat, slavljen. „*Veliki čovek. - Od toga što je „neko veliki čovek“ ne možemo još zaključiti da je čovek; možda je samo*

¹⁶ Nietzsche, F. (2015) *Vesela nauka*, Beograd: Dereta, str.158

*dečak, ili kameleon svih uzrasta, ili neka omađijana ženka.*¹⁷ Nietzsche ovdje razotkriva da ispod te maske i veličine ne stoji ništa drugo do praznina, neznanje i privid autoriteta. Slava *estradnog znanstvenika* nije potvrda znanja, već potvrda uspješne samoprezentacije u društvu koje ne traži istinu već spektakl. Drugim riječima, to što je neko veliki znanstvenik, ne znači da je znanstvenik, možda je samo obični diletant, odnosno *estradni znanstvenik*.

Na kraju, aforizam 236 nas vodi ka jednoj dubokoj istini o odnosu *estradnog znanstvenika* i mase. „*Da bi se pokrenula gomila. – Zar ne mora onaj ko hoće da pokrene gomilu da bude glumac samoga sebe? Zar ne mora prvo da se sam prevede u ono groteskno-jasno i da čitavu svoju ličnosti i stvar iznosi u toj ogrubelosti i pojednostavljenju.*“¹⁸ Da bi pokrenuo gomilu, kaže Nietzsche, neko mora biti glumac samog sebe. Ovo se savršeno uklapa u logiku društva ne-znanja, u kojem *estradni znanstvenik* postaje simbol i noseći stub poretka tako što stalno glumi vlastitu istinitost usljed svoje samodovoljnosti. Njegovo prisustvo u medijima, kao i javni nastupi, nisu rezultat znanstvenih doprinosa. To je samo performans kojim se održava njegova figura i društvena funkcija.

Mediji, dakle, igraju dodatno opasnu ulogu, jer često upravo oni daju legitimitet pseudonaučnim stavovima. „*Osnova referentnosti estradnog znanstvenika su mediji, oni imaju moć predstavljanja ‘kao da’: Zato ono što nije u medijima, nema ni važnost i nije referentno za društvo zasnovano na ne-znanju. Medijska referentnost ne-znanje postulira kao vrhunsku vrijednost društva, istovremeno, u percepciji životnih odnosa, afirmirajući kulturni primitivizam kao autentičnu i samim tim vrhunsku kulturu društva zasnovanog na ne-znanju.*“¹⁹ Umjesto da promiču mišljenje zasnovano na provjerenim i naučno relevantnim informacijama, mediji glorificiraju ne-znanje. Tako se daje prostor površnosti, otvaraju se nove mogućnosti za razne manipulacije i tzv. stručnjaci bez relevantnog znanja su u fokusu. Time se oblikuje društvena klima u kojoj je sve moguće i sve dozvoljeno.

¹⁷ isto, str. 161

¹⁸ isto, str. 165

¹⁹ Arnautović, S. *Estradna znanost i kultura konflikta*, str. 60

Ove pojave i odnosi imaju duboke posljedice. Naime, sve ovo potiskuje istinske znanstvenike u sjenu ili ih tjera na odlazak iz ovakvog društva. Na ovaj način, učvršćuje se kultura *kao da* znanja u kojoj su vanjska forma i izgled važniji od suštine, a javna pažnja vrednija od istine.

U ovom poglavlju prikazano je šta označavaju pojmovi ne-znanje i društvo ne-znanja kao i koje značenje nose temeljne kategorije koje su s njima povezane. Razjašnjenje i definiranje ovih pojmova je prvi neophodan korak za rasprave o kulturi i umjetnosti u nastavku ovog rada i prikaz situacije kulture i umjetnosti u društvima ne-znanja. Pokazano je da se ne-znanje ne svodi na odsustvo informacija, već na prisustvo privida znanja, na formu koja oponaša znanost, istinu i kompetenciju, a da pri tome gubi njihovu suštinu. *Kao da* forme, odnosno ono što nam se daje *kao da* je neko znanje, *kao da* je neko mišljenje, *kao da* je istina, *estradnog znanstvenika* i uloge medija u širenju pseudonaučnih narativa, a sve u svrhu održavanja poretka društva ne-znanja, ukazuju na dublje duhovne i kulturne procese koji oblikuju društvo ne-znanja.

Upravo u razumijevanju, u ovom poglavlju, pomenutih pojmova i njihovih međusobnih odnosa leži temelj za daljnje razmatranje. Time se otvara prostor za analizu stanja, kulture unutar takvog društva.

IV Kultura, društvo ne-znanja i kultura konflikta

Za razumijevanje pozicije i slike kulture unutar društva ne-znanja, nužno je najprije razmotriti kako uopće pristupiti samom pojmu kulture. Kultura se često svodi na zbirku naslijeđenih vrijednosti, umjetničkih izraza i institucionalnih oblika, ali takvo shvatanje ostaje problematično, odnosno površno i nedovoljno da bi obuhvatilo njenu dublju funkciju u životu pojedinca i zajednice. Baveći se tematiziranjem pitanja kulture u odrednicama moderne, Arnautović navodi: „*Veoma važnim postaje shvatiti da kultura nije naprosto nasljeđe i ukupnost dobara, nego da se problematiziranje moderne treba shvatiti u značenjima koja prevazilaze okvire teorijskih rasprava, koje trebaju eventualno poslužiti za projekciju djelovanja. Kulturu, u cjelovitom značenju, treba shvatiti kao polazište mogućnosti uređenja životnih formi i poretka u kojem se one mogu razvijati. Na ovom pravcu i moderna biva viđena u novom svjetlu. Ne radi se više samo o kulturnoj i*

umjetničkoj orijentaciji koja pomaže ili ulijepšava život, nego o formama životnog svijeta koje su određene jednim kontekstom razumijevanja svijeta. “²⁰ Kultura, dakle, nije samo ukupno naslijeđe materijalnih i duhovnih dobara, već predstavlja način oblikovanja životnih formi. Drugim riječima, kultura je sama forma života. Ona načinom na koji mislimo, osjećamo, komuniciramo i djelujemo određuje naš svakodnevni svijet. Kultura treba da predstavlja i da se shvata kao horizont unutar kojeg se oblikuje i razumijeva razvoj života u jednom društvu. Ona ne određuje samo ono što živimo, već i način na koji to živimo, tj. kako tumačimo svijet, kako gradimo odnose i kako zamišljamo budućnost. Kroz kulturu se otkriva smisao zajedničkog postojanja, jer ona usmjerava, nosi i ograničava oblike mišljenja, djelovanja i bivstvovanja. „Sve što je vezano za kulturu, nalazi se u životu i ima značaj za njega. Filozofijska misao možda na najbolji način govori o ovome. I kada je bila, naizgled, najdalje od neposrednih problema života, filozofija je, zapravo, radila na njihovom rješavanju, istovremeno se, u odnošenju spram vlastite tradicije, pokazujući i kao recepcija kulture uopće. Razumijevanje modernog svijeta iz ove perspektive se pokazuje kao razumijevanje moderne kulture. I sve što svijet bude više artificijeliziran, sve što mu više čovjek bude davao oblik i pojavljivao se kao njegov odlučni konstituent, njegovo će razumijevanje biti više vezano za razumijevanje kulture. Kritika metafizike u tom smislu ima “šudbinski značaj” za nas, iz nje se, kao biti moderne kulture, iščitava zbiljnost modernog života. Kultura nije nikada imala “ukrasni karakter”, onda kada dobija ovu ulogu pojavljuje se kao kič, u budućnosti ne propušta priliku da se osveti za potcjenjivački stav spram nje. Zanimljivo i potcjenjivati kulturu, u najširem njene vrijednosti, znači na bahato neposredan način odnositi se spram predmetne zbilje, i u krajnjem, ne razumijevati ništa od onoga što je neophodno za razvoj života.”²¹ Kultura, dakle, nema ukrasni karakter niti je sporedna dimenzija društvenog života, nego je njegov temeljni oblik i izraz. Tretirati kulturu kao dodatak, dekor ili luksuz znači duboko nerazumijevanje njezine suštine. Podcjenjivanje kulture nije samo intelektualna pogreška, već i oblik duhovne bahatosti, jer time se ujedno omalovažava i sama zbilja, njena dubina i složenost. Odnos prema kulturi uvijek je i odnos prema istini svijeta u kojem živimo, odnosno kultura je uvijek odnos spram istini samog života.

²⁰ Arnautović, S. *Transcendentalna filozofija i odrednice moderne*. str. 171

²¹ Arnautović, S. *Estradna znanost i kultura konflikta*, str. 48

Vidimo i da kao takva, kultura ne postoji mimo mišljenja. Ona je uvijek misaono utemeljena i neodvojiva od filozofije. Nietzsche to najbolje pokazuje zauzimanjem neohelenističke pozicije kroz njegovu kritiku kršćanstva. Njegovo djelo *„Filozofija u tragičnom razdoblju Grka“* detaljnije objašnjava ovu Nietzscheovu neohelenističku poziciju. Svaka unaprijed nametnuta univerzalna istina ukida mišljenje i subjektivitet. Upravo zato su Grci, odnosno predsokratovci u ovom kontekstu, za Nietzschea ključni. Grci su svijet promatrali neposredno i u njegovom stvarnom značenju, ali s istodobnim naglaskom na potrebi za tim. Na početku svog djela *„Filozofija u tragičkom razdoblju Grka“*, Nietzsche napominje kako su: „Grci posredstvom uvažavanja života i uz pomoć idealne životne potrebe obuzdali u sebi nezasativ nagon za saznavanjem – jer ono što su naučili oni su želeli istog časa i da dožive.“²² Upravo zbog toga, kod starih Grka filozof nije bio prolaznik niti usamljenik, prema Nietzscheu: „Samo kod Grka filozof nije slučajan; kad se on u šestom i petom stoleću pojavljuje usred ogromnih opasnosti i iskušenja sekularizacije, i tako reći iz Trofonijeve pećine kroči sred obilja, pronalazačeve sreće, bogatstva i čulnosti grčkih kolonija, tad naslućujemo da on dolazi kao plemeniti glasonoša s istom svrhom s kojom se u tim stolećima rodila i tragedija, a razumevanje te svrhe omogućavaju nam orfičke misterije u grotesknim hijeroglifima svojih običaja.“²³ Pojava filozofa je stoga vezana za kulturu. Ako kultura ne postoji, tada je filozof poput nepredvidive komete koja izaziva strah. To je postalo slučajem nakon predsokratovaca. „Postoji čelična nužnost koja filozofa vezuje za istinsku kulturu; ali šta onda, ako ta kultura ne postoji? Tad je filozof nepredvidiva kometa koja zbog te svoje nepredvidivosti uliva strah; međutim, u pogodnom slučaju on svetli kao glavna zvezda u sunčevom sistemu te kulture. Zato Grci opravdavaju filozofa, jer jedino kod njih on nije kometa.“²⁴ Očito je da Nietzsche vezuje dvije stvari uz kulturu. Iz kulture izrasta umjetnost, posebno tragedija kako to Nietzsche prepoznaje u svojim drugim djelima, ali i filozofija. Zato nije slučajno to što Nietzsche filozofiju i umjetnost naziva sestrama. „Pogledajte samo moju sestru, umetnost! I njoj je kao i meni; mi smo bačene među varvare, i ne umemo više da se spasemo. Istina je da nam tu nedostaje svsko valjano pravo; ali sudije pred kojima ćemo naći pravdu, sude i vama, te će vam reći: 'Najpre steknite kulturu, a onda ćete

²² Nietzsche, F. (1981) *Filozofija u tragičnom razdoblju Grka*, Beograd: Grafos, str. 12

²³ isto. str. 13

²⁴ isto. str. 14

takođe doznati šta filozofija hoće i može'."²⁵ Nietzsche nam pokazuje da svako promišljanje kulture nužno podrazumijeva i promišljanje duha vremena, jer kultura ne djeluje u praznini.

Kultura, u tom smislu, izražava temeljne vrijednosti jednog društva, njegove stremljenja, krize i duhovne kapacitete. Pojam filozofije, kako se vidi iz već pomenutog, zadobija svoju centralnost kao nužan prostor mišljenja u kojem se postavljaju temeljna pitanja. Popić, baveći se pitanjima antičke metafizike u ovom kontekstu ističe: „*Kako god se definisale i razumijevale kultura i civilizacija, one uvijek ostaju primarno determinisane filozofijom, tj. prvom filozofijom (metafizikom), jer se u osnovama kulture i civilizacije i metafizička pitanja i metafizičke teme.*“²⁶ Centralnost metafizike ogleda se u tome što ona predstavlja temeljno mišljenje o biću, svijetu i istini, bez kojeg nije moguće razumjeti ni filozofiju, ni samu povijest moderne. I povijest same moderne, u tom smislu, jeste povijest odnosa u kojem filozofija zauzima prvo i polazišno mjesto. To se posebno ogleda u odnosu spram stranog. Baveći se ovom tematikom, Arnautović naglašava: „*Odnos spram stranog, koji posebno apostrofira Wandelfelsova fenomenologija, karakterizira upravo ono što se može nauvati modernom kulturom. Svaka kultura, koja u svom polazištu ima ovaj odnos, koja se zasniva na stranom kao realnom obličju sopstva, Wandelfels pokazuje da pripada moderni. Povijest moderne, u tom smislu, jeste povijest ovog odnosa u čijem razumijevanju filozofija zauzima centralno mjesto. Pretpostavke tog razumijevanja nalaze se u transcendentalnoj filozofiji i Kantovim spoznajno-teorisjkim zahtjevima, koji se u konačnom iskazuju kao temeljne odredbe metafizike. Zato pitanje metafizike ostaje polazišnim pitanjem svakog suvremenog razmatranja, ali se tematizira na različite načine i u različitim misaonim sadržajima.*“²⁷ Na ovaj način vidimo kako filozofija, odnosno metafizika, postavlja temeljne pojmove, određuje horizonte razumijevanja i otvara prostore iz kojih se kasnije razvijaju znanost, kultura i društvo. Bez metafizike, moderni duh ostaje bez oslonca, odsječen od dubljeg promišljanja smisla i izvora vlastitog djelovanja.

U društvu ne-znanja, koje je obilježeno površnošću, imitacijom i slabljenjem duhovnih orijentira, kultura gubi svoju misaonu dimenziju i postaje reprezentativni dekor

²⁵ isto. str. 18

²⁶ Popić, M. (2024) *Autoritet metafizike*. str. 128

²⁷ Arnautović, S. (2009) *Transcendentalna filozofija i odrednice moderne*. str. 173

bez stvarnog sadržaja. Razumijevanje kulture kao forme života, a ne kao dekorativnog dodatka, bit će ključno za daljnje sagledavanje njezine sudbine u društvu koje potiskuje mišljenje i znanje, a time i samu mogućnost duhovnog razvoja.

U nastavku, pažnja će biti usmjerena na poziciju kulture unutar društva ne-znanja. Posvetimo se, prije svega, odnosu koji je potrebo prvo razmotriti i prikazati, odnosno tome kako se ne-znanje prerušava u znanje, ali i kako prelazi u konflikt. Još jednom, filozofija Friedricha Nietzschea, odnosno djela „*Radosna znanost*“ i „*Tako je govorio Zaratustra*“, pomoći će nam u rasvjetljavanju ovog središnjeg odnosa. Dakle, pitanje koje se postavlja ovdje jeste kako se ne-znanje, koje je preruseno u znanje i daje nam se *kao da* je neko znanje, pretvara u temelj duhovne i kulturne krize društva zasnovanom na ne-znanju. Nietzsche, u tom smislu, ne napada znanje kao takvo, nego upozorava na opasnost kada se pretpostavke, dogme i kolektivna vjerovanja prihvataju kao neupitne istine. U tom smislu, ono što ljudi nazivaju znanjem često nije ništa drugo do lažno znanje, odnosno vjera u idole, sve ono što obećava istinu, ali su ti idoli utemeljeni na iluzijama, strahu i potrebi za sigurnošću.

U „*Radosnoj znanosti*“, Nietzsche slavno objavljuje da "Bog je mrtav". No, ta izjava ne znači da je božanstvo fizički nestalo, nego da su tradicionalne vrijednosti, religiozne istine i metafizički temelji na kojima je zapadna civilizacija gradila svoj smisao izgubili vjerodostojnost. Nietzsche primjećuje da, iako ti temelji više ne drže, ljudi i dalje žive kao da drže. Time oni postaju idolopoklonici. Idoli o kojima govori nisu samo bogovi religije, nego i ideje poput istine ili morala, koje su postale svetinje društva, ali više ne predstavljaju autentično znanje ili duhovnu razigranost. Ovo najbolje objašnjava aforizam 108 iz „*Radosne znanosti*“, gdje Nietzsche kaže: „*Pošto je Buda umro, još vekovima su pokazivali njegovu senku u jednoj pećini – ogromnu jezivu senku. Bog je mrtav; ali takva je priroda ljudi, možda će još milenijumima postojati pećine u kojima će se pokazivati njegova senka.*“²⁸ Ne zaboravimo takođe da u ovom djelu Nietzsche crkve i hramove na više mjesta naziva grobnicama i ostacima boga i božanskog, kojeg više nema u ovom svijetu.

Ovakva vjera u lažne idole dovodi do konflikta. Oni koji odbacuju lažne idole i dovode u pitanje prazninu kolektivnih istina, dakle oni koji su za Nietzschea *slobodni*

²⁸ Nietzsche, F. (2015) *Vesela nauka*, Beograd: Dereta, str. 125

duhovi, suočavaju se s neprijateljstvom mase. Društvo, vezano uz stare vrijednosti, doživljava *slobodnog duha* kao prijetnju, kao što smo to već vidjeli na primjeru filozofa u antičkoj Grčkoj, gdje je Nietzsche filozofa predstavio kao nepredvidivu kometu koja ulijeva strah usljed nedostatka kulture.

U nastavku ćemo se, prije svega, posvetiti detaljnijoj analizi Nietzscheove poznate izjave „Bog je mrtav“, što će voditi i analizi njegovog pojma *slobodnog duha*, kako bismo temu kojom se bavimo u ovom poglavlju zaokružili na filozofski cjelovit način. Upravo kroz ove ideje postaje jasniji odnos između ne-znanja i njegovog prelaska u konflikt. U tumačenju Nietzscheove misli oslonit ćemo se i na Heideggerov tekst „*Nietzscheove riječi: 'Bog je mrtav'*“, koji će nam pomoći da dublje razumijemo značenje ove izjave

Heideggerov tekst „*Nietzscheove riječi: 'Bog je mrtav'*“, objavljen je 1943. godine. U tom tekstu, Martin Heidegger istražuje slavnu izjavu Friedricha Nietzschea "Bog je mrtav" i njen značaj za suvremenu filozofiju. Ako govorimo o glavnim temama kojih se ovo djelo dotiče, onda je tu prije svega posebno izražena smrt boga kao Heideggerova analiza Nietzscheove tvrdnje da je moderno društvo izgubilo svoju vjeru u tradicionalni religijski koncept boga. To će postaviti i samo pitanje o tome kako ta smrt boga utiče na ljudsku egzistenciju i način na koji se ljudi odnose prema svijetu. Dalje, kao i u drugim svojim djelima, Heidegger promišlja o krajnosti metafizike koja je, prema Nietzscheu, dovela do pojave smrti boga. On vidi Nietzscheovu izjavu kao simptom dubljih promjena u zapadnom mišljenju i kao poziv na preispitivanje temelja metafizike.

Kada govorimo o Nietzscheovim slavnim riječima "Bog je mrtav", to nikako ne treba povezivati s ateizmom u standardnom shvatanju te riječi. Za Heideggera, razumijevanje Nietzscheovog stava o smrti boga moguće je samo preko refleksije na cjelokupnu historiju zapadne misli. Heidegger smatra da upravo s Nietzscheom metafizici ostaje samo mogućnost da se okrene u svoju nesushtinu, jer Nietzscheovom filozofijom metafizika lišava samu sebe svoje suštinske mogućnosti, što je za Heideggera ujedno ukazivanje i na mjesto odakle će se jednoga dana postaviti pitanje o mogućnosti nihilizma. „*Ukazati znači objasniti jedan od stadijuma zapadne metafizike, verovatno njen posljedni stadijum, zato što se druge mogućnosti metafizike više ne vide utoliko što metafizika posredstvom Ničea u izvesnom smislu lišava samu sebe svoje suštine*

mogućnosti. “²⁹ Heidegger napominje u ovom tekstu da se sada metafizika shvata samo kao „istina bivstvjućeg kao takvog u cjelini”³⁰ zato u samom početku svog teksta navodi stav da je metafizika, prije svega, dalje moguća samo kao ontologija. Heidegger kaže: „*A misliti i za Ničea znači: bivstvjuće predstaviti kao bivstvjuće. Svako metafizičko mišljenje jeste onto-logija, ili u opšte nije ništa.*”³¹ Heidegger nakon ovoga ukazuje i na to da je misao o smrti boga bila poznata i mladom Nietzscheu, pa tako navodi i pojedine dijelove, između ostalog, iz njegovog *Rođenja tragedije* koji to potvrđuju, a poslije toga kreće i Heideggerova detaljna interpretacija Nietzscheovog stava o smrti boga. U tom smislu, Heidegger se bavi aforizmom 125 iz „*Radosne znanosti*“; tačnije onim dijelom koji govori o „ludom čovjeku“, koji prvi izgovara riječi 'Bog je mrtav' u Nietzscheovim djelima. Nakon toga, Heidegger navodi i dopunu na „*Radosnu znanost*“ iz 1886. godine i aforizam 343.

Nije nimalo slučajno što se Heidegger u svom tekstu bavi upravo ovim Nietzscheovim aforizmima. Zbog toga ćemo ih sada ukratko prikazati i kontekstualizirati.

U aforizmu 125 „*Radosne znanosti*“, Nietzsche prikazuje lik ludog čovjeka koji po danu s fenjerom u ruci luta tržnicom i traži boga. Okupljenom narodu obraća se riječima da je bog mrtav i da smo ga *mi* ubili. Ludi čovjek označava sve ljude kao ubice boga, ali istovremeno i one koji toga još nisu svjesni. On govori da dolazi prerano i time Nietzsche ukazuje na sporost čovječanstva da razumije vlastitu moć i odgovornost, te ukazuje na njihovu vezanost za stare idole, morale i vjerovanja.

Najdublji domet aforizma nalazi se u pitanju koje ludi čovjek postavlja, a to je kako ćemo se mi, odnosno svi ljudi iskupiti za to što smo ubili boga? „*Kakvom vodom bi smo mogli da se očistimo? Kakve ćemo svečanosti okajanja, kakve ćemo svete igre morati da izmislimo? Zar nije veličina toga dela prevelika za nas? Zar mi sami ne moramo postati bogovi da bismo samo izgledali njih dostojni? Nikada nije bilo većeg dela – i ma ko da se posle nas rodi, zbog toga dela spada u neku višu istoriju nego što je cela istorija do sad bila.*”³² Ovo pitanje zapravo otvara prostor za razmatranje nove forme ljudske

²⁹ Heidegger, M. (2000), Nietzscheove reči „Bog je mrtav“ u *Šumski putevi*. Beograd: Plato, str. 162

³⁰ isto, str. 162

³¹ isto, str. 164

³² Nietzsche, F. Vesela nauka, str. 137

odgovornosti i djelovanja, i postavlja temelj za razmatranje mogućnosti oslobađanja duha u vremenu nakon apsolutnih istina.

Aforizam 343 iz „*Radosne znanosti*“ dolazi do svog punog značenja upravo u kontekstu prethodno analiziranog aforizma o ludom čovjeku. U njemu Nietzsche piše kako je smrt boga nova, najveća vijest, koja baca svoju sjenku nad Evropom i to ne kao trenutni događaj, već kao proces čije posljedice tek dolaze. Međutim, ono što ovaj aforizam čini jako bitnim i u čemu se ogleda njegova najveća važnost, jeste to što u njemu nalazimo odgovor na pitanje ludog čovjeka o iskupljenju iz aforizma 125.

Naime, ovdje se prvi put jasno ukazuje šta za Nietzschea znači biti *slobodni duh*, a to je onaj koji zna da su svi dotadašnji idoli pali, i da se time otvorio prostor za novo mišljenje i novo vrednovanje i postavljanje novih vrijednosti. „*U stvari, mi filosofi i „slobodni duhovi“ na tu vest da je „stari bog mrtav“; osećamo kao da nas obasjava neki novi osvit; naše srce pri tom postaje prepuno zahvalnosti, začuđenosti, slutnje i očekivanja – konačno nam horizont izgleda opet otvoren, čak pod pretpostavkom da nije svetao, konačno možemo pustiti naše lađe da isplove, da isplove na svaki rizik, ponovno je dozvoljena svaka smelost onoga koji saznaje, naše more ponovo tu leži otvoreno, možda još nikad nije bilo takvog „otvorenog mora“.*“³³ Smrcu stoljetnih uvjerenja, moralnih oslonaca i religijskih temelja koje je donosilo kršćanstvo, oslobađa se prostor za mišljenje, odnosno ono mišljenje koje nije više u službi vjere, autoriteta, idola ili dogme. U tom smislu, aforizam 343 označava ne samo sudbinu mišljenja, već i sudbinu same filozofije u vremenu nakon boga.

