Naslov originala:
Peter Koslowski,
Orientierung durch Philosophie, Ein Lehrbuch nach Teilgebieten,
herausgegeben von Peter Koslowski,
J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Izdavanje ove knjige podržala je Vlada SRJ -- Ministarstvo vera.

Urednik
Ilija Marić

PETER KOZLOVSKI

46 199

VODIČ KROZ FILOZOFIJU

Prevela s nemačkog
Emina Peruničić

ΠΛΑΤΩ
BEOGRAD
2003.

Predgovor

Ovaj udžbenik je sastavljen od predavanja koja su održana u Hanoveru tokom letnjeg semestra 1989, zimskog semestra 1989/90. i letnjeg semestra 1990. godine u okviru izlaganja na temu „Kako filozofija danas može da posluži kao orijentir?" Istraživačkog instituta za filozofiju u Hanoveru. Izdavač se zahvaljuje zadužbini Istraživačkog instituta za filozofiju u Hanoveru, a posebno gospodinu dr Jozefu Homejeru, biskupu iz Hildeshajma, koji je finansijski pomogao održavanje predavanja. Takođe se zahvaljujem izdavaču J. C. B. Mohru (Paul Siebeck) koji je izdao i opremio ovu knjigu.

Hanover, novembar 1990, Peter Kozlovski

UVOD: FILOZOFIJA KAO TEORIJA CELOKUPNE STVARNOSTI

Peter Kozlovski

I „Znanost znanosti" – „Sveobuhvatna znanost" – „Učenje o mudrosti"
II Teorijska i praktična filozofija
III Obrazovna znanost umesto znanosti ovladavanja
IV Filozofska pitanja
V Problem početka i prve filozofije
VI Nastanak filozofskih znanosti
VII Enciklopedija i sistem
VIII Nedogmatski karakter filozofije
IX O položaju mišljenja između moderne i postmoderne
X Estetika ili metafizika kao teorija našeg doba?
XI Filozofija i religija
XII Povratak filozofije

Filozofija je pokušaj da se izgradi teorija o celokupnoj stvarnosti. Celokupnu stvarnost jednim delom čine sadržaji koji su zavisni od čoveka, ali delom i oni koji od njega ne zavise. Onaj deo stvarnosti koji zavisi od čoveka, od njegovog delanja, koji se uobličava i preinačuje kroz čovekove praxis i poiesis jeste predmet praktične filozofije. Drugi deo stvarnosti, koji ne nastaje putem čovekove imaginacije i delanja, već egzistira i važi nezavisno od njega, predstavlja predmet teorijske filozofije. Praktična i teorijska filozofija su osnovni sastavni delovi same filozofije.

Tokom istorije, sa razvojem tehničko-naučne kulture, bogatio se opseg onih sadržaja stvarnosti koji su ovisni od čoveka. Čovek, njegova tehnika i kultura izgradili su (post)moderni svet. U knjizi koja je pred vama praktična filozofija pretpostavljena je teorijskoj budući da svet postaje sve više istorijski, sve određeniji čovekovim delovanjem i radom. Praxis i poiesis, političko, privredno, tehničko, umetničko i kulturno čovekovo delovanje, uobličavaju našu stvarnost. Ipak, pri podeli filozofije na praktičnu i teorijsku treba naglasiti da praktična filozofija, kao u antropologiji i filozofiji kulture, sadrži teorijski element, i da teorijska filozofija, kao što su logika i teorija saznanja, takođe podrazumeva praktični momenat važenja, normativnog trebanja.

I „Znanost znanosti" – „Sveobuhvatna znanost" – „Učenje o mudrosti"

Već samo pitanje šta je to celokupna stvarnost, u filozofiji predstavlja predmet rasprava. Po Zimelu (Georg Simmel) stvarnost je metafizički pojam. Ali, nije metafizički problem samo opseg celine stvarnosti, pitanje šta u nju spada, već i sam predmet filozofije kao ontologije ili metafizike. Jedno od pitanja neprestane rasprave izmedu religije i filozofije, pa i samih filozofskih škola, jeste pitanje da li su bog i natprirodno, koje religija priznaje, zaista „stvarni".

Budući da je pitanje šta je stvarno i šta spada u celinu stvarnosti predmet rasprave, nije ni čudno da je neslaganje jedno od bitnih obeležja teorije o celokupnoj stvarnosti, a time i filozofije. Iako filozofija pretenduje na celinu i jedinstvo stvarnosti, o njoj se mora govoriti u pluralu, u smislu različitih filozofskih škola i nazora. Razlike medu stavovima filozofa očituju se u teoriji celokupne stvarnosti budući da je sama filozofija sopstvena poslednja instanca. Teorije o celokupnoj stvarnosti ne mogu se pozvati na neku teoriju višeg stepena koja bi mogla da presudi u njihovoj raspravi.

Zato filozofski zahtev, da se, osim teorije pojedinih delova, ostvari i teorija celokupne stvarnosti, podleže prigovorima:

Pitanje o celini stvarnosti je „preveliko", ono prevazilazi naše analitičke sposobnosti, pa je na njega nemoguće odgovoriti.

Saznanje celine stvarnosti bilo bi moguće samo kroz integraciju svih znanja pojedinačnih znanosti u *jedan* koncept. Takvu integraciju ne može ostvariti nijedna filozofska glava. Pa i kada bi bila moguća integracija svih znanosti u jednu jedinstvenu, rezultat ne bi bila filozofija, već nešto kao „sveobuhvatna znanost".

Lajtmotiv svih mislilaca iz vremena nemačkog idealizma, Hegela (Hegel), Šelinga (Schelling), Fihtea (Fichte) i Franca fon Badera (Franz von Baader), „sveobuhvatna znanost" ili „znanost znanosti", pokazuje da filozofija u sebi sadrži tendenciju da se uzdigne iznad pojedinačnih disciplina. Ona treba da bude celine znanja, a time i naddisciplinarna. Ono što predstavlja celinu ili što joj teži više ne može da bude pojedinačno. Kada postoji zahtev da se obuhvati celina, tu više nema mesta za pojedinačnu struku. Filozofiju zato karakteriše teško ostvariv ili neostvariv pokušaj obuhvatanja celine i težnja ka totalitetu. Knjiga pred vama će vam filozofiju predstaviti po njenim disciplinama ili oblastima.

Zahtevi koji se postavljaju pred filozofiju kao teoriju celokupne stvarnosti koja uzima u obzir interes uma za celovitost neizbežno vodi u dileme. Mora se priznati da takav interes uma zaista postoji jer nam o tome svedoči naš svesni život. Ako čovek potisne ovu težnju ka spoznaji celine, ona će se pojaviti u drugom obliku, kao ideologija ili iracionalna mitologija. Dakle, racionalna filozofija je, kao pokušaj da se spozna celina, neophodna, iako ne možemo biti sigurni da li je ona u tom smislu uopšte moguća i izvodljiva.

O tome govori već samo ime *philosophia,* ljubav prema mudrosti. Ono izražava nužnost pokušaja da se obuhvati totalitet, ali istovremeno i njegovu neizvesnost: Mudrost, kao saznanje celine, jeste neophodna, i što je više čovek poseduje to joj više teži iako ne može biti siguran da li je ona moguća i dostižna i da li će uzvratiti njegovu ljubav. Grci su bili duboko svesni tog srećno-nesrećnog, slatko-gorkog karaktera čovekove ljubavi prema mudrosti. Stoga su filozofiju i nazvali ljubavlju prema mudrosti, a ne mudrošću samom. Ishod ljubavi prema mudrosti je neizvesan, jer predmet ljubavi prevazilazi čovekove sposobnosti.

Ima u ovoj situaciji nečeg tragičnog što izražava i tragično pesništvo, koje je pored teologije, takode veoma blisko filozofiji. Prometej, koji je po Eshilovom *Okovanom Prometeju*, čoveku podario mnoga znanja, bio je svestan slabosti znanja: stvarnost je daleko moćnija od znanja. Nauka ne može da obuhvati sve ono što treba da se spozna. Čovekovo saznanje sveta je nepotpuno jer je stvarnost uvek preširoka za njega, a mnoga naša znanja o stvarnosti upravo stvaraju novu stvarnost koja tek treba da se protumači.

II Teorijska i praktična filozofija

Pokušaj da se misli celina ima svoju teorijsku i praktičnu stranu, jer čovek nije samo nezainteresovani posmatrač sveta, nego ga ujedno i gradi i uobličava. Stoga filozofija uvek ima dva lika, jedan oslikava stvarnost kao u ogledalu (*in speculo*), dok je drugi njen lik uobličen ljudskom voljom, on je nova stvarnost koja nastaje kroz imaginaciju i stvaralaštvo. Uprkos tome što im je Marks prigovarao, veliki filozofi nikada nisu samo interpretirali svet, nego su ga i menjali, i to pogotovo u onim segmentima gde im to nije ni bila namera, jer su njihova teorijska saznanja postala delatna snaga koja menja stvarnost. Oni su menjali svet i bez želje da ga menjaju. Oni su pokretali stvari uglavnom onda kada im to nije bila namera, kada su samo želeli tačno i jasno da ih sagledaju.

Kada onu stranu mišljenja koju nam stvarnost odslikava kao u ogledalu nazovemo teorijskom, ili kako je ona u srednjem veku nazivana, spekulativnom filozofijom, a uobličavajuću stranu mišljenja i volje označimo kao praktičnu filozofiju, time priznajemo da stvarnost kao predmet naše spoznaje i delanja ima dve strane. Istovremeno treba uočiti da je nužno uspostaviti jedinstvo Theorie, kao odražavanja, i Praxisa, kao uobličavanja, u jednoj teoriji koja ih oboje nadilazi, a to je sama filozofija. Ali, ni kao takva, kao teorija koja objedinjuje znanja o opaženoj stvarnosti i znanja o njenim uobličavanjima od

strane čoveka, filozofija i dalje ni iz daleka nije tako moćna kao sama stvarnost. Bavljenje filozofijom podrazumeva uvežbavanje u podnošenju prevlasti stvarnosti u odnosu na spoznaju i delanje. Trpljenje je istovremeno čin i saznanje.

Kao pokušaj da se upozna celina i da se to saznanje upotrebi, filozofiji stoje na raspolaganju dva stanovišta kroz koja ona ujedinjuje svoje shvatanje stvarnosti. Kao teorijski pokušaj da se celina misli, ona predstavlja sistem znanja i nauka. U temelju teorijske filozofije leži naučno sistemsko mišljenje koje okuplja sve nauke. U praktičnom smislu ishodišna tačka filozofije je jedinstvena celina našeg življenja.

Ali, šta to uopšte znači voditi potpuno srećan i zadovoljan život? Tačku gledanja praktične filozofije oslikava opomena Solona iz Atine da se ni za koga ne može reći da je srećan pre samog njegovog kraja. Da li je neko dobro delovao, da li se način nečijeg života može nazvati srećnim, na ta pitanja može da se odgovori tek ako se uzme u obzir ceo njegov život. Praktična filozofija je anticipacija i predstavljanje faza života s obzirom na čovekovo delovanje i njegov način života. Ona je „učenje o ispravnom ili srećnom životu", ona se bavi pitanjima o najvišem dobru i krajnjoj svrsi ljudskog življenja. U praktičnom smislu filozofija je „mudrost o svetu", orijentir za svako delanje.

Kod Kanta izraz filozofija označava nauku koja se bavi suštinskom svrhom uma. Praktična filozofija stremi spoznaji suštinske svrhe uma i njenoj integraciji u umsku celinu.

Kao karakteristika delanja i mišljenja jedne smisaone celine života filozofija nije samo sredstvo za nešto drugo, van nje same. Njeni sopstveni učinci nisu joj strani i spoljašnji. Zapravo, ona van sebe i nema druge učinke. Šta bi trebalo da uzrokuje ispravan život, koji je cilj za koji on treba da bude iskorišćen kao sredstvo? Koji bi učinak trebalo da postigne srećan život osim sebe samog? Kao mudrost o svetu, filozofija je ujedno i sredstvo i cilj i uzrok i njegov učinak. Ona je sama sebi svrha. Ona je po pitanju svojih učinaka slobodna u najvišem smislu, jer njene posledice ne upućuju ni na šta van nje same, ona se uvek vraća na sebe kao sopstveni uzrok i svrhu.

Osim što se, kao samosvrhovito učenje bavi pitanjem srećnog života, filozofija obraduje umsku strukturu socijalne, političke, privredne i kulturne organizacije življenja. Pa ipak, moguće je živeti život i bez obrazloženja, i to verovatno čak i „dobar život" u smislu ugodnog bezbrižnog života. Filozofska briga duše oko sebe same, nega i kultivisanje duše kao i usmeravanje sopstvenog života istovremeno su i nevažni i najvažniji, suvišni i neophodni. Svesni život sam u sebi nosi sopstveni smisao – odatle njegov dostojanstveni karakter krajnje svrhe – to ga ujedno izdvaja iz sistema sredstava i svrha.

U osnovi pitanja da li je filozofski način življenja uslovljen našom prirodom duhovnog bića ili je potpuno subjektivan ili čak potpuno nepotreban stoji rangiranje savršenstva i potreba. Da li nedostatak i potreba proizvode pojam obilja ili obrnuto, potpunost i obilje proizvode nuždu? Potreba nastaje

tek onda kada je kod čoveka već prisutna svest o potpunosti. Kada bi nedostatak bio izvorište, i kada bi postojala samo prolaznost potreba, kada bi napredovanje bilo samo „napredovanje od jedne ka drugoj potrebi" [Hobs (Hobbes)], gde bi oslobođenje od prethodne značilo samo nastanak sledeće, tada ne bi bilo moguće voditi zadovoljan život, ne bi postojale unutrašnja nužda i unutrašnje svrhe, nego samo homeostatička ravnoteža i neravnoteža. U tom slučaju ne govori se o svrhama u pravom smislu reči.

III Obrazovna znanost umesto znanosti ovladavanja

Svaka velika filozofija veruje u svoje dejstvo na ljudsku dušu i društveni poredak. Ali, kod filozofije se to dejstvo ne postiže kao kod drugih nauka i ljudskih delatnosti, kroz ospoljenje dotične aktivnosti, već kroz nju samu, kroz filozofiju. Svaka filozofija koja se nije redukovala na puku kritičku metodu ili teoriju saznanja i nije dopustila da se pretvori u sluškinju nauke, deli platoničarsku veru u oslobođenje čoveka putem filozofije kao jedne *artes liberales*. Filozofija ne deluje putem nužde ili sile. Ona nije znanost ovladavanja, kao što su to ostale nauke, ona je obrazovna znanost. Filozofija nije nemoćna, štaviše, ona mora da prethodi svakom korišćenju moći. Svako sprovođenje moći podrazumeva da onaj ko je koristi ima vlast nad sobom, inače ona postaje veoma opasna. Imati vlast nad sobom, vladati sobom, to ne podrazumeva nikakvo nasilje nad sobom, već znači da individua „živi u prijateljstvu sa samom sobom" (Robert Spaemann) da se prema sebi odnosi prijateljski. Filozofija pokušava da pomogne čoveku da nauči da živi u skladu sa samim sobom, i to ne samo kroz slučajno i spoljašnje oslobađanje od konflikta, već u skladu koji razume i sa kojim se slaže. Filozofija je i cilj i put, ona je cilj-u-sredstvu, sama-svoja-svrha, ono-do-čega-se-dospeva-samo-na-samom-putu-prema-njemu. U tome se sastoji njen osolobađajući momenat, ona se ostvaruje kroz beskonačno uslovljavanje sopstvene svrhe i sredstava.

Filozofija je najmoćnije sredstvo za postizanje pomirenja sa samim sobom, ona je najjača moć za ostvarivanje prijateljstva sa samim soobm. Njena moć u tom smislu leži u razumevanju. Istovremeno, filozofija je i najnemoćnija, jer sem tog razumevanja ne raspolaže nijednim drugim sredstvom kojim bi mogla da deluje. Ona može biti ostvarena samo kroz angažman samog pojedinca. U Geteovoj *Bajci o Lili* kaže se da tri stvari vladaju svetom: znanje, lep izgled i sila. Znanje je među njima najmoćnije, jer ono ne dovodi u zabludu, ne obmanjuje, nego stvara. Po bajci, od znanja je jača samo ljubav jer ona uopšte ne vlada. Mudrost je najmoćnija jer može da razume snagu lepote i sile, dok s druge strane, sila nije sposobna da razume mudrost i lepotu, a ni lepota nije u stanju da pojmi mudrost. Mudrost je ono najviše što se može steći. Postojanje filozofije opravdava već činjenica što poseduje tu moć da raz-

vije čovekovu sposobnost da doživljava stvari. Prema Platonu, kraljevska je ona znanost koja u sebi sadrži ostale forme znanosti i može da ih opiše. Ta znanost koja se najviše približava celini spoznaje jeste filozofija.

IV Filozofska pitanja

Pitanje o celokupnoj stvarnosti se ne može postaviti u obliku jednog jednostvanog pitanja, niti je na njega moguće dati jednostavan odgovor a da se pritom ne izgubi njegov konkretni sadržaj. U filozofiji su se, doduše, pojavljivali monistički odgovori tipa „sve je x ili y", ali oni vode u jednu noć u kojoj su, kako je to Hegel rekao, sve krave crne. Uz to nije ni nužno da se pitanje filozofije i odgovor na njega redukuju na samo jedno pitanje i samo jedan odgovor. Pitanje o celokupnoj stvarnosti može se podeliti na više osnovnih pitanja koja konstituišu oblasti u filolozofiji. Filozofskim pitanjima odgovaraju takozvana poslednja pitanja sa kojima se susreće svaki pojedimac kada se zapita o smislu postojanja ili sopstvene egzistencije. U drugom smislu poslednja pitanja ljudske egzistencije su ujedno i prva pitanja. Filozofska pitanja jesu poslednja onda kada krećemo od čovekove radne svakodnevice u kojoj prvo treba odgovoriti na „zahteve dana", a pitanja se postavljaju tek kada se taj zadatak ispuni. Medutim, osnovna pitanja filozofije postaju prva onda kada želimo da razjasnimo uslove čovekovog mišljenja i bivstvovanja u svetu i da ih poboljšamo.

Filozofska pitanja su odredila sadržaj i organizaciju ove knjige koja je pred vama, kao i podelu filozofije koja joj je u osnovi. Prva i poslednja pitanja koja sebi čovek postavlja jesu sledeća: Šta je to čovek? (Deo I: Filozofija čoveka i istorije), Kakvo je čovekovo socijalno i kulturno biće i kako bi ga trebalo urediti i ostvariti? (Deo II: Socijalna filozofija i filozofija kulture), Šta ja treba da činim i šta mi svi zajedno treba da činimo? (Deo III: Etika i njena primena), Šta mogu da znam? (Deo IV: Teorija saznanja, psihologija, filozofija prirode), Koja su osnovna obeležaja i prvi uzroci bivstvujućeg? Čemu mogu da se nadam u ovom i jednom mogućem onostranom svetu? (Deo V: Metafizika).

Ova podela knjige odgovara filozofskim pogledima njenog priredivača i onome što u skladu s njima on smatra ispravnim, stoga se ne slaže sa svakim od priloženih tekstova. Danas je malo ko sposoban da sve filozofske oblasti predstavi sam u jednoj knjizi. To je moguće samo kroz zajednički rad više mislilaca, a medu njima je uvek prisutna izvesna napetost u filozofskim pozicijama.

Teorija celokupne stvarnosti zahteva sistematičnu filozofiju. Ali, sistematična filozofija ne znači da se sve mora dedukovati iz jednog principa – takva koncepcija sistema u velikoj je opasnosti da zaboravi na stvarnost. Sistemska filozofija bi, štaviše, trebalo da izgradi filozofske discipline koje bi omogućile da se stvarnost pravilno shvati i da se njeni fenomeni očuvaju, a ne redukuju.

V Problem početka i prve filozofije

Svaki pokušaj da se izgradi teorija celokupne stvarnosti susreće se sa problemom početka. Odakle bi trebalo da krene filozofija sa svojom teorijom celokupne stvarnosti? Od Aristotela se priča o prvoj filozofiji kao o osnovnoj znanosti koja bi trebalo da pruži opšte odredbe svega postojećeg. Aristotel je taj zadatak prve filozofije dodelio metafizici u kojoj su data sva odredenja svega postojećeg kao suština i akcidencija, mogućnost i stvarnost (*dynamis* i *energeia*). Hegel je logiku smatrao prvom filozofijom. Ona u pojmu, sudu i zaključku ne daje samo opšte odredbe svakog mišljenja nego i bića. Logika je ovde postala metafizika, metafizička logika. U teološkoj filozofiji Tome Akvinskog filozofija je postala učenje o bogu, a teologija prva filozofija u kojoj je početni pojam bio pojam boga. Moderno, „postmetafizičko", shvatanje prve filozofije, kao što je ono O. K. Apela (O. K. Apel), kao početak filozofije, kao prvu filozofiju, pokušava da etablira odredbe razumske argumentacije. Ovo shvatanje nastavlja tradiciju Kantove transcendentalne filozofije, u kojoj se objašnjavaju uslovi saznanja i u kojoj je teorija saznanja postala prva filozofija.

VI Nastanak filozofskih znanosti

Navedeni primeri pokazuju da ima ozbiljnih osnova da se govori o tome da filozofija treba da počne sa samoispitivanjem mišljenja, teorijom saznanja ili logikom, od opštih odrednica svega postojećeg, učenjem o biću, ontološkom (Aristotel) ili teološkom (Toma Akvinski) metafizikom. Oba navedena početka filozofije i oba tipa prve filozofije, i ona koja počinje logikom ili teorijom saznanja, i ona koja počinje ontološko-teološkom metafizikom, odgovaraju podeli filozofije na logiku, etiku i fiziku, koja od vremena stoe vlada istorijom filozofije u toku koje je pretrpela različite promene. Uobičajeno je da u ovoj tročlanoj podeli filozofije na njenom početku bude logika.[1]

Podela ove knjige koja je pred vama ne odgovara ni jednoj od navedenih varijanti, na njenom početku se kao sa prvom filozofijom ne srećemo ni sa logikom niti sa metafizikom. Teorija saznanja i teorija nauke kao i metafizika nalaze se na njenom samom kraju. Ova knjiga počinje filozofijom čoveka i istorije, jer se one bave pitanjima ljudske prirode i istorije u kojima se susreću čovekovo biće i mišljenje, faktičnost i normativnost, njegove opšte karakteristike i njegova personalnost.

[1] Uporedi sa U. Dierse, članak „Philosophie. F. Die Einteilung der Philosophie von Kant bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts", u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel (Schwabe), izdali J. Ritter i K. Gründer, 1989, SS. 731-742.

Čovek je, kada ne uzimamo u obzir moguće božansko biće, biće sa najviše odredaba. Budući da u filozofiji nije moguće čovekovo neposredno jasno saznanje Boga, ona mora poći od čovekovih osobenosti, i tek tako doći do teorije saznanja, teorije spoljašnjeg sveta i konačno metafizike i filozofske teologije.

Početak sa antropologijom i filozofijom istorije potvrđuje ontološki primat svesne i istorijske čovekove personalnosti nad neistorijskim bivstvujućim. Iz tog primata personalnosti nastaje pedagogija kao učenje o vaspitanju, koje ima za cilj da spozna šta je to ličnost i da vaspitavanu osobu osposobi za rad na sebi. Istorija filozofije se bavi istorijskim karakterom ljudskog bića, ona proučava čovekovu istoričnost, ona tvrdi da postoji istorijsko-filozofska shema po kojoj se pojedinačne ličnosti potčinjavaju bezimenim zakonima istorije.

Dakle, budući da ova knjiga počinje pitanjem „Šta je čovek?", na njega se neposredno nadovezuje pitanje socijalnog, političkog i kulturnog ustrojstva u kom čovek živi i u kom bi trebalo da živi. Iz antropoloških osnova proizlazi filozofija društva i kulture. Ova „realna filozofija duha", filozofija kulturološkog ustrojstva čovekovog bivstvovanja i značenja čovekovog života, deli se na filozofiju društva, države, prava, privrede, umetnosti i religije. Knjiga pred vama se šire posvetila socijalnoj filozofiji i filozofiji kulture. S tim ide i postmoderni pristup kulturi i estetici – koji se naročito odnosi na proširenje umetničke estetike i na druge životne oblasti, van same umetnosti.

Ovom okretanju prema kulturi odgovara naglašavanje fenomena prožimanja. Filozofi koji se bave realnom filozofijom, državom, pravom, privredom, treba da iznesu na videlo prožimanje realnog uređenja sa kulturnim sadržajima značajnim za čovekov život. U zaoštrenosti situacije između političke i socijalne filozofije s jedne strane, i filozofije kulture i umetnosti, sa druge, pokazuje se nužna potreba da se celina i jedinstvo socijalnog poretka sagledaju jedinstveno. Sve raznolikosti organizacije života u društvu treba objediniti i tako analizirati karakter načina života u jednoj kulturi.

U filozofiju koja se bavi sociološkim i kulturološkim pitanjima ubrojana je i filozofija religije, i to utoliko što ona proučava osobenosti religioznog delanja, kulturološke funkcije religije. U postmodernoj kulturi, koja se svuda u svetu jedinstveno razvija, neophodno je da se o religiji govori u pluralu. A pitanje o istinitosti teologije ne treba postavljati u okviru filozofije religije, nego u metafizici i teologiji.

Sa većim obraćanjem pažnje na značaj kulture u društvu i na oblasti u kulturi kao što su država, pravo, privreda, u njima, kao i u naučnoj praksi, raste i zainteresovanost za etiku. Kada se nasuprot stanovišta naučne sociologije u filozofiji kulture po pitanju samobitnosti čoveka u društvenom poretku zauzme nova pozicija, to jest, kada se pitanje sagleda sa pozicije normativne etike, naročita pažnja mora da se posveti pitanju šta pojedinac i celo društvo treba da urade po pitanju uređenja života. Kulturna i etička dimenzija društva i nauke su veoma tesno povezane. Etičke rasprave obuhvataju individualnu i socijalnu etiku svih područja kulture. Ona danas prevazilaze samu etiku i prostiru se, kako na politička i društvena pitanja, tako i na probleme u medicini, prirodnim naukama i tehničkoj praksi.

Pa iako ova knjiga ne počinje pitanjem „Šta mogu da znam?", ono ipak ostaje centralno pitanje filozofije i otvara čitav dodatni niz pitanja teorijske filozofije u teoriji saznanja, logici, teoriji racionalnosti, analitičkoj filozofiji. Prilog o teoriji racionalnosti se ovim osnovnim pitanjem bavi kroz ispitivanje odnosa uma i različitih tipova racionalnosti i potvrđuje apsolutnu filozofiju uma u tradiciji nemačkog idealizma. Prilog o teoriji saznanja se osnovnim pitanjem knjige bavi u smislu njegove funkcije usmeravanja, pre svega u pogledu zasnivanja etike, a analitička filozofija ga razmatra s obzirom na spoznaju sopstvene ličnosti, tako da i ona ima veze sa etikom. Na teoriju saznanja i analitičku filozofiju nadovezuju se psihologija i filozofija prirode. Prilog o psihologiji objašnjava vezu između prirodnih nauka i filozofskih teorija ličnosti. On je takođe povezan sa antropologijom i teorijom saznanja.

Filozofija prirode se nalazi između torije saznanja prirodnih nauka, to jest pitanja „Šta možemo znati o prirodi?", i metafizike ili ontologije, odnosno pitanja „Koji su osnovni principi i prvi uzroci svega postojećeg?" Filozofija prirode delimično je i ontologija koja se odnosi na neke oblasti bića prirode, ona objašnjava njihove osnovne materijalne pojmove kao što su život ili organizam. Poslednji deo knjige, nazvan „Metafizika", odgovara na pitanje o najopštijim odredbama i principima bivstvujućeg i njegovog jedinstva kao i na pitanje „Čemu mogu da se nadam?" U prilogu „O smislu metafizike", metafizika se predstavlja kroz transkategorijalne pojmove strukturnog jedinstva i uređenosti naše spoznaje o svetu. U prilogu „Teologija i metafizika" prikazan je odnos između filozofske metafizike i teologije i kroz taj odnos dolazi se do filozofskog odgovora na pitanje „Čemu mogu da se nadam?" U poslednjem prilogu, „Hrišćanska filozofija", predstavljene su ontologije ili tipovi metafizike koje su se razvile od antike preko srednjeg veka pa sve do današnjih dana; on predstavlja njihove različite odnose prema svetu i ispituje koja je od njih spojiva sa hrišćanstvom. Tu je posebno naglašena potreba da se ontologija bića razgraniči od ontike konačnog i čovekove ličnosti.