Vratimo se sada na Heideggera i napomenimo da Heidegger, u svom tekstu, smatra "kršćanskog boga" kao upravo ono što proizilazi iz samog platonizma. Interpretirajući Nietzscheove riječi u svom tekstu, Heidegger kaže: „*Iz te rečenice jasno je da se Ničeove reči o smrti Boga odnosne na smrt hrišćanskoga Boga. Ali ništa manje nije izvesno, i to treba znati od samog početka, da u Ničeovom mišljenju reči „Bog“ i „hrišćanski Bog“, služe za označavanje natčulnog sveta uopšte. Bog je naziv za oblast ideja i ideala. Ta oblast natčulnog, počev od Platona, tačnije rečeno od vremena kasnogričkog i hrišćanskog tumačenja Platonove filozofije, smatra se istinskim, i u pravom smislu reči, stvarnim svetom. Za razliku od njega, čulni svet je samo ovostran,*

³³ isto, str. 222

promenljiv i stoga čisto prividan, nestaran svet.“³⁴ Iako ovdje možda ne možemo govoriti o smrti ideala, kako Heidegger to kaže u jednoj rečenici iz ovog odlomka, zato što je u kontekstu Nietzschea ideal i dalje nešto što bi moglo imati karakter pozitivnog i vjerodostojnog, Heidegger je zaista u pravu za dio o smrti natčulnog. Dakle, natčulni svijet, ili platonski rečeno, svijet Ideja, nije više nešto djelotvorno i tako je potrebno da se ta vrijednost prevaziđe. Bitno je napomenuti da je to zapravo vrijednost koja se veže zaista za historiju zapadne misli sve od antike, jer i samo kršćanstvo i njegove pojedine postavke bitno ovise o kršćanskim interpretacijama Platona. Vijest o smrti boga je zahtjev za prevrednovanjem te vrijednosti i zamjenom novom. Zato Heidegger upravo na početku svog teksta kaže da ukazati na ovo mjesto Nietzscheove filozofije jeste zapravo ukazati na mjesto iz kojeg se jednog dana izrodi nihilizam.

Sažeto, ovaj dio Heideggerove interpretacije Nietzschea možemo ispričati ovako: bog je mrtav, a naš um je oslobođen. Tako znači, historijska paradigma nadčulnog svijeta od samog Platona mijenja se novom u kojoj je čovjek svojim mišljenjem odgovoran za sav realitet zbilje. Svaka metafizika, u smislu dotadašnjeg razumijevanja metafizike, kao onog iznad ili onog nadčulnog, više ne može da postoji. Metafizika može biti samo ona koja u svom fokusu istraživanja ima mišljenje i umstvenost i koja nas tako bitno određuje kao ljudska bića. Tako je Heideggerov stav da je svaka metafizika u svojoj biti ontologija, sa Nietzscheom kao prelomnom tačkom u historiji zapadne misli, potvrđen.

Dakle, stari idoli, morali i sva stara uvjerenja možemo smatrati jednim oblikom ne-znanja. Nietzscheova slika boga koji je „ubijen“ simbolizuje sistem neupitnih istina kršćanstva koje je neophodno prevrednovati i zamijeniti novim vrijednostima. Kritika kršćanstva, odnosno metafizike, koju smo upravo prikazali, ključna je za razumijevanje načina na koji ne-znanje prerasta u konflikt.

U „*Zaratustri*“; Nietzsche opisuje kroz Zaratustrin govor *posljednjeg čovjeka*. „*Gledajte! Pokazujem vam poslednjeg čoveka. „Šta je ljubav? Šta je stvaranje? Šta je čežnja? Šta je zvezda?“ - tako pita poslednji čovek i trpće očima. Zemlja će se onda smanjiti, a na njoj će cupkati poslednji čovek, koji sve umanjuje. Njegov soj je neiskorenjiv, kao što su buve; poslednji čovek živi najduže. „Mi smo izumeli sreću“ - kažu poslednji ljudi i trepću očima. Napustili su predele u kojima je bilo teško živeti: jer*

³⁴ Heidegger, M. Nietzscheove reči „Bog je mrtav“ u *Šumski putevi*, str. 168-169

potrebna im je toplota. Još vole suseda i taru se o njega: jer potrebna im je toplota.“³⁵ Vidimo zapravo da je on simbol mediokriteta koji ne teži uzvišenome nego traži udobnost, sigurnost i izbjegavanje rizika. Posljednji čovjek se ruga jer ne može podnijeti izazov stvaranja novih vrijednosti, to je još jedan oblik idolopoklonstva, ovaj put idoliziranje komfora i prosječnosti. Nietzsche, kroz ovaj Zarathustrin govor upozorava i na to da ovakvi *posljednji ljudi* žive najduže, odnosno da teško mijenjaju svoje stavove i uvjerenja. Svemu svjedoči i kraj Zarathustrinog govora. „*Mi smo izumeli sreću*“ - *kažu poslednji ljudi i trepću očima. I tu se završio prvi Zarathustrin govor, koji se zove i „predgovor“ jer na tom mestu ga prekidoše vika i veselje gomile. „Daj nam tog poslednjeg čovjeka, oh, Zaratustra“ – tako su vikali – „stvari od nas te poslednje ljude! Onda ćemo ti pokloniti natčoveka“ I sav narod stade klicati i cokatati jezikom. A Zaratustra se rastuži i prozbori svome srcu. Ne razumeju me, moja usta nisu za ove uši*“³⁶ Zaratustra izražava svoje nezadovoljstvo i zabrinutost reakcijom ljudi, jer ne svataju da oni upravo jesu *posljednji ljudi*.

Zapravo, u pozadini svega toga leži upravo nihilizam, Nietzscheov pojam za stanje u kojem stari sistemi vjerovanja više ne funkcioniraju, ali novi još nisu uspostavljeni. To je krizni trenutak u kojem čovjek shvaća da istine, idoli i morali koje je slijedio ne dolaze iz života, već iz straha od života. Kod Nietzschea, obrise ove ideje vidimo još u njegovom prvom djelu „*Rođenje tragedije*“. U ovakvom vakumu nastaje tjeskoba i sukob, jer jedni, vođeni svojim ne-znanjem pokušavaju očajnički očuvati mrtve idole, dok drugi, odnosno *slobodni duhovi* svjesni novog stanja i mogućnosti koje su pred ljudskim rodom, ruše temelje da bi stvorili nove.

Sada ponovo u fokus dolazi Nietzscheov tekst iz „*Zaratustre*“ o čuvenim mudracima. Tim čuvenim mudracima i njihovom narodu, koji su zapravo, vidjeli smo ranije, *estradni znanstvenici* i društvo ne-znanja, mrski su *slobodni duhovi*. Nietzsche, ovo govori sljedećim riječima: „*Ali onaj koji je narodu mrzak kao vuk psima – jeste slobodan duh. Neprijatelj okova, neobožavalac, onaj koji prebiva u šumama.*“³⁷ *Slobodni duhovi* su neprijatelji poretka društva ne-znanja i zato ono bira silu da bi ih poslalo u „šume i pustinje“, drugim riječima na margine društva. *Slobodni duhovi*, naime, nisu spremni da

³⁵ Nietzsche, F. *Tako je govorio Zaratustra*, str. 16

³⁶ isto, str. 17

³⁷ isto, str. 112

se bilo kojim pritiskom poistovjete s tim narodima i njihovim poznatim autoritetima, odnosno oni odbijaju učestvovati u stvaranju poretka društva ne-znanja. Upravo zato, *slobodni duh* će od strane *estradnih znanstvenika*, odnosno današnjih čuvenih mudraca i društva ne-znanja biti gurnut na margine. Nietzsche kaže: „*U žutom pesku i opaljen suncem on, bez sumnje, žedno gleda ispod oka ka ostrvima što su bogata izvorima i gde živi stvorovi počivaju pod tamnim drvećem Ali njegova žeđ ga ne može nagovoriti da postane jednak s ovim lagodnjacima: jer gde su oaze, tu su i kipovi idola. Iglađnjelom, nasilnom, usamljenom, bezbožnom: takvom sebe želi volja lavova.*“³⁸ Vidimo, za Nietzschea je upravo taj put izdvojenosti, teškoća i suprotstavljanja društvenim normama zasnovanim na ne-znanju, zapravo pravi put i neophodan put ka istinskoj slobodi.

Nakon ovih razmatranja, otvoreno nam je područje za detaljnije razmatranje i definiranje cjelokupne kulturne situacije društva ne-znanja, odnosno za detaljno tematiziranje pojmova *kulture konflikta* i *kulturnog primitivizma*. Ove pojmove je potrebno detaljnije obraditi i predstaviti ih kao ključni izrazi duhovne situacije društva u kojem je znanje potisnuto, a njegovo mjesto zauzeo privid istine i mišljenja.

Kultura konflikta pojavljuje se kao fenomen društva koji je zasnovan na ne-znanju, čije smo osnovne karakteristike već prethodno analizirali. Ova „kultura“, slično kao i *estradna znanost*, ne posjeduje svoje utemeljenje u znanosti, istini ili filozofiji. Isto kao što *estradna znanost* imitira znanost i daje nam je bez njenog suštinskog sadržaja, odnosno *kao da* je znanost, tako i *kultura konflikta* oponaša kulturu dok u suštini predstavlja njezino izopačenje. „*U suštini, estradna znanost je sve ono što znanost nije. Jednako kao što je kultura konflikta, kao surogat kulture, suštinski ne-kultura. I jedno i drugo pripadaju jedinstvenom nastojanju da se vrijednosti moderne dovedu do besmisla i sve učini jednakim. Na drugi način nije moguće prosječnost predstaviti kao visoku vrijednost i netalemtiranost kao značajniju referencu od talenta.*“³⁹ Drugim riječima, *kultura konflikta* *kao da* je kultura. Ona je sve ono što kultura nije i što u svojoj osnovi ima konflikt, odnosno silu, a ne dijalog kao svoje glavno oružje. „*Forma života u takvim odnosima je konflikt, odnosno kultura konflikta kao poredak u kojem se društveni odnosi zasnivaju na neprekidnom sukobljavanju.*“⁴⁰ Potrebno je i napomenuti da u kulturi

³⁸ isto, str. 113

³⁹ Arnautović, S. *Estradna znanost i kultura konflikta*, str. 19

⁴⁰ isto, str. 23

konflikta, ovo proističe iz nepostojanosti stvarnog odnos spram drugosti. Vidjeli smo ranije kako je taj odnos upravo u osnovi shvatanja moderne kulture i moderne uopće.

Odsutnost prihvatanja i razumijevanja onoga što je drugo i drugačije od *kulture konflikta* same, čini je zatvorenom i nepristupačnom. „*Kultura konflikta, upravo obrnuto tome, za svoj cilj ima zatvaranje i neprihvatanjesvega što nije ona neposredno. Ta je neposrednost toliko odlučno važna za nju, da nisu prihvatljiva ni vlastita izvorišta i ono što je nekada činilo sjeme jednog njenog segmenta ili konteksta u cjelosti. Kultura konflikta je nastojanje postvarenja nihilizma kao autentičnog izraza nedostatka potencijaliteta.*“⁴¹ Dakle, *kultura konflikta*, umjesto dijaloga, njeguje silu u smislu nametanja neupitnih istina *estradnih znanstvenika* i posvećenih mudraca. Upravo zbog te zatvorenosti, *kultura konflikta* se pojavljuje kao sama pervertirana vrijednost. Ona ne gradi prostor smisla, već ga sistematski razgrađuje i u krajnosti dovodi do nepostojanja.

Dakle, iz ovakve situacije kulture proističe društvo pervertiranih vrijednosti, tj. ono što nazivamo društvom ne-znanja. To je društvo u kojem su istina, znanje i mišljenje zamijenjeni imitacijom, manipulacijom i površnošću. „*To istovremeno znači da kultura konflikta, kao osnova stvarnih društvenih konflikata, predstavlja pervertiranu vrijednost. Na taj način stvara se i društvo pervertiranih odnosa, gdje je sve moguće i ništa nije moguće.*“⁴² Na taj način, ni kultura više ne može djelovati kao izraz duha i slobode, već postaje sredstvo održavanja poretka konflikta i ne-znanja. Sama forma života u ovakvim društvima je drugačija, odnosno stvaraju se uslovi u kojima život izgleda *kao da* je život i *kao da* živimo.

U tom smislu potrebno je razumjeti, i definisati, pojam *kulturnog primitivizma*. *Kulturni primitivizam* predstavlja pojam kojim se definiše forma u kojoj se odvija život u društvu zasnovanom na *ne-znanju*. On nije slučajan ni sporadičan, već predstavlja organizirani način postojanja i djelovanja u kojem su mišljenje i istinsko znanje potisnuti u korist i opću vlast gotovih, neupitnih istina koje se samo daju *kao da* su znanje.

U tome se ogleda i važnost *estradne znanosti* u društvima ne-znanja. „*Kulturni primitivizam* pojavno izgleda „*kao da*“ je kultura. *Suštinski, on je izopačena forma života u kojoj se istina nalazi u laži. Zato je, za razliku od modernog društva, društvu*

⁴¹ isto, str. 41

⁴² isto, str. 43

zasnovanom na ne-znanju potrebna estradna znanost.“⁴³ Kulturni primitivizam se ne nameće samo silom, već ga, često nesvjesno, nameću svi oni koji umjesto znanja njeguju i prihvataju ne-znanje. Ponajprije su za ovakvu situaciju, opet naglašavamo, zaslužni estradni znanstvenici i mediji koji ih bezrezervno veličaju. „Društvo zasnovano na ne-znanju kulturni primitivizam postavlja kao formu odvijanja života primjerenu temeljnoj vrijednosti ne-znanja. Kulturni primitivizam nije stoga nestvaran pojam, nego određenje forme života koju nameće estradna znanost kroz instrumente društva zasnovanog na ne-znanju. Kulturni primitivizam se može sresti i vidjeti svakodnevno i u svakoj pojavi on iskazuje tendenciju zatvorenosti društva. Groteskna slika estradnog znanstvenika, koji sam sebi na lokalnom mediju čestita rođendan, jedna je od slika kojima ne trebaju riječi.“⁴⁴ Međutim, ne samo da njegovo širenje dolazi odozgo, kroz javni diskurs, već i samo prihvatanje takvog stanja od strane društva, bez propitivanja, predstavlja dodatno učvršćivanje ove forme života. Svako prihvatanje *kulturnog primitivizma* doprinosi njegovoj stabilnosti i reprodukciji, čime se omogućava daljnje održavanje društva u stanju duhovnog opadanja.

V Znanje, obrazovanje i paradoksi društva znanja

Savremeno doba snažno ističe vrijednost znanja. Često se naglašava kako su upravo znanje i znanost osnovni pokretači napretka. Univerziteti i obrazovne institucije sve se više predstavljaju kao ključni nosioci društvenog razvoja. Shodno tome, kada se znanje tretira kao strateška roba, a visoko obrazovanje kao centralni akter društva zasnovanog na znanju, nužno je zapitati se kojoj svrsi danas zapravo služe znanje, naučni rad i obrazovanje? Da li su znanost, obrazovanje i znanje prije svega usmjereni ka ekonomskom rastu i potrebama tržišta, ili bi njihova uloga trebalo da bude doprinos opštoj dobrobiti čovječanstva, razvoju kritičkog mišljenja i napretku civilizacije u cjelini?

Ovo poglavlje će se najprije baviti položajem znanja i obrazovanja unutar društva znanja, odnosno načinom na koji je obrazovanje shvaćeno i upotrebljeno u tom kontekstu,

⁴³ isto, str. 60-61

⁴⁴ isto, str. 61

dok ćemo na samom kraju razmotriti kako se znanje transformiše, redukuje ili gubi smisao u društvu ne-znanja kao sredini u kojoj znanje prestaje biti stvarna vrijednost.

Polazište svakog ozbiljnog istraživanja na pomenutu temu je postaviti pitanje: šta je znanje? Šta danas znači „znati“ u svijetu koji je preplavljen informacijama, ali istovremeno često pati od površnosti razumijevanja? Osvrt na ove temeljne dileme predstavlja neizostavan korak, jer tek njihovim razjašnjenjem možemo razumjeti smisao i vrijednost obrazovanja i nauke. Baveći se ovim pitanjima kroz svoja istraživanja, Vladimir Milisavljević navodi: *„U stvari, za ideološki diskurs o društvu znanja karakteristično je sistematsko nivelisanje: sve što vjerujemo, sve što bilo ko smatra istinitim, spremno se uzima kao "znanje", pa i šire od toga: kao "znanje" se shvata svaki sadržaj - kognitivni, afektivni, konativni ili psihomotorni - svako ponašanje ili reakcija koja može da fungira kao predmet ekonomskog upravljanja, eksploatacije ili manipulacije putem "tehnologija znanja" ili "menadžmenta znanja". Obrnuto, sve ono čime se ne može upravljati i raspolagati (a nije mnogo toga preostalo), i iz čega se ne može izvući nikakva dobit, više se i ne ubraja u znanje. Stoga ne treba da čudi što se u "društvu znanja" ne samo znanje, već i neznanje i zabluda (na primer, ona koja je rezultat pogrešnog informisanja), pojavljuju upravo kao oblik "znanja" - pod uslovom da se njima može upravljati i iz njih izvlačiti profit.“*⁴⁵ Ovakvo razmatranje i ovako postavljene stvari ističu nam jednu važnu dimenziju, to je očita komercijalizaciju znanja kojoj danas svjedočimo. Znanje se sve češće pretvara u robu, u resurs koji se kupuje, trži, mjeri i vrednuje prema ekonomskim kriterijima. Umjesto da bude univerzalna vrijednost dostupna svima, ono postaje predmet ulaganja, prestiža i profita, što dodatno produbljuje pitanje njegove stvarne svrhe.

U ovom kontekstu neizostavno je djelo „Teorija neobrazovanosti“ Konrada Paula Liessmanna, koje se upravo bavi zabludama i problemima društva znanja. U ovoj knjizi autor, kada je riječ o znanju i društvu znanja, navodi sljedeće: *„Znanje je - tako kaže jedna uvriježena definicija - informacija opskrbljena značenjem. Stoga se u političkoj retorici pojam društvo znanja relativno bezbrižno poistovjećuje s pojmom informacijsko društvo. U pravilu se ovaj drugi pojam još jače naglašava, jer se čini da su informacije još radikalnije zbratimljene s onim digitalnim medijima koji društvo znanja dodatno*

⁴⁵ Milisavljević, V. *Sredstva za nepoznate ciljeve*, str. 26-27

dinamiziraju. Omiljenoj tezi da živimo u informacijskom društvu i na taj način u društvu znanja može se, doduše, posve opravdano suprotstaviti teza da živimo u "dezinformacijskom društvu" Hegel je jednom formulirao da poznato nije "spoznato zato što je poznato". Sa znanjem i spoznajom informacije još nemaju veze.⁴⁶ Na ovom mjestu kod Liessmanna upravo se još jednom podcrtava stav koji, kako smo vidjeli, zastupa i Milisavljević: da se danas sve što vjerujemo ili sve što bilo ko smatra istinitim može spremno uzeti kao znanje. Međutim, ovdje se ne ide dalje od puke informacije koju nikako ne možemo nazvati znanjem.

Očigledna su plauzabilnosti kod reformatora obrazovanja, ali i samih obrazovnih institucija, kada je u pitanju razumijevanje i definisanje pojma znanja unutar tzv. društva znanja. Često se znanje tretira kroz prizmu tržišta i profita, njegova vrijednost mjeri ekonomskom korisnošću, a obrazovne prakse usmjeravaju ka proizvodnji kadrova za tržišne potrebe. Takav pristup, iako možda praktičan, ignoriše širi smisao znanja, koje ne smije biti svedeno na puku informaciju niti reduciran na ekonomski resurs. Liessmann kaže: *„Znanje je više od informacije. Znanje omogućuje da se iz mnoštva podataka filtriraju oni koji imaju informacijsku vrijednost, ali ne samo to; znanje je općenito oblik prožimanja svijeta: spoznati, razumjeti, pojmiti. U suprotnosti s informacijom čija je važnost u djelatno relevantnom stajalištu, znanje nije jednoznačno usmjereno na svrhu. Mnogo se toga može znati, a je li to znanje beskorisno, nikad se ne prosuđuje u trenutku uspostavljanja ili primanja toga znanja. Nasuprot informaciji koja predstavlja interpretaciju podataka s obzirom na očista djelovanja, znanje bi se dalo opisati kao interpretacija podataka s obzirom na njihov kauzalni suodnos i njihovu unutarnju konzistentnost. Znanje se referira na spoznaju, pitanje istine je temeljni preduvjet za znanje.“*⁴⁷ Dakle, znanje ne samo da je mnogo više od zbirke podataka. Ono je temelj mišljenja, kreativnosti i kulturnog razvoja čovječanstva.

Potrebno je reći da trenutak samoodbrane dominira u svim debatama o obrazovanju, posebno kada je riječ o reformama obrazovnog sistema. Često se javlja strah da će obrazovne institucije stvarati kadrove sa nesvrhovitim ili suvišnim znanjem, koji neće imati praktičnu primjenu na tržištu rada. *„Ono što objedinjuje obrazovne*

⁴⁶ Liessmann, K. (2009) *Teorija neobrazovanosti*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, str. 24

⁴⁷ isto, str. 25

reformatore svih smjerova njihova je mržnja spram tradicionalne ideje obrazovanja. Pomisao da bi ljudi mogli pokazivati nesvrhovito, suvislo znanje, sadržajno usmjereno prema tradicijama velikih kultura, znanje koje ih osposobljava ne samo da oblikuju karakter, nego im podaruje i trenutak slobode nssuprot diktatima duha vremena, za njih ie očigledno užasna. Obrazovani bi, naime, radije bili sve drugo samo ne fleksibilni, mobilni i za timski rad sposobni klonovi koji besprijekorno funkcioniraju, a mnogi bi upravo to rado vidjeli kao rezultat obrazovanja.⁴⁸ Upravo ova percepcija dovodi do pritiska da se fokus obrazovanja striktno usmjeri na ekonomski profitabilne vještine, što dodatno marginalizuje širi društveni, kulturni i intelektualni značaj znanja.

U tome se upravo ogleda ključni problem: ovakav pristup potiskuje stvarni značaj spoznaje, znanja i obrazovanja. Fokusiranjem isključivo na praktičnu i tržišno korisnu dimenziju, gubi se dublja svrha obrazovanja, a to je razvijanje mišljenja, razumijevanja svijeta i sposobnosti stvarnog prosuđivanja, koje nadilazi puk ekonomski interes. Liessmann na ovaj problem upozorava na sljedeći način: „Dok se s jedne strane znanje prodaje kao resurs budućnosti koi se munjevito povećava, o čemu svjedoči glupa metafora o eksploziji znanja, dotle s druge strane opće znanje opada tempom koji nas ostavlja bez daha. Rupe u obrazovanju takozvanih političkih elita u vezi s najjednostavnijim povijesnim ili kulturno-povijesnim pitanjima eklatantne su, a trijumf žurnalizma temeljenog na mišljenjima tamna je strana činjenice da više nitko ništa ne zna.“⁴⁹ Upravo ovdje dolazi do izražaja jedna od najvećih zabluda, odnosno kontradiktornosti društva znanja. Čini se da se, umjesto da se znanje produbljuje i obogaćuje, ono sve češće vodi pukom opadanju, površnosti i redukciji na praktične, kratkoročno korisne informacije. Ova tendencija ukazuje na paradoks: društvo koje sebe definiše kroz znanje često zanemaruje njegov pravi intelektualni i kulturni potencijal. Na ovaj način ne samo da se gubi i sav značaj znanja, nego se pojedinac udaljava i od same slobode. „Spoznati svijet, prilagoditi svijet, raspolagati prirodom: program moderna znanstvenog poimanja svijeta i ovladavanja prirodom nalazi u njemu svoje mjesto isto tako kao i poslovno djelovanje, ali ne kao zadnje ciljeve, nego kao sredstvo za postizanje one krajnje namjere koja se slijedi u obrazovanju: samospoznaja i sloboda. Svekoliko znanje tim određenjem zadobiva smisao. Čovjekov duh želi se bolje razumjeti, a sva

⁴⁸ isto, str. 45

⁴⁹ isto, str. 46

znanost i tehnika trebaju čovjeka učiniti slobodnijim u djelovanju.“⁵⁰ Dakle, cilj i smisao nije samo gomilanje informacija, već razumijevanje čovjekovog duha i svijeta oko njega. Sva nauka i tehnika trebaju samo služiti tome da čovjeka oslobode ograničenja, omogućavajući mu da djeluje samostalnije, promišljenije i kreativnije, umjesto da ga reduciraju na instrument tržišnih ili utilitarnih interesa.

Evidentno je da i današnje društvo znanja nosi svoje zablude i paradokse. Ipak, za razliku od društva ne-znanja, čak i kratkoročno korisne informacije zadržavaju svoju prisutnost i funkciju. Društvo ne-znanja, s druge strane, bavi se znanjem koje se predstavlja *kao da* je vrijedno, iako u stvarnosti nema nikakvu praktičnu ili intelektualnu korist. Za razliku od korisnih informacija koje su prisutne u društvu znanja, ono što se daje *kao da* je neko znanje u društvu ne-znanja uglavnom služi *estradnim znanstvenicima* i održavanju postojećeg poretka, bez doprinosa stvarnom razumijevanju ili razvoju.

Oba tipa društava, kako je prikazano u ovom, tako i kroz prethodna poglavlja teksta, suočena su s ozbiljnim rizicima. Jedino rješenje je jasno: potrebno je ponovno usmjeriti pažnju i djelovanje prema istinskom znanju koje oplemenjuje ljudski duh i društvo u cjelini. Time se ne samo ispunjava antički zahtjev za spoznajom samoga sebe, već ljudi postaju bliži razumijevanju slobode kao umstvenog principa. Znanje, u tom smislu, postaje sredstvo oslobađanja, promišljanja i razvoja čovjeka i društva u cjelini.

VI Zaključak

Na samom početku ovog rada postavili smo jednu ključnu činjenicu. Društvo ne-znanja nije neka udaljena teorijska konstrukcija. To je naše društvo i situacija našeg društva. Iz toga inspiracija za pisanje ove studije. Društvo ne-znanja je kontekst u kojem, nažalost, većina u našem okruženju živi, misli i djeluje.

Kroz različite tematske cjeline pokušali smo izgraditi razumijevanje pojma društva ne-znanja ne kao društva odsutnosti znanja, već kao načina postojanja i mišljenja, koja se pojavljuje u *kao da* formi. Samim tim, društvo ne-znanja je ono koje izgleda *kao*

⁵⁰ isto, str. 48

da zna, kao da misli, kao da razumije i, u konačnici, ono koje izgleda *kao da* je moderno dok istovremeno potiskuje autentično znanje i duh.

U tom smislu, napravili smo preciznu distinkciju između neznanja, koje predstavlja jednostavan nedostatak informacija, ali i ne-znanja, koje je kompleksna duhovna, epistemološka i kulturna struktura, oblikovana medijima, *estradnim znanstvenicima* i njihovom samodovoljnošću.

Takođe, analizirajući kulturu u kontekstu društva ne-znanja prikazali smo način života u društvu zasnovanom na ne-znanju i obrazložili značenje *kulture konflikta*. Na konflikt kao formu života naše društvo trebalo bi da obrati posebnu pažnju, da iz njega uči i da što prije smanji konfliktnost u svom svakodnevnom djelovanju. U posljednjem poglavlju rada jasno je ponuđeno rješenje: potrebno je okrenuti se prema znanju. Koliko god naše društvo bilo društvo ne-znanja, to ne znači da pravo znanje ikada gubi legitimitet. Ipak, važno je shvatiti da znanje nije i ne mora uvijek biti tamo gdje su svi. Što prije se okrenemo prema znanju, prije ćemo ukinuti ne-znanje, jer se ono jedino znanjem i može ukinuti. Time će i konflikt kao oblik života u našem društvu nestati.

Upravo okretanjem prema znanju i isticanjem antičkog zahtjeva za spoznavu samoga sebe i svijeta oko nas, uz neprestani imperativ da budemo bolji nego što već jesmo, moći ćemo smanjiti i spriječiti nemile događaje poput femicida ili nerazrješanih ubistava, koji, nažalost, polako ali sigurno postaju svakodnevica u našim medijima.

LITERATURA:

1. Arnautović, S. (2018) *Estradna znanost i kultura konflikta*. Sarajevo: Filozofsko društvo „Theoria“
2. Arnautović, S. (2009) *Transcendentalna filozofija i odrednice moderne*. Sarajevo-Zadar: Filozofsko društvo „Theoria“, Hegelovo društvo
3. Heidegger, M. (1985) *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed
4. Heidegger, M. (2000), Nietzscheove reči „Bog je mrtav“ u *Šumski putevi*. Beograd: Plato
5. Liessmann, K. (2009) *Teorija neobrazovanosti*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk
6. Milisavljević, V. (2022) *Sredstva za nepoznate ciljeve*. Beograd: Srpsko filozofsko društvo, Institut društvenih nauka
7. Nietzsche, F. (1981) *Filozofija u tragičnom razdoblju Grka*. Beograd: Grafos
8. Nietzsche, F. (2007) *Tako je govorio Zaratustra*. Beograd: Feniks Libris
9. Nietzsche, F. (2015) *Vesela nauka*. Beograd: Dereta
10. Popić, M. (2024) *Autoritet metafizike*. Sarajevo: Filozofsko društvo „Theoria“

Šejla Arnautović¹

KANTOV PROBLEM SUBJEKTIVITETA I WITTGENSTEINOVO POIMANJE ODNOSA JEZIKA I SVIJETA

Sažetak

U tekstu se nastoji naznačiti povezanost Kantove ideje subjektiviteta i Wittgensteinovog shvatanja odnosa jezika i svijeta kao temeljnog određenja ljudskog djelovanja. Pri tome, elaborirati problem subjekta kod Kanta i ukazati na Kantovu filozofiju kao osnovu Wittgensteinove filozofije jezika i razumijevanja svijeta kao prevladavanja metafizičke kategorije subjektiviteta. Na tom putu, slijedeći razvoj Wittgensteinove misli (rani i kasni Wittgenstein) spram određenja odnosa jezika i svijeta kako bi se uspostavile granice između smisla i besmisla. Wittgensteinovo određenje filozofije kroz prizmu šutnje o neizrecivom povlači za sobom neprevladive metafizičke okvire koji mislioca odvedu u odaje onoga što se ne da reći, već se može samo težiti ka njegovom prikazivanju i predstavljanju. Slijed i htijenje koje se prožima kroz Wittgensteinovu filozofsku misao, nastoji ukazati na mogućnost oslobađanja od metafizičkih krila ukoliko se ne ostavi prostora za zamišljanje koji prevazilaze granice jezika. Misleći odnos jezika i zbiljnosti, Wittgenstein se pokazuje kao jedan od glavnih kritičara tradicionalne metafizike i začetnik, suvremenog mišljenja kritike metafizike u kontekstu razumijevanja jezika kao eksplikacije biti ljudske egzistencije i modernog svijeta

Ključne riječi: subjekt, jezik, svijet, logika, metafizika

¹ Univerzitet u Sarajevu - Filozofski fakultet
sejla5avdic@gmail.com

**KANT'S PROBLEM OF SUBJECTIVITY AND WITTGENSTEIN'S
CONCEPTION OF THE RELATIONSHIP BETWEEN LANGUAGE AND THE
WORLD**

Abstract

The text seeks to indicate the connection between Kant's idea of subjectivity and Wittgenstein's understanding of the relationship between language and the world as the fundamental determination of human action. In this context, it elaborates the problem of the subject in Kant's philosophy and highlights Kant's thought as the foundation of Wittgenstein's philosophy of language and his understanding of the world as an attempt to overcome the metaphysical category of subjectivity. Following the development of Wittgenstein's thought—from the early to the later Wittgenstein—it examines his account of the relationship between language and the world in order to establish the boundaries between sense and nonsense. Wittgenstein's conception of philosophy, viewed through the prism of silence concerning the ineffable, nevertheless entails unavoidable metaphysical frameworks that lead the thinker toward the realm of what cannot be said but can only be approached through showing or presentation. The trajectory and philosophical aspiration that permeate Wittgenstein's thought point to the possibility of liberation from metaphysical constraints, provided that no room is left for conceptions that transcend the limits of language. In reflecting on the relationship between language and reality, Wittgenstein emerges as one of the foremost critics of traditional metaphysics and as a pioneer of the modern critique of metaphysics, understood in the context of language as the elucidation of the essence of human existence and the modern world.

Keywords: subject, language, world, logic, metaphysics

² University of Sarajevo - Faculty of Philosophy
sejla5avdic@gmail.com

Uvod

Nastojanje ovog teksta odlikuju tri tematske cjeline kroz koje se teže obuhvatiti osnovni pravci Kantove i Wittgensteinove filozofije i naposljetku dovesti u vezu spram spona koje prožimaju temelje jedne i druge. Gledajući sa stajališta ključnog problema koji se pojavljuje sa oslobađanjem subjekta i njegovom samospoznajom, uvidi i jednog i drugog filozofa značajni su za saznanje istinskog smisla i potencije subjekta. Kant u određenju subjekt-objekt odnosa, kroz svoju tvrđavinu filozofske misli, svijet razumijeva kao objektivnu tvorevinu subjekta. Za njega svijet nije neposredna datost ili skup datih činjenica, nego viđenje subjekta koje je u osnovi ono misaono, odnosno duhovno, kako kasnije pokazuje Hegel, i koje predstavlja cjelinu svega objektivnog, ali samo po sebi nije pozitivistički određeno. Dok Wittgenstein, u ranoj fazi razvoja svoj filozofskog mišljenja, smatra da subjekt nije samo neki djelić svijeta nego ono što predstavlja njegovu granicu. Kroz kasniju fazu mišljenja Wittgenstein subjekt pokušava razumijevati putem upotrebe jezika i način na koji se na koji nam se predstavlja u kontekstu govora o sebi. Wittgenstein na jezgrovit način pokazuje da razumijevanje jezika ne smije biti opterećeno ontološkim značenjima, nego prije svega mora biti upućeno na shvatanje jezika kao područja iskustva ljudskog življenja i razumijevanja kreiranja zbiljnosti u njenim realnim sadržajima i apstraktnim mogućnostima. Na taj način Wittgenstein pokazuje da je jezik prije svega područje ljudskog duha i da kao takav nije opterećen unaprijed datim značenjima nego se razvija kroz odnose koji su uspostavljeni u zbiljskim relacijama. Deontologizacija jezika neposredno upućuje na njegovu kritiku ontologije i razumijevanje svijeta u kontekstu realnih značenja koja nisu opterećena pozitivizmom.

U prvom dijelu teksta osvrt će biti ka Kantovom shvatanju subjektiviteta koje je, kao što je poznato, različito od racionalističkog i empirističkog, a što se pokazuje kroz Kantovu kritiku skepticizma i dogmatizma. Kantov subjekt se zasniva na mišljenju koje pretpostavlja neprekidni misaoni aktivitet i stalno određivanje spram realnosti. Zato Kant, kada govori o moralu, ne govori o etici nego o filozofiji morala, jer polazi od toga da se subjekt etički ne odnosi spram realnosti na osnovu pravila, nego na osnovu promišljanja uvijek neponovljive i jedinstvene situacije. Na tragu toga, Kant metafiziku ne razumijeva u kontekstu onto-teo-logike, nego u osnovi kritičkog promišljanja koje se zasniva na

tradicije filozofskog mišljenja. Dakle, metafizika nije slijeđenje već postavljenih parametara nego nastojanje dolaska do izvjesnih i neupitnih spoznaja.

Drugi dio, prikaz je Wittgensteinovog razumijevanja svijeta, koji se određuje kao individualna kreacija čovjeka zasnovana na određenim činjenicama i značenjima koja su različita od individuuma do individuuma. U tom smislu Wittgenstein je dalekosežno odredio razumijevanje pozicije subjektiviteta, neovisno o tome kako će ona u kasnijoj filozofiji biti interpretirana. No, Wittgenstein, jasnije nego drugi filozofi prije njega, pokazuje da je jezik područje u kojem se artikulira ljudsko djelovanje i to na osnovu mišljenja koje je uvijek određeno svojim vremenom i prostorom. Otvarajući time prostor za potencijalno uspostavljanje veze između Wittgensteina i Kanta, gdje se jezik pojavljuje kao mjesto iščitavanja mišljenja i objektivacije subjektiviteta. Wittgenstein u svojoj filozofiji pokazuje da je jezik na određeni način obavezujući za ljudsko djelovanje, jer jezik ne samo da je način iskazivanja mišljenja nego predstavlja i formu u kojoj se izražava spremnost na činjenje gdje ono još neučinjeno dobija svoju najavu. U tom pravcu pitanje jezika postaje i pitanje razumijevanja činjenja, uključujući i mogućnost pretpostavljanja onoga što još nije učinjeno u konkretnim djelima.

Nakon postavke u prvom i drugom dijelu nastojanje je dovesti u vezu niti vodilje koje trebaju naznačiti prikaz, da navedeni Wittgensteinov stav biva dobrim dijelom zasnovan u Kantovom shvatanju metafizike koja nije onto-teo-logika već jeste duhovna znanost koja ima svoje misaone parametre i kriterije. Kant je kritikom dogmatizma i skepticizma pokazao apsurdne tradicionalne metafizike i filozofiju usmjerio u pravcu nastojanja zasnivanja metafizike kao znanstveno-duhovnog diskursa.

1.

Razvoj mišljenja nužno pokreće za sobom nezaustavljive valove koji se nužno sudaraju sa već postojećim, ili ipak kao pojedinačni dolaze do kraja obale, pojavljujući se kao moć snažnog otpora koja izmijenjuje u potpunosti njihov pravac s negativnim ili pozitivnim prefiksom. Negativni prefiks veže se za porađanje neizbježnih pitanja kao proizvoda pomenutih „valnih susreta“, ali koja ujedno nose pozitivne odore u stvaranju uvjeta za kretanja. U tom smislu, njihova suština određena je u odnosu na obalu sa koje

ih posmatramo. Valovi mišljenja i njihovi odnosi određuju sudbinu ljudskom umu, jer mnogi valovi nikada ne dolaze do obale i uvijek ostaju svojstveni svom cilju koji se kao udaljen iznova nadograđuje i ostaje nedostižan. Dakle, takvo okruženje i tok potrebno je posmatrati sa njegove tačke gledišta kroz sveobuhvatnu analizu, gradeći sigurno tlo za samoizgradnju.

Uviđajući odnos spram mišljenja i djelovanja koji se razvijao u različitim pravcima u potrazi za izvorom spoznaje, Kant pravi kopernikanski obrat, okret od objekta ka subjektu. Na taj način jačajući i antički zahtjev za sopstvenom spoznajom koja označava i težnju ka određenju umstvenih principa i kroz to i spoznaju samoga sebe u prostorno-vremenskom okviru. Cjelokupna spoznaja time postaje saznanje objektivnog okolnog svijeta naspram vlastitog viđenja i promišljanja o fenomenima koje nastojimo odrediti kroz svrhovitu, odnosno upotrebnu korelaciju. Kopernikanski obrat značio je promjenu pravca mišljenja i određenja zbilje uopće. Tako se spoznaja prestaje „vrtiti“ oko predmeta i subjekat zauzima centralno mjesto.

U Kantovoj filozofiji problem subjektiviteta, kopernikanskim obratom, zauzima centralni problem, spram kojeg se krećemo i težimo ka spoznaji. Subjekt se razumijeva kao forma, koju je potrebno kroz samoizgradnju ispuniti sadržajem, krećući se time ka identitetu određujućem za individuu, i kao instanca koja je odlučujuća za djelatne promjene zbilje. Na tom putu nailazimo na različite vidove prepreka koji odводе u suprotnim pravcima i pospješuju neutemeljene ishode, postavljajući iznova subjekt, nužno, na početak, bez jasne i razgovijetne spoznaje. U odnosu na težnju dolaska do istine formiraju se različiti spoznajno-teorijski pravci. Dok jedni postavljaju razum kao osnovni izvor spoznaje, drugi se s pouzdanjem okreću ka iskustvu ili se pak potpuno odriču mogućnosti pouzdane spoznaje.

Od posebnog značaja je imati u vidu da subjekt za Kanta nije bićevnog određenja, nego da se pojavljuje kao forma koja u suštini predstavlja idealističku težnju bića koja za čovjeka jeste instanca ispunjenja njegovog života. Takvo će određenje subjekta imati važnost i za Wittgensteinovo razumijevanje jezika i mogućnost deontologizacije filozofije. Kant je na ovom pravcu prevladao i racionalizam i empirizam, postavljajući kritiku dogmatizma i skepticizma kao spoznajno-teorijsku osnovu novog razumijevanja filozofije.

Racionalizam kao pravac koji se odlikuju u shvatanju da postoji naročita oblast filozofskog saznanja do koje ljudski um uspjeva doći zahvaljujući posebnoj sposobnosti koju nazivamo razumom ili intuicijom, ističe da je razum omogućio dolazak do sfere nadčulnog i saznanja koje je udaljeno od razine iskustva, krećući se na nivou viših apstrakcija. Takvo znanje nije moguće doseći čulnim posmatranjem i uopštavanjem. Racionalisti se vode matematikom kao idealnim oblikom saznanja, pozivajući se na nju kao na oslonac i primjer mogućnosti dolaska do istina razuma. Time se matematika pojavljuje kao jedna vrsta verifikacije istina i sposobnosti razuma. Zahvaljujući tome racionalisti na svom putu dolaska do spoznaje empirizam uzimaju kao niži oblik saznanja.

Drugi pravac, empirizam, za idealni oblik saznanja uzima čulno posmatranje kao izvor sve spoznaje i jedinu verifikaciju izvjesnosti saznanja koja se temelji na posmatranju. Dakle, shvatanje prema kojem je opažanje osnovni izvor spoznaje i njene posljednje provjere. Sadržaj znanja određen je spram podatka koje dobijamo zahvaljujući čulima. Empiristi navode da su racionalisti "lišeni zdravog razuma", te da nastoje boga i vječite istine predstaviti kao ono što je izvor izvjesnosti, ističući da pitanje boga nije naučno pitanje i da to prelazi čovjekovu mogućnost dosega u spoznaji. Empirijska nauka, u modernom smislu, predstavlja spoj matematičkih analiza i posmatranja koja kao uspješan spoj bivaju apsolutno izvjesni i veoma pouzdani za sve praktične svrhe. No, ono što izostaje u oba navedena spoznajno-teorijska pravca, jeste nepotpunost koja formira ambis između njih i ne vodi ka znanju niti jedan pravac.

Kant ne odbacuje izgrađene pravce, jer ih smatra kao moguće oblike spoznavanja, ali traži uporište za ono što osigurava spoznaju i izgradnju subjektiviteta u potpunosti, dovodeći ga ka istrajnosti na identitetu i zbilji u cjelini. Cilj je u pronalaženju puta na koji će se svi odlučiti, imajući uvid u plodove znanja koje na njemu mogu ubrati. I to na način koji će isključiti podcjenjivanje ljudske spoznajne moći ili njeno razumijevanje kroz pokornost stvarnosti koja nam se nameće kao takva, a koju uporno težimo otkriti da bismo imali uvjete za djelovanje unutar nje. Slijedeći takvo određenje, Kant gradi kriticism kao „sredstvo“ koje će pomoći u savladavanju prepreka koje uporno u spoznaju uvodi dogmatizam i skepticizam ostavljajući nas na korak pred ambis.

Unutar Kantove filozofije, kako navodi Hanna: „Radi se o prirodi, opsegu i ograničenju ljudskog znanja - tačnije, o problemu adekvatnog opravdanja našeg naučnog i općenito racionalnog vjerovanja u susret radikalnom humeovskom ili antimetafizičkom

skepticizmu, sa jedne strane, i radikalnom kartezijanskom skepticizmu prema vanjskom svijetu, sa druge.“³ Osnova kriticisma na kojeg se poziva Kant, jeste rasvjetljavanje subjekt-objekt relacije. Kriticismam izgradnjom novog putokaza označava zaustavljanje mukotrpno kretanja subjekta oko stvari, naglašavajući da su stvari one koje se kreću oko subjekta. U odnosu na svoje sposobnosti subjekt stvari obrađuje i oblikuje kroz uvid u svijet, pripremajući materijal za potencijalno djelovanje i stvaranje.

Na tom putu i sa tim ciljem formira se transcendentali idealizam. Transcendentalni idealizam, međutim, u svom ishodištu je metafizika subjektiviteta. U Kantovom mišljenju subjekta sažimaju se sva nastojanja razumijevanja umstvenosti kao osnove bivstvovanja, koja se potvrđuju kroz subjekt kao instancu na kojoj se utvrđuje ono što svijet jeste, odnosno da je slika svijeta koja je određujuća za bivstvovanje i neposredni život svega što jeste. U tom smislu se određuje i ljudska egzistencija, koja sama po sebi nije razumljena kao postojanje subjekta, nego stalno kretanje prema idealu subjektiviteta. Drugim riječima instanca subjekta čovjeku nije data, nego zadata kao idealistička težnja koja se nikada ne može ostvariti u apsolutnom ili konačnom određenju, ali koja je za čovjeka jedino čemu ima smisla težiti i kretati se prema toj metafizičkoj instanci bivstvovanja.

Ljudski um po svojoj prirodi teži ka znanjima koja nadilaze moguće iskustvo, služeći se na početku, kako ističe Kant, načelima koja su neizbježne primijene u iskustvu, kao i njihova verifikacija. Na krilima tih načela um se upušta u let ka najudaljenijim prostranstvima potencijalno spoznavajućeg s težnjom ka zahvaćanju cjelovitosti u spoznaji, i pri tome uviđa potrebu za novim načelima koja nose sa sobom putokaze za dolazak do znanja u nezavisnosti od iskustva. „No time se baca u tamu i proturječje, po kojima doduše može zaključiti da negdje moraju u osnovi ležati skrivene zablude, ali ih ne može otkriti, jer načela kojima se služi ne priznaju više probni kamen iskustva, s obzirom na to da prelaze granice sveg iskustva.“⁴ Takvi prijelazi označavali su otvorena vrata metafizike iza kojih se nadzirao samo prazni prostor nagađanja. S obzirom na um i ispitivanje njegovog slijeda, postavlja se pitanje o utemeljenosti vjerovanja prema onome što nas odvodi u zablude i izdaje na nama najbitnijem području, a to je područje znanja. „Zato samo i jedino *predstava zakona samog po sebi, koja naravno postoji samo u*

³ Hanna R. (2001) *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. USA: Oxford University Press, str. 14.

⁴ Kant I. (1984) *Kritika čistog uma*. Zagreb: NZMH, str. 7.

umnome biću, može, ukoliko je ona, a ne očekivana posledica odredbeni razlog volje, da sačinjava ono tako izvanredno dobro koje nazivamo moralnim i koje već prisustvuje u ličnosti koja dela po zakonu, a ni u kom slučaju ne sme da se očekuje tek od posledice.”⁵ Kant bićevnost odbacuje kao suštinu, samim tim i kao pretpostavku mogućnosti spoznavanja, istovremeno je prihvatajući kao jedino polazište i realni okvir mogućnosti spoznaje. Uvidjevši revoluciju u ideji koja je vodila sigurnim putem istraživanja i spoznaju na području prirodne znanosti i matematike, Kant je uplovio u potragu takvih sigurnosti unutar metafizike, pitajući se kako i pod kojim uvjetima je kao znanost moguća. “Po Kantovom shvatanju, dakle, u principu — logički moguće i zamislivo — mogu postojati objektivni noumeni ili stvari po sebi, ali on odbija i da sumnja u njih i da tvrdi njihovo postojanje. Na taj način, njihovo postojanje je i mora biti...problematično mišljeno za nas, ali one nisu ni empirijski potvrđene niti empirijski odbačene. Kant je, dakle, metafizički agnostik u pogledu ontološkog statusa stvari po sebi, i epistemološki skeptik u pogledu mogućnosti njihovog spoznavanja.”⁶ Metafiziku su smatrali kraljicom znanosti, no s obzirom da nisu mogli iscrpiti iz nje svoja htijenja, odbacili su je i zapostavili. Prema Kantu, metafizika ima istinski značenje kraljice znanosti, ali da bi toga sama bila svjesna mora proći kroz vlastito pročišćenje i temeljito kritičko preispitivanje. „Dakle u izvođenju plana koji propisuje kritika, tj. u budućem sustavu metafizike, morat ćemo se jednom povoditi za strogom metodom glasovitog Wolfa, najvećega između svih dogmatičkih filozofa, koji je prvi dao primjer, kako zakonitim utvrđivanjem načela, jasnim određivanjem pojmova, prokušanom strogošću dokaza, čuvanjem od smionih skokova u zaključcima valja udariti sigurnim putem znanosti.“⁷ Nedostatak koji Kant pripisuje Wolfu jeste doba dogmatičkog mišljenja u kojem je razvijao svoje mišljenje, a koje odlikuje nepripremljeno polje kroz kritiku čistog uma. Početna tačka i stajalište sa kojeg se treba krenuti, prema Kantu, jeste upravo kritika čistog uma. To su koraci koji bi nas trebali odvesti prema određenju mogućnost ili nemogućnost metafizike i prepoznavanju granica uma u odnosu na primijenjena načela spoznaje.

Veo metafizike nastojao se odbaciti sa ljudskog uma zbog nerazumijevanja, ali njena neophodnost u potpunosti spoznaje nije mogla ostati marginalizirana. Zasnivanje spoznaje ranije je bilo obavezno spram samih predmeta, a sada je potrebno da predmeti

⁵ Kant I. (1981) *Zasnivanje metafizike morala*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, str. 34.

⁶ Hanna R. (2001) *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, str. 101.

⁷ Kant I. (1984) *Kritika čistog uma*, str. 20.

postanu predstave za subjekt koji spoznaje, kako se ne bismo našli pred slijepom ulicom svaki put kada bi trebali saznati nešto o predmetu a priori. Na tom zahtjevu razvija se kroz svoj smisao i značenje ono što nosi ideja transcendentalne filozofije u djelu *Kritika čistog uma*. Kako navodi Kant „Ja nazivam transcendentalnu svaku onu spoznaju koja se ne bavi toliko predmetima, koliko našim apriornim pojmovima o predmetima uopće.”⁸ Kantov kopernikanski obrat nosi značenje novog definiranja filozofije, razumijevanje zadaće pred kojom se nalazi i njeno okretanje prema pitanjima koja će Heidegger odrediti kao problem Ništa. Heidegger će upravo zato Kanta pozicionirati na određeni način kao tačku novog početak filozofije, a u interpretativnom smislu kao početak moderne filozofije. Filozofija u Kantovom određenju cjelokupnu spoznaju temelji na subjektivitetu kao instanci spoznajne moći koja konstituira i svijet. Kantovo razumijevanje svijeta stoga je u stvari svojevrsno uspostavljanje zbilje kao kreacije subjekta, pri čemu Kant odbacuje teološka stajališta i subjekt razumijeva isključivo kao metafizičko, formalno određenje.