Hrišćanska filozofija predstavlja ujedinjenje filozofske metafizike i teologije i time čini zaključak i završetak filozofske znanosti, poslednji element sistema filozofije kao teorije celokupne stvarnosti. Teologija se razlikuje od filozofije po tome što raspolaže Svetim spisima, tradicijom i crkvom kao izvorima istine, dok to sa filozofijom nije slučaj. Ali, filozofija u svakom slučaju mora obratiti pažnju i pozabaviti se onim što se tvrdi u teologiji. Iako filozofija nikako ne sme da bude samo sluškinja teologije, teologija tek kroz filozofiju može da dospe do znanja o samoj sebi. Štaviše, teologija i filozofija su dve sestre za koje važi ista istina, i kada se ona izrazi kao jedinstvena najviša znanost, tada je moramo nazvati hrišćanskom filozofijom.

VII Enciklopedija i sistem

Sadržaj ovog udžbenika nam pokazuje da su u njemu filozofija i njena usmeravajuća uloga pre predstavljene u enciklopedijskom smislu nego u obliku čvrstog deduktivnog filozofskog sistema. Enciklopedijski karakter ove knjige ne odražava se samo u broju predstavljenih priloga i njihovim različitim stanovištima, već i u samom pokušaju da se u njoj filozofija predstavi sa stanovišta rasprave o celini filozofije. Udžbenik o filozofiji ne može se sastaviti na isti način kao udžbenik iz oblasti hirurgije ili pravljenja mašina, jer u filozofiji ne vlada jedan jedinstven stav (*state of the art*), već postoji mnoštvo shvatanja o tome.

Stoga bi se mogla dovesti u pitanje i sama mogućnost sastavljanja udžbenika o filozofiji. Nasuprot takvom stanovištu autor knjige pred vama smatra da je moguće sastaviti „udžbenik filozofije", kao i da među filozofima ipak vlada izvestan jedinstven stav, ako ne u formi kao u tehničkim naukama, a ono bar u obliku relativnog konsenzusa.

Izlaganje filozofskih oblasti je bitno i stoga što se filozofija ne bavi samo poslednjim pitanjima, već i onima pre njih koja čine nešto kao filozofsku materiju pojedinih oblasti. Filozofska materija nije sačinjena samo od poslednjih utemeljenja ili ontologije, nego takođe – u razmeni sa pojedinačnim naukama – ona posreduje između nauke o principima i nauke o stvarima. To je posebno karakteristično za oblasti socijalne filozofije i primenc etike.

VIII Nedogmatski karakter filozofije

Posebnu poteškoću pri izradi udžbenika o filozofiji predstavlja činjenica da je filozofija jedina struka u kojoj nije moguća nikakva dogmatika u znanju. Sve vrste nauka razvile su kanon, prepoznatljivu metodu, i došle do izvesnih rezultata koji s vremenom postaju „dogmatika" dotičnog faha i traju sve dok ih ne zameni nova dogmatika ili sasvim nova paradigma. Samo je filozofija navikla da već vekovima dozvoljava sasvim različite dogmatike i paradigme koje se često ne slažu ni u pojedinim premisama, niti uopšte po svom smislu. Filozofski stavovi mogu biti toliko divergentni da po pitanju svoje ispravnosti često vode u prepirke.

Budući da se u filozofiji radi o celini stvarnosti i da ne postoji nikakva meta-teorija koja bi u raspravama mogla biti iskorišćena kao kriterijum prema kom bi mogla da bude ocenjena ispravnost neke teorije o celokupnoj stvarnosti, to su rasprave o poslednjim principima u značajnoj meri nerazrešive. Uprkos sporovima, filozofi su uglavnom jedinstveni oko toga šta treba da spada u filozofiju, a šta je za nju irelevantno ili besmisleno. Zato je moguće sa-

staviti udžbenik o filozofiji, iako on predstavlja polje filozofskih sukoba. Štaviše, udžbenik o filozofiji je neophodan da bi se onima koji po zanimanju nisu, ili još nisu, filozofi, omogućilo da se o filozofskim disciplinama informišu na jednom mestu i u jednoj sveobuhvatnoj formi.

Pažljivom čitaocu svakako neće promaći da među prilozima u ovoj knjizi vlada izvesna napetost i da se autori neretko međusobno kritikuju. Ali, to nije nedostatak, nego prednost ove knjige, i to iz dva razloga. Prvo, tu se vidi odnos polazišta pojedinih autora i škola iz kojih potiču. Drugo, tako nas knjiga upoznaje sa današnjim stanjem u filozofiji, sa položajem savremene misli, sa svim relevantnim filozofskim pozicijama danas.

IX O položaju misli između moderne i postmoderne

Kakav zaključak možemo da izvedemo o položaju savremene misli na osnovu knjige koja je pred nama? Savremenu situaciju u filozofiji možemo da opišemo kao postmodernu, kao pluralitet – u suprotnosti prema jedinstvenosti moderne – a naročito po pitanju metodike i disciplina. Nasuprot metodskom monizmu, s kakvim se susrećemo u Hegelovoj logici, Dekartovom cogitu ili Marksovoj dijalektici, savremenu misao karakteriše metodski pluralitet. Napušta se čak i shvatanje o značaju metode.

Sledeće što treba napomenuti jeste centralno mesto filozofije kulture i estetičke teorije u savremenom postmodernom mišljenju. Tu se susrećemo sa razvojem industrijskog u kulturno društvo, koje naglašava novi odnos čoveka prema sebi i društvenim institucijama, kao i značaj estetičkog uređivanja države, društva i privrede.

Treće, primena filozofije kulture i estetike povezana je sa naglašavanjem antropološkog karaktera osnova filozofije. Centralni pojmovi kulture treba da podsećaju da država i društvo, tehnika i nauka, treba da prate potrebe čoveka, a ne tehnike same. Nasuprot tehnomorfizma i fiziomorfizma moderne, u kojima je čovek interpretiran po analogiji sa tehnikom ili neljudskom prirodom, danas status utemeljujućeg principa filozofije pripada antropomorfizmu. Novo antropomorfističko i personalističko utemeljenje filozofije zahteva da antropologija bude utemeljena kao prva filozofija i da se iz nje razvije „antropološka ontologija", kao sistem personalne filozofije.

Personalističko utemeljenje filozofije je od prethodnog, modernog, mišljenja preuzelo zainteresovanost za ono subjektivno, ali u njemu, nasuprot filozofiji svesti nemačkog idealizma, traži ono antropološko. Stoga personalistička filozofija počinje od antropologije a završava se teološkom metafizikom. Suprotno ontologiji bića, ona ne polazi od najopštijeg, bića, koje je bezlično, već od najvišeg stepena bića, od ličnosti. Za razliku od teologije ona ne polazi od božanskog bića, nego od ljudske subjektivnosti, od čovekove lično-

sti i njegovog iskustva, da bi tek iz njega zaključivao na biće kakvo u teologiji srećemo na samom početku. Kroz jedan ovakav zajednički rad više autora kakav je pred vama moguće je samo naznačiti jedan takav personalistički sistem. Da bi se on u potpunosti izložio bez sumnje je potrebna dalja razrada svakog sistema ideja pojedinog filozofa.

X Estetika ili metafizika kao teorija našeg doba

Iz postmodernističke debate postavlja se pitanje da li je estetika prava teorija našeg doba. Da li je estetika zamenila metafiziku, onako kako je definiše moderna, u vidu monističkog metafizičkog materijalizma ili idealizma sa odgovarajućom monističkom filozofijom istorije? Sledeće o čemu se treba zapitati jeste da li je estetika samo jedna oblast opštije filozofije kulture i da li je teorija umetnosti samo jedan element savremene duhovnosti i kulture, budući da se u umetnosti, mada je u njoj naročito uočljiv, ne iscrpljuje sav duh i kultura jednog doba. Po nekima estetika može biti teorija našeg doba samo ako je ujedno i teorija celokupne stvarnosti, a ne samo lepog i uzvišenog. Ali, kada se od estetike zahteva da bude teorija celokupne stvarnosti, ona se, kako to tvrde Karl Hajnc Borer (Karl Heinz Bohrer) i Žan Fransoa Liotar (Jean-François Lyotard) pretvara u metafiziku. Samo kada „događaj" i razlika, razlika između estetskog i svakodnevnog, postanu temeljni princip estetičke ontologije, samo u tom slučaju estetika jeste prava teorija našeg vremena, jer jedino tada izražava njegov duh u dešavanju navedene razlike i opažanja iste. Ako izostane ta (metafizička) diferencija estetskog, ono postaje samo jedan od momenata i karakteristika našeg doba.

Pa ipak: iako sastavljač ove knjige po pitanju značaja „događaja" i diferencije deli stavove francuskih postmodernističkih mislilaca, ostaje otvoreno pitanje da li s one strane razlike postoji još nešto što je transcendira, ili je ona poslednji princip. *Unutar* teorije postmoderne nastalo je pitanje da li metafizička estetika predstavlja sam kraj filozofije, ili su estetika i umetnost samo sredstvo da se dospe do metafizike diferencije, koja kao teološka, personalistička metafizika, treba da predstavlja kraj filozofije. Sastavljač ove knjige ubeđen je da se potpunost filozofije ne može ostvariti kroz estetiku, već samo kroz teologiju.

X Filozofija i religija

Time je nagovešten odnos između religije i filozofije. U dva priloga ove knjige, onom Franca fon Kučere (Franz von Kutschera) i D. H. Melora (Mellor), naglašena je ideja da filozofsko verovanje nije isto što i naučno ili religiozno, te da filozofija ne može biti zamena za religiju. Poslednja rečenica može se interpretirati u dva smisla. Jedan od njih vodi u zabludu da su filozofija i religija potpuno različite i sasvim nespojive i da je svaka od njih irelevantna za polje kojim se bavi ona druga, religija za ono čim se bavi filozofija, a filozofija za ono čime se bavi religija. Ispravna intrepretacija ove rečenice znači da filozofija ne može biti supstitucija za religiju, ali su filozofija i religija komplementarne, da se po svojoj suštini upotpunjavaju, da filozofija u medijumu mišljenja postiže ono što religija dostiže putem otkrivenja.

XII Povratak filozofije

Položaj mišljenja danas obeležen je povratkom filozofije. To vraćanje filozofije pobija tezu o kraju filozofije, koja je od Hegela na dalje obeležila filozofiju i nauku. Povratak filozofije dogodio se iz tri razloga: potrebna je jedna teorija celokupne stvarnosti, neophodna je primena etike u nauci, a neophodno je i da se odgovori na pitanje kako se međusobno odnose norme pojedinih nauka i različitih oblasti kulture, jer pojedinačne nauke na to pitanje ne nude zadovoljavajući odgovor. Budući da je interes uma za jednu teoriju o celokupnoj stvarnosti, za normativnu i etičku stranu društvenih nauka i nauka o kulturi kao i za prožimanje pojedinačnih oblasti nauke i kulture najblaže rečeno bar isto toliko značajan kao i njegov interes da se dalje diferenciraju na naučne discipline i oblasti u kulturi, on se, pored bavljenja pojedinačnim naukama, ponovo vraća filozofiji.

Logika diferenciranja, tipična za modernu, danas je upotpunjena jednom logikom prožimanja. Ta logika prožimanja je, kroz lajtmotiv filozofskog proširivanja nauke, produbila modernu misao i naučno delovanja. Nauke su proširene filozofskim idejama totaliteta, etičkog normativiteta i međusobnog prožimanja različitih tipova racionalnosti.

Tako je filozofija, osim svojih osnovnih oblasti, metafizike, teorije saznanja i etike, kao predmet svog interesovanja prisvojila i probleme strukovnih nauka i počela da radi na rešavanju problema pojedinačnih nauka. Ona ih razmatra s obzirom na ontološko pitanje totaliteta, bavi se utemeljenjem nauka na etičkim principima i posledicama pojedinačnih nauka i njihove primene. Stoga savremeno, ponovno otkrivanje interdisciplinarne, ontološke i etičke dimenzije nauka zapravo ujedno znači i novo otkrivanje filozofije.

A. Praktična filozofija

DEO I: FILOZOFIJA ČOVEKA I ISTORIJE

1. odeljak: Filozofska antropologija

Odo Markvard (Odo Marquard)

I O modernosti filozofske antropologije
II Čovek „s ove strane utopije"
III Antropologija i interdisciplinarnost

– Filozofska antropologija je ona filozofija koja se bavi čovekom. Pa, ipak, teško da može uopšte da postoji neka filozofija koja se ne bi bavila čovekom. Teorija saznanja se bavi spoznajom, pa ipak, to je čovekova saznanje. Teorija nauke se bavi naukom, ali to je čovekova nauka. Filozofija jezika se bavi jezikom, čovekovim jezikom. Etika se bavi čovekovim ispravnim životom. Filozofija prava se bavi ljudskim pravom i pravednošću. Filozofija istorije se bavi čovekovom istorijom. Estetika se bavi ljudskom umetnošću. Filozofija religije se bavi religijom, ali i ona pripada čoveku. I tako dalje. Gotovo svaka filozofija bavi se čovekom: zašto je onda potrebna jedna posebna filozofska disciplina koja se bavi čovekom, naime, zašto je potrebna filozofska antropologija?

Smatram da se pri postavljanju i razmatranju tog pitanja – zašto nam je, kada se već gotovo sve grane filozofije bave čovekom, potrebna jedna posebna disciplina o čoveku, naime filozofska antropologija – dolazi i do odgovora na pitanje o specifičnoj, modernoj i savremenoj ulozi filozofske antropologije. Stoga imam nameru da to pitanje ovde ozbiljno razmotrim i izložim i to kroz tri sledeća odeljka: 1. O modernosti filozofske antropologije, 2. Čovek „s ove strane utopije", i 3. Antropologija i interdisciplinarnost. Shodno tome počeću od odeljka:

I O modernosti filozofske antropologije

Filozofija je stara, antropologija je mlada: filozofija potiče iz antike, dok je filozofska antropologija nastala tek u modernom svetu. Hoću da ovde napomenem jednu stvar: ko želi da se o ovom problemu šire obavesti, taj mora

da pročita - neću prećutati da to nije lako - radove o istoriji filozofskih pojmova koji su tipični za antropologiju, a među njih ne spadaju samo istraživanja Vernera Zombarta (Werner Sombart), Vilhelma Milmana (Wilhelm Mülmann), Mihaela Landmana (Michael Landmann), Frica Hartmana (Fritz Hartmann), Kurta Hedkea (Kurt Haedke) kao i Petera Probsta (Peter Probst), nego - i na tome je naglasak - i moji radovi, kao što je deo o antropologiji iz *Historische Wörterbuch der Philosophie*, ili članak o antropologiji iz mog dela *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, koji pokušavaju da isprave dve uvrežene zablude: zabludu da je filozofska antropologija stara koliko i sama filozofija, i drugu, da je filozofska antropologija - napomena: Maks Šeler (Max Scheler) - nastala tek dvadesetih godina našeg veka.

A, zapravo, sa antropologijom je stvar išla ovako: 1501. godine se pojavilo delo profesora iz Lajpciga, Magnusa Hunta (Magnus Hundt) *Antropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus*, čiji naslov podseća na naslov dela Pika dela Mirandole (Pico della Mirandola) *Oratio de hominis dignitate* iz 1486. godine odakle i preuzima humanistički motiv. Godine1594. je Oto Kasman (Otto Casmann), rektor u Štadeu, objavio delo *Psychologia antropologica*, a već 1596. i drugi deo, *Secunda pars antropologiae*: otada – dakle s kraja XVI veka – postoji u nemačkoj školskoj filozofiji - i nigde drugde – poseban naziv za jednu filozofsku disciplinu, „antropologiju", koja se definiše kao „doctrina humanae naturae". Pa ipak, do pravog prodora filozofske antropologije došlo je tek u XVIII veku i to kroz uticaj Lajbnicovog vitalističkog koncepta nasuprot Dekartovom dualističkom konceptu. 1719. godine je profesor retorike Gotfrid Polikarp Miler (Gottfried Polycarp Müller) u Lajpcigu održao prvo predavanje o antropologiji; 1754. Karl Vilhelm Fridrih Štufe (Karl Wilhelm Friedrich Stuve), profesor medicine iz Jene, je objavio *Antropologiae naturalis sublimior*; a 1772. godine je profesor medicine iz Lajpciga, Ernst Platner (Ernst Platner), publikovao delo pod naslovom *Antropologie für Ärzte und Weltweise*, protiv čije je „psihologističke" usmerenosti zimskog semestra 1772/73. Imanuel Kant (Immanuel Kant) održao predavanje koje je objavljeno tek 1798. To predavanje se ticalo „antropologije u pragmatičkom smislu", koja, kako je Kant pisao, „treba da postane redovna akademska disciplina".

Pritom godine 1772/73. zavređuju posebnu pažnju: Kant je svoja predavanja o antropologiji započeo baš u onom trenutku – o tome nam svedoči njegovo poznato pismo upućeno Markusu Hercu (Marcus Herz) od 21. februara 1772. godine – kada je nastajao i njegov kritički program i naslov njegove *Kritike čistog uma*. I to je sasvim logično. U *Kritici čistog uma* Kant kritikuje dva tipa otuđenosti: onaj koji se tiče metafizike, koja se sakrila u prividni svet čistih pojmova, i otuđenost sveta eksperimentalnih nauka koje se bave i poznaju samo pojavni svet eksperimentalnog. U oba slučaja rezultat je otuđenje od stvarnog sveta – u vidu sanjarenja o pojmovima ili ograničenosti na svet laboratorije – otuđenje od stvarnog sveta stvarnog čoveka, u kome čovek

provodi svoj svakodnevni život, u kome mora da se ponaša u skladu sa „svetskom mudrošću", zbog čega mu je „potrebno znanje o čoveku". Kant govori o onom što danas nazivamo čovekovim svetom života (Lebenswelt). Taj čovekov svet života – s ove strane pojmovne metafizike i egzaktne eksperimentalne fizike – jeste polje interesovanja filozofske antropologije, koja, kako to Kant kaže, kroz „spoznaju o svetu" traga za „spoznajom čoveka". Od Kanta važi, i pretvorilo se u motiv specifičan za modernu antropologiju sveta života, da filozofska antropologija predstavlja filozofiju čovekovog sveta života. Onda – i to je veoma važno naglasiti – kada se na pitanje hrišćanstva „šta je to čovek?" ne može pouzdano odgovoriti, i kada se, kao što je to činio Johan Joahim Špalding (Johann Joachim Spalding) mora tragati za „odredenjima čoveka", u situaciji kada je metafizičko odredenje čoveka kao „animal rationale" suviše apstraktno, kada fizikalistička definicija čoveka kao objekta ili subjekta matematizovanih eksperimenata takode postane nedovoljna – tada i pre svega tada – dakle, u specifično modernoj poziciji – neophodna je jedna grana filozofije koja će se baviti isključivo čovekom, da bi nam predstavila i omogućila da razumemo čoveka u njegovom stvarnom svetu, a to je filozofska antropologija.

Ranije, kada sam govorio o nastanku filozofske antropologije, pomenuo sam samo nemačke autore i filozofe i njihova dela. Drugačije nije ni moglo jer je filozofska antropologija nastala upravo u Nemačkoj, ona je plod nemačke školske filozofije. U Francuskoj i Engleskoj je umesto antropologije, a u isto vreme kad i ona, nastajala jedna druga, njoj srodna disciplina, naime, „moralistika". Filozofska antropologija za spoznajom čoveka traga kroz spoznaju sveta obrazovanih ljudi, moralistika za njom traga kroz spoznaju sveta običnih ljudi: nju na čoveku – i to je kod nje motiv iz sveta života – ne interesuje ono šta on treba da bude, nego ono šta on jeste. Zato je ona veoma skeptična prema metafizičkom ili matematizovanom shvatanju čoveka. Umesto toga ona se bavi čovekovim običnim životom, njegovim „mores", njegovim „moeurs", njegovim „moralom". Nešto pre nego što je Kasman napisao prvu filozofsku antropologiju, 1594/1596, u Francuskoj je, 1580, Montenj (Montaigne) objavio svoje *Eseje* ; slične maksime, razmišljanja i aforizme kasnije su pisali Šaron (Charron), La Rošfuko (La Rochefoucauld), La Brijer (La Bruyère), Galiani (Galliani) i drugi: svi su oni moralisti. U Engleskoj su uz Tomasa Hobsa (Thomas Hobbes), koji je napisao *De homine*, na početku XVIII veka pisali još i grof od Šeftsberija (Shaftesbury), *The Moralists,* i Aleksandar Poup (Alexander Pope) *Essay on Man,* u kom se može pročitati rečenica: „The proper study of mankind is man", i u kom izlaže program „moral sciences", čiji su smisao Nemci upoznali kasnije, od Šila (Schiel) 1849, koji je koristio izraz „duhovne nauke" (Geisteswissenschaften). Moglo bi se reći da u Engleskoj i Francuskoj nije ni bila neophodna filozofska antropologija budući da su imali moralistiku; zato je kod njih mogla da nastane jedna nauka koja odgovara filozofskoj antropologiji, naime, etnološka „cultural antropolo-

gy". Obrnuto, u Nemačkoj je pojava „filozofske antropologije" odložila nastanak „moralistike": budući da je u Nemačkoj tako rano nastala filozofska antropologija, moralistika sa javila znatno kasnije i to gotovo incognito, naime tek u XIX veku, kao nemački oblik „moral sciences", u formi duhovnih nauka; duhovne nauke u Nemačkoj predstavljaju zakasnelu moralistiku jedne zakasnele nacije. Činjenica da su moralistika i filozofska antropologija prečile ili odložile nastanak one druge, samo naglašava njihovu sličnost. Kao i moralistika, i filozofska antropologija – a obe su obeležene motivom sveta života – se ne bavi čovekom samo jednostrano, već je zanima čovek u njegovom svetu života.

Kao što sam i ranije rekao, svaka, ili gotovo svaka, filozofija se bavi čovekom: Zašto nam je onda – zapitao sam se – potrebna jedna posebna filozofska disciplina o čoveku, filozofska antropologija? Sada na to pitanje mogu da pružim prvi odgovor: on se odnosi na motiv sveta života. Da bi se obuhvatio celokupan problem čovekovog sveta života, budući da mu metafizičke i fizikalističke teorije nisu dorasle, potrebna nam je, naročito danas i u moderno vreme, jedna kvazimoralistička filozofska disciplina, naime filozofska antropologija. Ali, ovaj odgovor nije potpuno precizan. Precizniji odgovor pokušaću da iznesem u sledećem odeljku:

II Čovek „sa ove strane utopije"

Filozofska antropologija, uključujući tu i moralistiku, nije jedina filozofija koja se odnosi na čovekov svet života. Jer, u isto vreme kada se probijala filozofska antropologija, u vremenu koje je Rajnhart Kozelek (Reinhart Koselleck) nazvao „vremenom ovladavanja", dakle, nešto nakon 1750. godine, nastala je još jedna filozofija čovekovog sveta života: filozofija istorije. Ime joj je dao Volter (Voltaire): Uvod njegovih *Essai sur les moeurs st l' esprit des nationes* potpisan je kao „philosophie de l'histoire"; otada se razvija klupko filozofije istorije. Ona ljudski svet života definiše kao istoriju, a nju samu kao polje napretka. Pritom je moguće postaviti ekstremnu tezu da ljudski svet života još ne postoji, nego da on – kao jedan pozitivan svet života osloboden od svakog zla – tek treba da nastane kroz ljudsko delovanje, kroz najefikasniji i najbrži mogući napredak: kroz revoluciju. Tako je filozofija istorije u svom ekstremnom obliku – od jakobinaca, preko Fihtea (Fichte), pa sve do Marksa – nastojala da realizuje jedan revolucionarni program, utopiju. Ona je postala filozofija apsolutnih očekivanja. Apsolutna očekivanja su, međutim, uvek već unapred izneverena budući da je čovek konačan. Time se otvorila potreba za jednom trezvenom filozofijom čoveka „sa ove strane utopije", kakva je ona Helmuta Plesnera (Helmuth Plessner).Tu filozofsku antropologiju, osim motiva sveta života, karakteriše još jedan motiv po kome je ona specifična,

skeptički motiv razočaranja i otrežnjenja. Ukazaću sada na dva osnovna stuba postkantovske filozofije koja su nastala iz tog motiva.

a)Prirodno-filozofska antropologija romantičkog perioda bila je odgovor na razočaranje nastalo povodom Francuske revolucije. Ja neću ovde govoriti o interpretacijama Francuske revolucije, a bilo ih je raznih, nego o njoj kao o realnom koraku u filozofiji istorije, o apsolutnom očekivanju, o očekivanju da se realizuje utopija o jednom dobrom svetu života koji bi bio osloboden zla. Ovo nadanje – koje karakteriše i ranu filozofiju kod Fihtea i Šelinga – doživelo je razočaranje. Nakon tog razočaranja u očekivanja od revolucije, filozofija se od istorije okrenula prema neistorijskim sadržajima, granicama čovekovog delovanja i prirodi: tako je, kao izlaz iz aporetične filozofije istorije, 1797. godine, u Šelingovim *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, nastala romantičarska filozofija prirode, koju su dalje Šelingovi prijatelji i učenici razvili u filozofsku antropologiju. U prvoj polovini XIX veka nastalo je mnogo naslova na tu temu. Johan Kristijan Avgust Hajnrot (Johann Cristian August Heinroth) u svojoj knjizi *Lehrbuch der Antropologie*, iz 1822. godine, podseća da je „Šelingu bilo potrebno upotpunjavanje antropologije;" i konačno, kao što su to već činili Franc fon Paula Gruituisen (Franz von Paula Gruithuisen), 1810. u svojoj *Anthropologie*, i 1828. Jozef Enemozer (Joseph Ennemoser) u knjizi *Anthropologischen Ansichten*, i Henrih Štefens (Henrich Steffens) je u svojoj *Anthropologie* naglašavao da je „fundament antropologije onaj osećaj koji nas stapa sa prirodom". On smatra da u čovekovoj kući ne gospodari čovekovo Ja, nego priroda. Zato je kod tih antropologa centralno pitanje postalo ono koje je za Kanta bilo antropološki irelevantno, naime, pitanje „šta je priroda napravila od čoveka?": filozofska antropologija romantike je – u otklonu prema razočaranju nastalom usled neispunjenja utopije filozofije istorije – postala čovekova filozofija prirode. Ta ideja je živa i u delima Ludviga Fojerbaha (Ludwig Feuerbach) koji je 1843. godine u svom delu *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft*, „uticaj prirode na čoveka, kao čovekovu bazu", želeo da pretvori u „univerzalni predmet filozofije, a antropologiju, zajedno sa uticajem fiziologije, u univerzalnu znanost". U tom smislu, kao što je lako uočiti, Fojerbah baštini tradiciju romantičarske filozofije prirode. Smatram da isto važi i za Vilhelma Diltaja (Wilhelm Dilthey) koji u svojoj ideji „tipova nazora o svetu" simpatizira sa objektivnim idealizmom. Pa ipak, on je stalno ponavljao: „čoveku samo njegova istorija može reći šta on uistinu jeste", ali ta istorija, po Diltaju, čoveku govori „da je ljudska priroda uvek takva da je karakterišu rađanje, stvaranje i smrt". Ovaj antropološki rakurs o uvek istoj prirodi ruši monopol tipičan za filozofiju istorije, koja se bavi sopstvenim napretkom i sopstvenim utopističkim ciljem, dok je čoveka pretvorila u umni instrument za njegovo ostvarenje. Kroz to suprotstavljanje filozofije prirode ideji o strukturi istorije kao fenomena stalnog napredovanja, filozofska antropologija Vilhelma Diltaja je postala osnova svih duhovnih nauka: osnova filozofije istorijskog pluralizma čovekovog individualizma, „s ove strane utopije".

b) Na izmaku XIX i početkom XX veka, kao odgovor na optimističku ideju o napredovanju istorije, kao rezultata razočaranja Prvim svetskim ratom, nastala je nova filozofska antropologija. Nju je utemeljio Maks Šeler (Max Scheller), po čijem delu iz 1928. godine, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*,[2] čoveka ne određuje empatički napredak istorije, nego priroda: čovekov duh je „nemoćan" pred prirodom; on uspeva da se ostvari samo varkom. Kasnije filozofske antropologije, pogotovo one kod kojih se kroz iskustvo Drugog svetskog rata samo pojačao osećaj razočaranja, još odlučnije su naglašavale čovekovu nemoć, pri čemu, iako to ne pominjem rado, odskaču samo Gelenov (Gehlen) institucionalizam i Sartrov (Sartre) egzistencijalizam. Arnold Gelen u svojoj knjizi *Der Mensch*, iz 1940. godine, čoveka opisuje kao „nepotpuno biće", koje svoje fizičke nedostatke nadoknaduje formiranjem institucija; i Žan Pol Sartr u *L'être et le néant* čoveka opisuje kao „egzistenciju bez suštine", koja taj nedostatak kompenzuje kroz „izbor" i „plan". Smatram da je u toj eri, osim Hajdegerove (Heidegger) filozofije čoveka u njegovom *bivstvovanju*, koja, međutim, nikako ne želi da bude antropologija, veoma važno mesto zauzimala filozofska antropologija Helmuta Plesnera (Helmuth Plessner), antropologija „ekscentrične pozicioniranosti" čoveka, koju je on razvio 1928. godine, u svojoj knjizi *Die Stufen des Organischen und der Mensch*:[3] čovek svoj život živi istovremeno se odnoseći prema njemu, i po tome se razlikuje od drugih živih bića; on se kreće kroz kulturu i podnosi je bez mogućnosti da je usavrši: njegova istorija uvek ostaje otvorena; čoveku ne pripada da bude savršen: zato čovek živi kao čovek samo u otvorenom – građanskom društvu – kao biće života, „sa ove strane utopije" i nikada ne može konačno da sazna šta je on zapravo. Tako je 1936. godine objavio da je „zadatak filozofske antropologije" da izgradi „učenje o čoveku kroz ideju o njegovoj bazičnoj nesigurnosti" : „Ona", pisao je Plesner, „ostvaruje u stvarnosti onu funkciju koju je...imala svaka skepsa: da sruši lažne autoritete." On još dodaje da se „ta skepsa ne može prevladati tako što bismo je pretvorili u stvarnost. Stvarno savladavanje skepse moguće je samo u vidu filozofske antropologije. Odlažem za kasnije pominjanje aktuelnih francuskih autora, od kojih je Fuko (Foucault) veoma značajan, a Derida (Derrida) veoma poznat.