Takvo razumijevanje filozofije otvara mogućnost konstituiranja svijeta, koji nije nepromjenjiva ukupnost stvarnosti, nego je način shvatanja subjekta. Odatle i “objektivno općevaljan sud uvijek je i subjektivan, tj. ako sud vrijedi za sve, što je sadržano pod nekim navedenim pojmom, onda on vrijedi i za svakoga, koji sebi neki predmet predodređuje s pomoću tog pojma.”⁹ Ovdje se nalazi polazište estetičkih sudova u kojem se subjekt uspostavlja kao jedina instanca validnosti razumijevanja fenomena zbiljnosti. Kantov subjekt nije dat i postavljen kao nepromjenjiv, nego se upravo u odnosu spram samoga sebe i svijeta kao svoje kreacije mijenja. Stoga Kantova metafizika nema teološke implikacije, nego predstavlja temeljitu i veoma decidnu kritiku kako novovijekovne metafizike, tako i teologije kao pokušaja objašnjenja svijeta.

1.1.

Kopernikanski obrat donosi sa sobom i novi pogled ka zbilji i njenoj konstituciji, što se danas prihvata kao prilično samorazumljiv stav porema Kantu. On proističe iz novog shvatanja zadaće filozofije i subjekta kao temeljnog pitanja metafizike, ali se često previđa da je u njemu sadržan cijeli put prevladavanja tradicionalne metafizike. Kao subjekt, težeći ka spoznaji onog na što nailazimo, susrećemo se sa tim da unutar prirode

⁸ Ibid., 28.

⁹ Kant I. (1976) *Kritika moći suđenja*. Zagreb: Naprijed, str. 49.

bivamo u mogućnosti odrediti samo ono što um postavlja u nju, jer u suprotnom on o tome ne bi mogao znati ništa. "Apsolutni prostor nije dakle nužan kao pojam nekog zbiljskog objekta, nego kao ideja koja treba poslužiti kao pravilo da se sve kretanje u njemu posmatra samo kao relativno, a sve kretanje i mirovanje se mora reducirati na apsolutni prostor, ako se njihova pojava treba pretvoriti u neki određeni pojam iskustva (koji objedinjuje sve pojave)."¹⁰ Objedinjavanje pojava zadaća je subjekta, koju on izvršava slijedeći i potvrđujući vlastitu supstancijalnost duhovne prirode na kojoj počiva, predstavljajući pri tom osnovu na kojoj se gradi odnos do kojeg se dolazi kao mjesta daljnje izgradnje.

Na taj način um se postavlja kao instanca određujuća ne samo za subjekt, nego i za zbiljnost, moć koja subjektu daje sposobnost razumijevanja zbilje i istovremeno ga postavlja za njenu djelatnu, kreativnu instancu. Time pitanje spoznaje postaje i pitanjem porijekla i osnove bivstvovanja, iz koje se razumijevaju konkretni sadržaji opažanja. Postavljanjem subjekta u ne-bićevo značenje, Kant je metafiziku vratio njenim prvotnim pitanjima o biću i ništa, ali i definitivno odredio novi tok filozofije. Njegov uticaj će se kasnije vidjeti u skoro svim pravcima filozofskog mišljenja, ali prije svega u načinu razumijevanja zbilje i subjektiviteta.

Kant je usmjeren ka dolasku i spoznaji stvari a priori na osnovu onog što um postavlja u njih. U tome je sadržana i tačka izmirenja subjekt objekt odnosa, jer kroz spoznaju dolazimo do jedinstva koje se ispoljava na polju zbilje, određenjem onog što objekt jeste i pri tome izgradnjom subjektiviteta koji se manifestuje u prostorno-vremenskom odnošenju spram okolnog svijeta. "...postoje dva stabla ljudske spoznaje koja možda proizilaze iz zajedničkog, ali nama nepoznata korijena, naime: osjetilnost i razum. Pomoću osjetilnosti predmeti nam se daju, dok se pomoću razuma pomišljaju. Ukoliko bi osjetilnost sadržavala predodžbe a priori koje sačinjavaju uvjete pod kojim nam se predmeti daju, pripadala bi ona transcendentalnoj filozofiji. Transcendentalna nauka o osjetilima morala bi pripadati prvom dijelu elementarne znanosti, jer uvjeti pod kojima se predmeti jedino daju ljudskoj spoznaji prethode onima pod kojima se predmeti pomišljaju."¹¹ Krećući se od ove postavke, Kant nastoji prvenstveno odrediti a priori

¹⁰ Kant I. (1990) *Metafizički početni razlozi prirodne nauke*. Sarajevo: Veselin Masleša, str. 121-122.

¹¹ Kant I. (1984) *Kritika čistog uma*, str. 30.

uvjete spoznaje, razmatrajući pri tome analitičke sudove i sintetičke sudove, kako bi došao do spoznaje relacija i afekcija koje subjekta vode kroz svijet zbilje.

Određujući subjekt u njegovoj umstvenoj biti, on nedvosmisleno određuje i zbiljnost. "Dakle, moć suđenja ima također u sebi neki princip a priori za mogućnost prirode, ali samo u subjektivnome pogledu, usljed čega ona prirodi ne propisuje zakon (kao autonomija), nego sebi samoj (kao heautonomija) za refleksiju o prirodi."¹² Subjekt otkriva umstvenost zbiljnosti na taj način stvarajući forme i principe vlastitog spoznavanja i djelovanja u svijetu. On nije natprirodno biće, nego instanca bivstvovanja koja ima moć pitati se o suštini vlastitog bivstvovanja. Ovakvo razumijevanje, između ostalih uticaja, kasnije će Hegelu biti osnova za iskaz da je sve umstveno zbiljsko i sve zbiljsko umstveno. Hegel, kao i mnogi drugi filozofi, ne navodi Kanta kao krucijalnu tačku, ali je njegov uticaj više nego jasan i ne može se potisnuti. Relacija subjekta i objekta, subjekta i zbiljnosti, nužno vodi postavljanju pitanja znanja kao glavnom problemu, ne više spoznajne teorije, već metafizike. Elaboracija tog problema kod Kanta filozofiju definitivno postavlja na sasvim nove osnove i određuje je u drugim značenjima, koja gube onto-teologijski karakter mišljenja.

2.

Subjekt kod Kanta nije moguć na drugi način nego kao misaona instanca. On je formalno određenje, ali je sadržinski iskazano u zbiljnosti. Kod Kanta se subjekt pojavljuje kao metafizička kategorija, dok je kod Wittgensteina on iskazan kao tvorac svijeta koji se objektivno nalazi u jeziku kojim taj tvorac govori. Kod Wittgensteina subjekt u tom smislu ima realno značenje i razlikuje se od svakog drugog individualnog subjektiviteta za što postoje osnove u Kantovom shvatanju subjektiviteta kao misaone instance egzistencije.

Međutim, za Wittgensteina subjekt ne pripada svijetu, on predstavlja granicu svijeta. „Gdje se u svijetu može primijetiti metafizički subjekt? Kažeš da je ovdje sasvim isto kao s okom i vidnim poljem. Ali oko stvarno ne vidiš. I ni po čemu u vidnom polju ne može se zaključiti da se ono vidi iz jednog oka.“¹³ Dakle, ne postoji ništa što je dato

¹² Kant I. (1976) *Kritika moći suđenja*, str. 22.

¹³ Wittgenstein L. (1987) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Sarajevo: Veselin Masleša, str. 151.

kao takvo, već postoji ono „oko“ koje posmatra i određuje, imajući solipsistički uvid kroz prizmu realizma.

Wittgenstein Kantovu logiku uzima za osnovu potencijalnog uspostavljanja realnog smisla, koji se artikulira u jeziku i koji kao takav predstavlja ono područje iskustva logike koje je moguće zahvatiti kao realno. Wittgenstein znanje uzima kao realni iskazivi stav o subjektivitetu. Znanje je realnost subjektivnog djelovanja i iskazuje se kroz zbiljnost kao takvo. „Čak ako je svijet beskonačno kompleksan, tako da se svaka činjenica sastoji od beskonačno mnogo stanja stvari, i da je svako stanje stvari sastavljeno od beskonačno mnogo predmeta, i tada bi morali postojati predmeti i stanja stvari.“¹⁴ Da bi svijet postojao, za Wittgensteina mora postojati znanje stanja stvari, odnosno činjenica. Drugim riječima, svijest o fenomenima koji nas okružuju je ono što konstituira svijet.

Takvo razumijevanje odnosa znanja i svijeta, kakvo se može naći kod Wittgensteina, kantovski je utemeljeno, odnosno kod Kanta se nalaze osnove za zasnivanje svijeta koji je subjektivna predstava sa objektivnim važenjem. Međutim, da bi jedan svijet imao objektivno važenje, on treba da se iskaže kroz jezik i u jeziku mora imati svoju valorizaciju.

Jezik je transcendentalnog karaktera i zato se do njega ne može doći naprosto upotrebom riječi. Njegova suština se izražava u njemu samome, ali se njime ne može objasniti. Za Wittgensteina jezik je izraz umštenosti i, sljedstveno Kantu, o njemu se, s obzirom na njegovu transcendentalnu prirodu, ne može govoriti. „Ono što se može pokazati ne može se reći.“¹⁵ Fenomenalna struktura iskustva, zbiljnosti, iskazuje se i kroz fenomenalnost jezika, na što upućuju Wittgensteinovi stavovi polazeći od pretpostavki Kantove filozofije.

Zato pitanje znanja jeste pitanje logičkog smisla i pretpostavki, ali se ne može svesti isključivo na to i u bitnom je određeno jezikom kao formom u kojoj se znanje iskazuje i u kojoj postoji. Bez znanja svijet nije moguć, ali nije moguć ni kao čista logička struktura, zbog toga je svijet „sve što je slučaj“, odnosno „cjelokupnost činjenice“ kroz koje se izražava postojanje stanja konstituirajući svijet u cjelini. Takvim početkom Wittgenstein ne želi uputiti na pozitivizam, nego na činjenicu da svijet nije svodiv na

¹⁴ Ibid., 87.

¹⁵ Ibid., 77.

logičku strukturu, nego na mrežu relacija i znanje kroz koje se on kao subjektivna predstava konstituira.

Wittgenstein svoje djelo *Tractatus logico-philosophicus* započinje rečenicom da je svijet sve što je slučaj, razumijevajući njegov sadržaj kroz činjenice, a ne stvari. Posmatrajući svijet kroz činjenice kao instancu određenja onog što je slučaj, odnosno onog kroz šta spoznajemo svijet, Wittgenstein upućuje na realitet zbilje, odbacujući logičke konstrukcije kao objašnjenje pseudo subjektivnih uobrazilja. „Obilježje logičkog pozitivizma je princip verifikacije: naime, to da je značenje propozicije dato njenim metodom verifikacije. To je bila osnova kriterija značajnosti: naime, verifikacija.”¹⁶ Hacker će naznačiti da se upravo u kriteriju verifikacije nalazi osnova Wittgensteinovog kritičkog stava spram metafizike. Shvatanje svijeta i odnos spram njega sa subjektivnog aspekta nalazi se u neprekidnoj i neizbježnoj vezi. No, prema Wittgensteinu nema unaprijed zadatih kauzalnih odnosa koji odvođe ka metafizičkoj nužnosti. Svijet jeste cjelokupnost činjenica, a ne puko određenje stvari, jer činjenice izražavaju ono što je moguće kao slučaj ili pak nije. „Činjenice u logičkom prostoru jesu svijet.”¹⁷ Time pogled na svijet predstavlja svojevrsan osvrt ka činjenicama kojim se izražava izvjestan odnos jedne stvari spram druge.

Verifikacija činjenica i uspostavljanje njihovog značenja, stvar je intersubjektivne komunikacije, koja jezik nameće kao mjesto u kojem se nalazi temeljno značenje i suština svijeta koji subjekt konstituira. Zato princip jezika nije samo logičko pravilo, kako Hacker pokazuje, nego je putokaz za deontologizaciju filozofije i kritiku metafizike. Osnov za ovaj put nalazi se u Kantovoj filozofiji i njegovom postavljanju transcendentnog kao područja koje nije mislivo, jer je pretpostavka samog mišljenja, ali je pokazivo i može se razumijevati samo iz onoga kako se mišljenje pokazuje. Upravo onako kako Wittgenstein logičku osnovu iskaza pokazuje neiskazivom, ali vidljivom u samom tom iskazu kao njegovoj biti. „U logici ništa nije slučajno: Ako stvar može da se pojavi u stanju stvari, onda mogućnost stanja stvari mora već biti prejudicirana u stvari.”¹⁸ Što implicira da stvar poprima neko stanje ne slučajno ili naknadno, već ono biva ono što je već sadržano u stvari kao takvoj. Bez stanja stvari kroz koje se predmet pojavljuje ne bi bili u mogućnosti

¹⁶ Hacker P. M. S. (1996) *Wittgenstein's Place in Twentieth-century Analytic Philosophy*. UK: Blackwell, Oxford, str. 50.

¹⁷ Wittgenstein L. (1987) *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 27.

¹⁸ Ibid.

izgraditi spoznaju o njemu, jer stanje je ono što mu je pripadno i što ga opisuje. „Kao što uopće ne možemo misliti prostorne predmete izvan prostora, ni vremenite izvan vremena, tako ne možemo misliti nijedan predmet izvan mogućnosti njegove povezanosti s drugim.“¹⁹ Dakle, Wittgenstein time želi istaći da je poznavanje predmeta ostvarivo samo spoznajom svih mogućnosti njegovog pojavljivanja koje ga dovode pri tome do unutarstvetske povezanosti. Spoznaja predmeta ne ostaje na opažajnom, površnom, zahvaćanju, već zahtijeva prodiranje u pripadne mu slojeve kako bi se spoznala unutrašnjost.

Stoga je Wittgensteinovo djelo *Tractatus logico-philosophicus* dovedeno u vezu sa logičkim pozitivizmom. On polazi od činjenica kao osnove za razumijevanje i konstituiranje svijeta, ali te činjenice nisu ništa činjenično, osim značenja koje imaju i koja se zasnivaju u jeziku, odnosno intersubjektivnom odnošenju. Zato pitanje svijeta nije pitanje pozitivnih činjenica, nego činjenica značenja. Odgovor na pitanje o svijetu ne treba tražiti u logičkim konstrukcijama koje ga objašnjavaju kao cjelinu, nego u značenjima koja ga ispunjavaju.

U skladu sa formom predmeta usklađene su i mogućnosti njegovog bivanja u stanjima stvari. Značenjske činjenice nisu nešto što je izmišljeno, ali sama značenja nisu neki preslik stvarnosti, tek puki odraz stvari, nego izraz smisla koji se zasniva na unutarstvetskim relacijama. Predmeti su jednostavni, kako kazuje Wittgenstein, te kao takvi čine supstanciju svijeta. Možemo reći na osnovu toga, da je forma predmeta ono što omogućava kako spoznaju svijeta, tako i odnos spram njega u skladu sa onim što on supstancijalno nosi kroz formu, ali i sadržaj.

Nit vodilja spoznaje svijeta sadržana je u stvaranju slike činjenica kojom slikamo jedan model stvarnosti, koristeći se bojama zastupljenim spram logičkih odrednica koje stanja stvari nose na sebi. Dakle, slika kao model stvarnosti mora nositi zajedničku logičku formu sa odslikanim koju pri tome treba pokazati. Pri tome ono što ona nosi kao svoj prikaz naspram smisla koji izražava u poređenju sa smislom stvarnosti iskazana je istinosna vrijednost. „Granice moga jezika znače granice moga svijeta.“²⁰ Tako da ono što ne možemo misliti, ne možemo ni reći, jer kako ističe Wittgenstein - ja sam svoj svijet. Ja sam glavni sudionik svog svijeta koji obuhvaćam kroz sadašnje uvide, imajući u vidu

¹⁹ Ibid., str. 29.

²⁰ Wittgenstein L. (1987) *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 147.

da to sve može biti i drugačije jer nema apriornih poredaka stvari. U bitnom, Wittgensteinovo određenje svijeta se ne razlikuje mnogo od Kantovog zasnivanja svijeta. Kod Kanta je svijet zasnovan u mišljenju subjekta, kod Wittgensteina u jeziku koji izražava to mišljenje.

Suštinski, svijet i kod Kanta i kod Wittgensteina ostaje predstavom subjekta. On je kreacija subjekta i izraz njegovog mišljenja koji se, kako Wittgenstein pokazuje, uvijek daje u jeziku. Zato granice jezika jesu jedine moguće granice svijeta, budući da je svijet realno ograničen, dok mišljenje nije. Istovremeno, međutim, svijet je i kod Kanta i kod Wittgensteina u stalnoj mijeni, on se stalno razvija i širi, čineći svoje granice opsežnijim. To je rezultat oblikovanja mišljenja koje se izražava u razvoju jezika. Tako jezik postaje ne samo objektivna granica svijeta, nego i izraz duhovnog kapaciteta subjekta koji konstituira svijet. Wittgensteinovo pitanje jezika time dobija dimenziju eksplikacije Kantovog određenja mišljenja, odnosno uma u njegovom ozbiljenju.

Iako se kod Wittgensteina ne može govoriti o metafizici, porijeklo Wittgensteinove misli je nesumnjivo metafizičko, tačnije Wittgensteinova filozofija u svom kritičkom stavu prevladava metafiziku koju baštini kao svoje polazište. Zato se Wittgenstein često uzima kao primjer jedinstva filozofske tradicije, u kojem se pokazuje da analitička tradicija svoja polazišta duguje filozofiji, to jeste metafizici.

3.

Jezik, obzirom na svoje naučavanje i primjenu, biva osuđen na prožimanje različitim problematičnim bojama koje ga nastoje skriti od ispravnog usmjerenja i upotrebe. Težnja je određenje tačnog simbolizma koji će da izvede iz jezika neodređenost i oslobodi ga zloupotrebe.

Posmatranjem jezika, uviđamo da se često prožima problemom upotrebe iste riječi na različite načine. Npr. „Tako se riječ „jeste“ pojavljuje kao kopula, kao znak jednakosti i kao izraz egzistencije;“²¹ Ili pak, greška može biti sadržana kroz upotrebu istog simbola, ali koji kroz svoj smisao biva usmjeren u drugom pravcu. Zato je na putu izbjegavanja pogrešnih pravaca u jeziku, nužno slijediti putokaze smisaone upotrebe. Wittgenstein problem i zlupotrebu jezika nastoji prevazići usmjeravanjem ka principima simbolizma,

²¹ Wittgenstein L. (1987) *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 51.

ali i tumačenju odnosa koji je prisutan između stvari i riječi kao nužan, a koji su unutar razvoja mišljenja stavljeni u različite marginalizirane svodove. Na tom putu Wittgenstein kreće, kako navodi Russell u uvodu *Tractatusa*, upravo ka određenju logičke strukture stavova, a nakon toga i prirode logičkog istraživanja.

Jezik na ovom pravcu ne treba posmatrati kao sredstvo. On nije puko oruđe, nego živa regija iskazivanja mišljenja koja predstavlja njegovu objektivaciju. Zato je jasna i tačna artikulacija važna ne samo za prenošenje poruka i misli, nego i za dalje mišljenje, konstituiranje novog razumijevanja smisla i gradnju novih svjetova.

Mišljenje je uvijek vođeno logičkim slijedom, jer kako ističe Wittgenstein, nemoguće je zamišljati nešto što je nelogično, to jeste nelogično misliti. „Prikazati u jeziku nešto što „protivrječi logici“, nemoguće je isto tako kao što je u geometriji nemoguće prikazati pomoću koordinata figuru koja protivrječi zakonima prostora; ili navesti koordinate tačke koja ne postoji.“²² Ali, u jeziku se logičnost ne iskazuje neposredno, nego tek kao suština nekog iskaza, odnosno u iskazu kao svojevrsnom fenomenu mišljenja.

U odnošenju spram svijeta formiramo stavove koji se sastoje od čulno opažljivih znakova, odlikovani time da imaju značajnu funkciju u projekciji mogućeg stanja stvari. Misao koju gradimo kroz projekciju izražavamo znakom, kako piše Wittgenstein, koji se naziva stavni znak. Dakle, misao unutar stava izražena je na način da predmetima misli odgovaraju elementi stavnog znaka koji suštinski predstavlja ono što je činjenica kojom se može izraziti smisao. Izraziti neki smisao predstavlja novu činjenicu, koja utiče na dalje mišljenje, dalji tok razumijevanja zbilje i razvoj jezika uopće.

Elemente od kojih je izgrađen stavni znak, Wittgenstein naziva jednostavnim znacima koji u svojoj upotrebi unutar stava jesu imena. Imena se daju jednostavnim predmetima, koja kroz stav zastupaju predmete. Prateći stav mi saznajemo o predmetu kakav je on, tačnije, „svaki definirani znak označava preko onih znakova pomoću kojih je bio definiran; i definicije pokazuju put.“²³ ali sve drugo o znaku mi saznajemo na osnovu njegove primjene. Stav ima smisao, koji je izražen kroz simbole, kroz izraz koji nosi formu i sadržaj. Posmatrajući stav kao sliku stvarnosti, uviđamo ono što su njime izražena stanja stvari, koja mi spoznajemo kroz razumijevanje stava. Jer, zahvaljujući

²² Ibid., str. 41.

²³ Wittgenstein L. (1987) *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 51.

stavu mi pred sobom imamo opis stvari koja nam govori o unutrašnjim svojstvima predmeta. Opis je potreban da bi razumijevali ono što susrećemo kao jednostavne znake i da bismo došli do novog smisla. Do novog smisla ne dolazimo zahvaljujući nekim budućnosnim predviđanjima, već uz pomoć onog što je označeno, spram starih, kao novi izrazi. Wittgenstein se u ranoj fazi kretao ka određenju svijeta, imajući u vidu ono što on jeste spram slike i stava, postavljajući na taj način stroge okvire.

Konstitucija stavova koji su nošeni krilima misli u nezavisnosti su od činjenica, kao takvi su bez oslonca, ako ne pribjegu stvarnosti koja ih upotpunjava kroz određenje istine ili laži. Wittgenstein ističe da je pri tome stav ono što određuje postojanje ili pak nepostojanje stanja stvari u odnosu spram stvarnosti. U daljem značenju, mora se zaključiti da se stanje stvari ne određuje samim stvarima, nego stavovima o stvarima. Ono što obilježava zbiljnost nisu nikakvi apstraktni pojmovi o nečemu ili logičke konstrukcije, nego jezički iskazi u kojima se zbiljnost obuhvata u njenoj suštini i pojavnosti koja je nosi.

Čovjek gradi jezike kojim bi se trebao izraziti svaki smisao, ali treba imati naznačeno da je misao ono što je smisaoni stav, kroz prizmu takvog pristupa nema se prvobitno markirana logika jezika. Kako kaže Wittgenstein, jezik je taj koji preodijeva misao, tako mi na osnovu odjeće, na osnovu te spoljašnje forme nismo u mogućnosti ad hoc zaključiti o samoj formi misli koja je preodjevena.

Wittgensteinovo posmatranje jezika kroz odslikavanje modela stvarnosti, obuhvaćanjem spram uvida u moguće odjevne kombinacije kroz koje ga provlačimo, dobija punoću u određenju kao jezičke igre. Takvo kretanje on pokazuje na početku, kroz primjere, djela *Filozofska istraživanja* kada govori o primitivnoj upotrebi jezika. Postaje vidljivo upotrebno svojstvo riječi koje nije „fiksirano“ samo kao ime koje se veže za jedan predmet, nego i riječ biva povedena kroz jezičke igre, kroz svoju mnogostruku upotrebu u kojoj je samo jedna od mogućih i imenovanje predmeta.

Odnos spram prirode jezika u Wittgensteinovoj filozofiji sada je usmjeren ka posmatranju jezičkih igara koje se vezuju za određen jezički sistem ispunjen određenim sadržajem (riječima, funkcijama). Iz mnogostrukosti jezičkih igara razvijaju se mnogobrojni stavovi, koji kao takvi ne mogu biti i nisu strogo izgrađeni s ciljem prikaza slike svijeta. Razlog toga jeste upravo promjenjiva priroda jezičkih igara, koja nije postavljena u ograničena polja upotrebe i primjene. Cjelinu koju sačinjavaju jezik i

djelatnosti kojim se on prožima, Wittgenstein naziva jezičkim igrama. Wittgensteinovo tumačenje i određenje jezika i svijeta u *Filozofskim istraživanjima*, različito je u odnosu na rano djelo *Tractatus logico philosophicus*. Razlika se izražava prije svega u tome što Wittgenstein jezičkim igrama umjesto činjenica iz kojih nastaje cjelokupnost svijeta, sada postavlja cjelinu kao unaprijed datu. Kao i u *Tractatusu*, Wittgenstein je i dalje na tragu Kanta, ali čini se mnogo bliže konceptu znanja kao cjeline, odnosno postavljanju logičke osnove kao sistema jezičkog smisla, iz kojeg se potom gradi smisao svijeta. On i dalje ostaje izvan metafizike, razumijevajući jezik na deontološki način kao formu mišljenja, a ne kao metafizičku datost, ali nastoji uspostaviti sistem kao osnovu znanja koje se iz toga može izvesti.