Kao što sam već rekao: gotovo svaka filozofija se bavi čovekom; dalje sam se zapitao zašto je onda potrebna jedna posebna grana filozofije koja bi se bavila samo čovekom, dakle, filozofska antropologija? Sada na to pitanje mogu da vam dam još jedan odgovor: on se, osim onog koji sam već naveo, a koji se tiče motiva sveta života, odnosi na motiv skeptičkog otrežnjenja po kome je filozofska antropologija specifična. Prema njoj čovek nije biće koje pobeđuje, nego uvek biće koje kompenzuje. Čoveku, kako je to formulisao Stanislav Jerzi Lek (Stanislaw Jerzy Lec), ne pripada mesto u kruni stvaranja,

[2] M. Scheller, *Položaj čoveka u kosmosu*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1987.

[3] H. Plessner, *Stupnjevi organskog i čovek*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1981.

nego među trnjem. Čovek nije samo biće koje čini, već isto tako i biće koje podnosi; čovek je više ispunjenje nego tvorac svoje istorije, on nije samo pobednik, već često mora da podnese i poraze. Revolucija ne može da ga odvede do utopističkog boljeg sveta, više mu odgovara da stremi evoluciji. Ali, i tu čoveka čekaju razočaranja, on nije, da se tako izrazim, nosilac žute majice na tour de l'évolution. On ne vodi trku, on se samo kreće u istom smeru. On je svestan svoje smrtnosti, svojih nedostataka, svojih muka kao „homo patiens" i stalnog otpora istorije s kojim se susreće. Filozofska antropologija čoveka opisuje kao razočaranog i skeptičnog, ne toliko kao biće koje stremi cilju koliko kao biće koje beži od svojih nedostataka. Ona se bavi čovekom svuda gde on nešto treba, mora ili čini. Zbog toga je ona, kao snaga koja se suprotstavlja nedostacima građanskog društva, i antiutopija. Evropom se širi avet zahteva za realizaciju apsolutne utopije. Protiv utvara, pa makar bile i takve, mora se boriti, a filozofska antropologija je vid borbe protiv utopističkih očekivanja. Zato je ona aktuelna i danas. Svoje izlaganje ću završiti jednim kratkim odeljkom:

III Antropologija i interdisciplinarnost

Filozofska antropologija je, ukratko rečeno, ona grana filozofije koja se bavi čovekom i osim toga svim onim što se čoveka tiče. Pa ipak, ona nije celokupna nauka o čoveku. Ni u samoj filozofiji – jer postoje filozofi, pa čak i akademski, koji joj nerado priznaju poseban karakter – filozofska antropologija nije čvrsto institucionalizovana, u svakom slučaju ne kao filozofska disciplina, što bi ona trebalo da bude, nego pre kao stil.

To je i posledica okolnosti da je pokušaj institucionalizovanja antropologije kao nauke o svemu ljudskom, u drugoj polovini XIX veka – napominjem da je prva polovina XIX veka bila vreme njenog procvata – propao. Paradoksalno, njeno etabliranje je tada trebalo da bude lakše nego ikada pre. Ali, Čarls Darvin (Charles Darwin) je proklamovao da „čovek u poređenju sa drugim živim bićima nije nikakav izuzetak". Tako je u XIX veku umesto antropologije (koja se tada, kroz pokušaj utemeljenja „antropološkog društva", pretvorila u jednu paleoantropološki-antropogenetičku specijalizovanu nauku) bila institucionalizovana pre svega biologija. Iz nje je isključena tema o specifičnostima čoveka, pa se ne može zvati duhovnom naukom. Kao značajne naslove tog perioda treba pomenuti: Darvinovu knjigu *Origin of Species,* iz 1859, zatim *Descent of Man,* koju je izdao 1871; zatim Diltajevu knjigu *Einleitung in die Geisteswisswnschaften,*[4] iz 1883. godine. To su bile posledice tzv. „velike" institucionalizacije antropologije krajem XIX veka. Kada bismo se ekstremno izrazili, mogli bismo reći da se antropologija raspala na biologiju i beletristiku.

[4] W. Dilthey, *Zasnivanje duhovnih nauka*, Beograd, Prosveta, 1980.

Ali, taj propust, naime činjenica da antropologija nije institucionalizovana kao opšta nauka o čoveku, uopšte joj nije štetio, čak naprotiv, on predstavlja srećnu okolnost. Pre svega, to je dovelo do nastanka i slobodnog razvoja različitih specijalizovanih humanističkih nauka. To se ne odnosi samo na duhovne nauke. Odnosi se isto tako i na prirodne nauke o čoveku: na oblasti iz medicine i biologije. Osim toga, odnosi se i na pragmatične nauke o čovekovom delovanju: zakonodavstvo, ekonomiju, psihologiju, pedagogiju, sociologiju, kao i na teologiju. Konačno, to se odnosi i na filozofsku antropologiju. Budući da nije bilo jedne opšte nauke o svemu što se tiče čoveka, ove pojedine nauke koje se njim bave, morale su da počnu međusobno da sarađuju. Dugo vreme pukog specijalizovanja konačno je iza nas, i danas je nauka o čoveku moguća samo kao interdisciplinarno istraživanje. I upravo to karakteriše današnji položaj antropologije; ona, naime, nije institucionalizovana kao naučna disciplina, kao opšta nauka o čoveku, već se na kraju našeg stoleća realizuje kao interdisciplinarno istraživanje koje prevazilazi strukovnu podelu nauka.

Ta interdisciplinarnost nije osmišljavana i teško ostvarivana, ona je spontani plod savremenih interdisciplinarnih projekata, kolegijuma zajedničkih istraživanja. Oni su nastali usled poteškoća koje su se javile u svakoj od pojedinačnih struka. Zahtev za interdisciplinarnošću nije ostvaren samo kada se slažu rezultati svih pojedinačnih oblasti, nego je on naročito plodan onda kada jedna oblast pokreće drugu. Naime, konsenzus uopšte nije neophodan; mnogo su značajnija produktivna neslaganja.

Čak i za mene – koji se profesionalno bavim filozofijom – bilo je neočekivano što su u humanističkim razgovorima u tako značajnoj meri učestvovali i filozofi. Ali, filozofi sa sobom nose nešto iz tradicije – dve i po hiljade godina duge tradicije – njihovog zanata, naime sposobnost da žive sa otvorenim pitanjima i aporijama. Prastari greh filozofa, njihovo hronično neslaganje, pretvorilo se u veoma modernu vrlinu interdisciplinarnosti, koja se pre svega ogleda u sposobnosti da se prevazide konfuzija u razgovoru. Filozofi su neophodni i stoga što, da se tako izrazim, mada nemaju sopstveno lovište, imaju dozvolu za lov. Filozof nije ekspert, nego njegov dubler u opasnim situacijama. On u interdisciplinarnim istraživanjima u situacijama visokog rizika služi kao katalizator koji omogućava da se nastavi kooperacija. U skladu s tim, filozof antropolog je čovek koji nadgleda interdisciplinarni rad humanističkih nauka i u tom smislu će uvek biti neophodan. Sve to potvrđuje jedna opšta činjenica: moderni svet postaje sve kompleksniji, nauke se sve više specijalizuju, pa u takvom svetu sve više raste potreba za orijentacijom. U tom smislu će filozofija, kao moć umske orijentacije, uvek biti potrebna: što svet bude postajao moderniji, to će filozofija biti neizbežnija.

Završiću tako što ću se još jednom vratiti na pitanje od koga sam i pošao. Filozofska antropologija jeste ona filozofija koja se bavi čovekom: zašto nam je (kada se, pa i danas, gotovo svaka filozofija bavi čovekom) potrebna

ta posebna filozofija čoveka – antropologija? Moj odgovor je bio sledeći: filozofska antropologija je pri ispitivanju čoveka specifično određena motivima sveta života i razočaranosti, ona je, kao takva, takoreći, common sense humanističkih nauka. Ta njena uloga je specifična za moderno i aktuelno vreme, jer ona dobija na značaju posebno danas, kada čoveka podseća da živi sa ove strane apstrakcija o čoveku koje su otuđene od sveta života, „sa ove strane utopije".

1. *Primarna literatura:*

M. Landmann, *Philosophie. Ihr Auftrag und ihre Geschichte,* Darmstadt (C. Habel) o. J.1972, SS. 260-272, i 293-294.

O. Marquard, „Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Antropologie" seit dem Ende des 18. Jahrhunderts", u O. Marquard: *Schwierigkeiten mit der Geschitsphilosophie,* Frankfurt (Suhrkamp) 1982, SS.122-144, i 213-248.

P. Probst, *Politik und Antropologie. Untersuchungen zur Theorie und Genese der philosophischen Antropologie der Gegenwart in Deutschland,* Frankfurt (Athenäum) 1974.

2. *Šira literatura:*

M. Müller, *Philosophische Anthropologie,* izdao W. Vossenkuhl zajedno sa „Zur gegenwärtige Anthropologie", Freiburg/München (K. Alber), 1974.

G. Frey/J. Zelger (Izdali), *Der Mensch ind die Wissenschaften vom Menschen,* 2. Bde., Innsbruck (Solaris), 1983.

W. Lepenies, *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaf,* München/Wien (C. Hanser), 1983.

H. Schnädelbach, „Das Gisicht im Sand. Foucault und der anthropologische Schlummer", u: *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeßder Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag,* Frankfurt (Suhrkamp) 1989, SS. 231-261.

II Odeljak: Filozofska pedagogija
Marian Hajtger (Marian Heitger)

I O nauci o vaspitanju, koja je nekada bila pedagogija
II O gubljenju filozofske misli
III O pogrešno shvaćenoj korisnosti nauke o vaspitanju
IV O ponovnom osvajanju filozofske misli
V O dijaloškom principu kao mogućnosti pedagoškog usmeravanja

I O nauci o vaspitanju koja je nekada bila pedagogija

Za savremenu pedagošku misao već samo formulisanje teme predstavlja izazov. Ona se ne tiče onog filozofičnog u pedagogiji, već pedagogije koja je u svojoj celini definisana kao filozofična. U radikalnom zaoštravanju formulacije te osnovne pedagoške teze postavlja se pitanje da li je pedagogija filozofska disciplina, tj. da li je konstituišu filozofska misao i filozofski način postavljanja pitanja. Da pojasnim: ne dovodi se u pitanje činjenica da u pedagogiji postoje i filozofska pitanja i problemi i da se ona oslanja na filozofiju. Pitanje se postavlja oko toga da li pedagogija mora da bude upravo sama filozofija.

Onaj ko tako postavi problem, ko pretpostavlja da se u pedagogiji zapravo radi o filozofiji, ili bar da je to moguće, taj se izlaže prigovoru da je nesavremen. Svako ko smatra da je neophodno zapitati se kakve veze s tim ima filozofija izgleda nepodoban za one koji pedagogiju shvataju na moderan način. To se ogleda već u njenom nazivu. Naime, ona se danas više ne naziva pedagogijom, nego *naukom o vaspitanju.* U Beču je stvar kulminirala. Naziv ranijeg Instituta za pedagogiju ministarstvo je promenilo u „Institut za nauku o vaspitanju". Pa to je i razumljivo. Jer, ako za pedagogiju više nije konstitutivna filozofija, onda ona postaje nauka o vaspitanju, i o njoj se može, štaviše, mora, govoriti u pluralu, kao o naukama o obrazovanju.

Budući je filozofsko bavljenje pedagogijom danas kod nas svedeno na salonske razgovore, ona nema gotovo nikakvog stvarnog značaja.

Za odstranjivanje filozofije iz pedagoške misli mogu se navesti mnogi razlozi. Gotovo od samog svog nastanka pedagogija je trebalo da praktično pomogne u ovladavanju životnim problemima, trebalo je da pomogne mladima da se osposobe za budućnost, da dostignu što više pozicije, da vrše uglednе i unosne funkcije. Ovaj program potiče još iz klasičnog doba pedagogije.

Svima je poznato neslaganje između Sokrata i sofista. Dok su sofisti smatrali da pedagogija čoveku treba da pomogne da dođe do blagostanja i ugleda, Sokrat je bio skeptičan prema takvom shvatanju funkcije pedagogije. On nije verovao u faktičku mogućnost takve pripreme. Isto se tako borio i protiv teorijskih obrazloženja takvog shvatanja vaspitanja. On je smatrao da se pre pitanja o npr. sticanju vrline mora razjasniti drugo pitanje, koje mu stoji u osnovi, a to je: šta je to, zapravo, vrlina. Sokrat se, ili, tačnije rečeno, Platon, prvim pitanjem bavi tokom celog svog života, a na drugo je sa puno uzdržanosti odgovorio kroz pedagošku askezu. Za njega je učenje sećanje, a učitelj je babica koja pomaže da se rodi samostalno shvatanje.[5] Sve do danas se u pedagogiji smatra da je filozofiranje neefikasno pedagoško sredstvo kome se u teorijskom smislu pripisuje pežorativno značenje.

Ali, od klasičnog doba antike pa sve do danas nije se došlo do konačnog i opštevažećeg odgovora na pitanje o tome šta je pedagogija. Herbart (Herbart), jedan od prvih koji je na akademskom tlu pedagogiju utemeljio kao samostalnu nauku, bavio se isključivo opravdavanjem njenog postojanja kao nauke. Pedagogija nije htela da dozvoli da njome i dalje vladaju druge nauke; zato je sav rad bio usmeren na to da se razviju samosvojni pedagoški pojmovi. Herbart je pokušao da pedagogiju utemelji na praktičnoj filozofiji, tj. na etici i psihologiji. Te nauke pokazuju svrhu vaspitanja, a pedagogija se bavi načinom i metodama vaspitanja.[6] Ali, iz više razloga ova koncepcija ne zadovoljava.

Nedugo posle toga Niče (Nitzsche) je beznadežno stanje pedagogije oštro nazvao pravim imenom. U svom drugom predavanju o budućnosti našeg obrazovanja, održanom u Bazelu 6. februara 1872. godine, on je rekao sledeće: „Po pitanju savremene pedagoške literature, čovek može biti siguran samo u jedno: u njoj ne postoji više ništa što bi se moglo upropastiti, duhovno siromaštvo tih studija zastrašuje.

Sada naša filozofija ne treba da polazi od čudenja nego od straha: ko to ne može da podnese može slobodno da digne ruke od pedagogije."[7]

Ničeov sud važi i danas i ne bi trebalo da bude ništa manje oštar. Problemi još nisu prevaziđeni, i dalje smo nesigurni po pitanju šta je to pedagogija; ona je relativizovana i izgubila je nivo, svoju nemoć pokušava da pokrije neprilično im i teško razumljivim novim izrazima. Ako ispravno shvatam stvari, to se dešava usled toga što se pedagogija otuđila od filozofije i time izgubila svoj fundament.

Sem zahteva za pragmatičnošću, kao razlozi za progon filozofije iz pedagogije mogu se navesti i druge tendencije i nazori koji se međusobno prepliću.

---

[5] Platon, *Menon,* u: *Sämtliche Werke,* Heidelberg Bd. I, str. 411 i naredne.

[6] J. F. Herbart, „Umriß pädagogischer Vorlesungen", u: *Pädagogisch-didaktische Schriften,* Darmstadt 1965, izdao W. Asmus III Bd, S. 165, „Pedagogija kao nauka se zasniva na praktičnoj filozofiji i psihologiji. One ukazuju na svrhu obrazovanja, a pedagogija na način, sredstva i poteškoće. Uporedi sa Descartes, „Aus den Regeln des Geistes", u: Descartes, *Auswahl und Einleitung von Ivo Frenzel,* Frankfurt a. M. i Hamburg (Fischer), 1960.

[7] F. Nitzsche, „Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten", u: *Bildungsphilosophie,* izdao H. v. Röhrs, Frankfurt a. M, 1968. S. 85.

Na prvom mestu treba naglasiti relevantnost istraživanja i učenja, pa i pedagogije, za društvo, koje su zahtevali već sofisti, a koje je i danas veoma aktuelno.

Već je Bekon (Bacon) izneo programski moto: „Znanje je moć." I Dekart je tvrdio da nauke ne treba da budu samo školsko znanje, tj. da same sebi budu svrha, nego da treba da posluže za olakšanje i produženje čovekovog života. One treba da ojačaju čovekovo zdravlje, da mu život učine sigurnijim i ugodnijim.[8]

Pobednički zamah moderne prirodne nauke, mogućnost da se njeni rezultati primene u tehnikama koje služe čoveku, sve je to imalo uticaja i na pedagogiju. Dve su tendencije potpomogle razvoj pedagogije u modernu nauku o vaspitanju: prva od njih odnosi se na predstavu koju su propagirali razni politički sistemi, a koja veruje u čovekovu sposobnost da gradi ili bar menja društvo. Druga se tiče upotrebljivosti pedagogije u te svrhe i njenog prividno naučnog određenja kao sredstva kojim treba da se ostvare, ili bar potpomognu, društvene promene.

Da bi se stavila u službu društveno-političkih ciljeva, bilo je nužno da pedagogija promeni svoj odnos prema sebi samoj, da promeni svoje osnovne probleme i metode istraživanja. Ona se više ne bavi pitanjima kao što je ono o vrlini ili kakvo treba da bude čovekovo ponašanje, niti pitanjem kakav treba da bude ljudski život i dokle seže čovekovo znanje; sada su se njeni problemi promenili, ona je usmerena na politiku i vladavinu, ona je postala sredstvo ostvarenja političkih želja; ona se sada bavi pitanjem o tome kako se može sigurno, brzo i jeftino doći do poželjnog društvenog stanja i koja sredstva današnjem i sutrašnjem čoveku u tom smislu stoje na raspolaganju. U tu svrhu su se morala vršiti empirijska istraživanja i Hajnrih Rot (Heinrich Roth) je u tom smislu sredinom šesdesetih zahtevao realistički prilaz pedagogiji. Pedagogija više nije trebalo da se bavi filozofskom spekulacijom i da zalazi u istorijske rasprave, nego da se posveti društvu i društvenom napretku.

Investiranje u pedagogiju može se opravdati samo ako je ona korisna za državu i društvo. Počela je izgradnja novih pedagoških institucija; to se proširilo od dečijih zabavišta sve do pedagogije starih lica. Mnogo toga bi se ovde moglo navesti.

Ta pragmatička tendencija odgovara malograđanskom shvatanju sveta, pa i pedagogije. Konačno treba prestati sa ideologizacijom pedagogije koja je nastala u školama i obrazovanju u vrema nacionalsocijalizma. Kada se ograničimo na iskustveno znanje i zakonitosti sa kojima se tu susrećemo, onda verujemo u moderni koncept nauke i racionalnosti, verujemo da nauci o vaspitanju zaista odgovaraju rang i naučna reputacija koji joj se pripisuju.

Moderna nauka o obrazovanju, koja se orijentisala na empirijska istraživanja, treba da prati onaj razvoj koji je Kont (Komte) pokušao da razume i

[8] Dekart je naročito smatrao da se ovi ciljevi mogu postići primenom ispravne metode, kao univerzalne matematike. Uporedi sa Descartes, „ Aus den Regeln des Geistes", u: *Descartes*, Izbor i uvod Ivo Frencel, Frankfurt a. M. i Hamburg (Fischer), 1960.

utemelji kao opšti zakon napredovanja. Prema njemu, taj razvoj teče od starog veka i teološkog verovanja, i preko metafizike, vodi do naučnog racionalnog istraživanja. Pod racionalnim istraživanjem se podrazumeva otkrivanje čvrstih zakonitosti i neprolaznih nužnosti u poretku fenomena i ovladavanje njima.[9]

II O gubljenju filozofske misli

Ne treba zaboraviti da jedan od razloga filozofske apstinencije na polju pedagogije leži u filozofiji samoj. Kada naide na pitanje na koje nije u stanju da pruži odgovor, filozofsko mišljenje se povlači u skepsu. Po pitanju tog samoisključivanja filozofije iz pedagogije možemo, primera radi, pomenuti dva imena filozofa koji su smatrali da filozofija nema nikakvog značaja za pedagogiju: mislim na Vilhelma Diltaja i Žan Pol Sartra.

Poznato je da je Diltaj pedagogiju svog vremena diskriminisao kao anomaliju naučnog života. On je tvrdio da je pedagogija još uvek zatočenik metafizike, kod koje još postoji zahtev da svi pedagoški ciljevi budu izvedeni iz jedne definicije cilja ljudskog bića koja bi bila obavezujuća. Diltaj je smatrao da je to nemoguće, jer filozofija nije u stanju da odredi jedan takav obavezujući cilj. Svaki takav pokušaj je propao, budući da se pokazalo da je svaki od njih relativan u odnosu na istoriju i kulturu. I kada pedagogija, još uvek zaslepljena metafizikom, uporno insistira na tome, ona mlade ljude zatvara u „kasarne radikalnih doktrina". Konačno, takva pedagogija pothranjuje želju za revolucionarnim promenama. Da rezimiramo, Diltaj je smatrao da filozofija nije u stanju da konačno dokuči i iskaže cilj i smisao života. Šta je čovek može se otkriti samo iz beskonačnog toka istorije, a nikako iz njenog sadašnjeg stanja.[10]

Diltaj se držao jedne druge mogućnosti filozofskog utemeljenja pedagogije. Jer, pre ili kasnije, mora se postaviti pitanje kako se iz znanja o onome što jeste može izvesti pravilo o onome što bi trebalo da bude. Odgovor na ovo pitanje se, po Diltaju, nudi kroz uvid u „teleologiju" svega što ima dušu. Sve psihičko teži savršenstvu. Diltaj je smatrao da je saznanje tog principa poslednja mogućnost da se dâ odgovor na pitanje o „treba", koje se tiče i same pedagogije.

Sartrov egzistencijalizam je vodio radikalnoj skepsi u odnosu na svaku mogućnost filozofskog utemeljenja pedagogije. Budući da se čovek mora shvatiti kao subjekat čija je sloboda potpuno neograničena, njegovoj egzistenciji ne sme prethoditi nikakva esencija. Esencija koja prethodi egzistenciji imala

[9] A. Comte, *Rede über den Geist des Positivismus*, izdao I. Fetscher, Hamburg (Mainer), 1956.

[10] W. Dilthey, „Grundlinien eines Systems der Pädagogik", u: *Ges. Schriften*, VII Studgart (Teubner), 1961, S. 5 i naredna.

bi u odnosu na nju normativni karakter. Kroz njeno „treba" bila bi ukinuta čovekova sloboda, raspao bi se njegov subjekat. Shodno tome, filozofija čoveku ne može da posluži kao orijentir. Čovek je biće u nastajanju, on je određen svojom slobodom, on nema unapred formiranu sliku o tome šta ljudsko biće treba da bude u određenju svoje suštine koju bi trebalo da ostvari. Čovek se stalno iznova stvara, on sam izgrađuje svoju esenciju.

Sartrov egzistencijalizam je neminovno ateizam.[11] Jer, kao Božije stvorenje, čovek bi morao biti načinjen po slici Božijoj. Ta ideja o unapred osmišljenom planu šta čovek treba da bude protivi se Sartrovom shvatanju slobode i subjektivnosti. Jer to bi značilo ograničenje čovekove slobode.

Sartrova pozicija se uzima kao egzemplar filozofije u kojoj je pedagogija izgubila svaki smisao, budući da se bavi apsolutnom slobodom koja ne može biti povezana ni sa kakvim „treba" i stoga čoveku ne može pomoći kao orijentir pri donošenju odluka. Većina predstavnika postmoderne naglašava nemoć filozofije i pedagogije. Oni smatraju da se od filozofske misli teško još nešto može očekivati. Ali, nikako ne treba zaboraviti ni savremene pokušaje osmišljavanja nove funkcije filozofije u pedagogiji.

Pa ipak, pedagogija s pravom postavlja pitanje nije li ona sama bila pogrešno usmeravana kada se pretvorila u nauku o vaspitanju koja više nema nikakve veze sa filozofijom. Ona je prestala da se bavi verovatno nerazrešivom raspravom o poslednjem određenju čoveka i zadatku koji iz tog određenja proizilazi i posvetila se stvarnim problemima današnjice. Pedagogija je postala delatnost koja odgovara na probleme vremena i osposobljava se da ih rešava. Ona je, konačno, zadobila naučnu reputaciju, usled objektivnosti svojih rezultata ona je najzad stekla pravo da bude shvaćena kao ozbiljna nauka.

Kritička analiza rezultata savremene nauke o vaspitanju pokazuje, međutim, da je ona umesto razvoju pre vodila raspadu.

Kada pedagogija napadne svoju filozofsku dimenziju, susreće se sa mogućnošću da se kritički reflektuju i sami njeni ciljevi i nazori. Međutim, ona prenebregava svoj kritički potencijal, tako da mora da se potčinjava zahtevima vladajuće društvene snage: ona se pretvorila u pukog izvršioca njenih želja i zahteva. Oni su, opet, različitih provenijencija i veoma mnogobrojni. Kada se govori o njima, prvo se pomisli na razne specijalizovane kvalifikacije, kakve se razvijaju u privredi i tehnici. To je neminovna posledica naučnog razvoja i njegove primene u tehnici i proizvodnji. Taj razvoj zahteva stalno nove i sve specijalizovanije kvalifikacije. S druge strane misli se na uticaj tehničkog razvoja na funkcije društva, na racionalizaciju vladavine i institucionalizaciju. Pedagogija, koja je postala puko sredstvo, mora se ograničiti na puko jačanje tih funkcija, ona stoga čoveka degradira na funkciju društva, pretvara ga u instrument za izvršavanje društvenih ciljeva.

[11] J. P. Sartre, „Ist der Existentialismus ein Humanismus?", u: *Drei Essys*, Frankfurt a. M./ /Berlin (Ullstein), 1964.

Kritika pedagogije koja u ovom smislu postaje bitna ne temelji se na romantičnoj nostalgiji za izgubljenim humanističkim obrazovanjem, na uzvišenom idealu ličnosti ili na ograničenoj ideologiji celovitosti. Ona daleko više pokazuje kako je degradiran cilj same pedagogije, kako je ona izdala sopstveni zahtev za obrazovanje čoveka i kako je prenebregla čak i izazove koji stoje pred savremenim čovekom. Tema uništavanja prirode i čovekove okoline kroz razvoj nauke i tehnike postala je već opšte mesto. Pritom se svakako mora naglasiti čovekova odgovornost. Ta odgovornost se odnosi na svakog ko je sposoban da donosi sudove i odluke, na svakog ko je u stanju da samostalno misli i vrednuje stvari.

Obrazovanje, shvaćeno kao širenje teorijskog i praktičnog uma, je neophodno, kako za politički život i demokratiju, tako i na polju čovekovog odnosa sa drugim ljudima, sa prirodom, i konačno sa samim sobom. Zbog toga je pedagogija neophodna, jer ona je ta koja filozofskom mišljenju otkriva čitavu tu problemsku oblast. U zadatak da se vratimo na izučavanje mišljenja i vrednosti uključeno je i filozofsko pitanje o antropologiji, koja treba da se bavi čovekovim kompetencijama po pitanju utemeljenja i važenja njegovih zahteva, koja bi se bavila pitanjem legitimnosti čovekovih odluka i vrednovanja, tj. koja bi na tom polju osmišljavala kriterijume koji ne bi bili određeni ni empirijskim istraživanjem, ni istorijom, kroz istorijska istraživanja. Tamo gde se pedagogija odrekne filozofskog mišljenja, ona istovremeno mora odustati i od pojma obrazovanja, mora redukovati svoje shvatanje obrazovanja, koje je sada određeno samo upotrebljivošću i svojom snagom u izvršenju društvenih zadataka.

III O pogrešno shvaćenoj korisnosti nauke o vaspitanju

I proklamovana delotvornost moderne nauke o vaspitanju pokazala se kao izdaja pedagoških ciljeva. Moderna nauka o vaspitanju koncentrisala se na to da, uz pomoć statističkih podataka, utvrdi zakonitosti između takozvanih pedagoških sredstava i odgovarajućih uspeha u nastavi i vaspitanju. Rezultati te procene, preskriptivne zakonitosti do kojih se došlo, govore o uspehu, ili bolje rečeno, neuspehu takve upotrebe pedagogije. I uopšte nije čudno što tvorci savremenog obrazovanja i oni koji ga praktično sprovode otvorenih ruku dočekuju takve zakone i njihovu primenu. Oni političarima garantuju ostvarenje njihovih političkih programa, a preduzetnicima prihode od pedagoškog procesa. Svima su obećana delotvorna sredstva i strategije.

Kada se pitanje učenja liši njegove filozofske dimenzije, kada se ono posmatra kao empirijska datost, onda se nauka koja se njim kao takvim bavi, iscrpljuje u analizi tih podataka. Pitanja o tome šta je to nauka, šta je nauka o nauci, šta nauku čini naukom, se i ne postavljaju, a kamoli da se na njih odgo-

vara. Nauka je izgubila svoj značaj za obrazovanje, a time i svoj pedagoški smisao. Što se učenja tiče, tu se više ne radi o nauci koja se bavi istinom, nego o zbiru znanja čije važenje um ne može da dopusti. Efektivnost učenja procenjuje se na osnovu kvantiteta nagomilanih podataka. Uopšte se ne pita o odnosu nauke prema istini, ili ona u najmanju ruku više nije konstitutivna za nauku. Nauka je ustuknula pred proizvoljnim, učenje pred indoktrinarnim, a proces učenja je razbijen na prikupljanje nepovezanih sadržaja. Koncentrisanost raznih učenja na što veću efikasnost, kao i isključivanje filozofije iz pedagogije, vode stagnaciji svesti i nazadovanju kritičkih sposobnosti učenih. Ponovo naglašavam da kritika ovako shvaćene pedagogije ne počiva na romantičnim sećanjima na filozofske redove o dostojanstvu čoveka. Ona se daleko više odnosi na čovekovu kritičku moć, na njegovu slobodu. Konačna posledica takvog stanja čoveka jeste društvo koje se odrodilo od mišljenja i suđenja, kritike i dokazivanja, jer ga je od toga odvikla nauka o obrazovanju.

Kroz indoktrinirajuće izbegavanje uma pedagogija je postala suprotnost onome što bi trebalo da bude. Ona funkcioniše s obzirom na biološke nagone i bavi se ostvarenjem takvih potreba. I to je sve čime se ona bavi, to potpuno opisuje problem vaspitanja. Vaspitanje koje je zanemarilo filozofiju i koje je shvaćeno samo u tehničkom smislu, postalo je mehanizam. Ono je, htelo ili ne htelo, postalo sredstvo ostvarenja zamišljenih i poželjnih društvenih promena. Vaspitanje koje ne reflektuje vrednosti i njihovu obaveznost, koje je, prema tome, iz sebe isključilo filozofsku dimenziju, i kojim upravlja nešto njemu strano, mora, u svojoj krajnjoj konsekvenci, da vodi bezobzirnosti. Norme i vrednosti se preuzimaju nekritički. Njihovo poštovanje i nepoštovanje praćeno je nagradama, odnosno sankcijama. Vaspitanje, kao sredstvo sprovođenja zamisli o tome kako čovek treba da se ponaša, zasniva se na očekivanju zadovoljstva i izbegavanju nezadovoljstva. U tim uslovima filozofsko pitanje o normativnosti ne može da nađe odgovor, ono ne može ni da se postavi. Time se gubi svaka mogućnost da čovek, u jednom porivu koji bi trebalo da je nezavisan od svega spoljašnjeg, razvija moral i običajnost. Njemu ostaje samo da kalkuliše kako da ugrabi što je više moguće sreće i da izbegne frustracije. Pogrešno je smatrati da se takav čovek uopšte bavi etikom svog delovanja. Ali, ona prati svako ljudsko delovanje. Tamo gde je ona potisnuta otvara se prostor za oportunizam. Oportunizam je odgovor na prenebregavanje filozofskih pitanja. Oportunista je pre svega usmeren na ostvarenje sopstvenih egoističnih zahteva; oportunizam uništava karakter i solidarnost, uništava čovekovu slobodu, njegove kritičke sposobnosti i moć prosudivanja.

Iako sam ranije ukazao da je ova nauka o vaspitanju, koja je prosto očišćena od filozofije, veoma bliska praksi, ona se i u tom smislu pokazala kao pedagoška obmana. Svako pedagoško vođenje koje ima tendenciju indoktrinacije nužno vodi upravljanju ponašanjem pojedinca. Kroz mehanizam primenjivosti, pedagogija ja postala tehnika. Upotrebljive zakonitosti nauke o vaspitanju treba da olakšaju praksu. Tu se ne priznaje i ne dopušta samosvojnost ličnosti, ona je nepoželjna. Nužna posledica je uravnilovka. Učenici se vode, njima se upravlja, o tome nam svedoči jezik koji koristimo.

Ali, ni učitelji i vaspitači ne prolaze bolje. I njih je formirala ista teorija, i njima se upravlja. Njihova kritička moć, njihova sposobnost prosudivanja, uništena je kroz opisani proces. Ne upravlja se samo učenicima, nisu samo oni instrumentalizovani, učitelji i vaspitači dele njihovu sudbinu. Iako je kritika školstva permanentan fenomen, danas on ima naročit značaj i treba ga radikalizovati i maksimalno naglasiti.

Ali, u modernoj nauci o vaspitanju, pored njene sklonosti oportunizmu ima malo mesta za kritiku.[12] Ona prati samo sopstvene izraze brzog napretka i drži se svog modernističkog stava. Propagiranje protivljenja autoritetu, emancipirajuće, kurikularne pedagogije, ili različitih tipova projekata u nastavi, Learning by duing, otvorene nastave, socijalnih učenja, za današnju pedagogiju predstavljaju terapeutska otkrića. Ništa manje bolna nije ni politička, oportunistička upotreba i zloupotreba čoveka. Ničeove reči se ostvaruju onako kako je to malo ko očekivao.

IV O ponovnom osvajanju filozofske misli

Sloboda u modernom ponašanju ili npr. oblačenju teško da izražava nazore moderne nauke o vaspitanju. Ona više dokumentuje potpunu nesigurnost koja je nastala kao posledica osnovne logistike nauke o vaspitanju, neizbežnu posledicu progona filozofije iz pedagogije. Ona pedagogiju osuđuje kao „službu za usmeravanje" i usmerena je pre svega protiv diktatorskih sistema.

Nije nacionalsocijalzam bez razloga najviše progonio zastupnike filozofske pedagogije i zabranjivao njihova predavanja. Rezultat našeg izlaganja pokazuje da prividno plauzibilni razlozi za realistički prilaz u pedagoiji i za odricanje značaja filozofije za tu nauku vode propasti same pedagogije. Izgleda da je filozofija za pedagogiju nezaobilazna. U tom smislu se pre svega postavlja pitanje kako može biti koncipirana jedna filozofska pedagogija koja neće podleći kvarenju o kom smo dosada govorili, tj. filozofska pedagogija koja neće biti zatvorena pred zadatkom vremena, koja se neće predati pred nemoći svog apstraktnog „treba", pedagogija koja se neće pretvoriti u izvršni organ nekog unapred-datog filozofskog sistema.

Svako pedagoško delovanje neizbežno je povezano sa jednim „treba", koje ne treba da bude besmisleno i samovoljno, već treba da bude izraz stvarnih,

[12] Uporedi sa M. Heitger, „Über einen der modernen Erziehungswissenschaft immanenten Hang zum Opportunismus", u: *Humanität und Bildung, Festschrift für Clemens Menze zum 60. Geburtstag*, izdali, J. Schurr, K. H. Broecken i R. Broecken, Hildesheim, Zürick, New York (Olms), 1988.

iskrenih nastojanja. Pritom se nikako ne misli na vezivanje za neki unapred-dati nazor o svetu ili ideologiju, nego na artikulaciju pitanja od kog se ne sme odustati. „Treba" kojim se bavi pedagogija ne može se opravdati ni iz istorije ni iz savremenih vladajućih normi. To ne treba shvatiti kao odbijanje izazova svakodnevice. Pa ipak, ono treba da bude opravdano. Pedagogija ne treba i ne sme da odustane od obrazovanja; ali ona takode ne sme i ne treba da iz sebe isljuci pitanje o njegovom smislu. Pitanje o smislu ukazuje na njenu filozofsku dimenziju, na kojoj treba da bude utemeljen svaki normativni zahtev, tačnije svako konkretno „treba" u pedagogiji. Zato se filozofska pedagogija mora obavezati na poštovanje principa obrazovanja. Saznanje istine je zadatak svakog obrazovanja. To važi i za njen sadržaj, ali pre svega u formalnom smislu. Po sadržaju svako pojedinačno znanje o nekom delu ili aspektu sveta treba da može da se poveže sa celinom znanja o svetu. Pre svega svaka pojedinačna nauka i učenje treba da ovladaju veštinama argumentacije i utemeljenja, treba metodički da disciplinuju svoje mišljenje i da nauče da pitanja postavljaju na pravi način i na njih odgovaraju kroz razložne tvrdnje i sudove. U opštu zadaću pedagogije spada i briga za specijalizovane nauke, jer one moraju da se razumeju kao proširenje upotrebe uma i samostalnog mišljenja.

Kada se radi o konkretnom „treba", isto važi i na području vaspitanja. S obzirom na obrazovanje, čovek treba da preispita sve pojedinačne normativne zahteve po pitanju njihove normativnosti, da bi ih tek tada prihvatio ili odbacio kao neutemeljene. Tek pod tim uslovom normativni zahtevi mogu postati obavezujući, budući da ih jedino Ja može pretvoriti u svoje maksime, što znači da je Ja njihov zakonodavac.

Filozofska pedagogija ne podrazumeva dedukciju o ciljevima i svrhama iz nekog unapred-datog filozofskog sistema, ali ni gubljenje orijentacije kakvo je tipično za istorizam, odnosno ateistički egzistencijalizam. Filozofska pedagogija danas može da se shvati samo kao teorija subjekta, u kojoj je subjekat sam sebi svrha, uslov mogućnosti istinitog mišljenja i utemeljivač vrednosnog sistema. To ne znači jednu proizvoljnu situaciju koja je proizišla iz metafizike pogleda na svet, već podrazumeva one antropološke pretpostavke bez kojih pedagogija uopšte ne bi bila moguća. Biti subjekat ne znači prostu mogućnost da se misli bilo šta; biti subjekat znači raspolagati mogućnošću da se misli istinito. Subjekat ne znači samo mogućnost vrednovanja; subjekat utemeljuje vrednosti. Ako želimo da o pedagogiji govorimo u pravom smislu te reči, onda moramo da se upoznamo sa onim antropološkim apriorijem, koji osvetljava povezanost subjekta sa vrednostima, ili platoničarskim jezikom rečeno, koji ličnost povezuje sa logosom.

Bez te pretpostavke svako učenje ostaje samo skup vrednosno indiferentnih podataka. Bez te povezanosti vaspitanje mora da se pretvori u sprovodenje neutemeljenih i tudih pravila ponašanja. Povezanost subjekta sa vrednostima otkriva filozofsku dimenziju pedagogije, u njoj se krije mogućnost čovekovog obrazovanja.

V O dijaloškom principu kao mogućnosti pedagoškog usmeravanja

Ovim smo konačno otvorili pitanje značaja filozofije za napredak pedagogije. Ono se pokazalo kao pitanje o mogućnosti pedagoškog usmeravanja s obzirom na princip samoutemeljenosti subjekta. Ili, drugim rečima rečeno, kako je moguć uticaj pedagogije na čoveka, kada je on subjekat koji je nezavisan od stranih uticaja? Svaki oblik intervencije koji bi mogao da ugrozi njegovu samostalnost mora biti isključen. Preostaje nam, dakle, jedan oblik medusobne komunikacije u kom se subjekti medusobno upoznaju, u kom se subjekat ne shvata samo kao konstituent svog sistema vrednosti, nego i kao svrha pedagogije. Taj odnos definisan je onim što nazivamo dijaloškim principom. Posmatrano iz prespektive obrazovanja, pedagoško usmeravanje ima karakter dijaloga. I to važi za svaku valjanu pedagošku praksu. Dijalog definiše nastavu koja se odvija pod uslovom argumenovanja. Arugmentovanje je ono što onog koji se uči i onog koji ga uči ujedinjuje pod istim logosom, ono što omogućava da se uspostavi veza izmedu nauke i istine.

U argumentaciji subjekat mora da se potčini zahtevu za važenjem njegovog stava, prilikom argumentacije čovek osvaja zrelost i proširuje svoju sposobnost rasudivanja; iz argumentovane diskusije nastaje kritika koja prerasta u polemiku. Svako tvrdenje koje drugom subjektu ne dozvoljava da objasni, opravda i dokaže svoj drugačiji stav predstavlja puko teoretisanje. U nastavi koja se drži dijalektičkog principa znanja se ne saopštavaju, već takva nastava treba da pomogne subjektu da sam dode do saznanja. Vaspitanje, kao dijaloško usmeravanje, ne sme koristiti oblike uticaja koji su tipični za nedijaloško vodenje vaspitanika. Ono je poziv na praktičnu upotrebu uma, ono je poziv da se upoznamo sa normativnošću onog „treba", i svoju pažnju usmerava na motivaciju za ispunjenje njegovih zahteva. To znači da dijaloško vaspitanje povezuje sve ono što je neophodno da se zna za moralno delovanje. U tom smislu vaspitanje mora da bude i formiranje savesti. I svako obrazovanje treba da se odvija pod tim uslovom. Vaspitanje ne propisuje neku odredenu predstavu o tome kako se treba ponašati, nego pomaže da čovek čuje šta mu saopštava sopstvena savest. Vaspitanje pomaže da se slede zahtevi koje svakom postavlja sopstvena savest, i usmerava vaspitanika pomoću pohvala i pokuda. Cilj dijaloškog vaspitanja jeste razvijanje praktične moći rasudivanja, pružanje pomoći pri odluci da se ono što smatramo dobrim pretvori u maksimu svakog našeg delovanja.

Ponovno radanje filozofske misli u pedagogiji jeste mogućnost za budućnost obrazovanja. Filozofija je stoga neophodna budućem obrazovanju. Pritom filozofska dimenzija pedagogije ne podrazumeva da se unapred odredi ili istorijski fiksira tip čovekovog obrazovanja, koji bi se ostvarivao kroz nastavu i prema kom bi bilo usmereno vaspitanje. Nije smisao u tome da se ostva-

ri jedna unapred određena slika čoveka, već da se ostvari čovekova priroda, subjektivno biće svakog čoveka. I to i u smislu forme i u smislu sadržaja. Tako forma ostaje otvorena, a sadržaj nudi smernice. Ta otvorenost u formi za filozofiju je neophodna, jer se samo kroz nju može ostvariti čovekova individualnost, a time i sloboda. A smernice su neophodne da se samosvojnost subjekta ne bi izmetnula u samovolju.

Konačno, moramo otkloniti još jedan mogući nesporazum u vezi sa filozofskom pedagogijom. Ona nije neprijateljski nastrojena ni prema iskustvu ni prema istoriji. Upravo suprotno. Tek u filozofskom mišljenju iskustvo dobija dimenziju koja mu zapravo pripada; tek tu ono postaje beskrajno polje saznanja u kom čovek kroz mišljenje i delovanje uobličava svoje postojanje i konkretizuje ga, dok pozitivizam u svom odvajanju delovanja od subjekta koji deluje može da konstruiše samo ograničen i redukovan pojam iskustva.

Tek u filozofskom mišljenju istorija pedagogije za nas poprima onaj značaj u kom o njenom smislu i njenom zadatku svedoči širina pojma obrazovanja, u kom ona ne mora da se podređuje postojećim filozofijama ili istorijski dostignutom nivou pedagoškog mišljenja i delanja.

Ali, kada pedagogija napusti filozofska pitanja, ona tada gubi svoj fundament i degradira pojam obrazovanja, ona tada degradira samu sebe kao i čoveka, dezorijentiše celo društvo, iskustvo pretvara u bezdušne podatke, a istoriju u skup nepovezanih kurioziteta. Tek kroz filozofsko mišljenja pedagogija zadobija svoj naučni dignitet, tek kroz filozofsko mišljenje njena praksa postaje značajna za obrazovanje i humanost koji čovečanstvu treba da pomognu da postane čovečnije.

1. *Primarna literatura:*

A. Petzelt, *Grundzüge systematisdher Pädagogick,* Freiburg (Lambertus), 1964.

M. Heitger, *Beiträge zu einer Pädagogik des Dialogs. Eine Einführung,* zajedno sa prilogom I. M. Brajnbauera (I. M. Breibauer), Wien (Österreichischer Bundesverlag), 1983.

2. *Šira literatura:*

W. Fischer, *Pädagogik und Philosophie,* Paderborn (Schöningh), 1964.

J. Ruhloff, *Das ungelöste Normproblem der Pädagogik. Eine Einführung,* Heidelberg (Quelle & Meyer), 1980.

3. Odeljak: Filozofija istorije
Herman Lube (Hermann Lübe)

I Teorija saznanja istorijskih nauka
II Filozofija istorije kao osavremenjavanje smisla istorijske kulture
III Filozofija istorije kao kritika istoricizma

Od filozofije istorije, pri orijentaciji u svetu u kom živimo, očekujemo razne rezultate. Među njima ja sam odabrao tri koja sam gore naveo. Zašto baš ta tri?

Prvo, danas se naziv discipline „filozofija istorije",[13] koji je nastao u XVIII veku, može koristiti samo ako ga ograničimo na teoriju saznanja istorijskih nauka, naročito istorijskih nauka o kulturi.

Drugo, današnja filozofija istorije je pragmatika istorijskih nauka. To znači da ona analizira obeležje koje je karakteristično za modernu civilizaciju, naime nastojanje da se prošlost osavremeni.

Treće, filozofija istorije danas vrši funkciju kritizera „istoricističkog" tipa filozofije istorije na kojem su utemeljene velike totalitarne ideologije našeg stoleća.[14]

I Teorija saznanja istorijskih nauka

Jasno je da ovo kratko nabrajanje aktuelnih funkcija filozofije istorije ne može da se razume kao ozbiljan uvid u njeno savremeno stanje. Ali dalja objašnjenja će odmah da uslede, i to pre svega o prvoj funkciji savremene filozofije istorije, tj. o njenoj funkciji teorije saznanja istorijskih nauka.[15] Teorija saznanja istorijskih nauka – to je veoma široko polje. Nju je veoma teško ukratko predstaviti. Zato ću se ja ograničiti na to da prezentujem kvintesenciju analitičke teorije saznanja istorijskih nauka, ono o čemu govorimo kada kažemo „To se može objasniti samo istorijski".[16] Na koje mi to datosti misli-

[13] U. Dierse/ G. Scholz, „Geschichtsphilosophie", u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, izdao Joachim Ritter Bd. 3, G-H Basel/Stuttgart (Swabe & Co.), 1974, SS. 416-439.

[14] Karl R. Popper, *Das Elend des Historicismus*, Tübingen (J. C. B. Mohr), 1969.

[15] Na tu temu reprezentativnu zbirku tekstova i predavanja predstavlja drugi deo „Recent Views Concerning Historical Knowledge and Explanation", knjige Patrika Gardinera (Patrick Gardiner), *Theories of History*, New York (The Free Press), 1959, str. 263 i naredne.

[16] Doslovnu analizu te floskule izložio sam u svom tekstu „Was heißt 'Das kann man nur historisch erklären?'" iz 1973. koji je objavljen u: *Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft*, izdali Theodor Schieder, Kurt Gräber 1977, Darmstadt (Wiss. Buchges.), SS. 148-163.

mo kada kažemo da se mogu objasniti samo istorijski? Obično su to datosti koje se ne uklapaju u smisao i funkcionisanje sistema unutar kog ih srećemo. Te stvari koje ne možemo objasniti kroz smisao i funkciju sistema koji je u pitanju obično pokušavamo da objasnimo specijalnom metodom koju nazivamo „istorijskim objašnjenjem". Pritom dotično istorijsko objašnjenje ima formu tipičnu za objašnjenja dotičnog tipa istorije iz koje potiče identifikovana disfunkcionalnost. Razne istorije se sa te tačke gledišta generalno mogu objasniti kao procesi individualizacije sistema.

Izneću sada nekoliko primera stanja koja se mogu objasniti samo istorijski. Primeri koje ću navesti su iz didaktičkih razloga veoma jednostovni, ali su po svojoj strukturi dovoljno reprezentativni, i što je najvažnije, nisu fiktivni.

Dakle: primer skicirane strukture u istoriji tehnike su pragovi koji su se i danas zadržali kod jednog tipa automobila, naime, tzv. Folksvagenove bube. Sasvim je očigledno da oni više ne vrše nikakvu funkciju: niko više ne staje na njih prilikom ulaska u kola. Oni nemaju ni statičku funkciju, dotični automobil je podjednako stabilan i bez njih. Pa, kako onda da ih objasnimo? Pragovi se mogu objasniti samo kao relikt prošlosti, naime, samo iz činjenice da je automobil nastao iz kočije: budući da su one bile značajno više od današnjih automobila, pragovi su bili potrebni da bi se u njih ušlo. – Slično se ponaša paleontologija kada nam skrivene zadnje ekstremitete kod udava ili morskih sisara objašnjava istorijski, kroz rakurs ranijeg stanja razvoja organizama o kojima govori, u kom je element koji danas predstavlja relikt imao važnu ulogu. – Konačno, navešću još jedan zgodan primer koji je nastao iz pera jednog biologa, Ota Keniga (Otto Koenig), a koji se ne odnosi na neki fenomen iz oblasti biologije, nego više na jedan kuturološko-istorijski fakat, tačnije rečeno, na vojnu službu.[17] Radi se o, medu Nemcima, i ne samo njima, dobro poznatom spiralnom gajtanu koji na uniformi označava generalski rang. Nije potrebno istorijsko objašnjenje te njegove savremene funkcije; u tom smislu dovoljno je objašnjenje iz konvencionalnog rakursa, onako kako je ono propisano od strane odredene nadležne instance. S druge strane, kada pokušamo da shvatimo figurativni smisao tog gajtana, nailazimo na problem. Kao oznaka generalskog čina daleko je raširenija zvezda nego nemački gajtan, a zvezda pritom ima i tu prednost da je mnogo lakše razumeti njen simbolički smisao nego smisao nemačkog gajtana. Ali, kako onda objasniti simbolički smisao gajtana na uniformama nemačkih generala? To se može objasniti samo istorijski, a objašnjenje glasi: dotični gajtan je na vojničkom šinjelu u XVIII veku imao dvostruku ulogu: služio je kao ukras koji osigurava dugmad i u tom smislu je, usled tehničkog razvoja, trebalo da nestane, ali on je istovremeno imao i sekundarnu ulogu, naime da izrazi rang onoga koji ga nosi.

[17] Otto Koenig, „Biolgie der Uniform", u: *Evolution. Ein Querschnitt der Forschung*, izdao Hoimar von Ditfurth, Hamburg (Höffmann u. Campe), 1975, SS. 175-211 i S. 187.

Iako sam ovde kao primere opšte strukture istorijskog objašnjenja naveo veoma jednostavne fenomene, to naravno ne znači da ja smatram da se istoričari kulture bave ili prevashodno bave njima. Jednostavnost primera je, da još jednom ponovim, bila u funkciji da se minimalizuje njihova apstraktnost, a da se, opet, očuva identitet same strukture. Prelazak na slučajeve koji su tipični za istraživanja istorijskih nauka, a koji su daleko komplikovaniji od gore navedenih, otvara problem osavremenjivanja takvih slučajeva. Naši profesionalni istoričari, kada žele da svojoj publici predstave strukturu istorijskog objašnjenja, rado koriste primer grada, što je i razumljivo. Već je i turistima na prvi pogled jasno da se jedan grad, pogotovo stari grad, kao i različite epohe kroz koje je prolazio, ne može objasniti iz elemenata kojima se objašnjava savremeni gradski život. Potpuno je evidentno da se jedan takav sistem i njegova evolucija ne mogu objasniti iz elemenata koji su dominantni u današnje vreme, kao što su savremene tehničke, ekonomske, socijalne i kulturološke funkcije. Sve to može nam objasniti samo istorija grada, koja funkcije grada koje su u odnosu na savremene funkcije postale relikt, objašnjava iz aspekta njihove istorijske funkcije koju su imali u sistemu grada koji je istorijski prevaziden.

Nijedan sistem nije sposoban da preživi kao skup pukih relikata, ni gradsko-socijalni, ni biološki, i zato mora postojati sistem pravila putem kojih se oslobada od elemenata sistema koji su izgubili funkciju: oni izumiru ili im se funkcija menja. Zato se društva za zaštitu spomenika brinu da svojim objektima pripišu i obezbede nove funkcije. Dvorci se pretvaraju u njima homologna sedišta predsednika, njihove odaje za pozorišne predstave u njima homologne dvorane za dočeke; od vojnih vežbališta nastala su njima homologna sportska vežbališta. Ne treba izgubiti iz vida da se ovo odnosi na konkretne gradove, Cirih ili Hanover. Pritom sam namerno više puta upotrebio izraz homologan, koji je postao tipičan za istorijske nauke, a koji treba da pokaže kako raniji evolucioni elementi grada tačno odgovaraju savremenim sistemskim elementima grada. Taj pojam se već više od sto godina koristi u anatomiji i paleontologiji.[18]

Ovo je primer osavremenjenog istorijskog objašnjenja o procesu transformacije jednog sistema iz stanja istog tog sistema na nekom ranijem stepenu razvoja – tako strukturisano istorijsko objašnjenje moguće je na osnovu jedne karakteristike istorijskih pojmova, a to je njihova indiferentnost u odnosu na to na koju se oblast odnose.

Moram napomenuti da bi ta karakteristika indiferencije istorijskih pojmova izgubila svoj smisao kada bismo je shvatili kao puko veštačko razvijanje istorijskih pojmova čiji bi smisao i upotreba ostali potpuno isti; ona bi u tom slučaju predstavljala noć u kojoj bi se izgubile sve razlike i u kojoj bi svaki po-

[18] O pojmu homologije možete se obavestiti u knjizi Karla Majsnera (Karl Meissner), *Homologie in der Ethologie. Voraussetzngen, Metoden und Ergebnisse*, Jena (VEB Gustav Fischer), 1976.

jedinačni interesantni fenomen postao siv. Upravo suprotno, ta karakteristika istorijskih pojmova povezana je sa osvetljavanjem onog zajedničkog osnova na bazi kog, kada već ne možemo da se snađemo u zbrci filozofskih pojmova, s pravom možemo izraz „istorija" upotrebljavati kao opšti naziv za svaku istoriju, sasvim nezavisno od toga na koju se oblast taj pojam odnosi – od istorije tehnike, preko istorije paleontologije, pa sve do istorije same prirode.[19]

Pa šta su to istorije? Ponovimo još jednom, na osnovu primera koje sam dao, strukturalnu karakteristiku istorija: one su proces izgradnje sistema kroz dejstvo događaja koji se odnose na funkcionalnost datog stanja sistema.