Za Wittgensteina jezik nema metafizičke datosti i predstavlja realitet slučaja na kojem se gradi svijet. Istovremeno, međutim, jezik je realna transcendentalna mogućnost izražavanja mišljenja i artikulacije smisla. U tom smislu on je osnov, ili kako sam kaže, granica svijeta, ali granica koja se pomiče i koja je živa. Zato jezik treba razumjeti u njegovoj pojavnosti i realnom sadržaju koji daje za konstituiranje svijeta. Onako kao što je svijet “sve što je slučaj”, jezik je činjenica tog slučaja koja ga određuje i daje mu potencijalitet.

3.1.

Filozofija u svom razvoju teži ka iznalaženju odgovora na fundamentalna pitanja o ljudskog egzistenciji, težeći ka iskopavanju temelja kako bi otkrila osnovne odrednice njihovog začeca, ali na tom putu ne može se osloboditi okova koji nastaju kao najfundamentalnije zbrke, kako kazuje Wittgenstein, na području jezika kao neizbježnog u kontekstu odnosa spram svijeta. Za Wittgensteina filozofija je osnova mogućnosti znanosti, a metafizika koju kritikuje, kako kaže Hacker, ukras u kruni filozofije. “Metafizika je tradicionalno shvaćena kao kruna filozofije, kao najdublje istraživanje prirode stvari, koje nadilazi znanost u poretku znanja, te ne opisuje kontingentne, nego nužne karakteristike stvarnosti.”²⁴ Hacker time ukazuje upravo na onaj način na koji se vidi uticaj metafizike na Wittgensteinovu misao i cjelokupno djelo ovog filozofa.

²⁴ Hacker P. M. S. (1996) *Wittgenstein's Place in Twentieth-century Analytic Philosophy*, str. 118.

Wittgenstein ističe „I tako je to u filozofiji uopće: pojedinačno se uvijek iznova pokazuje kao nevažno, ali mogućnost svakog pojedinačnog otkriva nam nešto o svijetu.”²⁵ Time Wittgenstein ukazuje da spoznaja svijeta u cjelini kojoj teže filozofski sistemi, jeste spoznaja svake mogućnosti kao pojavnosti stvari, bez obzira na to da li ona bila „važna“ ili „nevažna“, ona predstavlja mogućnost stanja stvari. Tako smo na „filozofskom putu“ stalno zadržavani poradi nerazumijevanja logike našeg jezika, što je vodilo ka besmislu. U *Filozofskim istraživanjima* Wittgenstein je pokušao ponuditi rješenje za ovakvu situaciju u filozofiji i, opet imajući u vidu uticaj Kanta, filozofiju učiniti “strogom znanošću”.

Filozofiju prema Wittgensteinu ne treba razumijevati u kontekstu teorije, već aktivnosti koja ima za zadaću da logički razjašnjava misli, tj. da treba razgraničiti mišljivo i nemišljivo. Dakle, u odnosu spram jezika i svijeta izranjaju unutrašnje i spoljašnje relacije, koje se ne tvrde pomoću stavova, već su ono što stav treba pokazati kao stanja stvari koja se odnose na predmete o kojima je riječ. Pri tome unutrašnje svojstvo, kako kazuje Wittgenstein, predstavlja ono čiji je izuzetak nezamišljiv u govoru o nekom konkretnom predmetu. „Filosofija ni na koji način ne ume da se upliće u aktualnu upotrebu jezika; ona na kraju može, dakle, samo da ga opiše.”²⁶ Stoga, zadaća filozofije je prikaz i objašnjenje stanja, a svaki pokušaj da se kroz metafizičku sliku svijeta na logičan način odrede uzroci i principi bivstvovanja, u konačnom nema znanstvenu verifikaciju.

U svakom slučaju, filozofija treba imati realni značaj, uticaj na zbiljnost. Ona nije poput drugih, egzaktnih znanosti, ona svoj sadržaj ne ispunjava mijenjanjem zbilje, nego davanjem osnova za zbiljske promjene. Na taj način filozofija za Wittgensteina dobija značenje stroge znanosti, njeno znanje postaje zbiljski verifikabilno, ali ipak na način da ona ostaje “kraljicom znanosti” i svoj smisao ne ispunjava u pukoj materijalnoj verifikaciji mijenjanja. Kao i svako drugo značenje, samo sa većim stupnjem potencijaliteta i artikuliranja moći, filozofija svoju evaluaciju dobija u zbilji. Uostalom, takva evaluacija, uslovno rečeno, nalazi se i u odsudnoj ulozi filozofije u konstituiranju svjetova.

²⁵ Wittgenstein L. (1987) *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 57.

²⁶ Wittgenstein L. (1980) *Filozofska istraživanja*. Beograd: Nolit, str. 83.

Zaključak

Konstantno bježanje od metafizike, ponovo nas odvodi ka njoj kao domu spoznaje, koliko god da težimo izbjeći taj uvid, on pronađe nas. Kant uviđajući kroz kritiku tradicionalne metafizike probleme spoznaje, naglašava da filozofiju treba povesti idejom transcendentalne filozofije, odnosno transcendentalne logike, kako bi spoznali granice i uvjete koji vode ka znanju. "Transcendentalna filozofija, koja nužno prethodi svakog metafizici, sama nije ništa drugo nego potpuno rješenje ovdje postavljenog pitanja, samo u sustavnome redu i iscrpljivosti, dakle do sada nema transcendentalne filozofije. Ono što se sada naziva tim imenom, zapravo je dio metafizike, a transcendentalna filozofija treba da tek stvori njenu mogućnost, pa mora prethoditi svakog metafizici."²⁷ Njegovo nastojanje ne treba shvatiti kao novi pokušaj idealiziranja zbilje, nego kao idealističko postavljanje znanosti u kontekst otvorenog mišljenja i pitanja o uzrocima bivstvovanja i mogućnostima spoznaje.

Na taj način Kant otvara probleme filozofije u smjeru u kojem filozofija do tada nije išla. Dajući time mogućnost novog promišljanja zbiljnosti i artikuliranja filozofije kao stroge znanosti, sa svim svojim specifičnostima. Kopernikanski obrat u tom smislu predstavlja novi početak filozofije i zasnivanje modernog mišljenja uopće.

Wittgenstein kroz određenje jezika i svijeta, ili možemo, krajnje oprezno i uslovno, reći subjektiviteta, ističe logiku kao ono što je prije svakog iskustva, jer bez logičke forme kao poveznice, ne bi ni bilo mišljenja. (teško je izreći šta bi uopće bilo moguće) Uostalom, da bi naš stav bio vođen, on je nužno građen uz pomoć logičke skele. Tako i „filozofsko Ja nije čovjek, nije ljudsko tijelo, ni ljudska duša, kojom se bavi psihologija, nego metafizički subjekt, granica – ne dio svijeta.“²⁸ Kroz cjelokupnu izgradnju odnosa spram sebe i svijeta ostaje potreba za postavkom granice kroz koju ćemo odrediti i okvire vrijednosti.

Wittgenstein, međutim, odriče svaku mogućnost da se logička osnova iskaza može izraziti jezikom. Kao i Kant, on filozofiji ostavlja mogućnost interpretiranja, prikazivanja i objašnjavanja onoga što nam se daje u iskustvu i pokazuje u njegovim fenomenima. Za njega je i jezik svojevrsan fenomen, u kojem se pojavljuje njegova logička osnova, koja

²⁷ Kant I. (1953) *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*. Zagreb: Matica Hrvatska, str. 32.

²⁸ Wittgenstein L. (1987) *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 151.

se ne može iskazati u jezičkoj formi jer se u toj formi „pokazuje“ u jezičkim iskazima. Korelacije Wittgensteinove filozofije sa Kantovom transcendentalnom filozofijom, u bitnom su određene Kantovim razumijevanjem uloge i funkcije iskustva. U Wittgensteinovoj filozofiji se Kantovo područje iskustva razumijeva kao područje jezika, čime pitanje spoznaje i mogućnosti spoznavanja biva pomjereno u regiju pitanja o jeziku.

LITERATURA

- Hacker P. M. S. (1996) *Wittgenstein's Place in Twentieth-century Analytic Philosophy*. UK: Blackwell, Oxford.
- Hanna R. (2001) *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. USA: Oxford University Press.
- Kant I. (1953) *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Kant I. (1976) *Kritika moći suđenja*. Zagreb: Naprijed.
- Kant I. (1981) *Zasnivanje metafizike morala*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Kant I. (1984) *Kritika čistog uma*. Zagreb: NZMH.
- Kant I. (1990) *Metafizički početni razlozi prirodne nauke*, Veselin Masleša, Sarajevo.
- Wittgenstein L. (1980) *Filozofska istraživanja*. Beograd: Nolit.
- Wittgenstein L. (1987) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Sarajevo: Veselin Masleša.

Kristina Žarkov¹

HUSERLOVA FENOMENOLOŠKA METODOLOGIJA

Sažetak

Rad razmatra osnovne odlike fenomenološke metode Edmunda Huserla, sa posebnim osvrtom na razlikovanje prirodnog i transcendentalnog stava, kao i na ulogu fenomenološke epohe i transcendentalne redukcije. Polazeći od Huserlove dijagnoze krize evropskih nauka, pokazuje se da fenomenologija nije tek deskriptivna analiza svesti, već pokušaj utemeljenja filozofije kao univerzalne nauke. Suspendovanjem prirodnog stava i povratkom transcendentanoj subjektivnosti, fenomenologija istražuje uslove mogućnosti svakog saznanja i rasvetljava temelj objektivnosti. Time se otvara mogućnost prevazilaženja rascepa između nauke i pitanja ljudske egzistencije.

Ključne reči: Edmund Huserl, fenomenologija, epohe, redukcija, transcendentalna subjektivnost.

¹ Filozofski fakultet u Novom Sadu,
tina.todorovic@live.com

Kristina Žarkov²

HUSSERL'S PHENOMENOLOGICAL METHODOLOGY

Summary

The paper examines the basic features of Edmund Husserl's phenomenological method, with particular emphasis on the distinction between the natural and the transcendental attitude, as well as on the role of the phenomenological *epoché* and the transcendental reduction. Starting from Husserl's diagnosis of the crisis of the European sciences, it is argued that phenomenology is not merely a descriptive analysis of consciousness, but an attempt to establish philosophy as a universal science. By suspending the natural attitude and returning to transcendental subjectivity, phenomenology investigates the conditions of possibility of all knowledge and clarifies the foundation of objectivity. This opens the possibility of overcoming the gap between science and the question of human existence.

Key words: Edmund Husserl, phenomenology, *epoché*, reduction, transcendental subjectivity.

² Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.
tina.todorovic@live.com

Uvodna razmatranja

Filozofija je, prema Huserlu (Edmund Gustav Albrecht Husserl) neophodna, ali je i jedino moguća u formi *fenomenologije* – nauke o fenomenima. Fenomenologija, kako je Huserl razvija, ne predstavlja samo teoriju, već i *metod* i *misaoni stav* koji omogućava analizu osnovnih struktura saznanja.³ Cilj ovog rada je prikazati kako Huserlova fenomenološka metoda omogućava razumevanje temelja ljudskog saznanja, sa posebnim akcentom na transcendentalnu subjektivnost. Huserl filozofiju vidi kao *nauku univerzalnog karaktera*, jer ona istražuje fenomene koji leže u osnovi svakog saznanja. Fenomenologija za Huserla predstavlja: „jednu nauku, jednu vezu naučnih disciplina”...⁴

Istorijski posmatrano, početkom dvadesetog veka javlja se ponovno interesovanje za teoriju saznanja i metodologiju, naročito nakon dominacije pozitivizma. Pozitivistički pristup naglašavao je prikupljanje empirijskih podataka i gradnju naučnih teorija na osnovu „proverljivih činjenica”.⁵

Iako je pozitivizam značajno doprineo razvoju nauke, Huserl se oštro suprotstavlja ideji da filozofija treba da preuzme metode egzaktnih nauka i postane dopunska disciplina. Za Huserla, filozofija ima drugačiji zadatak: ona mora da istraži temelj naučnosti, odnosno kako saznanje uopšte može biti moguće.⁶

U *Krizi evropskih nauka*, Huserl upozorava na *krizu savremene nauke*: dok se tehnički i naučni napredak uspostavlja, zanemaruje se smisao naučnih rezultata za ljudski život: „Puke činjeničke nauke stvaraju puke činjeničke ljude.”⁷ Problem nije u naučnosti ili metodama samih disciplina, već u tome što one ne postavljaju pitanje svrhe saznanja i njegovog značaja za egzistenciju čoveka. Huserl smatra da odgovore na ova pitanja nije moguće pronaći unutar empirijskih nauka; filozofija, odnosno fenomenologija, nudi

³ Huserl, E. (1975), *Ideja fenomenologije*. Beograd: BIGZ, str: 37.

⁴ Ibid.

⁵ Vindelband, V., Heimsoeth, H. (1957), *Povjest filozofije sa dodatkom filozofija u 20. Stoljeću*. Zagreb: Kultura, str: 263.

⁶ Huserl, E. (1975), *Ideja fenomenologije*. Beograd: BIGZ, str: 40.

⁷ Huserl, E. (1991), *Kriza evropskih nauka i transcendentalna filozofija*. Gornji Milanovac: Dečije novine, str: 15.

jedini metod za vraćanje na temelj saznanja i ljudske subjektivnosti.⁸ Smatrao je da sva pitanja, *zagonetke* u svim naukama vode: „*natrag, upravo na zagonetku subjektivnosti*”.⁹

Da bi filozofija postala univerzalna nauka, Husserl razvija fenomenološki metod, čiji je osnovni princip kritičko ispitivanje *prirodnog stava* – podrazumevanog odnosa prema svetu i predmetima¹⁰, o čemu će kasnije biti više reči. Prirodni stav karakteriše prihvatanje sveta kao postojećeg i očiglednog, što onemogućava analizu temelja saznanja. Fenomenološka epohe i transcendentalna redukcija omogućavaju postavljanje ovog stava „van važenja“ i pristup čistom egu, odnosno toku svesti (*cogitationes*), koji prethodi svakom objektivnom saznanju.¹¹

Prirodni i transcendentalni stav

Husserl se ne zaustavlja na dijagnozi da su moderne nauke izgubile svoj smisao za ljudski život, niti na konstataciji da se izgubilo iz vida ono što ih u osnovi povezuje. Naprotiv, njegovo celokupno filozofsko nastojanje usmereno je ka pokušaju da se ovaj problem razume u njegovom korenu i da se ponudi radikalno rešenje. Poput Dekarta, i Husserla vodi ideja da je univerzalna nauka moguća, ali za razliku od Dekarta, on smatra da takva nauka ne može biti zasnovana na postojećim naučnim idealima i metodama.¹²

Da bi se uopšte moglo govoriti o mogućnosti univerzalne nauke, potrebno je zauzeti kritički stav prema samom saznanju. Međutim, kritika saznanja ne može se sprovesti iz perspektive koja već unapred pretpostavlja važenje sveta i njegovih objekata. Upravo iz tog razloga Husserl započinje svoju analizu razlikovanjem *prirodnog* i *transcendentalnog stava*.¹³

U prirodnom stavu, svet nam je dat kao samorazumljivo postojeći. Ljudi se u svakodnevnom životu zatiču u svetu prostora i vremena, okruženi stvarima, drugim

⁸ Ibid, str: 14, 15.

⁹ Ibid, str: 15.

¹⁰ Moran, D. (2000) *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge, str: 11.

¹¹ Mičić, Z. (1988), *Fenomenologija Edmunda Husserla*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, str: 30.

¹² Husserl, E. (1975), *Kartezijske meditacije*. Zagreb: Czkd, str: 51.

¹³ Moran, D. (2000), *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge, str: 138, 139.

ljudima, biljkama, životinjama... Svet se opaža čulima, o njemu se formiraju sudovi, javljaju se osećanja, želje i vrednovanja. Sve to zajedno čini ono što nazivamo stvarnošću. U ovom stavu, postojanje sveta se ne dovodi u pitanje, već se unapred podrazumeva. Huserl ovu pretpostavku naziva *generalnom tezom prirodnog stava*: „Kao moje Nasuprot kao stalno postojeće nalazim jednu prostorno-vremensku zbiljnost kojoj i sam pripadam kao i svi drugi ljudi koji se zatječu u njoj i koji se na nju odnose na jednak način. „Zbiljnost” – to kazuje već riječ – zatječem kao tubivstvjuću tako kako mi se daje.”¹⁴

Prirodni stav nije karakterističan samo za svakodnevni život, već i za naučni odnos prema svetu. Nauke, bez obzira na svoju metodološku preciznost, uvek polaze od pretpostavke da njihovo područje istraživanja postoji. Postojanje predmeta naučnog istraživanja za njih je nesporno i neproblematično, zato Huserl pita: „kako *saznanje* može da bude sigurno u svoje *podudaranje sa po sebi bivajućim stvarima*, kako ono može da ih *pogađa*?”¹⁵

Upravo zbog toga iz prirodnog stava nije moguće sprovesti kritiku saznanja. Naime, pitanje kako je saznanje uopšte moguće, odnosno kako ono može da se podudara sa „po sebi bivajućim stvarima“, ne može se postaviti dok se važenje sveta unapred podrazumeva. U prirodnom stavu ne postavlja se pitanje uslova mogućnosti saznanja, već se saznanje već nalazi u funkciji snalaženja u svetu koji se smatra postojećim. Tezu da *stvarnost* u kojoj se svakodnevno zatičemo *postoji*, Huserl naziva *generalnom tezom prirodnog stava*.¹⁶

Huserlova kritika saznanja vodi, stoga, ka potrebi za jednom novom vrstom nauke — nauke koja neće polaziti od rezultata postojećih disciplina, već će ih „staviti u zagrade”. Kako sam Huserl ističe, kritika saznanja ne može se oslanjati ni na jednu prirodnu nauku, jer sve one već operišu unutar horizonta prirodnog stava: „Ako je dakle, kako iz ovoga razmatranja postaje nesumnjivo, *kritika saznanja* neka nauka koja neprestano želi samo, i sve vrste saznanja i forme saznanja, da rasvetljava, onda se ona *ne može koristiti nijednom prirodnom naukom*; ona ne treba da se nadovezuje na rezultate

¹⁴Huserl, E. (2007), *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju*. Zagreb: Breza, str: 63.

¹⁵ Huserl, E. (1975), *Ideja fenomenologije*. Beograd: BIGZ, str: 13.

¹⁶Huserl, E. (2007), *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju*. Zagreb: Breza, str: 63.

te nauke, na njena *ustanovljena bića*, ta ustanovljenja ostaju za nju sporna.”¹⁷ Iz ovoga vidimo da nam nauke nisu dovoljne da bismo rasvetlili kakva je zapravo priroda našeg saznanja jer sve one imaju svoje *podrazumevano* područje. Pod tim mislimo na to da se u nauci nikada ne dovodi u pitanje postojanje predmeta istraživanja, već se podrazumeva da on postoji – to bi bila ta *ustanovljena bića* o kojima Huserl govori.

Međutim, to ne znači da Huserl osporava validnost ili vrednost naučnih saznanja, već je reč o tome da njihova evidentnost ne može poslužiti kao temelj za razumevanje samog saznanja: „Dakle ja isključujem *sve znanosti* koje se odnose na taj prirodni svijet, što su za mene te znanosti postojanije, što im se više divim, to manje pomišljam na to da bilo što prigovorim protiv njih...”¹⁸

Kako bi se uopšte otvorila mogućnost kritike saznanja, neophodno je dovesti u pitanje *generalnu tezu prirodnog stava*. Ovaj korak ne predstavlja *negaciju sveta*, niti *sumnju u njegovo postojanje* u empirijskom smislu, već metodološko uzdržavanje od suda o njegovom važenju. Time se otvara put ka transcendentnom stavu, iz kojeg postaje moguće istraživati kako se svet uopšte konstituiše kao smislen i važeći za svest.¹⁹

Razlikovanje prirodnog i transcendentnog stava stoga predstavlja temeljni metodološki rez u Huserlovoj fenomenologiji.²⁰ Tek iz transcendentnog stava moguće je postaviti pitanje uslova mogućnosti saznanja i istraživati samu strukturu svesti kao izvora svakog važenja i smisla.

Razlikovanje prirodnog i transcendentnog stava predstavlja nužan, ali još uvek samo pripremni korak Huserlove fenomenološke metode. Iako transcendentni stav otvara mogućnost da se postavi pitanje uslova mogućnosti saznanja, on sam po sebi još ne daje pristup izvoru svesti. Da bi se taj pristup uopšte omogućio, neophodan je jedan radikalni metodološki zahvat kojim se *suspenduje važenje sveta kao samorazumljivo postojećeg*. Taj zahvat Huserl naziva fenomenološkom epohe (ἐποχή).²¹

¹⁷ Huserl, E. (1975), *Ideja fenomenologije*. Beograd: BIGZ, str: 17.

¹⁸ Huserl, E. (2007), *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju*. Zagreb: Breza, str: 68.

¹⁹ Zahavi, D. (2003), *Husserl's Phenomenology*. Stanford, California: Sanford University Press, str. 46.

²⁰ Moran, D. (2000), *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge, str: 138.

²¹ Zahavi, D. (2003), *Husserl's Phenomenology*. Stanford, California: Sanford University Press, str: 45.

Epohe

Iz pozicije prirodnog stava nije moguće saznati ništa o tome kako je saznanje uopšte moguće i na koji način ono funkcioniše. Sve dok se postojanje sveta podrazumeva kao nesporno, izostaje pitanje odnosa saznanja i njegovog predmeta. Huserlova namera je, međutim, upravo da dovede u pitanje ovu samorazumljivost i da nas metodološki vrati samom izvoru saznanja. Prvi korak u tom pravcu jeste radikalno oslobađanje od svih predrasuda koje imamo o svetu, odnosno *dovođenje u pitanje generalne teze prirodnog stava*. To je neophodno kako bismo došli *do mesta gde se naše saznanje poklapa sa predmetom saznanja*, odnosno mesta *apodiktičke izvesnosti*.²²

Cilj ovog zahvata nije puko dovođenje sveta u sumnju, već pronalaženje mesta, kao što smo prethodno spomenuli, *apodiktičke izvesnosti* — mesta na kojem se saznanje i predmet saznanja neporecivo podudaraju. U tom pogledu moguće je uočiti određene sličnosti između Huserlove i Dekartove filozofije. Sam Huserl u *Kartezijanskim meditacijama* eksplicitno upućuje na ovu vezu, naglašavajući da ih povezuje ideja univerzalne nauke: „Ideja što vodi naše meditacije neka, kao i za Descartesa, bude ideja znanosti koju valja utemeljiti u radikalnoj nepatvorenosti, te naposljetku ideja jedne *univerzalne znanosti*.”²³

I Dekart i Huserl tragaju za čvrstim temeljem, početnom tačkom iz koje bi filozofija mogla biti izgrađena kao univerzalna nauka. Dekart tom cilju pristupa putem methodske sumnje, ali sumnja za njega nije krajnji cilj. Čak i kada se sve dovede u pitanje, ostaje nešto nesumnjivo: činjenica da *ja sumnjam*, odnosno da mislim. U tom smislu, do tačke *cogito* Dekartovo i Huserlovo mišljenje pokazuju određeno slaganje: „A u svakom slučaju neke određene sumnje, sigurno je nesumnjivo da ja tako sumnjam. I isto tako kod svakog *cogitatio*.”²⁴

Razlike se, međutim, pojavljuju već u razumevanju metode, a potom i u tumačenju same tačke izvesnosti. Dekart svoju ideju univerzalne nauke zasniva na idealu geometrije i deduktivnoj metodi. Ego cogito funkcioniše kao aksiom iz kojeg se dalje

²² Huserl, E. (1975), *Kartezijanske meditacije*. Zagreb: Czkd, str: 58.

²³ Ibid, str: 51.

²⁴ Huserl, E. (1975), *Ideja fenomenologije*. Beograd: BIGZ, str: 43.

deduktivno izvodi čitav sistem znanja. Huserl upravo u ovom momentu uočava preostalu predrasudu u Dekartovom mišljenju — divljenje matematičko – prirodnjačkom idealu naučnosti: „Za Descartesa je unaprijed bilo samorazumljivo da *univerzalna znanost* imade *oblik deduktivna sustava*, pri čemu čitava gradnja mora počivati na aksiomatskom fundamentu koji utemeljuje dedukciju.”²⁵

Prema Huserlu, filozofija ne može biti izgrađena po uzoru na deduktivne nauke, jer njen zadatak nije izvođenje zakonitosti sveta, već rasvetljavanje samog izvorišta saznanja. Problem se dodatno produbljuje Dekartovim izvođenjem *cogito* kao misleće supstancije. Time, prema Husserlu, Dekart „spašava mali kutak sveta“ i ostaje u okvirima transcendentalnog realizma, umesto da dosledno sprovede radikalni obrt ka transcendentanoj subjektivnosti.²⁶

Da je ostao dosledan sopstvenom principu da se u važenju zadržava samo ono što je neposredno očigledno, Dekart ne bi mogao iz *cogito* izvesti postojanje supstancije. Bitak misleće supstancije, smatra Huserl, nije apodiktčki očigledan. Upravo zato Huserl iznova započinje dovođenje u pitanje — ali sada u bitno drugačijem, strogo metodološkom smislu: „ne smijem donositi ili ostaviti u važenju nikakav sud koji nisam crpio iz očevidnosti, iz *iskustva* u kojima su mi odnosne stvari i odnošaji stvari prisutni kao *one same*.”²⁷

Za razliku od Dekartove sumnje, fenomenološka epohe ne predstavlja negaciju sveta niti psihološku sumnju u njegovo postojanje. Huserl govori o „pokušaju sumnje“ koji ima isključivo metodološku funkciju: da izdvoji ono što se u samoj sumnji pokazuje kao nesumnjivo: „potpuno nove polazne tačke i jedan potpuno novi metod, koji nju principijelno razlikuje od „svake” prirodne nauke.”²⁸ Ono što se ovde događa jeste „stavljanje izvan akcije“ generalne teze prirodnog stava.²⁹

Epohe ne znači pretvaranje teze u *antitezu*, niti *zauzimanje skeptičkog stava*. Svet se *ne poriče*, već se njegovo važenje privremeno suspenduje. Generalna teza se „stavlja

²⁵ Huserl, E. (1975), *Kartezijanske meditacije*. Zagreb: Czkd, str: 51.