Da bih objasnio tu stukturu vraćam se još jednom primeru. On glasi: razvoj modernog javnog saobraćaja povezan je sa kanalom koji je u XVIII veku izgraden u severozapadnoj Nemačkoj. On je tada imao sasvim racionalnu svrhu. Međutim, taj kanal nije više odgovarao potrebama savremene privrede i transporta. Kanal je postao nefunkcionalan pa su ga, kao relikt, zatrpali i izgradili put sa nekoliko trasa koji odgovara današnjim potrebama saobraćaja.[20] Ko danas tuda putuje i primeti da se novi put pruža između kuća koje su očigledno nastale u vreme pre industrijalizacije čudiće se da se još tada tako planirao saobraćaj. Takvom prolazniku se mora objasniti da to nije bio prvobitni plan tadašnjih planera saobraćaja. Štaviše, to stanje se može objasniti samo istorijski, pozivanjem na jedan relikt, kanal koji je tuda prvobitno prolazio. Kasnije je taj kanal-relikt pretvoren u turističku atrakciju za ljude kojima savremena tehnologija i produktivnost ostavljaju sve više slobodnog vremena i koji postaju sve nostalgičniji prema stvarima koje nose obeležje prošlih vremena.

(3)

Apsurdno je pomisliti da se o toku istorije i njegovoj strukturi može izgraditi teorija koja bi nam omogućila da se upoznamo sa zakonitostima te oblasti koje bi važile i za budućnost. Štaviše, u istoriji se sve objašnjava naknadno, ništa se ne može unapred prognozirati.

Kada to primenimo na strukturu, to znači: istorija je proces čije se faze mogu teorijski shvatiti i formulisati kao tokovi koji su imanentni sistemu i nedodirljivi. Ti sistemi su unutar sebe funkcionalni i samozakonodavni, oni su ispunjeni događajima i procesima koji, sa svoje strane, mogu da se pokoravaju tim zakonitostima ali se prema samom sistemu odnose kontingentno.

Procesi koje karakteriše ovakva struktura, istorijski procesi dakle, su jedinstveni, oni se ne daju prognozirati iako se o njima daju postavljati pretpostavke sa dosta visokim stepenom verovatnoće. Oni su ireverzibilni. Iako su

[19] Pročitati moj rad, „Die Einheit von Naturgeschichte und Kulturgeschichte", u knjizi Hermana Libea (Hermann Lübe), *Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus*, Graz, Wien, Köln (Styria), 1989, SS. 64-80.

[20] Jürgen Bünstorf, „Die ostfriesische Fehnsiedlung alsregionaler Siedlungstypus und Träger sozialfunktionaler Berfstradition", *Göttinger Geographische Abhandlungen*, Heft 37, Göttingen (Goltze), 1966, S. 132 i naredne.

uređeni, oni nisu usmereni prema nekom određenom cilju. U tom smislu se pojedinačne istorije mogu shvatiti i kao procesi individualizacije sistema kroz koje sistem, pod analognim uslovima, postaje jedinstven i nepromenjiv. To istovremeno znači da, kada želimo da znamo ko je neko ili šta je nešto, i da ga uporedimo sa drugima, mi moramo biti upoznati sa njegovom istorijom. Zato je pripovedanje istorijskih priča veoma pogodan medij za predstavljanje nečijeg identiteta.[21]

O pozadini analizirane stukture može se reći sledeće: sasvim je jasno da pričanje istorijskih priča ima smisla i o tome sam upravo govorio. Ali, te istorijske priče o prošlim vremenima nemaju neki očigledan funkcionalni smisao. One se ne mogu shvatiti po analogiji sa radnjom ili u semantičkom smislu. Rezultati istorijskih tokova se ne mogu shvatiti ni kao ostvarene namere pojedinca ni institucionalizovanih delatnih subjekata. Možemo takođe zaključiti da

(4)

istoričnost ima tu osobinu da se prema razlici između prirode i društva postavlja sasvim indiferentno. Istoričnost nije u stanju da razlikuje ono što je kao predmet karakteristično za istorijske nauke o kulturi od predmeta ostalih nauka. Upravo suprotno, istorija svoj predmet povezuje sa predmetima drugih nauka. Istoričnost ljudske kulture ne potiče iz specifičnog karaktera kulturne tradicije, koju bismo razlikovali od pre-jezičke evolucije, nego, u poređenju sa prirodnom evolucijom, sa eminentno rastućom brzinom sopstvenih promena.

II Filozofija istorije kao osavremenjivanje životnog smisla istorijskih kultura

Kao što sam već rekao, druga funkcija filozofije istorije u savremenom dobu jeste osavremenjivanje smisla istorijske kulture kao specifično moderna tendencija. – Da bi se ta tema dalje razvila, treba prvo da se uzme u obzir činjenica da u prošlosti nikada nije postojalo takvo stanje stvari po tom pitanju kao što je to danas slučaj. Intenzitet naših napora da u savremenom zadržimo prošlo nikada u istoriji nije dostigao takav nivo. To ćemo najbolje uočiti kroz nekoliko primera tipičnih za savremeno stanje naše kulture. U tim primerima nikako se ne može prevideti povezanost i jedinstvo onog prošlog i savremenog.

Prvo što nam u tom smislu pada u oči jeste progresivno pretvaranje naše okoline u muzeje.[22] To se dâ izraziti kroz muzejske statistike. Izgleda da

[21] O vezi između identiteta i istorije možete da se obavestite u: Odo Marquard, *Identität*, izdao Karlheinz Stierle, München (W. Fink), 1979.

[22] O kulturnoj teoriji muzeja možete se obavestiti u: (izdao Herman Auer [Hermann Auer]), *Bewahren und Ausstellen. Die Forderung des kulturellen Erbes in Museen*, München, New York, Paris (K. G. Saur), 1984 – dalje: Kenet Hatson (Kennet Hudson), *Museums for the 1980s. A Survey of World Trends*. With a Foreword by George Henry Riviere, Paris (Unesco), 1977.

će se taj proces „muzealizacije" završiti futurističkim „jurišom na muzeje".[23] Muzeji su postali masovna atrakcija najviše vrste.

Nikako se ne sme pomisliti da se interesovanje moderne publike za prošlost odnosi samo na relikte predindustrijske kulture. Pritom se ne radi o tome da naše okretanje prošlosti predstavlja sklonost ka begu iz savremene tehničke civilizaicije. U suštini, stvari stoje sasvim drugačije: tehnička civilizacija je potpuno uračunata u trend „muzealizacije". Cvetaju i muzeji tehnike. Takav trend beleži se čak i u seoskim sredinama. Udruženja seoske omladine, na primer, sakupljaju zbirke zemljoradničkih mašina i organizuju njihove izložbe. U tu svrhu ti mladi ljudi svoje slobodno vreme posvećuju čišćenju i reparaciji mašina iz tridesetih godina.

Savremene firme i njihova praksa još su jedan pokazatelj te povezanosti savremenog i prošlog. Stalno raste broj, kako malih tako i velikih preduzeća, koja uz svoje aktuelne produkte, u specijalnim muzejima same firme, predstavljaju i svoje stare proizvode koji su izašli iz upotrebe.

Među tehničkim muzejima naročito su omiljeni muzeji satova. To naročito interesovanje za satove čak i simbolički predstavlja zanimanje za ono što je u nepovratnom toku vremena ostalo za nama. U mobilisanju sećanja na prošla vremena naročitu snagu ima filmska industrija. To je otkriveno još tridesetih godina i otada filmska industrija igra ulogu moćne lokomotive u vozu naše nostalgije. Na savremenim izložbama prevoznih sredstava posetioci izloženim oldtajmerima posvećuju bar isto toliko vremena i pažnje koliko i savremenim i nekim futurističkim modelima.[24]

Pokušaj da se muzealizuje današnjica nalazi se u nezaustavljivoj ekspanziji. Prva sela-muzeji su, kao što je to poznato, nastala u Evropi, na samom početku našeg veka. Takva sela-muzeji nastali su kao pokušaj da se očuva duh seoske kulture i oni predstavljaju relikte koji izražavaju izvornu formu života na selu. Nakon toga proces muzealizacije se razvijao i dalje. Novija je pojava da se jedno mesto muzealizuje zajedno sa njegovim stanovnicima. I to uopšte nije preterivanje. Stanovnici takvih sela poštuju pravila života ranijih vremena i u mnogim uspešnim slučajevima oni u tome i uživaju. Njihovi osnovni izvori prihoda zamenjuju se i višestruko uvećavaju prihodima od cvetajuće nostalgije. U ekstremnim slučajevima, danas se muzeološki konzerviraju čitave kulturne oblasti.

Muzealizacija prošlosti značajno se ogleda u našoj javnoj kulturi. Ali, osim te svoje javne forme, naša sklonost ka prošlosti ima i svoju privatnu stranu. Tu pripadaju razne vrste nostalgija koje su s vremenom postale glavna tema savremene kulturne kritike. Pre samo četvrt veka za buvlju pijacu smo znali samo ako smo, kao turisti, posetili Pariz. Danas svaki grad ili veće selo ima buvlju pijacu. Korišćena roba, dakle dronjci, tu se izlaže kao antikvarna i dostiže višestruko višu cenu nego što je cena savremenih masovnih produkata. Naša ekonomija to objašnjava na sledeći način: kada se radi o istinskim antikvitetima, za njima potražnja stalno raste, pa, u skladu s tim, i njihove cene dostižu sve više nivo. I upravo su to reči koje opisuju stvarno stanje koje susrećemo u trgovini antikvitetima, koja je danas daleko unosnija nego druge grane trgovine. Mlinarski radnici nam svedoče da se često sreću sa kolekcionarima koji kod njih dolaze u potrazi za antikvitetima; to nisu samo profesionalni kolekcionari, već često i mladi ljudi koji rade za omladinska udruženja. I uopšteno posmatrano, danas su mladi ljudi više nego stari zainteresovani za relikte sveta iz kog potičemo. U oblačenju, današnje bake su bliske mladalačkom izgledu i trendu, dok njihove unuke, s druge strane, više cene odeću bojenu prirodnim bojama i oblače se kao isposnice.

Moda se menja. Tako je logično postaviti pitanje da li će se naša opsednutost prošlošću, kao i svaka moda, uskoro promeniti. Talas nostalgije bi mogao vrlo brzo da iščezne. Ali, muzealizacija prošlosti, koju sam u opštim crtama skicirao, zadržaće se, po svemu sudeći, i u budućnosti. Kada pokušamo sebi da predstavimo interesovanje za prošlost na jednom još višem kulturnom stepenu, utisak o snazi pokreta vraćanja ka prošlosti samo se još dodatno pojačava. Ovde treba svakako pomenuti i istorijske izložbe. U procvatu je i sama istorija, kao nauka. O „izgubljenosti istorije", o kojoj je pre samo jedne decenije govorio jedan naš istoričar, danas nema ni pomena. Popularna istoriografija je postala bestseler, broj profesionalnih istoričara stalno raste, takođe se povećava broj visokospecijalizovanih izdanja i monografija koje se upućuju ekskluzivno na adrese strukovnih kolega. Sumnje u relevantnost istorijskih nauka, koje su bile aktuelne krajem šezdesetih godina kod akademskih pseudo-revolucionara kod nas, nedvosmisleno su raspršene. Više niko ne može da tvrdi da savremene nauke o kulturi, na planu važenja svojih nazora, pa čak i materijalne primene, zaostaju za prirodnim ili tehničkim naukama i medicinom.[25]

Jedan naročito jasan pokazatelj stepena koji je dostigla istorizacija naše savremene kulture predstavlja činjenica da je specifični proces muzealizacije, izrazimo se žargonom teorije sistema, u međuvremenu postao samore-

[23] Walter Grasskamp, *Museumsgründer und Museumsstürmer. Zur Sozialgeschichte des Kunstmuseums*, München (C. H. Beck), 1981.

[24] Detaljnu analizu i opis specifično modernog fenomena trenda muzealizacije izložio sam u: „Der Fortschritt und das Museum", u: Hermann Lübbe, *Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Natinalsozialismus*, Graz, Wien, Köln (Styria), 1989, SS. 13-29.

[25] O povezanosti nauke i politike pisao je Odo Markvard u svom „Bamberger Botschaft". Odo Marquard, „ Über die UnverMaindlichkeit der Geisteswissenschaft", u: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart (Reclam), 1987, SS. 98-116. Markvard se u citiranom delu, pored ostalih fenomena Joahima Ritera (Joachim Ritter), poziva na kompenzacioni pojam kao oznaku za funkciju duhovnih nauka. Joachim Ritter, „Die Aufgaben der Geisteswissenschaften in der modernen Geselschaft" (1963) u svom delu, *Subjektivität*, Frankfurt am Main (Suhrkamp), 1974. SS. 105-140. – Zum Streit um die Beschreibung des kulturellen Sinns der Geisteswissenschaften mit Hilfe des Kompensationbegiffs, cf. *Kärsbuch 91* (Mart 1988), „Wozu Geistenswissenschaften?".

ferencijalan. Šta to znači? Muzej je sam sebe muzealizovao i to ne samo kroz istančani rad muzejske istoriografije, nego i u faktičkom smislu. Medu eksponatima koji se u muzejima pojavljuju, sada na izložbenim panoima možemo videti i istorijske slike koje nam prikazuju unutrašnji i spoljašnji ambijent muzeja iz ranijih godina.

Ostaje nam sada još da pokažemo kako se u kulturu istorijske svesti uklapa odnos prema prirodi. U dvadesetom veku, istovremeno sa nastankom kulturno-istorijskih muzeja, nastajali su i muzeji koji su se bavili istorijom prirodnih nauka. Relikti istorije prirode danas se shvataju i konzerviraju kao stvarna istorija prirode. Tek kroz tu povezanost istorijske svesti i prirode stvorilo se pogodno tlo za razvoj pokreta za zaštitu prirode i okoline. Počelo se sa osnivanjem nacionalnih parkova, spomenici prirode počeli su da se stavljaju pod zaštitu, počela je da se nadgleda kultivizacija prirode. Polje na kom se istorija odvijala jeste kultura; ali i naš odnos prema prirodi se, sa svoje strane, istorizovao, i u tom istorizovanom odnosu prema kulturi mi smo otkrili istoričnost same prirode.

Mogao bih u nedogled da proširujem ovu skicu istorizacije tipične za naše savremeno doba. Ali, smatram da je ono što sam do sada rekao i na šta sam vas podsetio dovoljno da se donese zaključak kako je moja početna teza bila ispravna: naime, nikada pre se jedna kultura nije toliko bavila prošlošću kao naša današnja. Kako možemo objasniti tu činjenicu?[26] Koji to uslovi dovode do kulturnog stanja u kom se dešava ekspanzija istorijske svesti? To se da objasniti na primeru zaštite istorijskih spomenika. Zaštita spomenika posvuda doživljava procvat. Svi se dive dobrim namerama takvih društava, a oni koji se bave poslom zaštite spomenika i građevina u našim gradovima nailaze na veliko odobravanje publike. Cena rekonstrukcija i održavanja fasada u starinskom kitnjastom stilu prilično je visoka, pa ipak, građanima se veoma dopada da muzealizuju fasade svog grada. Poznate su nam mnoge inicijative gradana protiv rušenja starih zgrada i objekata koji predstavljaju duh naših gradova. Očigledno je da se čovek u tim muzejima fasada oseća odomaćeno i sigurno, o čemu nam govori posećenost pešačkih zona gradova. Kako to objasniti? Jedno kratko i sažeto objašnjenje tog fenomena vraćanja na prošlost dao je ciriški arhitekta Benedikt Huber.[27] Huber tvrdi da se čovekov osećaj za arhitektonsko okruženje, koji je inače veoma bitan za njegov doživljaj sopstvenog života i okoline, gubi ukoliko se preterano intenzivno menja građevinski duh njegovog grada, sela ili gradske četvrti. Pod prebrzim promenama on podrazumeva procenat od 2-3 % promena godišnje u smislu zamenjivanja starih građevina novim ili prosto širenja naselja. Smatram da je, iako taj procenat ne može sasvim jasno i precizno da se definiše, sasvim jasno da arhitek-

[26] Na ovo pitanje sam pokušao šire da odgovorim u delu svoje knjige *Geschichtsbegrieff und Geschichtsintresse. Analytik und Pragmatik*, koji se bavi pragmatikom.

[27] Benedikt Huber, „Irrationale Faktoren in der Stadtplanung", u: *Neue Züricher Zeitung*, 11. avgust 1974 (Nr. 386), S. 29.

tonske promene utiču na naš doživljaj okoline i da nam svet koji nas okružuje na naše oči postaje stran. To je zaključak koji se može i mora izvesti iz mnoštva primera koji nam se sami nude. Kao jedan od takvih primera možemo navesti proteste stanovnika zapadnog Frankfurta, koji su organizovani protiv plana da se funkcija tog dela grada promeni u bankarsku četvrt u kojoj bi preovladavale višespratnice. Kao drugi primer možemo navesti London i borbu njegovih građana za očuvanje čuvene horizontalne linije koja iz perspektive Tauer-Bridža, pri pogledu na stari Siti, vodi od kapele na katedrali Svetog Pavla preko tornjeva neogotičke zgrade parlamenta nazad prema tornjevima Vestminster Ebija. Iako ta linija u suštini nije uočljiva, ona karakteriše London kakav poznajemo. Isto važi i za one koji potiču sa sela, a rodno selo nisu videli desetak ili više godina. Kada se u njega vrate svi reaguju isto: ne mogu da ga prepoznaju.

Društva za zaštitu spomenika naročito se uporno bave tim efektom otuđenja koji sa sobom nosi dinamika moderne gradnje. Oni se brinu da se očuva svaka karakteristika grada ili sela po kom su oni prepoznatljivi i koja, kako je to danas moderno reći, predstavlja deo njihovog identiteta.

Kada se uopšteno formuliše, to znači sledeće: naša okrenutost prošlosti, cvetanje istorijske kulture, kod nas ima ulugu kompenzacije za uznemirujuće osećanje izgubljenosti i neprepoznavanja sopstvene okoline, koje nastaje kao posledica sve bržeg tempa promena u njoj. Posmatrano istorijski, ta naša posvećenost prošlosti, u onoj meri u kojoj je element savremene kulture, a ne lični stav, nije i sama relikt premodernih epoha naše istorije. U suštini, po tom pitanju stvar stoji sasvim suprotno: potreba za osavremenjivanjem prošlosti raste srazmerno rastu dinamike civilizacijskog procesa modernizacije.

Funkcija istorijske svesti, dakle, jeste osavremenjivanje prošlosti. Važnost ispunjenja te funkcije određena je stepenom „skraćenja sadašnjice". To „skraćenje sadašnjice" deluje kao neobična odrednica savremenog stanja i zato je treba bliže objasniti. Šta se pod tim izrazom podrazumeva? Izraz „skraćenje sadašnjice" izražava ideju da današnja dinamična civilizacija zavisi od broja i snage svojih inovacija. Veliki broj inovacija po vremenskoj jedinici učinio je da se skrati broj godina trajanja sadašnjice. Drastično se smanjio broj godina koje su potrebne da bi se, kada pogledamo za sobom, konstatovalo da je taj svet kog se sećamo „zastareo". Tom se svetu više ne možemo vratiti, on nam postaje stran, nismo više u stanju da prepoznamo njegovu strukturu. To skraćenje sadašnjice, koje, u svojoj zavisnosti od tempa inovacija, skraćuje period za koji prošlost postaje strana, s druge strane, predstavlja i stalno opadanje broja godina u budućnosti s kojim možemo računati kao relativno poznatim i koji možemo da planiramo. Moramo biti svesni da naš odnos prema životu uskoro neće biti isti i da će suštinska načela savremenog odnosa prema svetu za relativno kratak vremenski period doživeti značajne promene. Ukratko: skraćenje sadašnjice je proces skraćenja ekstenzije vremenskog okvi-

ra u kom možemo da računamo da će važiti pojedine konstante koje karakterišu naš odnos prema životu.

Posledicu koja, po pitanju shvatanja istorije, odatle proizlazi, Rajnhart Kozelek (Reinhart Koselleck) je opisao na sledeći način: polje iskustva i horizont budućnosti postali su inkongruentni.[28] Iskustvo koje smo mi ili naši očevi mogli da steknemo prilikom upoznavanja našeg odnosa prema svetu, a koje se razvijalo u skladu s promenama našeg odnosa prema svetu, uže je od baze naših sudova o tome šta mi ili naša deca možemo da očekujemo u budućnosti. Pojam skraćenja sadašnjice, koji zavisi od zgusnutosti inovacija u jednom vremenu, pokušaću dodatno da objasnim u kontrastu prema iskustvu ranijeg istorijskog vremena kada je sadašnjica bila šira. Interes koji je, na primer, Makijaveli (Machiavelli) gajio prema rimskoj istoriji, onakvoj kakva mu je bila predstavljena preko Livija, pre svega se odnosio na fenomene i procese iz prošlosti koji su mu izgledali kao model za prosuđivanje sadašnosti, kao apstraktna forma normi ponašanja savremenog vremena. Događaji vezani za rimske ratove i istorija rimske politike i dalje su važili kao egzemplar za savremena pravila i strategije ponašanja. Na njihovo važenje nije imala uticaja činjenica što potiču iz tako daleke prošlosti. Sa gledišta savremenog posmatrača to znači: sadašnjost, definisana kao vremenski okvir koji je okarakterisan izvesnom konstantom ili suštinskim kulturološkim elementom življenja, protezala se preko hiljadu i po godina. Polje iskustva bilo je veoma široko, a horizont budućnosti mu je odgovarao i po širini i po sadržaju.

Nasuprot tome, naročito iz aspekta strategije ponašanja, koja zavisi od dinamike razvoja tehnologije oružja, sadašnjost je ekstremno skraćena. Iskustva poslednjeg rata, pod okolnostima današnjeg stepena tehničkog razvoja, kao model ponašanja mogu da posluže samo veoma ograničeno. U skladu s tim, primarni cilj nastave u savremenim vojnim školama više nije prezentacija takvih istorijskih modela koji bi važili i danas. Uzgred budi rečeno, onda se postavlja pitanje koji je uopšte smisao nastave o vojnoj istoriji.

Ovde nije toliko bitno da li Makijaveli kulturnu evoluciju između polaznog istorijskog i svog vremena nije primetio zato što ga je prvenstveno zanimalo da se upozna sa rimskom istorijom, ili zato što se za nju nije ni zanimao, važno je samo da je on nije uočio. Sasvim je izvesno da se kulturno-istorijska evolucija odvijala, međutim, njena dinamika je bila tako spora da je bilo apsurdno uopšte i predstaviti je kao evoluciju. Naravno, ni ti dugački vremenski periodi, kakvi su bili praistorija ili rana istorija, nisu bili potpuno lišeni inovacija. Ali, masa vremena u tim vremenskim epohama, kao što je to Karl J. Nar (Karl J. Narr) u svojoj obradi te teme izričito pokazao,[29]

[28] Reinhart Koselleck, „'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont' -- zwei historische Kategorien", u: *Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenschaften*, izdali Günter Patzig, Erhard Scheibe, Wolfgang Wieland, Hamburg (F. Mainer), 1977, SS. 191-208.

[29] Karl J. Narr, „Zeitmasse in der Urgeschichte", u: *Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften*, G 224, Opladen (Westdeutscher Verlag), 1978.

imala je, kako se on izrazio, subgeološku dimenziju. Kada se stvari trivijalizuju to znači sledeće: promene tehnika brušenja u izradi finijih kamenih oruda između ranog paleolita i neolita za subjekte tog procesa nisu bile uočljive.

Iz ovog možemo zaključiti: istorijska svest je relativno mlad istorijski fenomen. Taj fenomen je nastao tek pod uslovima takve civilizacijske dinamike koja je pripadnicima jedne generacije omogućila da uoče promene u strukturi kulturnog života. Istorijska svest je nastala iz iskustva brze modernizacije i želje za stalnim napredovanjem. Moglo bi se, ako grubo shvatimo skicu koju sam izneo, reći da je iskustvena svest u tom smislu nastala između 1750. i 1800. godine. Rajnhart Kozelek je to slikovito prikazao kroz metaforu korišćenja izreke da je „Historia magistra vitae".[30] Još duboko u osamnaestom veku ta rečenica je bila moto istoriografa. Nasuprot tome, u svojim predavanjima o svetskoj istoriji, održanim u Berlinu dvadesetih godina, Hegel je objašnjavao da jedino što možemo da naučimo iz istorije jeste da iz nje ništa ne možemo da naučimo. Ova Hegelova rečenica karakteriše modernu istorijsku svest.[31] Navešću još samo jedan kratak primer u prilog tezi da se izvor istorijske svesti nalazi u iskustvu kulturne dinamike. Mislim na prvi javni muzej umetnosti, onaj u Projsenu, koji je otvoren 1830. godine.[32] Šinkel (Schinkel) je odredio strukturu tog muzeja; Vilhelm von Humbolt (Wilhelm von Humboldt) je, kao predsednik komisije koja ga je osnovala, izradio pravila prezentacije i procene umetničkih dela. Vilhelma von Humbolta poznajemo kao okorelog klasicistu među intelektualcima takozvanog nemačkog idealizma. Nikako nije pogrešno ako prihvatimo da se u klasicizmu kao model preuzima element antičke kulture. Ali, to ne znači istovremeno da je klasicizam izbrisao distancu prema antici. Slučaj je upravo suprotan: zajedno sa rastom stepena idealizacije prošlosti istovremeno raste i svest o ireverzibilnosti savremene kulture, a time i specifično istorijska svest o ireverzibilnom kretanju istorije koje sadašnjost jednom zauvek odvaja od njenog porekla.[33] Sa punom svešću o tom ireverzibilnom kretanju, koje sadašnjost odvaja od prošlosti, Humbolt je predmete visoke umetnosti koji su bili izlo-

[30] Reinhart Koselleck, „Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte", u: *Natur und Geschichte*, za 70. rođendan Karla Levita (Karl Löwith), Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz (Kohlhammer), 1969, SS. 196-219.

[31] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*. Peto, prošireno izdanje koje je priredio Johan Hofmajster (Johann Hoffmeister), Hamburg (F. Mainer), 1955, S. 19.

[32] Istoriju osnivanja tog muzeja, a naročito temelje filozofije na kojoj je zasnovan, obradio sam pod naslovom, „Wilhelm von Humboldt und die Berliner Museumsgründung 1830", u: *Die Nutzbarkeit der Geschichte. Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus*, Graz, Wien, Köln (Styria), 1989, SS. 187-206.

[33] Ovu vrstu povezanosti veoma je lepo izanalizirao Hans Robert Jaus (Hans Robert Jauss), „Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsedee in der 'Querelles des Anciens et des Modernes'", u: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München (Anton Pustet), 1964, SS. 51-72.

ženi u muzeju podvrgao klasifikaciji tipičnoj za modernu istorijsku svest. Za primer može da posluži činjenica da su predmeti bili klasifikovani po svojoj istorijskoj pripadnosti. Kada sve dosada rečeno razmotrimo možemo zaključiti da klasicizmi i renesanse, kojih je u modernoj kulturi bilo više, ne protivreče istorizovanosti moderne kulturne svesti. Upravo suprotno, oni joj doprinose.

Kao što sam već rekao, kulturna dinamika je učinila da se sadašnjost u vremenskom smislu sabije. Sopstvena prošlost nam u vrlo kratkom vremenskom periodu postaje strana. To nam, kada sve rezimiramo, dozvoljava da kulturne, pa i političke funkcije istorijske svesti objasnimo na sledeći način: zadatak istorijske svesti sastoji se u tome da nam omogući da osavremenimo svoj istorijsko-politički identitet. Ali, šta je to identitet? Identitet, pre svega, nije ništa drugo do lako razumljiva metafora o onome na šta se odnosi. Identitet – to je ispravan odgovor na pitanje o tome ko smo mi. Taj odgovor može biti šturo-činjenički, onakav s kakvim se srećemo u ličnim ispravama. Ali, sa druge strane, on može imati i formu priče o istoriji čoveka o čijem se identitetu pitamo. Fenomenolog istorije, Vilhelm Šarp (Wilhelm Scharpp), je to lepo rekao: „Čovekova istorija govori u njegovo ime."[34] „Je suis mon passé", kaže Žan-Pol Sartr.[35] Ovakav odgovor na pitanje o identitetu koristimo često. Na primer, na takmičenjima, takmičari se predstavljaju tako što se navodi tok njihovog života, to jeste ono što su u životu do tog momenta postigli. To što važi za pojedinca važi takode i za institucije, kao i za celu naciju. To nam dozvoljava da tvrdimo da su istorijska svest i moderna svest o identitetu nerazdvojno povezane.

III Filozofija istorije kao kritika istoricizma

Kao treću, još uvek aktuelnu, funkciju filozofije istorije naveo sam kritiku onog tipa filozofije istorije koji je, kroz ideološku transformaciju u našem veku, postao odlučujuće sredstvo odbrane totalitarnih politika, uključujući i njihove zastrašujuće posledice. – O kojoj se filozofiji istorije ovde radi? Jedna od pretpostavki takve filozofije istorije jeste specifično savremeno shvatanje realne kulture, koje sam u prethodnom tekstu već skicirao. Ovo savremeno shvatanje kulture, opet, uslovljeno je, kako ga je Rajnhart Kozelek na-

[33] Ovu vrstu povezanosti veoma je lepo izanalizirao Hans Robert Jaus, „Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsedee in der 'Querelles des Anciens et des Modernes'", u: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München (Anton Pustet), 1964, SS. 51-72.

[34] Wilhelm Scharpp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, pogovor napisao Herman Libe (Hermann Lübbe), Weisbaden (Klostermann), 1976, S. 103.

[35] Jean-Paul Sartre, *L'étrenetnle néant. Essai d'ontologie phénomenologique*, Paris (Gallimard), 1943, S. 159.

zvao, skraćenjem iskustvenog prostora i horizonta naših očekivanja usled ubrzanog kulturnog, socijalnog i političkog razvoja. Pred-filozofsko-istorijska reakcija na taj proces jeste, kako ga je Rajnhart Kozelek nazvao, fenomen povremenjavanja utopije.[36] Kritika sveta u kom živimo iz perspektive predstave o nekom boljem svetu nije samo po sebi ništa novo, dapače, to je opšte, klasično mesto. Sve do vremena renesanse utopija je imala prostorni karakter, ona je predstavljala sliku nekog boljeg sveta koji je daleko od onog u kom se živelo. Ali, zbog ekspanzije osvajanja prostora, na planeti više nije ostao nijedan nepoznat predeo za koji bi bila vezana predstava o boljem svetu. Nestala je predstava o privlačnim dalekim krajevima, a samim tim izgubljena je i mogućnost da se na nekom drugom mestu ostvari svet koji je bolji od realnog sveta u kom se živelo.

Temporalizacija utopije, koja je očekivanje ostvarenja utopije na nekim dalekim prostorima zamenila očekivanjem ostvarenja utopije u nekom budućem vremenu, očigledno pretpostavlja da će se sadašnje stanje u društvu s vremenom menjati u izvesnom i povoljnom smeru. Čovek pokušava da moralno i politički valorizuje budućnost i pritom veruje i očekuje da će utopija ostvariti rezultate koji se smatraju poželjnim. Odatle proističu značajne kulturološke, a samim tim i ideološko-političke konsekvence. Prvo, moguće je da se pokuša da se prošlost istorijski produži u budućnost, i tada bi budućnost mogla biti shvaćena kao bolja strana sadašnjice. Druga posledica jeste da se, u interesu odredivanja konkretnih nedostataka savremenog stanja, naše naslede epohalno odvoji od budućnosti, da bi se kroz poredenje epoha utvrdili efemerni fenomeni današnjice. Treća posledica je ubrzavanje procesa razvoja.

Ovim je dosta kratko, a da nije izostavljeno ništa suštinski bitno, opisan oblik ideološko-političke transformacije klasične filozofije istorije. Sa ovim pre svega treba povezati i filozofsko-istorijski inspirisanu težnju istoricističke ideologije da se domogne političkih privilegija za svoje subjekte. Filozofija istorije koja se transformisala u političku ideologiju specifična je po tome što je za nju karakteristično shvatanje da je upravo ona subjekat epohalnog toka istorije, kao i po tome što smatra da je njena pozicija jedinstvena, te da je samo ona sposobna da sprovede društvene promene. Odatle se već sama po sebi ocrtava uloga koju bi po pitanju budućnosti čovečanstva trebalo da igraju partije za koje je tipična ideološka transformacija filozofije istorije. Takva partija smatra da ona reprezentuje interese budućnosti i da ima pravo da, na osnovu nedostataka jednog društva, proglasi koje su poželjne smernice razvoja. Politički programi koji izražavaju takve ideje su, da se tako izrazim, emancipatorski programi, u njima kao da se vaspitač obraća vaspitaniku. Tu vaspitač „najbolje zna" šta vaspitanik treba ili ne treba da zna i upravo taj asimetrični odnos, koji kroz generacije predstavlja odnos između starih i mla-

[36] Reinhart Koselleck, „Die Verzeitlichung der Utopie", u: *Utopie-Forschung*, Bd. 3, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1982, SS. 1-14.

dih, postaje koncept političkog vaspitanja ljudskog roda i biva prenesen na razvoj cele vrste.[37]

Posledice skicirane istorijsko-metafizičko-ideološke orijentacije politike, koju smo predstavili u njenim osnovnim pojmovima, veoma su dalekosežne s obzirom na sam tok istorije. Pa ipak, tek shvaćena u specifično modernom smislu, politika je sposobna za sprovođenje terora i to kroz političku diskriminaciju koja nastaje iz skrivanja iza istorijsko-metafizičkog izjednačavanja starog i novog, s jedne strane, i dobra i zla, s druge. I da ironija bude još veća, takva istorijsko-metafizički orijentisana politika je, gde god je postala vladajuća politika, u ime bolje budućnosti zapravo dovela do ultrakonzervativizma i dogmatizma. Svaka je pokušala da se kao doktrina konzervira u svom privilegovanom položaju.

Skicirane istorijsko-metafizičke pretpostavke totalitarne demokratije jasno se prepoznaju u jednoj markantnoj rečenici iz publikacije organa Čeke *Crveni mač* od 18. avgusta 1919. godine. Ta rečenica glasi: „Nama je sve dozvoljeno." Ali, nužno se postavlja pitanje: Pod kojim se to uslovima dâ opravdati ovakav stav? Odgovor na ovo pitanje može se pročitati u istom broju časopisa. On glasi: „Naša humanost je apsolutna."... „Po prvi put u istoriji sveta mi uzdižemo mač ... u ime opšte slobode i oslobođenja od svakog ropstva."[38] Dakle, oni svoj stav „nama je sve dozvoljeno" opravdavaju i legitimišu istorijsko-metafizičkim razlozima. Oni ne žele da budu cinični, upravo suprotno oni naglašavaju moralnu notu tog stava.

Karl Poper (Karl R. Popper) je opisano shvatanje zakonitosti toka istorije nazvao „istoricističkim" i svoju knjigu *Das Elend des Historizismus* posvetio zabludi o postojanju zakona istorije.[39] Naučna teorija nam govori da je verovanje u takve zakone pogrešno, da tok civilizacijske evolucije nije usmeren ka nekom datom cilju, da se, u skladu s tim, nikakva istorijska aktivnost ili delatnost ne mogu pravdati rezultatom ili ostvarenjem nekog plana. Štaviše, kako vreme prolazi, istorija se sve više pretrpava efektima interferencije, pa evolucija, premda se razvija, nikako ne može da se prognozira. Ili jednostavnije rečeno: budućnost civilizacije je otvorena i svaka politika koja se, umesto da to prihvati, orijentiše ideološki, koja se ponaša kao da poseduje budućnost jer smatra da je ovladala zakonitostima epohalnog razvoja, ne vodi u otvoreno društvo nego ga zatvara. U svojoj kritici istoricizma Karl Poper je među istorijske ideologije, razume se, ubrojao i marksističko-lenjinistički internacionalizam kao i nacionalsocijalističku rasnu ideologiju. Banalno je napomi-

[37] O tome može da se čita u: Odo Marquard, „Die Erziehung des Menschengeschlechts – Eine Bilanz", u: *Der Traum der Vernunft – Vom Elend der Aufklärung*, Darmstadt und Neuwied (Luchterhand), 1985, SS. 125-133.

[38] Časopis se nalazi u knjizi Petera Šajberta (Peter Scheibert), *Lenin an der Macht. Das russische Volk in der Revolution 1918-1922*, Weinheim (VCH), 1984, S. 85.

[39] Karl R. Popper, *Das Elend des Historizismus*, Drugo, nepromenjeno izdanje, Tübingen (J. C. B. Mohr), 1969, S. XI.

njati da rasistička ideologija po svom intelektualnom kapacitetu ne može da se poredi sa lenjinizmom i marksizmom. Ovo su primeri gde na delu vidimo uslove nastanka i razvoja privilegovanih političkih subjekata koji su sve koji se sa njima nisu slagali smatrali neprijateljima koje treba uništiti.

1. *Uvodna literatura:*

Patrick Gardiner, *Theories of History,* New York (The Free Press), 1959.

Hermann Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie,* Basel/Stuttgart (Schwabe u. Co.), 1977.

2. *Šira literatura:*

Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History,* Cambridge (The University Press), 1968.

Karl R. Popper, *Das Elend des Historizismus,* Tübingen (J. C. Mohr), 1961.

Karl Acham, *Analytische Geschichtsphilosophie,* Freiburg/München (Karl Alber), 1974.

Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie,* Frankfurt am Main (Suhrkamp), 1973.

Joachim Ritter, *Subjektivität,* Frankfurt am Main (Suhrkamp), 1979.

Karlfried Gründer, *Reflexion der Kontinuitäten. Zum Geschichtsdenken der letzten Jahrzehnte,* Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht), 1982.

Studiengruppe „Theorie der Geschichte", *Beiträge zur Historik,* Bisher 6 Bände 1977 ff., 6. Band, München (dtv), 1990.

dih, postaje koncept političkog vaspitanja ljudskog roda i biva prenesen na razvoj cele vrste.[37]

Posledice skicirane istorijsko-metafizičko-ideološke orijentacije politike, koju smo predstavili u njenim osnovnim pojmovima, veoma su dalekosežne s obzirom na sam tok istorije. Pa ipak, tek shvaćena u specifično modernom smislu, politika je sposobna za sprovođenje terora i to kroz političku diskriminaciju koja nastaje iz skrivanja iza istorijsko-metafizičkog izjednačavanja starog i novog, s jedne strane, i dobra i zla, s druge. I da ironija bude još veća, takva istorijsko-metafizički orijentisana politika je, gde god je postala vladajuća politika, u ime tога budućnosti zapravo dovela do ultrakonzervativizma i dogmatizma. Svaka je pokušala da se kao doktrina konzervira u svom privilegovanom položaju.

Skicirane istorijsko-metafizičke pretpostavke totalitarne demokratije jasno se prepoznaju u jednoj markantnoj rečenici iz publikacije organa Čeke *Crveni mač* od 18. avgusta 1919. godine. Ta rečenica glasi: „Nama je sve dozvoljeno." Ali, nužno se postavlja pitanje: Pod kojim se to uslovima dâ opravdati ovakav stav? Odgovor na ovo pitanje može se pročitati u istom broju časopisa. On glasi: „Naša humanost je apsolutna."... „Po prvi put u istoriji sveta mi uzdižemo mač ... u ime opšte slobode i oslobođenja od svakog ropstva."[38] Dakle, oni svoj stav „nama je sve dozvoljeno" opravdavaju i legitimišu istorijsko-metafizičkim razlozima. Oni ne žele da budu cinični, upravo suprotno oni naglašavaju moralnu notu tog stava.

Karl Poper (Karl R. Popper) je opisano shvatanje zakonitosti toka istorije nazvao „istoricističkim" i svoju knjigu *Das Elend des Historizismus* posvetio zabludi o postojanju zakona istorije.[39] Naučna teorija nam govori da je verovanje u takve zakone pogrešno, da tok civilizacijske evolucije nije usmeren ka nekom datom cilju, da se, u skladu s tim, nikakva istorijska aktivnost ili delatnost ne mogu pravdati rezultatom ili ostvarenjem nekog plana. Štaviše, kako vreme prolazi, istorija se sve više pretrpava efektima interferencije, pa evolucija, premda se razvija, nikako ne može da se prognozira. Ili jednostavnije rečeno: budućnost civilizacije je otvorena i svaka politika koja se, umesto da to prihvati, orijentiše ideološki, koja se ponaša kao da poseduje budućnost jer smatra da je ovladala zakonitostima epohalnog razvoja, ne vodi u otvoreno društvo nego ga zatvara. U svojoj kritici istoricizma Karl Poper je među istorijske ideologije, razume se, ubrojao i marksističko-lenjinistički internacionalizam kao i nacionalsocijalističku rasnu ideologiju. Banalno je napomenuti da rasistička ideologija po svom intelektualnom kapacitetu ne može da se poredi sa lenjinizmom i marksizmom. Ovo su primeri gde na delu vidimo uslove nastanka i razvoja privilegovanih političkih subjekata koji su sve koji se sa njima nisu slagali smatrali neprijateljima koje treba uništiti.

[37] O tome može da se čita u: Odo Marquard, „Die Erziehung des Menschengeschlechts – Eine Bilanz", u: *Der Traum der Vernunft – Vom Elend der Aufklärung*, Darmstadt und Neuwied (Luchterhand), 1985, SS. 125-133.

[38] Časopis se nalazi u knjizi Petera Šajberta (Peter Scheibert), *Lenin an der Macht. Das russische Volk in der Revolution 1918-1922*, Weinheim (VCH), 1984, S. 85.

[39] Karl R. Popper, *Das Elend des Historizismus*, Drugo, nepromenjeno izdanje, Tübingen (J. C. B. Mohr), 1969, S. XI.

1. *Uvodna literatura:*

Patrick Gardiner, *Theories of History*, New York (The Free Press), 1959.

Hermann Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel/Stuttgart (Schwabe u. Co.), 1977.

2. *Šira literatura:*

Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge (The University Press), 1968.

Karl R. Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen (J. C. Mohr), 1961.

Karl Acham, *Analytische Geschichtsphilosophie*, Freiburg/München (Karl Alber), 1974.

Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main (Suhrkamp), 1973.

Joachim Ritter, *Subjektivität*, Frankfurt am Main (Suhrkamp), 1979.

Karlfried Gründer, *Reflexion der Kontinuitäten. Zum Geschichtsdenken der letzten Jahrzehnte*, Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht), 1982.

Studiengruppe „Theorie der Geschichte", *Beiträge zur Historik*, Bisher 6 Bände 1977 ff., 6. Band, München (dtv), 1990.

DEO II: SOCIJALNA FILOZOFIJA I FILOZOFIJA KULTURE

4. Odeljak: Socijalna i kulturna filozofija
Peter Kozlovski(Peter Koslowski)

I Socijalni svet kao predmet socio-kulturne filozofije
II Teorije društva i njihova uloga u procesu nastanka društva Ujedinjene Evrope
  1. Ekonomske teorije
  2. Teorije ugovora
  3. Sociobiološke teorije
  4. Funkcionalističke teorije
III Kultura društva i oblici jedinstva socijalnih odnosa
IV Multikulturalno društvo?
V Završne primedbe

Filozofija traga za odgovorom na pitanje kako stoje i kako bi trebalo da stoje stvari sa čovekom i njegovim razvojem, celokupnim čovekovim životom. Onaj deo te celine koji se tiče čovekovog bića i njegovih dužnosti, tj. onoga šta bi on trebalo da bude, jeste čovekov socijalni svet, tj. svet socijalnih odnosa. Stoga socijalna filozofija, kao filozofija ili bolje rečeno kao deo filozofije koji se bavi socijalnim odnosima, stremi spoznaji suštine celokupnog socijalnog sveta. Ona društvo ne tretira kao fenomen nezavisan od strukture čovekovog mišljenja i spoljašnjeg sveta, ona se odnosi na društvo tražeći smisao i vrednosti stvarnog sveta, tako da socijalna filozofija uvek istovremeno proučava i vrednuje. Duh i vrednosti jednog društva upoznajemo kroz kulturu tog društva, kroz koju oni jedino mogu da opstaju i održavaju se. Zato je teorija kulture centralni predmet socijalne filozofije.

Usmeravajuća uloga socijalne i kulturne filozofije ovde će biti objašnjena kroz primer ujedinjenja Evrope. Kroz taj primer pratićemo ulogu i posledice tog dela filozofije koji su nastali iz političkog zadatka da se ostvari ideja evropskog društva. Jedna od teza mog izlaganja glasi da se mi nalazimo u specifičnoj istorijskoj situaciji u kojoj možemo neposredno da posmatramo proces nastanka evropskog društva i nacije. Toj tezi pridodajem i stav da je pri nastanku evropske nacije socio-kulturna filozofija odigrala značajnu ulogu.

I Socijalni svet kao predmet socio-kulturne filozofije

Za filozofe „svet" je sveukupnost spoznajnih objekata sve dotle dok oni mogu da se sagledaju iz jedinstvene tačke gledišta. Socijalni svet je deo sveukupne stvarnosti. On se odnosi na one elemente realnog sveta koji ljudsku individuu, dakle subjekt, ne dovode u vezu samo sa objektivnošću, nego ih postavlja i u međusobne odnose. To znači da se socio-kulturna filozofija ne bavi samo subjekt-objekt odnosom, nego i subjekt-subjekt relacijom. Socio-kulturna filozofija pomenute elemente ne posmatra samo sa distance, već ih, u njihovom socijalnom značenju, i konstituiše. Ona, dakle, socijalni svet jednim delom posmatra i objašnjava, ali ga drugim delom oblikuje i to kroz delovanje na ostvarenju njegove svrhe i smisla.[40]

U socijalnoj filozofiji nerazdvojno su povezani opisivanje, razumevanje, etičko i kulturno-estetičko analiziranje vrednosti kao i normativno saznanje. U tom smislu socijalna filozofija treba da bude jasno razgraničena od empirijske sociologije, jer se, kao što je to slučaj sa empirijskom sociologijom, ne odnosi samo na spoznaju zatečenog stanja, socijalne realnosti i tako-onda odnosa između hipotetički postavljenih ciljeva i sredstava. Socijalna filozofija integriše etičku i analitičku stranu socijalnog sveta. Ona je s jedne strane realna filozofija i analiza, ali je takođe i filozofija vrednosti i etičkih normi u socijalnim odnosima, jer se bavi i objektivnom realnošću, i njenim socijalnim smislom, i etičko-kulturološkim vrednostima koje treba da konstituišu i karakterišu stvarnost. Socijalne fenomene ona posmatra iz više aspekata. Porodicu, na primer, posmatra iz aspekta održanja kućne zajednice, upravljanja dobrima, biološkog porekla ili kroz aspekt voljne adaptacije – sve to definiše osećaj zajedništva njenih članova. I kao što se čovek i njegovi oblici društvenosti, i individue i institucija, jednim delom temelje u svetu stvari a drugim delom u svetu duha, tako i socijalna filozofija obuhvata objašnjenja objektivnih odnosa ali i objašnjenja intersubjektivnih odnosa.

Uopšteno rečeno, socijalna filozofija se, za razliku od etike, ne bavi primarno individualnim delanjem i interakcijama na mikro planu, nego socijalnom interakcijom velikog broja ljudi i izgradnjom velikih institucija socijalnog sveta. „Socijalni svet" pritom predstavlja jedan dosta uopšten pojam, čiji supstrat ili podloga nije jednoznačna.

Gore pomenuti pojam socijalnih odnosa može se, naime, razumeti kao pojam „društva", ali isto tako, i kao pojam „države". Izrazom „društvo" (die Geselschaft), koji je nastao od staronemačke reči „sal" = prostor, se označava opšta forma zajedničkog prostora uređenih međusobnih odnosa, dru-

[40] Uporedi sa P. Koslovski, članak, „Gieselschaft I Antropologie und Philosophie der Geselschaft", i članak, „Sozialpfilosophie", u: *Staatslexikon* 7, Freiburg i. Bd. 2, 1986, SS 959-966, i Bd. 5, 1989, SS. 33-41.

štvenosti i podruštvljavanja. Društvo je prostor koji obuhvata sve socijalne interakcije i odnose. I u tom izvornom značenju pojma društva, koje je utemeljeno na pojmu prostora, već može da se nazre problem postavljanja njegovih granica. Pojam društva se zasniva na pojmu teritorije i održanja teritorijalnih granica društva uz pomoć političke moći. Identitet jednog društva ne postoji bez minimuma centralne političke vlasti, bez političkog centra moći, ili, uopšteno rečeno, bez države koja mora biti sposobna da održi teritorijalne granice, a time i identitet društva kroz njegove vrednosne norme.

Pojmovi „društvo" i „država" se međusobno određuju.[41] Jedinstvo velikog društva bez prisustva države zamislivo je samo u nekoj prelaznoj i prolaznoj fazi. O narodima ili plemenima bez države možemo govoriti kao o velikim grupama, ali ih ne možemo s pravom nazvati društvima. Društvo postaje država kada je iz aspekta jedinstvenosti sposobno da složno donosi odluke i da se politički ujedini kada je u pitanju zajednička teritorija. Socijalni svet je društvo kada se ono tematizuje iz aspekta spontanih i decentralizovanih interakcija i socijalnih odnosa. Društvo i država su pojmovi koji opisuju različite aspekte istog „predmeta", istog supstrata.

Kao najviši opšti pojmovi socijalnog sveta društvo i država su zanimljivi iz još jednog aspekta: Oni označavaju masu ljudi koja se, kao što se izrazio Niklas Luman (Niklas Luhmann), sama ujedinila. Kao najviši pojam socijalnog sveta društvo ne podrazumeva samo državu, nego i još jednu veliku instituciju koju treba razlikovati od države i društva, a to je crkva. Ako, za razliku od toga, državu osmotrimo kao najvišu pojmovnu odrednicu socijalnog sveta, ona, pored područja spontanog podruštvljavanja, sadrži, u jednom specijalnom smislu, i sebe samu, kao područje visoko-državnog delovanja, koje se razlikuje od svih prethodno pomenutih područja. To možemo objasniti kroz primer. Često kažemo „Gospodin x ili gospoda y 'rade za državu'", dok svako od nas radi „u" državi. Pa iako svi koji rade po svom zanimanju pripadaju jedinstvu socijalnih odnosa, ipak, neki rade i „za državu", definisanu kao politički centar moći.

Kada smo uspostavili razliku između države i društva, koje su sfera spontanih nevisokoparanih i nepolitičkih interakcija, dalje ga možemo podeliti na društvene oblasti: privredu, nauku i umetnost. Tamo gde je društvo polje spontanog razvoja kulture, privreda, nauka i umetnost predstavljaju oblasti kroz koje jača društvena moć i kroz koje se ta moć, u vidu privredne, naučne ili kulturne produkcije, i realizuje. Društvo je istovremeno i kultura. Kultura društva jeste uređenost života koja se samostalno razvija. Uređenost života obuhvata pravila kulturnih oblasti, prava, običaja i navika, kao i etiku. Kultura je pripisivanje smisla svakodnevnom životu kroz naučni i umetnički rad u kom individua u doživljaju umetnika prepoznaje sopstveni doživljaj. Društvo nije, kako je to pozitivistički sociološki naturalizam pogrešno smatrao, stvarno u smislu supstrata ili organizma. Ono se sastoji od individua i predstavlja zajedničke forme njihovih odnosa.

[41] Uporedi sa P. Koslovski, *Geselschaft und Staat. Ein unvermaindlicher Dualismus*, Stuttgart, 1982.

Crkva se u društvene oblasti ne može ubrojati u istom smislu kao gore navedene društvene oblasti, jer njen temelj, institucionalna posvećenost i kulturni sadržaj prevazilaze standarde i ponudu drugih kulturnih oblasti. Crkva mora da odgovori na izazov da u konačnom svetu zastupa ono beskonačno i bezuslovno i da ga u realnom svetu oživi. Ona taj zadatak treba da izvršava kao javna institucija, a ne kao privatno udruženje, društvena organizacija ili državni organ.

Ali, s druge strane, crkvu ne smemo ni poistovećivati sa onim beskonačnim i neuslovljenim – takvo poistovećivanje crkve sa neuslovljenim, Bogom dakle, za religiozne ljude se graniči sa blasfemijom. Crkva samo zastupa Boga u svetu konačnih, prolaznih stvari. „Zastupanje" je veoma težak koncept i kao takav izaziva nesuglasice među hrišćanskim konfesijama. Crkva se, takođe, ne može ni potpuno odvojiti od onog šta predstavlja. Stoga i socijalna filozofija postavlja pitanje kako se „crkva" odnosi prema činjenici da se rasparčala na dve glavne crkve i mnoga mala religiozna udruženja.

Razmatranje odnosa crkve prema društvu i državi otvara u socijalnoj filozofiji kontroverzna teološka pitanja. Ta su pitanja predmet sporova i među samim crkvama, jer se u njima radi o društvenim funkcijama crkve i religioznoj dimenziji društva. Značajno je da se u socio-kulturološkoj filozofskoj diskusiji ne podgreva borba na konfesionalističkom frontu, već da se ona smiruje. Evanđelistički i katolički hrišćani bi trebalo da budu jedinstveni bar u tome da „crkva" u prolaznom svetu zastupa ono neuslovljeno, da je zadatak hrišćanske crkve da ga dostojno zastupa i da mnoštvo crkava predstavlja očigledan simbol činjenice da „crkva" i svet još uvek nisu sa Bogom povezani onako kako bi trebalo da budu.

Crkva se od drugih društvenih organizacija razlikuje po opštosti baze iz koje potiču njeni članovi, a koja obuhvata sve slojeve društva, po nadvremenom karakteru poruke koju nam upućuje i po trajnosti sopstvene institucije. Kao religijske i kulturne institucije, crkve spadaju u domen interesovanja socijalne filozofije. Religija nije predmet socio-kulturne filozofije u njenom religioznom značaju i smislu, tj. kao učenje o nastanku sveta, nego zbog svog kulturološkog i socijalnog značaja za uređeni život društva i države.

Socijalni svet se, po svom socijalnom smislu i svojim ciljevima, raščlanjuje na velike institucije: državu, društvo i crkvu. Na ovoj podeli utemeljena je struktura kulture, pa ona prožima celokupan socijalni svet. Privreda, nauka i umetnost su oblasti od kojih je sačinjeno društvo. One su oblasti spontane interakcije i kulturnog razvoja. Društvo se, sa svojim kulturnim oblastima, privredom, naukom i umetnošću, razlikuje, kako od države, tako i od crkve. Prema teleološkoj podeli, privreda je upućena na unapređenje kulturne oblasti, a nauka i umetnost na unapređenje države i religije.

Društvo, kao sistem socijalnih interakcija i kulture, u formi politički ujedinjene države, ima tendenciju da stalno prekoračuje granice prema drugim društvima i državama. Društva su sistemi koji su otvoreni za prevazilaženje nacionalih država kroz nadnacionalna udruženja (UN ili NATO, npr.) i internacionalizaciju kulturnih i naučnih tekovina.

Mi smo u naše vreme doživeli jedan izuzetan i istorijski jedinstven proces, naime, prelazak evropskih nacionalnih država i društava u ono što se od 1992. godine označava kao „Ujedinjene evropske države" ili „Evropska nacija". Istorijski jedinstveno i nečuveno u vezi sa ovim procesom jeste činjenica da je promena tako velikih razmera, naime prelazak sa nacionalnih država i društava na jednu novu državnu i društvenu formu, izvedena planski, voljom većine i nenasilnim putem. Navikli smo da u istoriji nove velike države nastaju samo kroz ratove. Datum kada je 1992. godine stvoreno zajedničko evropsko tržište i time Evropska zajednica, pred socio-kulturnu filozofiju postavlja probleme političkog, privrednog i kulturnog karaktera, te zadatak da se novonastala nacija, kao i proces njenog nastanka, analizira, razume, vrednuje, i konačno da se njime i upravlja.