²⁶ Ibid, str: 63.

²⁷ Ibid, str: 55.

²⁸ Huserl, E. (1975), *Ideja fenomenologije*. Beograd: BIGZ, str: 38.

²⁹ Moran, D. (2000), *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge, str: 147.

u zgrade“, dok sami sadržaji svesti ostaju prisutni, ali u izmenjenom modalitetu važenja: „To nije pretvaranje teze u antitezu, pozicije u negaciju; to također nije pretvaranje u pretpostavku, nagađanje, u neodlučnost, u neku sumnju (u bilo kojem smislu reči): to zapravo i ne spada u carstvo naše slobodne samovolje.”³⁰

Ovim metodskim zahvatom Huserl ne ukida svakodnevni i naučni odnos prema svetu, već se od njega privremeno ograđuje. Cilj fenomenološke epohe jeste da se isključe svi neteorijski stavovi o stvarnosti, kako bi se omogućio povratak samom izvoru saznanja. Svet, shvaćen kao samorazumljivo postojeći, više ne važi, ali ne kao nešto sporno, već kao nešto neispitano: „Cjelokupni svijet koji je postavljen u prirodnom stavu, koji je zbiljski zatečen u iskustvu, uzet sasvim „netorijski“, tako kako je zbiljski iskušen, kao svijet koji se jasno pokazuje u sklopu iskustva, sada za nas uopće ne važi, on se treba staviti u zgrade kao neispitan, ali i kao nesporan.”³¹ Na taj način epohe otvara prostor u kojem postaje moguće istraživati, ne svet kao gotovu stvarnost, već način na koji se svet uopšte konstituiše kao smislen i važeći za svest.

Čist ego i struja svesti *cogitationes*

Sledeće pitanje koje se nameće nakon sprovođenja fenomenološke epohe jeste: šta preostaje kada se važenje sveta suspenduje? Pod pojmom prirodnog stava obuhvaćeni su kako naša opažanja, tako i misli, osećanja, želje i verovanja. Ukoliko se svi ovi sadržaji stave „van važenja“, postavlja se pitanje da li svest ostaje prazna ili se, naprotiv, pokazuje nešto što je do tada ostajalo „prikriveno”.

Huserl naglašava da nakon epohe naši stavovi ne nestaju iz svesti. Oni ostaju prisutni, ali u izmenjenom modalitetu važenja. Sve ono što je u prirodnom stavu važilo kao sud, teorija, vrednost ili svrha, sada je sačuvano isključivo kao *fenomen*. Drugim rečima, ono što ostaje jesu „puki fenomeni“, odnosno čisti doživljaji lišeni pretpostavljenog važenja objektivne stvarnosti: „Čak sve ono što je u takvim doživljajima

³⁰ Huserl, E. (2007), *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju*. Zagreb: Breza, str: 65.

³¹ Ibid, str: 69.

bilo mnjeno u svijesti važenja, dotični sud, dotična teorija, dotične vrednote, svrhe itd, ostaje po svema i u celini održano – samo u modifikaciji važenja *puki fenomeni*.”³²

Fenomenološka epohe, stoga, ne dovodi svest pred neko ništa. Naprotiv, upravo se njome otvara pristup čistom životu svesti, univerzumu fenomena u fenomenološkom smislu. Reč je o jednom refleksivnom koraku unazad, u kojem se svesno biće distancira od svojih doživljaja kako bi ih moglo posmatrati u njihovoj čistoći, odnosno u njihovom načinu pojavljivanja: „...ta *fenomenologijska epohe* (ἐποχή) ili to *stavljanje u zagrade* objektivnog sveta – ne dovodi nas dakle pred neko ništa. Štoviše, ono što nam upravo time i postaje blisko jest moj čisti život sa svim svojim čistim doživljajima i svim svojim čistim mnjenjima, univerzum *fenomena* u smislu fenomenologije.”³³

U ovom refleksivnom zahvatu prestaje da važi spontano pripisivanje postojanja svetu. Svest se više ne odnosi prema svetu kao nečemu samorazumljivom, već se usmerava na sopstveni tok doživljaja kao svest toga sveta. Na taj način subjekt dospeva do uvida u sebe kao čisti ego, odnosno kao čistu struju *cogitationes*: „Postavim li se iznad cijelog tog života i suzdržim li se od vršenja bilo kakve vjere u bitak koja *svijet* jednostavno prihvća kao opstojan – upravljam li moj pogled na taj život sam, kao svijest toga svijeta; tada postizem sama sebe kao čisti ego sa čistom strujom svojih *cogitationes*.”³⁴

Za razliku od Dekarta, koji iz *cogito* izvodi postojanje misleće supstancije, Huserl insistira na tome da čisti ego nije nikakva supstancija. Ono što se pokazuje kao prvotno nije biće u svetu, već neprekidni tok svesnih doživljaja. Do ovog uvida dolazi se upravo putem epohe, kojom se pokazuje da čitava stvarnost — sve što opažamo, mislimo i vrednujemo — crpi svoje važenje i smisao u svesti.³⁵

³² Huserl, E. (1975), *Kartezijanske meditacije*. Zagreb: Czkd, str: 60.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid, str: 61.

³⁵ Zahavi, D. (2003), *Husserl's Phenomenology*. Stanford, California: Sanford University Press, str: 48, 49.

Mogućnost da se istupi iz toka svesti i da se taj tok posmatra jeste ono što Huserl naziva *transcendentalnim ja*. To nije novo „biće“, već nova perspektiva: reflektivna pozicija iz koje svest sagledava samu sebe u njenoj konstituišućoj ulozi.³⁶

Da bi se ovaj pojam dodatno razjasnio, Huserl uvodi metodološki korak *transcendentalne redukcije*, koji sledi nakon *epohe*. Dakle, transcendentalna subjektivnost ostaje „skrivena“ sve dok se ne sprovedu ova dva koraka.³⁷ Dok epohe suspenduje važenje sveta, redukcija eksplicitno pokazuje da bitak sveta ima sekundarno važenje u odnosu na bitak čistog ega. Prirodni bitak sveta, koliko god bio samorazumljiv u svakodnevnom životu, uvek već pretpostavlja transcendentalnu subjektivnost kao temelj svog važenja: „Tako dakle prirodnom bitku sveta – onom o kojemu vazda govorim i mogu govoriti – u stvari prethodi kao o sebi prvotniji bitak – bitak čistog ego i njegovih *cogitaciones*.“³⁸

U tom smislu, transcendentalna redukcija ne ukida svet, već ga pokazuje kao fenomen važenja. Svet se ne pojavljuje kao stvarnost po sebi, već kao smislen i važeći za svest. Nakon redukcije, transcendentalna subjektivnost više ne pripada svetlu; ona nije ni psihološko ni empirijsko ja. Rečenica „ja jesam“ više ne znači „ja, ovaj čovek, jesam“, već označava čistu instancu važenja svih objektivnih značenja: „*Ja jesam, ego cogito*, to više ne znači: ja, ovaj čovek, jesam.“³⁹

Zbog toga transcendentalno ja ne može biti predmet biologije, psihologije ili antropologije. Ono nije psihički fenomen u smislu empirijskih nauka, već temelj mogućnosti svakog objektivnog važenja: „...isključivo kao temelj važenja svih objektivnih važenja i temelja, ne postoji dakle nikakvo psihologijsko ja, nikakvi psihički fenomeni u smislu psihologije, tj. kao sastavni delovi psihofizičkih ljudi.“⁴⁰ Pomoću epohe i redukcije psihološko ja biva svedeno na transcendentalno ja, koje Huserl uzima kao početnu tačku fenomenologije shvaćene kao univerzalne nauke.⁴¹

³⁶ Ibid, str: 49.

³⁷ Ibid, str 51.

³⁸ Huserl, E. (1975), *Kartezijanske meditacije*. Zagreb: Czkd, str: 61.

³⁹ Ibid, str: 64.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Moran, D. (2000), *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge, str: 148.

Time se Huserlova osnovna namera ponovo dovodi u fokus: pronalaženje temelja koji bi omogućio prevazilaženje rascepanosti nauka i njihovog gubljenja smisla za ljudski život. Transcendentalna subjektivnost predstavlja pokušaj da se taj problem reši u samom korenu, polazeći od konstitucije smisla čitavog objektivnog sveta: „Objektivni svijet, koji jeste za mene, koji je za mene ikad bio i koji će za mene ikad biti, koji ikad može biti sa svim svojim objektima, crpi, kazao sam, cijeli svoj smisao i svoje opstojano važenje koje za mene posjeduje, iz mene samoga, iz mene kao transcendentalnog ja koje se pojavljuje tek s transcendentalno – fenomenologijskom ἐποχή.”⁴²

U transcendentalnom, odnosno fenomenološkom stavu, svet se ne pojavljuje kao stvarnost po sebi, već kao fenomen stvarnosti.⁴³ Pošto smo na taj način dospeli do temelja svesti, moguće je razmotriti njenu osnovnu strukturalnu odliku — intencionalnost. Za Huserla, svest je uvek svest o nečemu; svaki svesni doživljaj nosi u sebi svoj intencionalni predmet: „Doživljaje svijesti nazivamo i intencionalnim, pri čemu riječ intencionalnost tada ne znači ništa drugo osim općenitog temeljnog svojstva svijesti da bude svijest o nečemu, da kao *cogito* nosi u sebi svoj *cogitatum*.”⁴⁴

Fenomenološka analiza svesti postaje moguća tek nakon epohe i redukcije, jer se tek tada svest može sagledati izvan prirodnog stava. U prirodnom stavu neposredno opažamo stvari, dok u transcendentalnom stavu imamo opažaj samog opažanja. Drugim rečima, svest postaje tema same sebe.

Huserl to ilustruje razlikovanjem između opažaja i opaženog. U svakodnevnom iskustvu opažamo kuću, a ne opažaj kuće. Tek u refleksiji pažnja se usmerava na sam doživljaj i njegovu intencionalnu usmerenost. U *transcendentalno – fenomenološkoj refleksiji*, kako Huserl kaže, *lišavamo se tla sveta* pomoću univerzalne epohe, čime postaje moguće sagledati intencionalnu strukturu svesti kao takvu: „Opažajući neposredno shvaćamo kuću a ne opažaj. Tek se u refleksiji usmjerujemo na njega samog i njegovu usmjerenost na kuću. U prirodnoj refleksiji svagdašnjeg života ali i psihološke znanosti (dakle psihologijskog iskustva vlastitih psihičkih doživljaja) stojimo na tlu sveta koji je pred nama dan kao da opstoji; kao kad bismo u svagdanjem kazali: „Vidimo tamo

⁴² Huserl, E. (1975), *Kartezijanske meditacije*. Zagreb: Czkd, str: 64.

⁴³ Ibid, str: 67.

⁴⁴ Ibid.

kuću” ili „Sećam se da sam čuo tu melodiju” itd. U transcendentalno – fenomenologijskoj refleksiji lišavamo se toga tla s pomoću univerzalne ἐποχή u pogledu bitka i nebitka svijeta.”⁴⁵

Intencionalnost se, u tom smislu, odnosi na razlikovanje kvaliteta akta svesti (opažanje, mišljenje, sećanje) i njegove materije, odnosno onoga što je tim aktom mnjeno kao predmet.⁴⁶

Zaključak

U ovom radu razmotrene su osnovne odlike Huserlove fenomenološke metode, sa posebnim osvrtom na razlikovanje prirodnog i transcendentalnog stava, fenomenološku epohe i transcendentalnu redukciju kao ključne metodološke zahvate. Cilj nije bio pružiti iscrpnu analizu čitavog Huserlovog opusa, niti detaljno razraditi sve aspekte njegove analize svesti, već osvetliti istorijski i misaoni kontekst u kojem nastaje ideja fenomenologije kao univerzalne nauke.

Pokazano je da fenomenologija ne predstavlja tek deskriptivnu analizu svesti i njene intencionalne strukture, već odgovor na dublji problem koji Huserl dijagnostikuje u modernoj epohi — problem gubitka smisla nauke za ljudsku egzistenciju. Fenomenološki metod ne polazi od sveta kao datog, već od pitanja kako svet uopšte može da se pojavi kao smislen i važeći za svest. Time fenomenologija nastoji da rasvetli temelj svake objektivnosti i vrati nauku njenom izvornom smislu.

U tom svetlu Husserlova filozofija može se razumeti kao pokušaj da se prevaziđe rascep između objektivne naučnosti i konkretne subjektivnosti. Fenomenološka redukcija ne znači povlačenje u subjektivizam, već metodološki povratak izvoru iz kojeg crpe smisao i prirodne i naučne objektivacije. Upravo u tom povratku subjektivnosti kao temelju važenja leži mogućnost obnove filozofije kao univerzalne nauke.

⁴⁵ Ibid, str: 72.

⁴⁶ Huserl, E. (2005), *Logička istraživanja* II. Zagreb: Breza, str: 522.

Kako ističe Milan Damjanović u predgovoru Huserlove knjige *Ideja fenomenologije*, fenomenologija nije tek jedna teorija među drugima, već stav i metod koji zahteva „potpuni lični preobražaj“, sa potencijalom da utiče i na samu kulturu.⁴⁷ Ukoliko se fenomenologija shvati kao radikalno preispitivanje izvora smisla, tada ona ne ostaje u domenu čiste teorije, već otvara mogućnost promene odnosa prema svetlu, nauci i samoj subjektivnosti. U tom smislu, Huserlov projekt može se razumeti kao pokušaj da se filozofija vrati svojoj izvornoj odgovornosti — da postavi pitanje smisla i da utemelji saznanje u njegovom izvoru.

⁴⁷ Damjanović, M, (1975), *Mesto „Ideje fenomenologije“ (1907) u razvoju Huserlovog mišljenja*, u: Huserl, E, *Ideja fenomenologije*, Beograd: BIGZ, str:10.

Literatura

1. Damjanović, M, (1975), *Mesto „Ideje fenomenologije“ (1907) u razvoju Huserlovog mišljenja*, u: Huserl, E, *Ideja fenomenologije*, Beograd: BIGZ.
2. Huserl, E. (1975), *Ideja fenomenologije*. Beograd: BIGZ.
3. Huserl, E. (1991), *Kriza evropskih nauka i transcendentalna filozofija*. Gornji Milanovac: Dečije novine.
4. Huserl, E. (1975), *Kartezijanske meditacije*. Zagreb: Czkd.
5. Huserl, E. (2007), *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju*. Zagreb: Breza.
6. Huserl, E. (2005), *Logička istraživanja II*. Zagreb: Breza
7. Mičić, Z. (1988), *Fenomenologija Edmunda Huserla*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
8. Moran, D. (2000), *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge.
9. Vindelband, V., Heimsoeth, H. (1957), *Povjest filozofije sa dodatkom filozofija u 20. Stoljeću*. Zagreb: Kultura.
10. Zahavi, D. (2003), *Husserl`s Phenomenology*. Stanford, California: Sanford University Press.

(Izvorni znanstveni članak)

Enis Pehić¹

UKUS I UMJETNOST U DRUŠTVU NE-ZNANJA

Sažetak

Zadatak ovog rada je prikazati i obrazložiti pojmove ukusa i umjetnosti u društvu ne-znanja, odnosno prikazati šta se dešava s ukusom i kakvu formu dobija umjetnost u društvu ne-znanja. U tom smislu, poseban pojam koji će se analizirati u ovom radu jeste pojam estradnog umjetnika. Također, sam kraj ovog rada donosi i obrazlaže ideju estetskog obrazovanja kao jednu od mogućih alternativa za prevazilaženje i ukidanje ne-znanja.

Ključne riječi: filozofija, ukus, umjetnost, estradni umjetnik, ne-znanje

¹ Univerzitet u Sarajevu - Filozofski fakultet

Enis Pehić²

TASTE AND ART IN A SOCIETY OF NON-KNOWLEDGE

Abstract

The aim of this paper is to present and explain the concepts of taste and art in a society of non-knowledge, that is, to show what happens to taste and what form art takes in a society of non-knowledge. In this regard, a particular concept analyzed in this paper is the concept of the show-business artist. Furthermore, the final part of this paper presents and explains the idea of aesthetic education as one of the possible alternatives for overcoming and abolishing non-knowledge.

Keywords: philosophy, taste, art, show-business artist, non-knowledge

² University of Sarajevo - Faculty of Philosophy

I Uvod

Ovaj rad predstavlja nastavak istraživanja započetog u radu pod nazivom: „*Znanje, kultura i društvo ne-znanja*“; a koji je imao za cilj prikazati sliku i situaciju kulture, znanja i obrazovanja unutar društva ne-znanja. Analizirajući ključne elemente ovog problema, taj se tekst detaljno bavio pojmovima ne-znanja, društva ne-znanja i *estradnog znanstvenika* kao karakterističnog tipa „znanstvenika“ za društvo ne-znanja. Samim razmatranjem ovih pojmova otvorilo se polje za diskusiju o položaju i situaciji kulture unutar takvog jednog društva. Rad koji sada slijedi, a koji nosi naziv: „*Ukus i umjetnost u društvu ne-znanja*“, svojevrsan je nastavak na prethodni tekst i za svoj glavni cilj ima da ispita šta se dešava sa ukusom i sa umjetnošću u samom društvu ne-znanja, kao sredini u kojoj vlada opća duhovna nemoć.

Da bi prikazali šta se dešava s pojmovima ukusa i umjetnosti u društvu obilježenom općom duhovnom nemoći kakvo je društvo ne-znanja, povremeno će se ukazivati na to šta umjetnost i ukus u svom izvornom smislu jesu i kako se ti pojmovi razumijevaju u društvima u kojima kulturni i duhovni život zadržava svoju vitalnost. Nasuprot tome, analiza će pokazati na koji način se u društvu ne-znanja ovi pojmovi izobličuju i zadobijaju oblike koji samo svjedoče o stanju tog društva, ali i njegovih ključnih pojedinaca, nego o samoj umjetnosti ili ukusu. U tom smislu poseban značaj će imati analiza pojma *estradnog umjetnika*, kojoj ćemo u ovom radu posvetiti posebnu pažnju. Tek kroz analizu pojmova ukusa i umjetnosti, odnosno prikazom onoga što se sa ukusom i umjetnošću dešava u društvu ne-znanja, oblikuje se cjelovita i zaokružena slika društva ne-znanja koje je predmet ovog, ali i prethodnog mog razmatranja.

Pored toga što se ovaj rad bavi analizom umjetnosti i ukusa u društvu ne-znanja, jedan poseban dio istraživanja posvećuje se mogućoj alternativi, *estetskom obrazovanju*. Ovaj rad predstavlja ideju *estetskog obrazovanja* kao moguće alternative i kako *estetsko obrazovanje* nas treba poticati svakodnevno da budemo bolji nego što već jesmo. Dakle, u konačnici, u ovom radu obrazovanje se razmatra ne samo kao institucionalni sistem, već i kao jedna nova paradigma obrazovanja i proces koji ima potencijal da djeluje protiv pasivizacije, površnosti i svega što proizvodi ne-znanje. Kroz prizmu obrazovanja istražuju se načini na koje bi se mogao obnoviti prostor mišljenja, dijaloga i razumijevanja. To su elementi koji su ključni za oporavak ne samo kulturnog i

umjetničkog života, već i samog našeg društva. U tom smislu, obrazovanje se sagledava kao snaga koja ima mogućnost da prepozna, problematizira i prevaziđe dominantnu logiku pervertiranih vrijednosti. Uloga obrazovanja razmatra se u svjetlu njegove sposobnosti da stvori otpornost prema manipulaciji i kulturnoj i znanstvenoj površnosti. Upravo kroz obrazovanje moguće je razviti društvenu svijest koja njeguje znanje i koja u umjetnosti i kulturi ne vidi višak.

II Umjetnost, ukus i društvo ne-znanja

Kako bismo uopće mogli govoriti o umjetnosti unutar društva ne-znanja, neophodno je najprije razumjeti pojam ukusa. Upravo ukus je temeljna kategorija putem koje se vrednuju estetski fenomeni. Bez jasnog razumijevanja ukusa, postaje teško razlikovati umjetničku vrijednost od puke estetske atrakcije ili društveno, ali i medijski populariziranog kiča. Upravo zato je razumijevanje pojma ukusa nezaobilazna tačka za bilo kakvu ozbiljniju analizu odnosa umjetnosti i društva. To se posebno ogleda u kontekstu gubitka, odnosno pervertiranosti, kriterija i vrijednosti koje karakteriziraju društvo ne-znanja.

Stvar ukusa u moderni svoje filozofsko utemeljenje nalazi u Kantovoj „*Kritici moći suđenja*“, gdje se izlaže koncept sudova bezinteresnog dopadanja. Zato ćemo u ovom istraživanju upravo krenuti od Kanta.

Ako postavimo pitanje o ljepoti nekog fenomena, odgovor, prema Kantu, je u prosuđivanju te stvari u čistom posmatranju. Ali, sud ukusa, dopadljivost fenomena koji posmatramo mora da određuje bez ikakvog interesa prema Kantu. „*Međutim, kada se postavi pitanje da li je nešto lepo, onda se ne želi znati da li je nama ili ma kome išta stalo do egzistencije te stvari, ili da nam bar može biti do nje stalo, već se tada hoće znati kako mi tu stvar prosuđujemo u čistome posmatranju (u opažanju ili u refleksiji)*“³ Za Kanta, sud ukusa nije ni objektivni ni subjektivni u potpunosti, on ne zavisi od pojma, niti od ličnih interesa. Sud ukusa je univerzalan u svom zahtjevu, ali radikalno subjektivni

³ Kant, I. (1975) *Kritika moći suđenja*. Beograd: Kultura, str. 94

u svom porijeklu. Riječ je o bezinteresnom dopadanju koje ne traži korist, upotrebu ili svrhu.

Drugim riječima, da bismo mogli zauzeti ulogu „sudije” u estetskom smislu, moramo biti potpuno nezavisni od bilo kakve koristi, želje ili svrhovitosti povezane s datim fenomenom. Naš odnos prema njemu mora biti obilježen ravnodušnošću u praktičnom smislu, jer je upravo ta distanca ono što omogućava valjanost i univerzalnost estetskog suda.

Kant smisao njegov bezinteresnog dopadanja izražava na sljedeći način: „*Možemo reći: od ove tri vrste dopadanja samo i jedino dopadanje koje potiče od lepog jeste nezainteresovano i slobodno dopadanje, jer nikakav interes ne iznuđava odobravanje, niti interes čula niti interes uma.*“⁴ Dakle, iz ovoga je evidentno da Kantovo bezinteresno dopadanje počiva na pojmu slobode. Međutim, s pojmom slobode u ovom kontekstu treba biti vrlo oprezan. Najprikladnije ga je shvatiti kao odsustvo svih faktora koji izazivaju interes. Na taj način isključuju se i sva naša lična stanovišta, osjećaji i sklonosti, čime ovaj sud bezinteresnog dopadanja postaje univerzalan. Gilberi i Kuhn to sumiraju na ovaj način: „*Predmet koji mi se sviđa estetski sviđa mi se bezlično, a ono što mi se sviđa bezlično sviđa mi se kao članu čovječanstva, a ne kao jedinstvenom pojedincu. Stoga Kant smatra da ima pravo da nazove estetski sud univerzalnim i nužnim. Kad smatramo nešto lijepim, onda zahtjevamo od svih ljudi da se slože sa nama; a ipak ne možemo navesti drugim ljudima tačan razlog zašto bi trebalo da se slože sa nama.*“⁵ Upravo ovakav pristup kod Kanta stvara temelj za moderno razumijevanje umjetnosti jer njena vrijednost je u tome što pokreće duhovnu dimenziju čovjeka.

Moderni pogled na umjetnost oblikovao je upravo Kant, pokazujući da nakon njegovih razmatranja o bezinteresnom dopadanju umjetnost više ne služi zadovoljavanju niskih strasti, već isključivo onih duhovnih. Sudovi ukusa, prema Kantu, jesu sudovi bezinteresnog dopadanja. Dakle, nešto nam se sviđa bez ikakve materijalne koristi ili požude. Umjetnost je, u tom smislu, oslobođena instrumentalne svrhe i više nije sredstvo za zadovoljenje niskih strasti.