II Teorije društva i njihova uloga u procesu nastanka društva Ujedinjene Evrope

Godina 1992. predstavlja datum početka izgradnje jedne nove države i jednog novog društva u Evropi iz tog razloga što privredno ujedinjenje ne može potpuno da se izvede bez političkog i kulturnog. Tržišne promene tog tipa, odnosno privredno ujedinjenje, pretpostavlja kulturnu i političku jedinstvenost, ali ih takođe i uzrokuje. To je na primeru nemačkog ujedinjenja i nastanka nacije pokazala nemačka istorijska škola nacionalne ekonomije, pre svih Gustav fon Šmoler (Gustav von Schmoller) u svojim delima iz 1874. i 1893.[42] Evropska unija je danas, kao što je to i nemački Rajh bio u XIX veku, na putu da postane *jedno* društvo i *jedna* država.

Kako socio-kulturna filozofija može da doprinese analizi i vrednovanju procesa nastanka jednog novog društva i kulture, kakvo predstavlja ovo novonastalo evropsko unutrašnje tržište? Svako društvo uslovljeno je sa više tipova faktora koji na njega utiču: kroz spoljašnje, fizičko-geografske faktore (naseljenost, bogatstvo samog tla i drugi faktori...), kroz ekonomsko-tehničke faktore (tipa stepena privredne organizovanosti i izgradenosti infrastukture, itd.) i kroz faktore duhovne prirode, kao što su kultura, pravo, istorijska tradicija. Stoga se pred svaku teoriju i filozofiju društva, a time i pred teorije o prelasku nacionalnih država u jedinstvenu evropsku državu, postavlja pitanje u kakvom su odnosu realni i idealni faktori, odnosno, predmetno-prirodne i duhovno-smisaone determinacije pri uobličavanju i razvoju društava, u našem slučaju Evropske unije. Postoje četiri osnovna tipa odgovora na ovo pitanje, i u skladu s tim, moramo razlikovati četiri osnovne forme teorija o društvu.

[42] G. Schmoller, „Über einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft. Offenes Sendschreiben an Herrn Professor Dr. Heinrich von Treitschke", u: *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 23 (1874), SS. 225-347 i 24 (1875), SS. 81-119 i G. von Schmoller, *Die Volkswirtschaft, die Volkswirtschaftslehre und ihre Methode* (1893), Frankfurt a. M. (Klostermann), 1949 (=Sozialökonomische Texte, Heft 16/17).

1. Ekonomske teorije

Ekonomske teorije društva, pre svega marksizam, smatraju da je odnos između realnih i idealnih faktora koji utiču na društvo jednosmeran i jednosmislen. Po njima ekonomska *baza*, tj. vlasnički i proizvodni odnosi i položaj sredstava za proizvodnju, u potpunosti uslovljavaju idealni faktor, tj. kulturu, pravo, religiju, tj. duštvenu *nadgradnju*.

Razvoj društva i njegovog duhovnog sistema, prema njihovom mišljenju, nastaje iz razvoja proizvodnih odnosa. Protiv ekonomskog koncepta društva može se prigovoriti da ekonomska organizacija društva, naime vlasnički i proizvodni odnosi, ne počiva samo na prirodnim datostima, već je uvek određuje i pravno-normativni sistem. Svet ekonomije uvek je određen kulturom. On je, kao što nam to pokazuje privredna etika, prožet socijalnim i kulturnim normama i vrednostima.[43]

Monokauzalitet ekonomskih teorija društva objašnjava se stepenom samozakonodavnosti i „socijalne nejednakosti",[44] kroz pojmove koji su nastali u klasičnoj privrednoj teoriji kod Engleza koja je analizirala englesku privredu XVIII i XIX veka, naročito kod Smita (A. Smith)[45] i Rikarda (D. Ricardo), koje je preuzela i marksistička teorija.[46] Razvoj materijalne kulture (proizvodne moći) i razvoj institucija (proizvodni odnosi) mogu se međusobno usporavati. Socijalni odnosi mogu ubrzati privredni razvoj (K. Marks, V. F. Ogburn)[47], ali u tom smislu nije potrebna nikakva kulturna elita.

[43] Uporedi sa M. Weber, „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche (1915-1919)", u: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I, Tübingen (J. C. Mohr), 1986 (8. izdanje).

[44] Uporedi sa: K. Polanyi, *The Great Transformation* (1944), Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1978.

[45] Uporedi sa: A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, deo 2, London, 1776, 5. Aufl. 1789; na nemačkom, *Eine Untersuchung über Natur und Wesen des Volkswohlstandes*, izdao H. Waentig, deo 3, Jena, 1908/23, novo izdanje pod naslovom, *Der Wohlstand der Nationen*, München (dtv), 1978.

[46] Uporedi sa K. Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, 1847; na nemačkom, *Das Elend der Philosophie*, u: K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 4, Berlin (Deitz), 1972, S. 63 i narednе

[47] W. F. Ogburn, *Social Change with Respect to Culture and Original Nature*, New York (B. W. Huebsch), 1922, ponovljeno izdanje 1952.

2. Teorije ugovora

Sa ekonomskom teorijom društva srodna je teorija ugovora. Ona društvo shvata kao ugovor među individuama. Takvo utemeljenje društva objašnjava se starozavetnim učenjem o Božijem savezu ili kroz ugovor o uzajamnom ujedinjenju. U modernom učenju o društvenom ugovoru, od XVI veka, društveni ugovor se, kod R. Hukera (R. Hooker), J. Heringtona (J. Harrington) i de Moline (L. de Molina), tretira u metaforičkom smislu, kao normativno utemeljenje prirodnih socijalnih odnosa već postojećeg društva, a ne kao istorijsko objašnjenje njegovog nastanka. Za Hobsa prelaz sa prirodnog na društveno stanje proizilazi iz dva osnovna postulata ljudske prirode: iz prirodne čovekove pohlepe (*cupiditas naturalis*) i prirodne spoznaje (*ratio naturalis*), koja čoveku govori da svoju situaciju može da poboljša kroz ujedinjenje sa drugim ljudima, pri čemu svaki pojedinac odustaje od dela svojih prava i moći i prenosi ih na suverena. Prema Hobsu, društvo nastaje sklapanjem dva ugovora, ugovora o ujedinjenju individua i ugovora o pokoravanju suverenu.[48] Tek ovaj poslednji ugovor konstituiše društvo i pravo na vlasništvo. Dž. Lok[49] je smatrao da vlasništvo, pre svega vlasništvo prava na sopstveni život, postoji i u prirodnom stanju, da se ono potvrđuje ugovorom o pokoravanje suverenu, tako da on građansko društvo shvata kao asocijaciju koja svakom zadovoljava interes da osigura njegovo pravo na vlasništvo. Pa ako neka individua i ne poseduje materijalna dobra, prema Loku, svako ima bar pravo na sopstveni život, a time i vlasništvo, koje želi da osigura u društvu.

Teorije društvenog ugovora nisu teorije o nastanku društva, nego se bave opravdanjem njegovog postojanja. Čitava njihova priča koja se odnosi na komunikaciju kao i na konstituciju društva odnosi se samo na one koji u njoj učestvuju. Oni koji se naknadno radaju ne pitaju se o tome da li žele da žive u tako osmišljenom društvu. Ako se teorijski malo poigramo, možemo postaviti dilemu: šta ako se desi da i pored poboljšanja pojedinaca koji su pristali na društveni ugovor, kod jednog broja ipak prevlada želja da se iz građanskog stanja vrate u prirodno? Jesu li oni tada slepi putnici društva?[50] Zato je I. Kant u svrhu održanja društvenog i pravnog stanja odobravao upotrebu ograničene sile.[51] Time je razbijen koncept (slobodnog) ugovora.

[48] Th. Hobbes, *De Cive*, London 1642. Na nemačkom, *Vom Bürger*, Hamburg (Mainer), 1977.

[49] J. Locke, *The Second Treatise of Government*, London, 1690. Na nemačkom, *Zwei Abhandlungen über die Regierung* Frankfurt (Suhrkamp), 1977, §119. Na srpskom, *Dve rasprave o vladi*, Beograd, Mladost, 1978.

[50] Uporedi sa J. M. Buchanan, *Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, Chicago (University of Chicago Press), 1975. Nemačko izdanje, *Die Grenzen der Freiheit zwischen Anarchie und Leviathan*, Tübingen (J. C. B. Mohr), 1984; P. Koslowski, *Gesellschaft und Staat*, a. a. O. i P. Koslowski, *Prinzipien der Ethischen Ökonomie bezogenen Ethik*, Tübingen (J. C. B. Mohr), 1988, 1991.

3. Sociološke teorije

Sociološke teorije nastanak i razvoj društva objašnjavaju težnjom živih bića da se razmnožavaju i da ostvare svoje genetičke potencijale (E.O. Vilson [Wilson]).[52] Svi organizmi dele resurse koji služe za održavanje života. Društvo nastaje kroz borbu čoveka i grupe da preživi. U toj borbi za preživljavanje društvo se pokazalo kao oblik koji čoveku najviše odgovara za ostvarenje njegove genetičke dominacije.

Darvinistička sociobilogija apsolutizuje aspekt razmnožavanja i genetičkog održanja vrste i u tom smislu je i smisao socijalnih odnosa i institucija u toj teoriji redukovan na tu svrhu. Sociobiologija je iz svoje teorije isključila čovekovu težnju ka znanju, ljubavi i samosvesti, jer poriče njihovu duhovnu vrednost i posmatra ih kao fenomene koji služe samo genetičkom preživljavanju.

4. Funkcionalističke teorije

Sociobiološke i ekonomske teorije društva su monokauzalne teorije koje ne uzimaju u obzir činjenicu da društvo ima više od jedne svrhe. Funkcionalističke teorije se bave tim svrhama i ciljevima društva. Smisao postojanja društva ovde se ne iscrpljuje u ekonomskom osiguranju članova, kroz zaštitu njihove svojine i individualnih dobara, ili u osiguranju održanja vrste. Društvo se više shvata kao sistem institucija i interakcija koji treba da ispuni funkcije samoodržanja, povezivanja vrednosti, korišćenja resursa i slično. Društvo, kroz prilagodavanje i razumevanje sopstvene unutrašnje strukture, kao u *strukturalnom funkcionalizmu* T. Parsonsa (T. Parsons)[53] ili kroz promenu sopstvene strukture, u *sistemskom funkcionalizmu* V. Baklija (W. Buckley) i N. Lumana (N. Luhmann)[54] teži da samo sebe očuva kao socijalni sistem.

Sa sociološkom teorijom sistema u svojoj osnovnoj strukturi usko je povezana teza filozofije istorije o stalno rastućoj kompleksnosti i diferencija-

[51] I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), Rechtslehre § 9, u: I. Kant, *Werke*, Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), 1975. S. 366. I. Kant, „Idee zu einer allgeMainen Geschichte in weltbürgerlich Absicht", u: *Berlinische Monatsschrift*, 1784, II. 11, Göttingen, Hamburg, 1949; takode u: I. Kant, *Schriften*, Hg. Königlisch Preußische Akademie der Wissenschaften, I Abt., *Werke*, Bd. 8, Berlin, 1923, naknadno izdanje 1969, S. 15. i naredne.

[52] E. O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge Mass. (Harvard University Press), 1975. Uporedi sa kritikom koju je o toj knjizi napisao P. Koslowski, *Evolution und Geschaft. Eine Auseinandersetzung mit der Soziobiologie*, Tübingen (J. C. B. Mohr), 1984, 1989.

[53] T. Parsons, *The Social System*, Glencoe (Free Press), 1951.

[54] W. Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood Cliffs (Prentice Hall), 1967. N. Luhmann, *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, Berlin (Duncker & Humbolt), 1965.

ciji sistema. Tu se socijalni sistem posmatra kao deo jedne celine izdeljene na elemente koji se medusobno uslovljavaju. Kroz sve veću diferencijaciju i specijalizaciju, delovi sistema zadobijaju sve veći stepen nezavisnosti. Kao osnovne elemente sistema, funkcionalističke teorije navode privredu koja treba da posluži optimalnom korišćenju resursa i prirodnih dobara, nauku, shvaćenu kao sistem koji se bavi analizom realnog stanja, pa je tako povezana i sa socijalnim odnosima, i državu, kao politički centar vladanja i odlučivanja.

Kada se navedeni tipovi teorija nastanka i opravdanja postojanja društva i države primene na proces nastanka evropske ujedinjene države, dolazi se do sledećih zaključaka:

Ujedinjenje Evrope potvrduje ekonomske teorije društva u tom smislu da su privredni interesi doveli do ujedinjenja tržišta i povukli za sobom i političko ujedinjenje. Privredno ujedinjenje dovelo je do kulturnog i političkog. Ali, s druge strane, pre samog početka ujedinjenja Evrope postojala je politička volja da se to učini. Nastanak zajedničkog tržišta 1992. proklamovan je kao politički cilj još 1988. godine. Politički uzroci ne mogu, medutim, mehanički da determinišu ekonomske promene. O političkim anticipacijama poželjnih ekonomskih procesa koji treba da se odigraju u budućnosti ne može se govoriti kao o determinirajućim uslovima.

Ugovorno utemeljenje društva na primeru ujedinjenja Evrope u jedinstveno društvo takode je sadržano u limitiranom obliku. Teorija o ugovoru je teorija koja se odnosi na individue koje ga sklapaju, a nasuprot tome, u procesu nastanka Evropske Unije, medusobne ugovore su sklapale pojedine države. Pa, iako je svaka zemlja koja je pristupila Uniji to učinila na demokratski način, što podrazumeva većinu njenih gradana, ipak se ne može reći da su ugovorne strane gradani sami. Nacije možemo smatrati implicitnim potpisnicima ugovora.

Sociobiološka teorija malo može doprineti objašnjenju ujedinjenja Evrope, jer evropsko društvo nije uzimalo u obzir postizanje maksimuma genetičkog potencijala i preživljavanja vrste; taj koncept je ovom društvu stran i tako treba i da ostane. Odnos izmedu političkih sredstava i genetičkog opstanka previše je kompleksan da bismo se sada ovde njime bavili. Ne znamo da li će ujedinjenje Evrope usavršiti naš genetski potencijal ili ne.

Slično važi i za funkcionalizam. Naravno, sociološki funkcionalizam ima značajnu prednost nad sociobiološkim funkcionalizmom, jer se ne odnosi samo na jedan cilj, naime genetički napredak, već prepoznaje višestrukost društvenih funkcija. Ali, funkcionalizam te funkcije društva nije dovoljno precizno definisao niti je pojasnio njihov medusobni odnos. Tako su, na primer, privredne funkcije dovele do ujedinjenja evropskih zemalja. To će verovatno dovesti do napretka prirodnih nauka i tehnike. Ali, postavlja se pitanje kako će ovaj proces uticati na duhovne nauke i šta će se desiti sa govornim oblastima.

Ideja o evropskom ujedinjenju počiva na veri u ujedinjenje evropske kulture. Pretpostavlja se da sa rastom veličine države, privrede i naučno-tehničkog razvoja raste i kvantitet privrednih, naučnih i tehničkih postignuća. Po svemu sudeći, ta zakonitost se ne može primeniti i na kulturu. Kulturna dostignuća ne zavise od kvantiteta finansijskih i intelektualnih resursa, već od njihovog kvaliteta i načina upotrebe. Mali izdavačičesto imaju bolji program produkcije knjiga od velikih, male zemlje često imaju intenzivniji kulturni i tradicionalni razvoj nego velike države.

Ocenu evropskog ujedinjenja najteže je dati iz aspekta kulturnih posledica i značaja procesa ujedinjenja. Kulturni kriterijum izaziva najveće poteškoće u proceni značaja ujedinjenja Evrope i to iz dva razloga. Uvećanje tržišta i institucija ne znači samo po sebi napredak u kulturi. I drugo, kulturne pretpostavke socijalne integracije ne mogu se objasniti samo kroz privredu i privredno ujedinjenje. Zato se kultura pokazuje kao kritična tačka procesa ujedinjenja Evrope.

III Kultura društva i oblici jedinstva socijalnih odnosa

Moderna privreda se izdvojila iz kulturnog sistema društva. Taj proces diferencijacije predstavlja jednu formu podele rada. Diferencijacija društva i podela rada u privredi odnosi se i na veliko tržište, tj. i na evropsko ujedinjenje. Diferencijacija društva zavisi od rasta ili opadanja broja stanovnika, od rasta standarda i poboljšavanja komunikacija. Diferencijacija i podela rada ne mogu se shvatiti kao vrednosti po sebi, nego se moraju posmatrati u njihovom odnosu prema suštini društva i našeg okruženja. Izdvajanje privrednog sistema iz celokupnog sistema društva može, na primer, dovesti do konflikta izmedu funkcionisanja privrede i trgovine, s jedne, i zahteva za socijalnom kohezijom i integracijom, za jedinstvom društva i solidarnošću, s druge strane. Prelaskom sa „zajednice" na „društvo", u smislu u kome te izraze koristi F. Tenis (F. Tönnis),[55] ili sa racionalnosti vrednosti na racionalnost ciljeva, o čemu govori M. Veber,[56] odnosno sa integracija koje su počivale na svetu života na integracije koje počivaju na ostvarenju funkcionalnih svrha, izgubilo se jedinstvo sveta života, a time i zajedničke vrednosti. Medutim, diferencijacija društva i stalno spremanje za postizanje sve više uspeha sa svojim granicama tamo gde ne može više da se oseti zajedništvo čovekovih suštinskih očekivanja. Mogućnost jedinstvenog osećanja smisla jednog društva pruža se kroz zajedničku kulturu i religiju, kao dve medusobno povezane interpretacije sveta, i kroz er-

[55] F. Tönnis, *Geminschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1887, ponovljeno izdanje Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), 1979.

[56] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen (J. C. B. Mohr), 1922, 1972 (peto izdanje).

kvu kao instituciju koja čoveku pomaže da prevaziđe otkriće sopstvene prolaznosti.[57]

Svet privrede, politike i kulture mora se shvatiti kao jedinstven svet, a socijalna uređenost odnosa između pojedinaca mora se shvatiti kao jedinstveni totalitet uslova života i njegove uređenosti. Zato evropsko ujedinjenje znači ujedno kulturno, političko i privredno ujedinjenje. Socijalna filozofija je, kao normativna i analitička teorija celokupnog društva i države, sebi jasno predočila tu činjenicu i sa svoje strane pomogla da se pomenuti proces ostvari. Čovek uvek živi u sistemu normi i izvesnom kulturnom poretku. Uređenost socijalnih odnosa i kultura jednog društva predstavljaju „ko-relaciju normi",[58] u kojoj se nijedna od normi ne sme tretirati izolovano. Norme jednog socijalnog poretka, kulturne, političke i privredne norme, zajedno čine celinu čovekovih dužnosti[59] koje su posledica i rezultat voljnog zalaganja čoveka kao i normativne moći samog života. Normativnost pokriva celo polje čovekovog socijalnog života, čak i u slučaju kada se konkretan oblik kulture i socijalni poredak međusobno razlikuju.[60]

Kada govorimo o celokupnosti tih dužnosti, otvaramo pitanje zatvorenosti i otvorenosti, jedinstvenosti i mnogostrukosti samog socijalnog poretka. Korelacija socio-kulturnih normi mora da garantuje mogućnost suprotstavljanja institucionalnom sistemu. Sistem i sloboda, slaganje i neslaganje sa sistemom, sve te stvari moraju zajedno da budu institucionalizovane,[61] a socijalna filozofija mora da ih tretira kao celinu.

Kulturno jedinstvo mora biti slobodno, ono ne sme da bude uzrokovano prisilom bilo kakve vrste. Živa kultura mora da nađe zlatnu sredinu između preterivanja u postavljanju pravila i njihovog nedostatka. Ako se zajedništvo nekog društva završava na jedinstvenoj tehnici i njenoj upotrebi, to nikako ne zadovoljava. Napetost između naučno-tehničkog razvoja s jedne, i stabilnosti kulturno-religioznih odnosa s druge strane, kako zemlje u razvoju, tako pogađa i visokorazvijene evropske zemlje, pa samim tim i njihovo zajedničko društvo. U oba slučaja postavlja se pitanje kako je moguće pomiriti ljudska prava, dinamiku naučno-tehničke, posebno privredne modernizacije, i zajedništvo oblasti življenja koje prožima humana kultura. Ujedinjena evropska država, koja se trenutno nalazi u fazi nastanka, politički i kulturološki posmatrano, predstavlja zemlju u razvoju, zemlju u procesu nastanka nacije, evropske nacije.

Problemi političkog ujedinjenja i kulturnog prožimanja u modernim razvijenim zemljama i u zemljama u razvoju preslikavaju se jedni na druge. U predmodernim, tradicionalnim društvima u razvoju, ljudska prava, naučno-tehnička i privredna modernizacija moraju da se usklade sa tradicionalnom, istorijskom kulturom. U postmodernim industrijskim društvima Evrope, oživljena istorijska kultura, religija i kulturni duh evropskih zemalja moraju da prožmu već postojeći univerzum ljudskih prava, nauke i privrede.

Ujedinjenje Evrope je pokrenulo pitanje o tome na čemu treba da počiva jedinstvo Evrope i šta uopšte znači socijalno jedinstvo. U jednom društvu postoji više oblika socijalnog jedinstva. Forme socijalnog jedinstva pojedince međusobno mogu povezivati na spoljašnji način ili suštinski. Jedinstvo privrednog tržišta predstavlja jedan model spoljašnje povezanosti članova društva, organizaciju koju možemo nazvati privredom jednog naroda.[62] To je model sistema u kom su svi jednako važni i taj oblik jedinstva je samo spoljšnji, on ne pogađa unutrašnji smisao celine i ne odnosi se na njenu suštinu. To je jedinstvo koje nije pravo jedinstvo, jer je njegov smisao stran članovima na koje se to jedinstvo odnosi. Elementi takvog sistema nisu integrisani u celinu, nego samo spolja spojeni. Tako učesnici na tržištu kroz kupovinu i prodaju čine jedinstvo, ali jedinstvo koje je spoljašnje njihovoj individualnoj suštini. Oni se ponašaju kao elementi mehanizma, slično planetama Sunčevog sistema, koje u izvesnom smislu čine jedinstvo, ali ih to jedinstvo ne određuje suštinski. Učesnici na tržištu povezani su samo na spoljašnji način, kao oni koji robu nude ili kupuju.

Sudionici jedne celine mogu biti određeni kao instrument same celine, tj. oni jedan za drugog, kao i za celinu samu, istovremeno mogu predstavljati i instrument i svrhu. Takve forme jedinstva nalik su organizmima. Tako u političkim procesima učesnici predstavljaju celinu u kojoj su u međusobnim odnosima i u odnosu prema toj celini istovremeno određeni i kao sredstvo i kao cilj. Politički procesi se izvode kroz političku praksu građana, gde su građani, dakle, sredstvo, ali i cilj dotičnog procesa.

Konačno, članovi jedne zajednice mogu biti povezani i tako da svako od njih izražava i predstavlja samu celinu. U tom smislu biti član znači reprezentovati celinu u posebnom.[63] Pojedinci su pripadnici jedne kulture i učesnici nekog duhovnog jedinstva, kao što je to slučaj sa crkvom. Crkva je sa celinom društva povezana samom svojom suštinom i u njoj se u pojedinačnom obliku ogleda totalitet kulturne celine.

---

[57] Uporedi sa (izdao) P. Koslowski, *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien*, Tübingen (J. C. B. Mohr), 1985, na srpskom, *Privreda i društvo*, Beograd, Prosveta, 1976; P. Koslowski, *Prinzipien der Ethischen Ökonomie*, a. a. O.; P. Koslowski, *Ethik und Kapitalismus*, Tübingen (J. C. B. Mohr), 1982, 1991 (četvrto izdanje).

[58] G. Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische* (1966), München (Hanser), 1974, S. 172.

[59] H. Bergson, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Jena (Diederichs), 1933, Original, *Les deux de la morale et de la religion*, Paris (F. Alcan), 1932. Na srpskom, *Dva izvora morala i religije*, Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada, 1989.

[60] P. Koslowski, *Die postmoderne Kultur. Gesellschaftliche-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung*, München (C. H. Beck), 1987, 1988 (drugo izdanje).

[61] Uporedi sa H. Krings, *System und Freiheit*, Freiburg i. Br. (Alber), 1980.

[62] Uporedi sa P. Koslowski, *Prinzipien der Ethischen Ökonomie*, a.a.O., 6. odeljak, SS. 175–208.

[63] Uporedi sa G. Gundlach, članak, „Sozialphilosophie", u: *Staatslexikon*, 6. Aufl., Freiburg i Br. (Herder), 1962, Bd. 7, S. 337 i naredne.

Vidimo da se ovde pred socio-kulturnu filozofiju, ukoliko želi da razume društveno i kulturno jedinstvo, postavlja problem razlikovanja i određivanja stepena jedinstva koji vlada unutar socijalnih odnosa. Jedinstvo ekonomske jednakosti dovoljno je za ujedinjenje onih koji su zainteresovani za trgovinu, ali ne može da predstavlja formu socijalnog jedinstva. To ne može biti ni forma odnosa u kojima je član deo organske celine, jer u tom slučaju deo ne izražava totalitet celine, jer se tu ne ostvaruje celovitost same individue. Duhovno ujedinjenje, kao relacija pripadnika i duhovnih predstavnika celine, s druge strane, odgovara pojmu socijalnog jedinstva. Kulturno i religijsko jedinstvo predstavlja oblik jedinstva u kom individua kao deo celine, predstavlja samu celinu i tretira se kao njen svesni i slobodni član.

Pojedinac nije samo atomistički u sebe zatvoreni element, ali nije ni samo instrument celine koji se na nju odnosi samo na spoljašnji način. Biti individua znači odnositi se prema sebi kao prema samodelatnom duhovnom biću, ali isto tako podrazumeva i odnos prema socijalnoj celini, u kojoj istovremeno predstavlja element, instrument i saučesnika. Konstitucija ličnosti u društvu ne odvija se samo s obzirom na društvo, ali nikako se ne može reći ni da je od njega potpuno nezavisna. Pojedinac se individualizuje kroz sopstveno biće, ali i kroz socijalnu i prirodnu konstelaciju, kao ljudsko biće uopšte.

Zato nije dovoljno da se Evropa ujedini u zajedničko tržište na kome svi imaju ista prava, nego ona mora istovremeno da se ostvari i kao politički organizam i kao duhovna i kulturna zajednica. I ako Evropa želi da postane ujedinjena država, građani Evropske zajednice ne treba da budu samo članovi zajedničkog tržišta, oni moraju biti (sa)učesnici duhovne celine Evrope.

Pojedinac u društvu ne sme biti određen isključivo svojim ekonomskim funkcijama ili individualnim potrebama, jer individua postoji i nezavisno od sopstvenih interesa ili interesa države. Racionalnost, u smislu prostog ekonomskog principa optimalizacije sredstvo-cilj odnosa, i sama mora biti određena socijalnim smislom i društvenim sadržajem. Društveni odnosi suštinski su određeni sadržajem, a ne formom racionalnosti. To znači da su socijalni odnosi određeni odgovorom na pitanje koji će tip čoveka u socijalnoj koordinaciji i selekciji biti označen kao poželjan, vredan i dominantan.[64]

Ujedinjenje u praćenju individualnih ciljeva određeno je duhovnom superstrukturom jednog društva, ali ga nije moguće ostvariti kroz uslovljavanje ili pritisak. To pretpostavlja sposobnost opažanja, učenja, izražavanja, razumevanja i zauzimanja svog mesta. Kultura i vaspitanje jednog društva urodiće plodom ako su u stanju da ujedine savremeni oblik duhovnosti i svoju tradiciju, iz koje ta kultura i nastaje.[65] U tom smislu ujedinjenje Evrope mora biti kulturno ujedinjenje, a evropska ujedinjena država mora da ostvari program kulturne zajednice.

[64] Uporedi sa, W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*, Tübingen (J. C. B. Mohr), 1987.

[65] Upredi sa, E. Spranger, *Das Gesetz der ungewollten Nebenwirkungen in der Erziehung*, Heidelberg (Quelle & Meyer), 1962, 2. izdanje 1965. S. 56. i naredne.

IV Multikulturalno društvo?

S obzirom na celovitost karaktera kulture jednog društva, pogrešno je govoriti o multikulturalnom društvu u okviru jedne nacije. Zato se taj pojam ne može primeniti na novonastajuću evropsku naciju, ili ga moramo upotrebljavati u veoma ograničenom smislu.