⁴ isto, str. 100

⁵ Gilbert, K. E., Kuhn, H. (1969) *Istorija estetike*. Beograd: Kultura, str. 279

Kantovim pristupom, umjetnost postaje autonomno područje ljudskog duha, nezavisno od praktičnih interesa. Gilbert i Kuhn u tom smislu kažu: „*Zadovoljstvo koje u nama izaziva oblik grčke vaze, na primer, ne smije biti uzrokovano željom za vazom, već duševnom aktivnošću, podsticajnom i razveseljavajućom igrom naših duševnih sposobnosti u prisustvu vaze.*“⁶ Osim toga, umjetnost sada poprima i ulogu cilja u ostvarenju čovjekovog duhovnog djelovanja i samorazvoja. Na tom pravcu, sudovi bezinteresnog dopadanja kod Kanta su ujedno i sudovi modernog mišljenja.

Sa druge strane, društvo ne-znanja raskida s ovim razumijevanjem umjetnosti i ukusa. Umjesto sudova bezinteresnog dopadanja, društvo ne-znanja afirmira neukus, odnosno ono što se sviđa zato što potvrđuje postojeće navike, predrasude i površne emocije. Neukus nije estetski neutralan, nego je, u ovom smislu, aktivna forma društvenog usmjeravanja prema pervertiranim vrijednostima. Kroz medijski i tržišni spektakl, neukus postaje norma, a umjetnost se svodi na komercijalnu zabavu ili sredstvo ideološke homogenizacije.

Na taj način, kroz sistemsku afirmaciju neukusa, društvo ne-znanja ne samo da degradira umjetnost, već je izopaćuje u ne-umjetnost, odnosno u ono što nazivamo *estradnom umjetnošću*, i to koristi kao alat za učvršćivanje konflikta, podjela i duhovnog osiromašenja. Umjetnost prestaje biti prostor oslobađanja i postaje prostor ponavljanja forma bez sadržaja, izraz bez dubine. Postaje, u najužem smislu rečeno, kič, jer se u društvu ne-znanja dopušta samo ne-umjetnost i ne-talenat. U takvom okviru, umjetnost više ne doprinosi promišljanju života, već učestvuje u njegovom zagušivanju, postajući ogledalo *kulturnog primitivizma* i simptom duhovne krize.

Promoviranje neukusa u društvu ne-znanja nije nimalo bezazlena pojava. Ono čak može imati ozbiljne i dugoročne posljedice ne samo po stanje duha, nego i odnose među ljudima i samu strukturu društvenog života. Neukus je simptom dublje krize mišljenja i duha. On postaje kanal kroz koji se afirmišu pervertirane vrijednosti, brišu granice između znanja i obmane, i uspostavlja atmosfera u kojoj postaje gotovo nemoguće razlikovati istinsko umjetničko izražavanje od banalnosti, površnosti ili ideološkog proizvoda. Promoviranje neukusa je ono što vodi u konflikt i rat, a za to nije samo krivica na medijima nego i na politici. Samo pitanje vođenja politike je sada u fokusu „*Neukus*,

⁶ isto, str. 279

zapravo, jeste realno stanje “javnosti društva ne-znanja”, a svoje krajnje konsekvence doseže u stavovima političara. Kako se ovdje ne radi o teorijsko-estetičkoj stvari, kako, kao što Nietzsche misli, ukus nije samo stvar “lijepih manira” i uglađenosti, kako neukus jeste pogibeljan, imali smo priliku osjetiti i shvatiti kroz “ratna iskustva”, koja su uglavnom vezana za iste političke likove, ali, gle čuda, i za iste Kulturträgere. Stvar vođenja politike, stvar viđenja i razumijevanja društvene zbilje, reklo bi se, u bitnom je određena ukusom. Kulturträgeri rata jesu i nositelji “kulturnog života” mira u društvu ne-znanja. Nije li to apsurdno? Nije! Zato jer kultura društva ne-znanja jeste kultura konflikta, kojoj su neophodni “nositelji kultura ratova”. Kultura konflikta jeste način života, baš kao što je rat za nekonfliktnu osobu način preživljavanja. Učiniti rat trajnim stanjem i podmuklim načinom podrivanja života jeste zadaća kulture konflikta. Da bi to bilo moguće, potrebno je znanje i ukus ukloniti iz javnosti, sakriti od svakodnevnosti. Tek tada nešto što je suprotno znanju može postati znanjem, a neukus postati dominantnim odnosom prema estetskom.⁷ Upravo kroz promoviranje neukusa učvršćuje se ono što smo ranije označili kao kulturu konflikta. Kultura konflikta se ne održava samo otvorenim sukobima, već i strategijama ukidanja mišljenja i kriterija. Neukus u tom smislu djeluje kao sredstvo normalizacije i to na način da ono što je nekada bilo neprihvatljivo postaje društveno poželjno, pa tako i konflikt sam. Sve to dok se istinske vrijednosti proglašavaju zastarjelim ili dosadnim. Arnautović, u tom smislu, navodi: „Promoviranje neukusa u društvu ne-znanja ima karakter promoviranja ideološki prihvatljivog ponašanja i shvatanja života. Svako iskakanje iz kolosijeka koji je određen klišeima koji se postavljaju kao politički i društveno prihvatljivi, opasnost je od izopćavanja iz društvene zbilje koju kreira ne znanje.”⁸ Time se stvara klima u kojoj se konflikt više ne prepoznaje kao problem, već se doživljava kao prirodno stanje stvari, pa čak i kao poželjno sredstvo izražavanja. U krajnjoj konsekvenci, sve to vodi sistemskom uklanjanju znanja iz javnog i kulturnog prostora.

Sve što je do sada rečeno u ovom poglavlju može se sažeti u Nietzscheovom aforizmu 39 iz „Radosne znanosti“, gdje govori o izmijenjenom ukusu. U tom smislu, navodimo ovaj aforizam u cjelosti: „Izmenjeni ukus. – Promena opšteg ukusa je važnija

⁷ Arnautović, S. (2018) *Estradna znanost i kultura konflikta*. Sarajevo: Filozofsko društvo „Theoria“, str. 97-98

⁸ isto, str. 100-101

od svih mišljenja; mišljenja sa svim dokazima, opovrgavanjima i čitavom intelektualnom maskaradom samo su simptomi izmenjenog ukusa i sasvim sigurno ne to čime ih još toliko često smatramo — njegovim uzrocima. Kako se menja opšti ukus? Time što pojedinci, moćni, uticajni bez stida i srama iskazuju i tiranski sprovode svoje hoc est ridiculum, hoc est absurdum, dakle sud svog ukusa i gađenja – oni time vrše prinudu nad mnogima, i čega postepeno biva neka navika još više njih i na kraju neka potreba sviiju. Ali to što ovi pojedinci drugačije osećaju i „imaju ukus“, ima naravno svoj razlog u nekoj neobičnosti njihovog života, njihove ishrane, njihovog varenja, možda u nekom višku ili manku anorganskih soli u svojoj krvi, ukratko i fizisu; ali oni imaju hrabrost da se izjašnjavaju za fizis i da ga saslušaju još u njegovim najfinijim tonovima: njihovi estetski i moralni sudovi su takvi „najfiniji tonovi“ fizisa.“⁹ Upravo ovdje Nietzsche jasno ističe kako se opći ukus ne mijenja racionalnim argumentima i dokazima, već kroz djelovanje pojedinaca koji nameću vlastiti sud „ukusa“ i gađenja, odnosno svoj neukus. Ta promjena ukusa, kako on tvrdi, mnogo je važnija od svih mišljenja. Nietzsche tako prikazuje kako određeni utjecajni pojedinci, bez stvarnog znanja o ukusu, prisvajaju sebi pravo da o njemu odlučuju. Svojim neukusom oni ne samo da preziru estetske vrijednosti, već ga kroz društveni i kulturni pritisak pretvaraju u normu. Kroz tu prinudu, oni zahtijevaju da i drugi prihvate njihove osjećaje gađenja, čime se društvu nameće nova estetika i estetski kriterijumi koji su često banalni, površni i lišeni stvarne vrijednosti. Nietzscheva kritika ovih figura precizno odgovara slici društva ne-znanja kao društva neukusa u kojem *estradni znanstvenici*, bez znanja i mjere, preko medijske glorifikacije, postavljaju mjerila ukusa u društvu ne-znanja.

Umjesto da se umjetnost i estetika temelje na promišljanju, obrazovanju i duhu, one postaju dio mehanizma koji funkcioniše bez mišljenja, bez kriterija i bez istinske odgovornosti. Neukus tada zauzima centralnu poziciju i postaje dominantan odnos prema estetskom. Drugim riječima, ono što je najglasnije, najvidljivije i najdostupnije postaje i jedino mjerilo vrijednosti. „Kada netaleantiranost postane mjera, nastupa stanje u kojem sve može biti vrijedno, a u kojem istovremeno više ništa nema vrijednost. To su okolnosti u kojima se o vrijednosti umjetničkog djela odlučuje demokratskom većinom, a o znanju mišljenjem ”mudrih”, posvećenih ”umstvenika“.“¹⁰ Ova situacija nam i pokazuje kako

⁹ Nietzsche, F. (2015) *Vesela nauka*. Beograd: Dereta, str. 69

¹⁰ Arnautović, S. *Estradna znanost i kultura konflikta*, str. 22

estetika ne može biti odvojena od etike i epistemologije. Kada se estetsko svede na neukus, onda se ne ugrožava samo umjetnost, nego se u pitanje dovodi i sama mogućnost znanja, kritike i istine. U tom smislu, borba za ukus nije borba za stil, već pitanje duhovnog opstanka i otpora *kulturi konflikta* i ne-znanja.

III Estradni umjetnik

Da li je Sally Bowles, lik kojeg tumači Liza Minnelli u Fosseovom filmu *Cabaret*, samo kabaretska pjevačica, ili je riječ o figuri mnogo šireg značenja? Da li je ona zapravo *estradni umjetnik* u punom smislu te riječi? Šta nam to govori o društvu u kojem djeluje i u kojem postaje moguća? U kakvom duhovnom stanju mora biti društvo koje omogućava da ovakvi likovi ne samo postoje, nego i da budu idealizirani?

Sally Bowles nije tek obična zabavljačica. Njen lik u sebi posjeduje mnoge osobine koje smo već prepoznali i prikazali u prethodnom tekstu kroz analizu *estradnog znanstvenika*. To su, između ostalog, samodovoljnost, sigurnost u vlastiti značaj, potrebu da bude viđena, potvrđena i uzdignuta iznad stvarnog svijeta. Sally je ubijeđena da će postati slavna glumica, iako za to nema stvarnog uporišta. Njene najave na kabaretskim predstavama su duge, prenakićene, često teatralno prazne. U takvim najavama se zapravo stvara iluzija smisla, prisutnosti i važnosti. Estradnost kod Sally nije estetska poza, ona je način postojanja.

Estradnog umjetnika je najjednostavnije definisati kao figuru koja se zasniva na *kao da* formi, lišen je bilo kakvog talenta i svoja djela stvara iz svoje smjelosti ili samodovoljnosti. On se predstavlja kao da je veliki umjetnik, ali u stvari je obični diletant. Njegova djela u suštini i nisu prava umjetnička djela, nego samo izrazi praznosti njegovog duha. *Estradni umjetnik* i *estradni znanstvenik* djeluju na isti način i od istih stvari zavise. U nastavku ćemo fenomen *estradnog umjetnika* detaljnije analizirati.

Ako želimo opisati *estradnog umjetnika*, tj. onoga koji nastupa, fascinira, osvaja publiku i proizvodi dojam dubine, teško je izbjeći paralelu s onim kako je Friedrich Nietzsche opisivao Richarda Wagnera u svom djelu „*Slučaj Wagner*“. U ovom Nietzscheovom djelu znakovitog naslova, kritika Wagnera nije bila muzička. Treba reći da je, što se tiče Wagnera, Nietzscheova kritika bila dijagnoza Wagnerova duha, ako o

bilo kakvom tipu duhovnosti tu i ima riječi. Upravo ono što je za Nietzschea bio Wagner, možemo danas prepoznati u figuri *estradnog umjetnika*.

Tematizirajući ukus u prethodnom poglavlju ovog rada, upravo pomenuti Nietzscheov aforizam 39 iz „*Radosne znanosti*“ će sada, u kontekstu Wagnera, doći do posebnog izražaja. U tom aforizmu vidjeli smo da pojedinci nameću svoj neukus, izmjenjujući tako opći ukus ljudi. Kod Nietzschea, ovakav pojedinac iz aforizma 39 „*Radosne znanosti*“ ima svoje ime i dijagnozu. To je Richard Wagner. Nietzsche o Wagneru govori ovako: „*Je li Wagner uopće čovjek? Nije li on prije bolest? Sve čega se dotakne čini morbidnim: učinio je morbidnom i muziku. Tipičan dekadent, koji se sa svojim pokvarenim ukusom osjeća nužnim, koji tvrdi da je to viši ukus, koji zna kako svoju izopačenost predstaviti kao zakon, kao napredak, kao ispunjenje.*“¹¹ Wagnerova praznost i umornost njegovog duha je, dakle, zakon i u tome se i rađa Wagnerova dijagnoza. Wagner je za Nietzschea psiholog. Ne zato što je bio naučnik duše, nego zato što je savršeno razumio slabosti publike i potrebu za patosom, za velikim riječima, za osjećajem sudbinske važnosti. Wagner zapravo najbolje razumije slabosti mase, kolektivne patnje, religiozne čežnje i najbolje razumije dekadentne osjetljivosti čovjeka njegovog doba. Iz toga se rađa njegova muzika. Wagnerova djela i likovi su upravo zbog toga za Nietzschea morbidni. „*Naglašavam ovo gledište: Wagnerova umjetnost je morbidna. Problemi koje on iznosi na pozornicu nisu ništa drugo nego problemi histerika; grčevitost njegovih emocija, njegova prenadražena osjetljivost, njegov ukus koji je uvijek tražio sve jače podražaje, njegova nestabilnost koju je prikrivao kao principe i, ne manje važno, izbor njegovih junaka i junakinja, posmatranih kao fizioloških tipova (galerija morbidnih pojedinaca!). Svi ti simptomi zajedno predstavljaju sliku bolesti o kojoj ne može biti nikakve sumnje. Wagner je jedna neuroza.*“¹² Ovdje se zapravo vidi srž Nietzscheove dijagnoze za Wagnerovu bolest.

Međutim, za Nietzschea najveći problem Wagnera nije bilo pitanje njegovog talenta ili netalenta, niti njegova dijagnoza, nego teatralnost. Wagner je, po njemu, postao umjetnik efekta kojem je sve bilo podređeno dojamu. Za jednog psihologa poput Wagnera, ovo je i logičan slijed događaja. On postaje teatralac iz svoje smjelosti i samodovoljnosti.

¹¹ Nietzsche, F. (1899) *The Case of Wagner*. London: T. Fisher Unwin, str. 16-17

¹² isto, str. 18

Wagner je istina za sebe i za sve koji ga slušaju, zato i jeste diletant. To je poseban tip stvaraloca koji zavisi od svoje publike i stvara iz svoje histerije i samodovoljnosti, jer mu je samo njegova histerija i bol dovoljna. „On je i kao muzičar bio samo ono što je bio i u drugim pogledima: postao je muzičar, postao je pjesnik, jer ga je na to prisilio tiranin u njemu, njegov genij scenskog glumca. O Wagneru se ne može saznati ništa dok se ne otkrije njegov vladajući instinkt. Wagner po instinktu nije bio muzičar. To je i sam dokazao napustivši svaku zakonitost, tačnije rečeno svaki stil u muzici, kako bi od nje načinio ono što je njemu bilo potrebno: teatarsku retoriku, sredstvo izraza, sredstvo za pojačavanje stavova, za sugestiju, za psihološko-slikovito prikazivanje Wagner bi se ovdje mogao smatrati pronalazačem i inovatorom prvoga reda: neizmjereno je povećao govornu moć muzike; on je Victor Hugo muzike kao jezika. Pod uvjetom, naravno, da se prizna da muzika, pod određenim uslovima, može ne biti muzika, nego govor, oruđe ili ancilla dramaturgica. Wagnerova muzika, ako nije stavljena pod zaštitu teatarskog ukusa, jednog vrlo tolerantnog ukusa, naprosto je loša muzika, možda i najgora koja je ikada bila stvorena. Kada muzičar više ne zna brojati do tri, on postaje „dramatičan“ – postaje „Wagnerovac“.“¹³ Wagner, upravo iz ovog rarloga, računa s publikom, gradi efekat, proizvodi kolektivnu ekstazu. Njemu je potrebna njegova publika, odnosno njegovi idolopoklonci. Wagner je tako i Nietzscheov narodni mudrac iz „Zaratustre“. On cilja na publiku, proizvodi doživljaj, dajući publici ono šta publika želi i daje joj to pojačano, gradeći tako od sebe kult.

Nietzscheova analiza Wagnera nije tek tako pomenuta u ovom kontekstu. Ona upravo pokazuje kako osnovne osobine koje je Nietzsche prepoznao kod Wagnera mi danas, i u današnjem kontekstu, prepoznajemo kroz estradne umjetnike, a sada ćemo to još detaljnije prikazati.

U osnovi, *estradni umjetnik* je figura koja u sebi sažima sve ključne osobine koje karakteriziraju i *estradnog znanstvenika*, čije su ključne osobine obrađene u prethodnom tekstu pod nazivom: „Znanje, kultura i društvo ne-zannja“. I jedan i drugi pripadaju istom obrascu, odnosno obrascu samodovoljnosti, površnosti i isključivog oslanjanja na *kao da* formu, umjesto na talenat, umijeće ili estetsku vrijednost. Tako se u liku *estradnog umjetnika* ne vidi nikakva genijalnost. Osobenost istinskog umjetnika je u njegovoj

¹³ isto, str. 28-29

genijalnosti. Umjetnik, za razliku od bilo koga drugog, stvara. Kod Nietzschea, naprimjer, jedna od odlika genijalnosti je prezir. U „*Tako je govorio Zaratustra*“ Nietzsche govori o putu stvaraoaca, tj. na jedan način se nalazi instanca na kojoj stvaranje, kao odlika genija, počinje. Ta instanca je prezir, pokazuje nam Nietzsche: „*Zaljubljenik želi da stvara zato što prezire! Šta zna o ljubavi onaj ko nije morao da prezire upravo ono što je voljeo*“¹⁴ Nije ovo slučajno, jer na ovaj način se apostrofira i Hamletovska pozicija iz „*Rođenja tragedije*“, gdje se Hamletu gadi da djeluje spoznavši bit i istinu, pa mu je draža i smrt nego da bude dio onog što nije njegov svijet, ali umjetnost za Nietzschea se javlja kao spas. To je ono, da tako kažemo, što je moglo spasiti i Hamleta. Nietzsche kaže: „*Tu, u toj najvećoj pogibelji volje, poput spasonosne iscjeljiteljice čarobnice, prilazi umjetnost; te odvratne misli o užasu ili apsurdnom opstanka jedino ona umije svrnuti u predodžbe s kojima se daje živjeti: to su uzvišeno kao umjetničko kroćenje užasnoga i komično kao umjetničko pražnjenje od odvratnosti apsurdnog*.“¹⁵ Međutim, upravo ovako postavljena genijalnost nije odlika *estradnog umjetnika*. On ne stvara iz bilo kakvog prezira, zapravo *estradni umjetnik* uopće ne stvara. On samo djeluje iz svoje samodovoljnosti i zadovoljen društvom ne-znanja koji ga čini mogućim i izgleda *kao da stvara*.

Osobenost *estradnog umjetnika*, dakle, ogleda se u *kao da* formi. Kada govorimo o *estradnom umjetniku*, njegov talent je nešto upravo suprotno talentu i predstavlja se *kao da je talent*. *Estradni umjetnik kao da stvara*. *Estradni umjetnik* ne stvara iz potrebe za umjetničkom ekspresijom, već iz potrebe za prisutnošću u javnosti, vidljivošću, slavom, ali i komercijalnim uspjehom. U tom su smislu *estradni umjetnici* današnji „Wagnerovci“. Nihova djela nisu nikakav estetski akt, prvo jer djela *estradnih umjetnika* u suštini i nemaju estetsku vrijednost, a drugo jer su samo proizvod koji mora biti prepoznat, potrošen ili dobro unovčen.

Dakle, ono što *estradnog umjetnika* najviše zanima jeste uspjeh mjerljiv kvantitetom, odnosno brojem pregleda, slušanja, klikova, prodaja, nastupa i sponzorstava. Estetski značaj pritom gotovo da i nije relevantan, često je čak potpuno odsutan. Zašto bi i bio relevantan kada društvo ne-znanja stvara uslove u kojima se sve estetski značajno

¹⁴ Nietzsche, F. (2007) *Tako je govorio Zaratustra*. Beograd: Feniks Libris, str. 67

¹⁵ isto, str. 53

mora skloniti na margine ili totalno ukinuti. Bitno je samo da ono što *estradni umjetnik* proizvodi bude prepoznato *kao da* je umjetnost, bez obzira na stvarnu umjetničku vrijednost. Time *estradni umjetnik* postaje savršeni simbol društva ne-znanja.

Društvo ne-znanja, u kojem je znanje potisnuto, relativizirano ili čak sistemski isključeno, prirodno gravitira ovakvom tipu umjetnika. Estradni sadržaji koji nemaju estetsku dubinu, koji ne traže mišljenje, refleksiju ni duhovni angažman, postaju poželjni i podržani. Njihova funkcija leži u tome da održe stanje neukusa, da osnaže indiferentnost prema istinskoj kulturi i umjetnosti, ali i time da učvrste temelj društva u kojem se ništa ne preispituje, ništa ne dovodi u pitanje i gdje se sama ideja estetskog postepeno gubi.

Estradni umjetnik, u tom smisu, oblikuje prostor u kojem se neukus ne samo tolerira, već aktivno afirmira i podržava. Štaviše, neukus postaje dominantna forma estetskog izraza. U tom okviru, podržavanje *estradnog umjetnika* postaje strateški čin održavanja društva ne-znanja. O tome možda najbolje svjedoče talent show programi na našim prostorima, gdje o umjetničkom talentu i ukusu odlučuje žiri sastavljen od *estradnih umjetnika* čiji vlastiti angažman obiluje neukusnim i estetski bezvrijednim sadržajem. Umjesto da predstavljaju kriterijum estetske vrijednosti, članovi žirija najčešće učestvuju u međusobnim sukobima, gdje se odluke donose u okviru konflikta. To ništa nije za čuditi se, pošto smo već vidjeli kako je za društva ne-znanja konflikt svakako duboko utemeljena i „normalna“ pojava. Konačna presuda o „talentu“ u ovim emisijama se prepušta masi putem telefonskog glasanja. Budući da ovdje govorimo o društvu ne-znanja, estetska prosudba se time svodi na puku popularnost, a ne na stvarnu umjetničku vrijednost.

Treba napomenuti da samodovoljnost i samouvjerenost postaju dvije temeljne odlike umjetnika u društvu ne-znanja. *Estradni umjetnik* više ne traži potvrdu kroz proces stvaranja, kroz dijalog s tradicijom, kritikom ili publikom. On iz samog sebe izvodi svoju vrijednost. On je sam sebi mjerilo, sudija i publika. Njegovo uvjerenje u vlastiti značaj ne proizlazi iz dubine umjetničkog izraza, već iz sigurnosti da je viđen, da nastupa, da je prisutan u javnosti. Ta prisutnost postaje njegov argument, a broj pratitelja ili pregleda potvrda genijalnosti. Upravo ta samodovoljnost poništava potrebu za umjetničkim rastom. Nema preispitivanja, nema sumnje, nema pokušaja razumijevanja vlastitih granica. To je zato što u očima samouvjerenog umjetnika, granice i ne postoje. *Estradni*

umjetnik sebe shvata kao gotovog nosioca istine o umjetnosti i umjetničkom djelu, kojem nije potrebna ni škola, ni kritika, ni tradicija. Takva pozicija ne otvara prostor za umjetnost nego upravo za imitaciju umjetnosti, za ono što *kao da* je umjetnost i za sve što *kao da* je estetsko. I upravo u tome se vidi kako samodovoljnost umjetnika nije samo lični stav, već simptom društva u kojem je sve moguće.

U toj samouvjerenosti i samodovoljnosti *estradnog umjetnika* krije se i opasnost. Sally Bowles, koju simbolično pominjemo na početku ovog poglavlja, nije samo neko ko sanja, ona je neko ko je spreman ići protiv života da bi ostvarila vlastitu sliku sebe. U njenoj opsjednutosti idealom, drugi život postaje smetnja. Zapravo, Sally žrtvuje u filmu svoju nerođenu bebu jer ona i ne zna da drugo i drugačije od onoga što jeste. Ne prepoznaje tuđu patnju, ne osjeća odgovornost za posljedice svojih odluka. Ona namjerno, uništava sve oko sebe. U suštini, estradna figura kakvu Sally predstavlja oblikuje svijet u kojem je ono što izgleda važnije od onoga što jeste, i u kojem se vlastiti mit živi po cijenu istine. Sally Bowles je, dakle, simptom jednog šireg fenomena. Ona je simptom kulture u kojoj *kao da* postaje važnije od biti. U takvoj kulturi performans potiskuje sadržaj, a površina prekriva dubinu. To se čak ogleda i u duhovnom i u intelektualnom smislu, čak i onda kada je potrebno da se donese i najbanalnija odluka, zbog čega je potencijalan život Sally ugasila prije nego što je i postao život. Upravo zato je njen lik bio idealna ulazna tačka na početku ovog poglavlja za daljnju analizu pozicije umjetnosti u društvu ne-znanja

IV Estetsko obrazovanje

U ovom završnom poglavlju, pažnja će biti usmjerena na ideju *estetskog obrazovanja* kao jednu od mogućih alternativa u pravcu prevazilaženja i ukidanja ne-znanja. Nakon što smo prethodno temeljito razmotrili fenomen ne-znanja i društva koje ga generira na osnovu konflikta, te uloge kulture i umjetnosti u njegovom učvršćivanju kroz medijsko promoviranje neukusa, nameće se pitanje o postojanosti puta ka drugačijem obliku društvenog i duhovnog oblikovanja? Upravo iz tog pitanja proizlazi potreba za artikulisanjem onoga što ćemo ovdje nazvati *estetskim obrazovanjem* kao jednog vida, prvenstveno obnove, a zatim i otpora duha.

Naziv *estetsko obrazovanje* koji koristimo, inspirisan je poznatim Schillerovim „*Pismima o estetskom obrazovanju čovjeka*“, koja predstavljaju jedan od ključnih tekstova moderne. Pojam *estetskog obrazovanja*, ne izranja samo u razdoblju prosvjetiteljstva i njemačkog idealizma, ali definitivno u vremenu kada se ozbiljno promišlja odnos između racionalnog, moralnog i estetskog u čovjeku ovakve ideje jesu bile najizraženije. Jedan od ciljeva ovog poglavlja nam je i prikazati kako se zahtjev za *estetskim obrazovanjem* čovjeka uočava još od antike.

U tom smislu, pod terminom *estetskog obrazovanja* ne podrazumijeva se puko uvođenje u svijet umjetničkih djela ili podučavanje tehnika umjetničkog izraza. *Estetsko obrazovanje* treba razumjeti kao način i metodologiju oblikovanja života. To je proces u kojem se čovjek uči osjetiti, misliti i djelovati u skladu s vrijednostima koje nadilaze korist, profit, vidljivost i slavu. Riječ je o procesu stvaranja ličnosti koja je sposobna za slobodu. To je potrebno postići kroz oblikovanje ukusa, osjećaja, suđenja o estetskom, a na kraju krajeva, i samog duha.

U „*Državi*“, Platon upravo ističe da vaspitanje, odnosno obrazovanje, treba započeti još u najranijem djetinjstvu, i to kroz pripovijedanje mitova. „*Zar ne znaš da deci najpre kazujemo mitove? Oni su, tako reći, sama laž, ali sadrže i istinu. A mi kod dece počinjemo sa mitovima, pa onda prelazimo na gimnastiku.*“¹⁶ Mitovi su ono što se u antičkoj Grčkoj smatralo poezijom, odnosno jednim dijelom poezije. Dakle, tu Platon ne podrazumijeva muziku u današnjem smislu, nego cjelokupno obrazovanje kroz odabranu poeziju, priče i govor. Upravo takvi sadržaji oblikuju nježnu dječiju dušu. „*Sad znaš da je početak svuda najvažniji, a na ročito kod mladog i nežnog bića. Tada se stvara i doteruje oblik, koji hoćemo drugome da damo.*“¹⁷ Zato u ranim fazama života Platon daje prednost muzičkom obrazovanju, vjerujući da ono predstavlja temelj kasnijeg razvoja. Takođe se u „*Državi*“ vidi i to kako je obrazovanje jedna od najvažnijih dužnosti ili zapovijedi. Upravo od obrazovanja zavisi kakvi će građani, ali i vladari, nastati. Platon smatra da, ukoliko je država od početka dobro uređena i utemeljena, tada će i obrazovanje ići u dobrom pravcu i neprestano će se razvijati i jačati kroz nove generacije. „*A koja je to zapovest? Ona o vaspitanju i obrazovanju. Jer, ako oni koji imaju dobro vaspitanje*

¹⁶ Platon. (2002) *Država*. Beograd: BIGZ, 377 a.

¹⁷ isto, 377 a. – b.

postanu čestiti ljudi, lako će uvideti i sve to i još druge stvari, koje smo mi sad izostavili a koje se odnose na izbor žene, na brak i rađanje dece, i inače da prema onoj poslovi, sve to treba da bude među prijateljima što više zajedničko. To bi, zaista, bilo najpravičnije. Ako državno uređenje (politeia) jednom bude dobro utemeljena, onda će sve ići i jačati kao u krugu: vaspitanje i obrazovanje, valjano izvođeni, formiraće do bre prirode; a ove valjane prirode će, sa svoje strane, biti u stanju da obrazovanjem formiraju generaciju još bolju od prethodne, u ostalom bolju i po rođenju, kao što se događa i kod drugih živih bića.”¹⁸ Evidentno je da ovo omogućava da svaka nova generacija bude sposobna formirati još bolje i moralnije ljude od prethodne, čime se održava stabilnost i napredak države, ali obrazovanje će doprinositi i drugim stvarima kao što su izbor žene i brak.

Ovo postaje naročito bitno kada Platon u „*Gozbi*“ govori o ljepoti. Tu je odmah i potrebno reći da Platon ne objašnjava lijepo u deskriptivnom smislu, već ga razumijeva u njegovoj suštini, odnosno kao *eidos*. Drugim riječima, tu se misli na ideju lijepog, za koju je karakteristično to da je nepromjenjiva i vječna, kao i ostale ideje. To da Platon zaista razumije ljepotu kao ideju se ogleda upravo tamo gdje govori o uspinjanju po stepenicama ljepote. „*Pravi put, naime, kojim čovek ide k tajnama ljubavi ili kojim ga drugi vodi jeste ovo: treba početi od mnogih pojedinih lepota i uvek se uspinjati radi one pralepote, kao da se hodi po stepenicama, od jednoga tela dvama telima, i od ova dva svima lepim telima, i od lepih tela lepim poslovima, i od lepih poslova lepim saznanjima, i od saznanja dospeti najzad do ono ga saznanja koje nije saznanje ni o čemu drugom do o samoj onoj pralepoti, da se naposljetku tako upozna suština lepote.*“¹⁹ Tajnost i stalnost ove ideje kod Platona je naročito važna. Ona omogućava čovjeku da u prolaznom svijetu na jedan način produži svoju i stalnost, drugim riječima svoju besmrtnost. Time se kroz Ljepotu produžuje naše dobro i smisao, drugim riječima sama ljudska suština. To je naša najprisutnija potreba pa je tako najprirodniji načina ostvarivanja te potrebe nagon za rađanjem djece. „*Kod životinja, naime sa istoga razloga kao i kod ljudi, smrtna priroda teži da bu de, koliko je to moguće, vječna i besmrtna. A to ona može samo ovim rađanjem, ukoliko uvek ostavlja iza sebe drugo mlado mesto staroga, jer i u onom vremenu u kome se o svakom pojedinom stvoru kaže da živi i da je isti kao što se, naprimer, čovek od*

¹⁸ isto, 423 d. – 424 b.

¹⁹ Platon. (2015) *Gozba*. Beograd: Dereta, 211 b. – c.

detinjstva na ziva istim dok ostari, ovaj se ipak naziva istim, mada nigda u sebi nema istih osobina, nego se uvek podmlađuje i gubi ponešto, i od kose, i od mesa, i od kosti, i od krvi, i od celog tela.“²⁰ Upravo kroz ovakav vid stvaranja, odnosno kroz rađanje, čovjek učestvuje u stalnosti ljepote, zbog čega se kod Platona smatra da je upravo ideja lijepog ujedno i zaštitnica stvaranja i rađanja.

Iz svega prethodnog vidimo da su govori na temu lijepog i dobrog u Platonovim djelima bitno povezani. Sa jedne strane imamo „*Državu*“, u kojoj se kao najviša pojavljuje ideja Dobra, dok se sa druge strane u „*Gozbi*“ kao najviša, naizgled, pojavljuje ideja lijepog. Odnos između ove dvije ideje kod Platona potrebno je na ovom mjestu detaljnije analizirati kako bi konačna misao koja se želi prikazati u ovom dijelu rada bila jasnija.

U pogledu ideje lijepog i ideje Dobra kod Platona, različiti interpretatori imaju različita stajališta o njihovom odnosu. Naprimjer, kada se Copleston bavi odnosom između ovih ideja, između njih stavlja znak jednakosti. On uočava njihovu pozicioniranost u dijalozima „*Gozba*“ i „*Država*“, gdje obje ideje imaju vrhovni karakter. *"Na pitanje o sredstvima za uzdizanje do Lepote po sebi, na pitanje o značenju Erota, i na pitanje da li se tu podrazumeva jedan mistički pristup, vratićemo se kasnije: za sada želim da istaknem da u Gozbi ne nedostaju upozorenja o tome da je Lepota po sebi vrhovno načelo jedinstva. Odlomak o usponu od različitih nauka ka jednoj nauci — nauci opšte Lepote — navodi nas na pomisao da je »široko more umstvene lepote«, koje sadrži »dražesne i uzvišene oblike«, podređeno vrhovnom načelu Lepote po sebi, ili da je, štaviše, obuhvaćeno njime. A ako je Lepota kao takva poslednje i objedinjujuće načelo, onda nju treba nužno izjednačiti sa čistim Dobrim iz Države."*²¹ Međutim, ovakvo izjednačavanje je problematično, budući da „*Država*“ predstavlja ključno Platonovo djelo u kojem se otvoreno potvrđuje vrhovnost ideje Dobra u Platonovom cjelokupnom učenju o idejama.

Đurić, sa druge strane, takođe uviđa da se u različitim Platonovim dijalozima različite ideje mogu pojavljivati kao vrhovne. Međutim, ono što je kod Đurića značajno jeste jasno prepoznavanje vrhovnosti ideje Dobra u Platonovoj filozofiji. *„Čini se da*

²⁰ isto, 207 d. – e.

²¹ Copleston, F. (1988) *Istorija filozofije Grčka i Rim*. Beograd: BIGZ, str. 213

Platon u *Fedru* i *Gozbi* najviše mesto dodeljuje ideji Lepote (*αὐτὸ τὸ καλόν*). U *Sofistu* kao najvišu ideju obeležava ideju Bića (*τὸ ὄν*) i njoj podređuje ideje Kretanja i Mirovanja, Istovetnosti i Različnosti (*κίνησις, στάσις, ταυτόν, θάτερον*). Ali u *Državi* najviše mesto dobiva ideja Dobra (*ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*). Jer, kako sve što postoji, postoji za nešto dobro, to su ideji Dobra ili apsolutne svrhe podređene sve druge ideje. “²² Platon samo naglašava različite ideje u svojim dijalozima zavisnosti od konteksta. Ova činjenica će biti naročito značajna kada u nastavku ovog rada.

U „*Državi*“, ideja Dobra je predstavljena kao najviši princip, izvor istine i bivstvovanja, koji nadilazi sve ostale ideje, uključujući i ideju lijepog. „Što je u carstvu čulnog (*ὁρατὸν γένος*), Sunce, koje objektima omogućuje postajanje, rastenje, hranu i vidljivost, a subjektima sposobnost gledanja, to je u carstvu duha, u carstvu onoga što se samo mišljenjem može shvatiti (*νοητὸν γένος*), ideja Dobra: ona objektima daje biće i istinu koja omogućuje saznatljivost, a subjektima sposobnost saznanja (508 A — 509 B). Ideji Dobra pripada prioritet ne samo nad svim ostalim idejama nego i nad bićem. Ona vlada u vasioni kao jedno od njenih najosnovnijih načela i prevazilazi biće svojom prastvaralačkom snagom. Ona je središte svih drugih ideja, one od nje dobijaju svoju svrhu, ona je poslednji uzrok i najviša svrha svega postojanja. Nalazeći se iznad suprotnosti duha i materije kao izvor svega bića, ona je ideja idejâ. “²³ Dakle, ideja Dobra je vrhovni princip koji daje sav smisao. Upravo zato ideja Dobra ne stoji na istoj razini s ostalim, nego ih nadilazi, a sve ostale ideje učestvuju u njoj. One postoje i mogu biti spoznate samo zahvaljujući ideji Dobra.

Platon alegorijom sunca nastoji pojasniti vrhovni položaj ove ideje. Kao što sunce u vidljivom svijetu omogućava svjetlost zahvaljujući kojoj stvari postaju vidljive i naše oko sposobno da vidi, tako i ideja Dobra u misaonom svijetu omogućava istinu i spoznaju. „Ideju dobrog, dakle, treba da shvatiš kao nešto što predmetima koji se mogu saznati daje istinu i što duši koja saznaje daje sposobnost saznavanja. Shvati je kao uzrok našeg znanja i kao uzrok istine koju saznajemo umom. Iako su i znanje i istina lepi, ipak ćeš dobro učiniti ako poveruješ da je ideja dobra nešto drugo i nešto još lepše, nego što su sama istina i znanje. Kao što smo onda sasvim pravilno rekli da su svetlost i čulo vida,

²² Đurić, M. N. (1976) *Istorija helenske etike*. Beograd: BIGZ, str. 336

²³ isto, str. 340

do duše, slični suncu, ali da ipak nisu samo sunce, tako i ovde imamo pravo da obe te stvari, istinu i znanje, smatramo kao slične dobru, a ne bi bilo pravilno kad bismo jedno ili drugo smatrali za samo dobro, jer dobro treba ceniti iznad ovog. “²⁴ Ideja Dobra je, drugim riječima, uslov mogućnosti svake spoznaje, ali i spoznaje svih ostalih ideja.

Kada govorimo o ideji lijepog u „Gozbi“, tu prvo treba reći da je tematika ovog dijaloga i kontekst u kojem se ova ideja pominje drugačiji. Tema „Gozbe“ je Eros i šta je predmet Erosa, te na koji se način ideja lijepog spoznaje. Tu ova ideja izgleda kao vrhunac, ali Platon nigdje ne pominje da je ova ideja iznad ideje Dobra.

Dalje, ideje lijepog i Dobra u pojavnoj zbiljnosti su kompatibilne i bitno povezane. Pojavne stvari učestvuju u idejama. Nešto je lijepo jer učestvuje u ideji lijepog, a dobro jer učestvuje u ideji Dobra. Uzdizanje stepenicama ljepote u „Gozbi“, koje smo već ranije pomenuli, sada dolazi do naročitog izražaja. Duša najprije voli lijepa tijela, zatim prelazi na ljepotu duše, potom na ljepotu zakona, običaja i znanja, da bi se na kraju uzdigla do same ideje Lijepog, ali lijepo je najlakši i najprirodniji put kojim se ide i ka dobru, jer ideja lijepog učestvuje u ideji Dobra. Ovo takođe uviđa i Charles H. Kahn. „*Ljepota otkriva Dobro u njegovom najdostupnijem obliku. Stoga je prikladno da se ovdje, u Gozbi, upoznajemo s pojmom uzdizanja ka viđenju Lijepog, prije nego što u Državi nađemo na zarobljenike koji se moraju uspeti iz osjetilne Pećine kako bi ugledali Dobro koje sja poput noetičkog Sunca. I tu, smatram, možemo ispravno razumjeti oslobađanje zarobljenika iz sjenki kao još jedan platonski odraz pedagoškog puta koji je Platon nastojao prikazati u svojim dijalozima i potaknuti kod čitaoca.*“²⁵ Ono što Kahn ovdje navodi značajno je ne samo zato što prikazuje odnos između ideja kojim smo se upravo bavili, nego i zato što akcentira pedagoški momenat zbog kojeg je Platon u ovom dijelu rada upravo bio jedna od tema. Potencirajući odgoj od najranijih faza života, pojedinac se treba oblikovati i na način da bude sposoban za jedan estetičniji i skladniji odnos prema životu. To ne pomaže čovjeku samo da pronade svoje mjesto unutar zajednice, već i da pronade odgovarajućeg životnog saputnika sa kojim će stvarati

²⁴ Platon. Država, 508 e. – 509 a.

²⁵ Kahn, C. H. (1999) *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: University press, str. 271

dobru i plemenitu djecu, a tako, preko ljepote, učestvuje i u dobru i to na način da ostavlja dio sebe u budućoj generaciji.

Time uviđamo da je koncept *estetskog obrazovanja*, na jedan način, prisutan još u antičko doba te da je već kod Platona imao izuzetno naglašeno mjesto, jer bi obrazovanje već u ranim fazama života trebalo imati jednu estetsku dimenziju. Stoga je važno težiti osmišljavanju i ispitivanju novih, raznovrsnih metoda koje mogu doprinijeti estetizaciji obrazovanja danas.

Vidjeli smo u prethodnim poglavljima ovog rada kako je Kant značajan za formiranje sudova ukusa kao sudova bezinteresnog dopadanja. To sve vodi i formiranju modernog shvatanja umjetnosti. Posvetimo se sada Schilleru, čije je djelo bilo inspiracija za sam naslov ovog poglavlja i za pojam ideje *estetskog obrazovanja*. Friedrich Schiller iznosi ideju da se istinsko oslobođenje čovjeka može ostvariti ne putem političke revolucije, već kroz formiranje osjetilnog i duhovnog sklada putem estetskog iskustva. Umjetnost i ljepota, na taj način nisu luksuzni dodaci ljudskom postojanju, već nužna sredstva za njegovo potpuno razvijanje i na individualnom i na društvenom planu.

Goethe je u jednom od svojih razgovora rekao za Schillera da kroz sva njegova djela struji ideja slobode. To je ideja koja je, kako je Schiller sazrijevao, stalno dobijala nova značenja i oblike. U mladosti, za Schillera je to bila fizička sloboda, koja ga je inspirisala i našla svoj izraz u njegovim ranim djelima. Kasnije, ta sloboda poprima idealno, filozofsko značenje. Upravo ta ideja, kojom se Schiller intenzivno bavi, pokazuje se kao od presudnog značaja za razumijevanje moderne misli. Posebno je važno napomenuti na njegovu dramu „*Razbojnici*“, u kojoj se jasno ogledaju rane formulacije njegove koncepcije slobode, ali ono što nas posebno zanima u ovom kontekstu jesu njegova „*Pisma o estetskom obrazovanju čovjeka*“. Schillerova pisma upućena Friedrichu Christianu od Schleswig-Holsteina na prvi pogled mogu djelovati kao neka vrsta političkog manifesta ili čak kao neki izraz reakcionarnih stavova. Upravo ta dimenzija njegovih pisama bila je predmet brojnih kasnijih rasprava. Ipak, suština ovih pisama otkriva se u njihovom poimanju slobode kao ideala, tačnije moralne slobode.

U tom kontekstu, Nicholas Martin ističe: „*Schillerova nova koncepcija povijesnog razvoja čini se da je trijada, u kojoj ljudska vrsta prelazi iz fizičkog u moralno stanje, iz*

*fizičkog ropstva u moralnu slobodu, putem estetskog obrazovanja.*²⁶ Još prije nego što eksplicitno izlaže svoje stavove, Schiller napominje da je sve ono što će pisati u ovim pismima zapravo njegova recepcija Kantove filozofije. Na samom početku razlikuje prirodnu državu od države zakona. Pod zakonima pritom ne misli na zakone u uobičajnom, pravnom smislu riječi, već na Kantove zakone uma. Schiller želi na konkretan način ostvariti Kantovu transcendentalnu filozofiju, predlažući državu zakona kao alternativu prirodnom stanju. „*Takva prirodna država kakvom se može nazvati svako političko tijelo koje svoje ustrojstvo izvodi iz snaga a ne iz zakona proturječi, doduše, moralnom čovjeku, kojemu sama zakonitost treba služiti kao zakon, no takva država upravo je dostatna fizičkom čovjeku, koji sebi zakona nameće jedino s toga kako bi se nagodio i sporazumio sa snagama.*“²⁷ U tom okviru, posebno naglašava važnost estetskog odgoja čovjeka. Naime, upravo kod Kanta umstvenost se potvrđuje kroz moralno djelovanje i sposobnost estetskog prosuđivanja.

Pred sami kraj napomenimo još da za Hegela, umjetnost predstavlja znak napretka i razvoja duha, jer upravo kroz umjetnost duh izražava i osmišljava vlastiti životni smisao. Slično tome, Nietzsche ljepotu vidi kao temelj svakog bivstvovanja. Kako je estetizacija života usko povezana s razvojem duha, tako je i estetizacija obrazovanja ključna za njegov napredak. Obrazovanje, posebno u svojoj početnoj fazi, predstavlja prvu značajnu promjenu u životu djeteta. Upravo u tome se ogleda smisao recepcije filozofske tradicije koja izlaže ovakve ideje. U ovom kontekstu, posvetili smo pažnju Platonu, ali i Schilleru koji je uz Goethea najveći nosilac moderne. Postoji još čitav niz onih koji u svojim djelima iznose slične ideje, ali je potrebo iz svega izvući ključnu poruku. Estetizacija obrazovnog procesa može imati presudnu ulogu u podsticanju interesovanja kod učenika, jer im omogućava lakše razumijevanje obrazovnih sadržaja kroz jasnije sagledavanje formi i dublje usvajanje njihovih suština. U tom smislu, ideja *estetskog obrazovanja* je pokušaj uspostavljanja ravnoteže između razuma i osjećanja, između unutarnje potrebe za slobodom i vanjskih zahtjeva društva.

U društvu ne-znanja, koje karakteriše pervertiranje vrijednosti, glorifikacija površnog i samodovoljnog, ali i ukidanje autentičnih kriterija, *estetsko obrazovanje* treba

²⁶ Martin, N. (1996) *Nietzsche and Schiller: Untimely Aesthetics*. Oxford: Clarendon Press, str. 83

²⁷ Schiller, F. (2006) *O estetskom odgoju čovjeka u nizu pisama*. Zagreb: Scaraberus naklada, str. 23

da postane ne samo alternativa, već i neophodnost. Ono se ne tiče samo ukusa, već načina na koji percipiramo svijet, sebe i druge. Samim tim, to se tiče i načina na koji živimo u svijetu i kako se spram njega odnosimo. U tom smislu, *estetsko obrazovanje* treba da se shvata kao nešto što će biti ključna snaga protiv površnosti, pasivnosti, samodovoljnosti, posvećenosti i ravnodušnosti koju društvo ne-znanja neumorno proizvodi i njeguje.

Estetsko obrazovanje, shvaćeno u ovom smislu, ima potencijal da postane temelj nove duhovne orijentacije, one u kojoj ne-znanje gubi svoju moć, a znanje se vraća u središte života. Ujedno, znanje na taj način ne bi bilo samo suho informativno znanje, već kao znanje koje obrazuje čovjeka u punom smislu riječi i priprema ga za život i shvatanje slobode koja je temeljni princip.

V Zaključak

Na samom kraju treba jasno reći da pravu umjetnost i djela koja imaju stvarnu estetsku vrijednost niko i ništa ne može dovesti u pitanje. Problem je što se umjetnost u društvu ne-znanja gura na margine društva od strane svakoga kome istinski izraz duhovnosti ne odgovara u javnom prostoru i kome odgovara da nešto gnusno i gadljivo bude u centru svake pažnje, sve da bi se poredak društva ne-znanja održao. To za posljedicu ima činjenicu da umjetnici, ali i istinski naučnici u ovakvim društvima žive na rubu egzistencije.

Ovaj i prethodni tekst analizirali su i prikazali ključne pojmove i probleme vezane za društvo ne-znanja i u oba teksta, kao jasan zaključak, nameće se samo jedna stvar, a to je da nam je potrebno znanje. Upravo iz tog razloga, sam kraj ovog teksta bio je posvećen ideji *estetskog obrazovanja*. Ovdje je to izneseno samo kao jedna kratka ideja i mogućnost; ta mogućnost je možda dobra i realna, a možda i nije. Ona je otvorena kao prijedlog i mogućnost za dalje istraživanje u različitim pravcima, ali srž je zapravo jedna.

Moramo iznova, u svakom smislu, inzistirati na tome da se što prije okrenemo ka znanju. Razlog je očigledan, a to je da je društvo ne-znanja, nažalost, i naše bosanskohercegovačko društvo. Nikad više nego sada filozofija, ali i humanističke nauke generalno, nisu nam bile potrebnije i krajnje je vrijeme da se okrenemo ka znanju, jer se ne-znanje samo njime i ukida.

LITERATURA:

1. Arnautović, S. (2018) *Estradna znanost i kultura konflikta*. Sarajevo: Filozofsko društvo „Theoria“.
2. Copleston, F. (1988) *Istorija filozofije Grčka i Rim*. Beograd: BIGZ.
3. Đurić, M.N. (1976) *Istorija helenske etike*. Beograd: BIGZ.
4. Gilbert K. E., Kuhn, H. (1969) *Istorija estetike*. Beograd: Kultura.
5. Kahn, C. H. (1999) *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: University press.
6. Kant, I. (1975) *Kritika moći suđenja*. Beograd: Kultura.
7. Martin, N. (1996) *Nietzsche and Schiller: Untimely Aesthetics*. Oxford: Clarendon Press.
8. Nietzsche, F. (2007) *Tako je govorio Zaratustra*. Beograd: Feniks Libris.
9. Nietzsche, F. (1899) *The Case of Wagner*. London: T. Fisher Unwon.
10. Nietzsche, F. (2015) *Vesela nauka*. Beograd: Dereta.
11. Platon. (2002) *Država*. Beograd: BIGZ.
12. Platon. (2015) *Gozba*. Beograd: Dereta.
13. Schiller, F. (2006) *O estetskom odgoju čovjeka u nizu pisama*. Zagreb: Scaraberus naklada.

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, inicijal(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 Jugoslavenkog 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