Zabluda je govoriti o multikulturalnom društvu zato što su rezultati jedne slobodne kulture uvek raznoliki, ali sam program i sadržaj kulture ne smeju da budu mnogovrsni. Društvo koje razvija isključivo političku i naučnu konkurenciju, umesto da tako doprinese svojoj kulturi, zapravo nudi multipla i međusobno konkurentska kulturna rešenja. Takvo društvo se, svojim zahtevom za pukom raznolikošću i njenim razvijanjem, ne može osloboditi bez unutrašnjih uslovljavanja i ograničenja. Mnoštvenost kultura u socijalnom svetu, procesi i programi s kojima se srećemo u takvom društvu, u krajnjem smislu dovode do toga da slobodno možemo reći da multikulturalno društvo znači: „Za nas je sve jednako dobro." Ova definicija protivreči samoj funkciji kulture jednog društva, jer program jednake važnosti svih ne podrazumeva i ne tretira sa dužnom pažnjom potrebu za kulturnim jedinstvom koje je jednom društvu neophodno, kao ni socijalnu jedinstvenost zajedničkog života članova društva. Ne postoji samo pravo na razlikovanje i odstupanje, nego postoji takođe i pravo na jedinstvenost i normativnost, jer bez minimuma jedinstvenosti – kao što su zajednički jezik i obrazovanje – nije moguća socijalna kooperacija kao ni podela rada unutar jednog društva.

Široko proširena funkcionalna podela rada društava čija se privreda ubrzano razvija, ima enormne kulturne pretpostavke jezičke, kognitivne i etičke vrste. Podela rada moguća je samo kada su njeni članovi usaglašeni oko cilja rada, kada se svi pouzdaju u izvršenje zadatka onog drugog, što znači da pomenuti proces podele rada zavisi od jezičke komunikacije. Visoko razvijena društva podrazumevaju i zahtevaju visoki stepen i diferencijaciju kulturne kooperacije i koordinacije koje pluralizam multikulturalnog društvenog ustojstva ne može da mu ponudi i obezbedi.[66] Program potpuno multikulturalnog društva zato predstavlja kapitulaciju pred etičkim zadatkom koji se pred društvo postavlja u smislu ujedinjenja njegove kulture i članova njegovog socijalnog sveta. Taj pluralistički program, u kom svako bira ono što mu je omiljeno, pandan je koncepciji prinudnog kulturnog jedinstva.

Ni ujedinjenje Evrope ne sme se jednostavno označiti izrazom „multikulturalno društvo", u kom su sve pojedine kulture jednako vredne i bitne. Štaviše, proces nacionalnog ujedinjenja Evrope mora, kao što je to bio slučaj sa procesom nastanka pojedinačnih evropskih država, istovremeno predsta-

[66] Uporedi sa, P. Koslowski, *Wirtschaft als Kultur. Wirtschaftskultur und Wirtschaftsethik in der Postmoderne*, Edition Passagen, Wien (Passagen Verlag), 1989.

vljati i proces kulturnog ujedinjavanja. Multikulturalni pluralizam, koji nastaje iz antagonizma pojedinačnih nacionalnih kultura, mora biti prevaziđen jednom novom slobodnom i neprisilnom sintezom.

Volfgang Velš (Wolfgang Welsch)[67] je Liotarov kritički princip postmoderne,[68] koji je razlike proglasio principom postmoderne, preinačio u afirmativni minimalistički princip mnoštvenosti pluralizma.[69] On pluralizam postmoderne moderne suprotstavlja monizmu moderne moderne. Istina je da u postmoderni razlike cvetaju, jer one su vezane za privredni i kulturni razvoj. Ali to ipak ne znači da će kulturni pluralizam i onaj koji vlada na polju nazora o svetu biti jedino obeležje postmoderne i dolazeće svetske kulture. Svetska kultura koja je na pomolu biće multikulturalna u smislu svetske kulture različitih nacinalnih kultura, ali ne i u smislu jedne isključivo pluralističke svetske kulture. Dolazeća svetska kultura predstavljaće pluralitet pojedinačnih kultura sa jasnim i odredenim identitetom i sadržajima ili uopšte neće biti kultura. Kada bi puki kulturni pluralizam zavladao celim svetom, to bi nedvosmisleno bio kraj spajanja i ujedinjavanja kroz kulturu.

Polje na kom, u opisanom smislu, treba da se razvija multikulturalno društvo jeste svet, a ne nacija. Svetsko društvo je multikulturalno. Dolazeća svetska kultura imaće multikulturalni karakter, a njene „subkulture" će biti pojedinačne nacionalne kulture. Jedna od tih nacionalnih kultura biće i kultura evropske zajedničke države, „Ujedinjenih Evropskih Država", evropska kultura, koja će predstavljati sintezu kultura evropskih nacija. Kultura Evropske Zajednice ne može biti multikulturalna, jer privredno ujedinjenje Evrope mora da uključuje i podrazumeva i kulturno ujedinjenje.

Takode, gotovo da i ne postoji nikakva potreba da se u Evropskoj Zajednici razvija multikulturalno društvo, jer su se osnove evropske kulture, naime hrišćanstvo i epohe duhovnog razvoja, sa svojim programima u renesansi, baroku, takode kroz klasiku, romantiku i moderni, kod evropskih nacija velikim delom ili u potpunosti razvijale na isti način, a odstupale su samo u individualnim dostignućima. Na osnovnim poljima kulture, u hrišćanskoj religiji, u filozofiji, umetnosti i nauci, evropske nacionalne kulture čine neraskidivo jedinstvo.

Nacionalne kulture budućnosti, medu koje će spadati i nacionalna kultura Evropske Zajednice, neće biti multikulturalne, kao što će to biti sučaj sa svetskom kulturom, i neće se sastojati iz subkultura. U suprotnom, izgubiće svoj smisao i definiciju. „Pluralizam" je pravi pluralizam i predstavlja istinsku raznolikost samo kada se odnosi na mnoštvenost i razlike medu „sebi identičnim kulturama", kada predstavlja pluralitet kultura koje su same sobom

[67] W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim (VCH/Acta humaniora), 1987.

[68] J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München (Fink), 1987. Original: *Le Différend*, Paris (Minuit), 1983. Na srpskom, *Raskol*, Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada, 1991.

[69] Uporedi sa konceptom esencijalističke postmoderne kao poslemoderne i sa kritikom postmoderne kao supermoderne: P. Koslowski, *Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postmodernität*, Edition Passagen, Wien (Passagen Verlag), 1989.

odredene i sebi identične, a ne ako se odnosi na kulture koje su već same *unutar sebe* pluralističke. Pluralitet samosvesnih, profilisanih kultura koje su sposobne da izgrade sopstveni identitet, znači diferencijaciju i razvoj same kulture. Nasuprot tome, iako na prvi pogled zvuči pomalo paradoksalno, potpuna multikulturalizacija celokupne svetske kulture vodila bi do poništenja razlika pojedinačnih kultura i faktičkog monotonizovanja kulture.

Svetska kultura ne može preuzeti oblik nacionalnih kultura i postati jedinstvena kultura. Nacionalne kulture se ne mogu jednostavno iskoristiti kao plan za razvoj svetske kulture. Medu kulturama svetske kulture vlada princip subsidijarnosti, koji prati logiku proširenja i upotpunjenja životnih krugova, pri čemu velika društva ne smeju ugrožavati samosvojnost malih ili obrnuto. Pojedinačne kulture u svetu mogu se razvijati samo ako se drže principa subsidijarnosti, medusobno se upotpunjavaju i razvijaju. Kao što država treba da predstavlja porodicu i njenu funkciju, tako i svetska kultura treba da predstavlja pojedinačne regionalne kulture ili njihove interese. Princip postmoderne, dakle, nije pluralizam nego princip subsidijarnosti. Oznaka dolazeće svetske kulture nije multikulturalnost u smislu biranja prema naklonosti, nego subsidijarno povezivanje pojedinačnih kultura.

Koncept multikulturalnog društva se ne odbacuje iz nekog drugog razloga, na primer, zato što u njemu ne postoji vladajuća religija ili crkva, već zato što sama ideja multikulturalnog društva nije u stanju da ostvari osnovni zadatak svakog društva, a to je da svoje članove okupi unutar jedinstvene zajedničke kulture. Ideja multikulturalnog društva nije u stanju da uspostavi legitiman životni poredak medu članovima jednog društva, jer ne može da im ponudi jedinstven koncept življenja. Zato je multikulturalni koncept pogrešan za svako društvo, bilo ono modernističko, hrišćansko, islamsko ili marksističko.

V Zaključne primedbe

Odvajanjem privrede iz društva otvorio se jedan kulturni problem: kulturno jedinstvo našlo se u konfliktu sa uslovima rasta ekonomske racionalizacije i stremljenjima ka sve većoj efikasnosti tržišta. Ujedinjeno evropsko tržište takode ostavlja posledice na problem kulturne integracije, kao i na problem očuvanja okoline.

Privreda i kultura se medusobno suštinski uslovljavaju. Zajedničko evropsko tržište nije moguće ostvariti bez istovremenog ostvarenja kulturnog ujedinjenja evropskih nacija. Nije realno verovati da se može ostvariti slobodno kretanje ljudi i robe preko državnih granica, a da to nema uticaja na stvaranje njihove zajedničke kulture i nacije. S tim u vezi primarni predmet interesovanja filozofa nisu političke procene, nego sociofilozofska analiza. A ona je nedvosmisleno pokazala sledeće: ako želimo da postignemo privredno je

dinstvo Evrope, moramo težiti i ostvariti kulturno jedinstvo tog područja. Ako nismo spremni na kulturno i političko ujedinjenje, moramo odustati i od privrednog ujedinjenja Evrope i ukinuti zajedničko tržište.

Socijalna filozofija je pokazala da se socijalno jedinstvo ne sastoji samo iz ekonomskih odnosa i interesa, predstavljenih kroz tržište. Pojedinac ne sme da se shvati samo kao učesnik i element na tržištu, njega moramo razumeti kao deo i saučesnika kulturnog jedinstva. Sa stanovišta socijalne filozofije i filozofije kulture, kulturno ujedinjenje Evropske Zajednice u *jednu* nacionalnu kulturu predstavlja nužnu potrebu. U formiranju te nacionalne kulture kao shema ne sme i ne može poslužiti teorija o multikulturalnom društvu, koja vodi u niz zabluda, već ideja zajedničke evropske kulturne tradicije.

Predmet socio-kulturne filozofije veoma je širok i teško ga je ograničiti: to je sveukupnost socijalnog sveta i njegove kulture. Njen zadatak sastoji se u tome da integriše rezultate socijalnih nauka, da spoljašnje socijalne delatne faktore tehnike, privrede i prirodnih karakteristika neke zemlje integriše u teoriju o duhovnoj strukturi tog društva, u teoriju objektivnog duha. U tom svetu socijalnog duha i kulture socio-kulturna filozofija nije samo nezainteresovani posmatrač, već istovremeno i učestvuje u oblikovanju i uređenju tog sveta. Ljudska kultura je uvek eksperiment na temu ispravnog života jednog društva, a kako filozof u tom eksperimentu istovremeno igra ulogu posmatrača i delatnika, on je istovremeno i analitičar i onaj koji te odnose uobličava, on se ne bavi samo onim što jeste, već treba da zna i šta i kako treba da bude, i to izražava teorijom o perspektivama i usmerenjima društva.

1. *Uvodni tekstovi*

Aristoteles, *Politik*, München (dtv), 1973.

Klaus Hartmann, *Politische Philosophie*, Freiburg/München (Alber), 1981.

2. *Šira literatura:*

Günther Maluschke, *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Freiburg/München (Alber), 1982.

Ernst Vollrath, *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg (Königshausen & Neumann), 1987.

Dilthey, W., *Einführung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (1883). Göttingen (Vandengoeck & Ruprecht), 1979.

Schütz, A., Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1984.

5. Odeljak: Filozofija politike
Klaus Hartman (Klaus Hartmann)

I Položaj filozofije politike
II Klasična antička filozofija politike
III Klasična novovekovna filozofija politike
IV Moderna i filozofija politike
V Savremena situacija
VI Zaključne primedbe

Moto ove knjige u kojoj se postavlja pitanje o funkciji filozofije kao orijentira podrazumeva da je ta uloga filozofije sporna (ili, bolje rečeno, da je postala sporna); s druge strane, to bi pitanje bilo potpuno besmisleno kada se od filozofije uopšte ne bi očekivalo da tu ulogu ispuni. Usmeravanje ne može da se proglasi jednom od filozofskih disciplina, već ga treba shvatiti u potpuno drugom smislu: kao orijentaciju u mišljenju. Kant se jednom zapitao: „Šta to znači usmeravanje u mišljenju?"[70] Kant je pritom mislio na potrebu uma da se orijentiše tamo gde on, na teorijskom planu, ne može da stekne znanja, po pitanju najviših principa i prvih uzroka, ili u praktičnoj upotrebi, gde sebi treba da predstavi „Ideju najvišeg dobra, koje je u svetu moguće, i to ukoliko je moguće kroz *slobodu*: moralnost". Ako smo u prvom smislu ograničeni na jednu umnu hipotezu, u drugom slučaju upućeni smo na postulat da je, kroz našu slobodu, dakle kroz nas same, moguć jedan moralni svet koji bi istovremeno mogao da nam pruži i duhovno zadovoljstvo.

Nema potrebe da ovde dalje razvijamo ovaj Kantov nacrt orijentirajuće uloge filozofije. On je previše određen Kantovim shvatanjem uma, koji je pre svega uopšteno definisan, dok je njegova praktična strana reprezentovana samo kroz moral. Ja ću se baviti i tim problemom, ali želim i da razmotrim konkretno pitanje koje se, prema podeli ove knjige, kao na ostale pojedinačne filozofske oblasti, odnosi i na filozofiju politike; naime, ja želim konkretno da razmotrim pitanje: Da li politička filozofija može da posluži kao orijentir u mišljenju? U cilju odgovora na to pitanje pre svega je neophodno odrediti položaj same filozofije politike.

[70] I. Kant, *Akademie-Ausgabe*, Bd. VIII, S. 131-147 (= Akademie Textausgabe, Berlin (de Gruyter), Bde. I-IX, 1968.

5. Odeljak: Filozofija politike

Klaus Hartman (Klaus Hartmann)

I Položaj filozofije politike
II Klasična antička filozofija politike
III Klasična novovekovna filozofija politike
IV Moderna i filozofija politike
V Savremena situacija
VI Zaključne primedbe

Moto ove knjige u kojoj se postavlja pitanje o funkciji filozofije kao orijentira podrazumeva da je ta uloga filozofije sporna (ili, bolje rečeno, da je postala sporna); s druge strane, to bi pitanje bilo potpuno besmisleno kada se od filozofije uopšte ne bi očekivalo da tu ulogu ispuni. Usmeravanje ne može da se proglasi jednom od filozofskih disciplina, već ga treba shvatiti u potpuno drugom smislu: kao orijentaciju u mišljenju. Kant se jednom zapitao: „Šta to znači usmeravanje u mišljenju?"[70] Kant je pritom mislio na potrebu uma da se orijentiše tamo gde on, na teorijskom planu, ne može da stekne znanja, po pitanju najviših principa i prvih uzroka, ili u praktičnoj upotrebi, gde sebi treba da predstavi „Ideju najvišeg dobra, koje je u svetu moguće, i to ukoliko je moguće kroz *slobodu*: moralnost". Ako smo u prvom smislu ograničeni na jednu umnu hipotezu, u drugom slučaju upućeni smo na postulat da je, kroz našu slobodu, dakle kroz nas same, moguć jedan moralni svet koji bi istovremeno mogao da nam pruži i duhovno zadovoljstvo.

Nema potrebe da ovde dalje razvijamo ovaj Kantov nacrt orijentirajuće uloge filozofije. On je previše određen Kantovim shvatanjem uma, koji je pre svega uopšteno definisan, dok je njegova praktična strana reprezentovana samo kroz moral. Ja ću se baviti i tim problemom, ali želim i da razmotrim konkretno pitanje koje se, prema podeli ove knjige, kao na ostale pojedinačne filozofske oblasti, odnosi i na filozofiju politike; naime, ja želim konkretno da razmotrim pitanje: Da li politička filozofija može da posluži kao orijentir u mišljenju? U cilju odgovora na to pitanje pre svega je neophodno odrediti položaj same filozofije politike.

[70] I. Kant, *Akademie-Ausgabe*, Bd. VIII, S.131-147 (= Akademie-Textausgabe, Berlin (de Gruyter), Bde. I-IX, 1968.

I Položaj filozofije politike

Uvod u političku filozofiju mora da započne od uvida u opšti smisao filozofije. Postoji mišljenje da se filozofija bavi poslednjim osnovama stvarnosti, dakle, i onim utemeljenjima stvarnosti koje pojedinačne nauke nisu u stanju da objasne (sa takvim shvatanjem filozofije srećemo se kod Aristotela ili Hegela). Filozofija u tom smislu predstavlja metafiziku ili ontologiju. Klasičnoj moderni bi se zato mogao pripisati zaokret prema teoriji saznanja kao filozofiji svesti, a novijoj zaokret prema filozofiji jezika. Jezik je postao merodavan za filozofska objašnjenja; ontologija je postala analiza jezika.

Nasuprot ovoj teorijskoj oblasti filozofije, kao i tradicionalnoj, nalazi se polje praktične filozofije. Ona se bavi delanjem i onim segmentima stvarnosti koji se tim delanjem uobličavaju. I ova filozofska oblast može da se pretvori u analizu jezika i govora. Filozofija u celini se, dakle, može podeliti na ontologiju i teoriju saznanja, sa jedne, i praktičnu filozofiju, posebno u smislu njene jezičko-analitičke verzije, s druge strane. Pored toga, u filozofiju se, kao uvodna oblast, obično ubraja i logika, ali mi se ovde nećemo toga pridržavati. Takođe ćemo ostaviti po strani i estetiku i druge problemske filozofske oblasti, kao što su antropologija ili filozofija religije.

Da li je opravdano praktičnu filozofiju poistovetiti sa etikom? Razmotrimo taj problem pobliže. Etika se bavi onim što treba činiti ukoliko se to odnosi na pojedinca, dakle, ona analizira pojam dobra, dužnosti i njihove negativne suprotnosti. Ali, ako se zapitamo da li etika, kao teorija morala, može da pokrije celokupnu praktičnu oblast, naići ćemo na poteškoću. Problem se sastoji u tome da se iz perspektive etike uvek radi o dužnostima koje se postavljaju pred pojedinca kao takvog i o dobru koje se odnosi na tako definisani subjekt. Uvek je pojedinac taj koji treba da odluči šta treba da čini. Ta situacija se može opisati kao „ja u odnosu prema drugim pojedincima". Pravila koja tu važe mogu se, kao što je to Kant učinio, proglasiti opštevažećim, ali, uvek ostaje na pojedincu, njegovim mogućnostima i sposobnostima da ta pravila primeni; pojedinac deluje na osnovu sopstvenih nazora. I kada potpuno apstrahujemo pitanje da li uopštena pravila mogu da ga dovedu do odluke, ako poštuje samo njih, pojedinac ne može biti potpuno siguran da postupa moralno ispravno. Iako ne moraju, okolnosti mogu uticati na moje odluke. (Misli se na Kantov primer o navodnom pravu da se laže iz čovekoljublja.)[71] Da bi univerzalna pravila uopšte imala sadržaj, moramo imati u vidu okolnosti. Okolnosti su bitne i u tom smislu što određuju da li uopšte mogu moralno da

[71] I. Kant, „Über ein vermaintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen" („O navodnom pravu da se laže iz čovekoljublja), u: *Akademy-Ausgabe*, Bd. VIII, S.423-430, primer na strani 427. Tim povodom pogledati David Ross, *Kant's Ethical Theory*, Oxford (Clarendon Press), 1954, SS. 30-36.

se ponašam. Čini se da je za to neophodno da budu ostvareni uslovi za praktičnu slobodu. Pritom se ne misli samo na minimum takvih uslova, koji se obezbeduju pravnom regulacijom – treba da se postavi i pitanje njihovog optimuma. E, tu u igru ulazi politička filozofija. Ona pokriva međuljudske odnose koji odgovaraju ljudskoj prirodi i čije je ostvarenje postavljeno pred čoveka kao zadatak. Shodno tome, Aristotel je politiku (misli se na politiku kao filozofsku disciplinu) shvatao kao celinu, a etiku kao njen deo. Očigledno je da se tu politika ne iscrpljuje samo kroz etiku, niti se, kao što je to kod Kanta slučaj, etika, s jedne, i pravno učenje, s druge strane, mogu tako razdvojiti. U novom veku Hegel je skicirao jedan ubedljivi nacrt politike koja se odnosi na pravo i etiku i predstavlja pravu političku filozofiju.

Treba naglasiti i razliku između socijalne filozofije i filozofije politike. Naime, smatra se da u međuljudskim odnosima postoje i ne-politička ili pre-politička stanja stvari (porodica, na primer, zatim razne zajednice, udruženja, društvene grupe) i da su ti činjenički odnosi predmet socijalne filozofije,[72] dok se politička filozofija bavi odnosom između tih socijalnih tvorevina. Na taj način politička filozofija se tiče i činjeničkog stanja, odnosno čovekovih tvorevina, tako da ne iznenađuje što su u klasičnoj grčkoj filozofiji kod Platona i Aristotela, kao i u novovekovnoj filozofiji kod Hegela, te dve oblasti povezane. Takav opšti stav naziva se „ontološkim" (često se govori i o „metafizičkom").

Ono političko[73] je, kao što sam već napomenuo, ono što čoveku, ako se složimo sa Aristotelom, pripada po prirodi. Ali, to ne znači da je ono stalna datost koja se ne menja. Političko je ono što je, na polju čovekove prakse, principijelno varijabilno i što podleže vrednosnoj proceni. Možemo sebi predstaviti razna uređenja: staleško, demokratsko, monarhističko, komunističko uređenje i tako dalje. Time se ne želi reći da se kod uređenja radi samo i isključivo o tipu vladavine; njegove ostale aspekte predstavljaju pravo, organizacija društva, kultura... Budući da se bavi raznim tipovima uređenja očigledno je da se ona tiče i njihovog istorijskog razvoja. U različitim političkim uređenjima politička uverenja se temelje na različitim istorijskim argumentima – konfučijanizam raspolaže drugačijim istorijskim argumentima nego zapadna demokratija. Promene socio-političkih odnosa, kao i socio-političkih uve-

[72] Uporedi sa: K. Hartmann, *Politische Philosophie*, Freiburg/München (Alber), 1981, SS. 17-61. Bitna su imena, K. Marks (K. Marx), F. Tenis (F. Tönnies), O. Špan (O. Spann), A. Gelen (A. Gehlen), Ž.-P. Sartr (J. P. Sartre) (njegova *Critique de la raison dialectique*). Takođe, uporedi sa: G. Maluschke, „Sozialphilosophie", u: *Wörterbuch des Chistentums*, Gütersloh (Gerd Mohn) i Zürich (Benziger), 1988, SS. 1164-1166.

[73] Pojam je u diskusije uveo Karl Šmit (Carl Schmitt), u: *Der Begriff des Politischen* (1932), Berlin (Duncker & Humblot), 1979, S. 20. i naredne. (Na srpskom, Karl Šmit, *Pojam političkog*, Treći program, br. 102, 1995.) Pojam je dalje razvio E. Folrat (E. Vollrath) u: *Grundlegungen einer philosophischen Theorie des Politischen*. Würzburg (Königshausen & Numann), 1987, SS. 36-56. Uporedi i sa K. Hartman (K. Hartmann), „Politische Philosophie", SS. 61-68 (u: *Politischer Sozialität*).

renja, u stvarnosti su zaista moguće, mada su u znatnoj meri obeležene i ograničene sledećim uslovima: težinom mobilisanja velikog broja ljudi, privrednim položajem, težnjom za očuvanje postojeće valsti, pravnim barijerama ili negativnim stranama koje sa sobom nosi revolucija,[74] itd. Pri svakom razmatranju istorijske, kulturne ili etničke tradicije u političkom, politička filozofija se mora sistematski truditi da spozna praktičnu istinu i praktičnu stranu uma i da u njima traži entelehiju. Samo tako ona može biti merodavna u odnosu na događaje koji su uvek istorijski uslovljeni, samo na taj način ona može da ostvari svoju vodeću ulogu u orijentaciji čoveka u njegovoj istoriji. Mi sebi ovde nećemo, kao što je to Platon u svom mitu o zasnivanju države činio, predstavljati nastanak jedne potpuno nove države. Jer, politički odnosi na kojima ona nastaje „uvek su već tu".

U nizu ovih uvodnih napomena navešću još i par reči o razlici izmedu prava i političke filozofije. Socijalni i politički odnosi mogu se pravno formulisati (postoji bračno pravo, obligaciono pravo...) ali se uređenost zajednice isto tako može razumeti i kao stvarna kategorija koja je na izvestan način pravno regulisana. (Tu se pravno učenje i politička filozofija sukobljavaju.) Predmet političke filozofije jeste stvarnost, onako kako je uređenost zajednice predstavljena u drugom smislu, tj. država, a ne idealne norme. Ali, politička filozofija se stvarnošću bavi iz normativnog aspekta. Kako jedna država treba da bude uređena? Kako treba vladati državom? Kako treba urediti odnos između države i njenih stanovnika? Itd.

Da bismo se upoznali sa zadacima i dostignućima, sa temom i predmetom političke filozofije, razmotrićemo ukratko klasičnu antičku i klasičnu novovekovnu političku filozofiju, a konačno i modernu političku filozofiju. Upoznaćemo se sa njihovim temeljima i onim što je iz njih proizašlo. Odatle će se otvoriti aktuelna pitanja -- šta savremena politička filozofija danas može da nam ponudi, koja su njena osnovna pitanja, u kojoj meri može da nam posluži kao putokaz na polju političkog delovanja.

II Klasična antička filozofija politike

Klasična antička filozofija politike se daleko više bavila socijalnim političkim uređenjem nego slobodom i autonomijom pojedinca, koju smo mi danas skloni da naglašavamo. Iz sociološkog aspekta to izgleda kao rezultat anarhije; filozofsko-sistematski to znači da u međuljudskim odnosima postoji potreba za pravilima, kroz koju su ujedinjene pravna i politička regija. Re-

[74] Zanimljivo je kako je Kant obradio temu revolucije iz ispravnih razloga i kako je, s druge strane, ocenio stvarne uzroke Francuske revolucije. U: I. Kant, *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre,* Akademe-Ausgabe, Bd. VI, S. 319 i naredna; I. Kant, *Die Streit der Fakultäten, ibid.*, Bd. VII, S. 84, 88.

gulisanje ili uređivanje odnosa medu ljudima može da se sprovede iz raznih aspekata (ili da u njemu bude naglašena istorijska poenta): mislim na slobodu, mir, pravednost, pravnu sigurnost, slobodu postupanja (kako pojedinca u odnosu na pojedinca, tako i pojedinca u odnosu na političke tvorevine). Kada se radi o političko-filozofskom opravdanju, oba ova momenta postaju realno-politički i moraju se tretirati zajedno.

Ono što se nas ovde tiče jeste činjenica da je političko-filozofsko opravdanje izvesnog političkog uređenja uslovljeno opštefilozofskim horizontom. U klasičnoj antici poenta političkog života se stavlja na pravednost (kod Platona) i na „dobar život" koji je moguć samo u državi (kod Aristotela). Opštefilozofski Platonovi stavovi odnosili su se na celinu i pretpostavljali su da je ona unutar sebe strukturisana i uređena – um stoji iznad svega i svime vlada – možemo slobodno reći da je to jedan ontološki (neki bi rekli metafizički) model koji zastupa stepenovanje ili uzdizanje od materijalnog prema duhovnom, prema kome sve treba da se upravlja. I u političkom postoji stepenovanje koje reprezentuje ontološko uzdizanje. U ovoj shemi sve je potčinjeno pravednosti.[75]

Vidimo da se ontološka shema prenosi i na politiku, gde se filozofija politike razvija kao zamisao o umnom vladanju državom, kojom treba da upravljaju filozofi-kraljevi. (Smatram da ovu zamisao nije potrebno dalje obrazlagati.) Treba napomenuti da pravednost kod Platona ne podrazumeva pravednost deljenja u smislu posedovanja istog stepena slobode ili političkih prava, ili komunističke raspodele dobara.

Drugi veliki model klasične antike, onaj Aristotelov, orijentisan je na „dobar život" i čovekovu sreću.[76] Kada čovek i njegova zajednica postižu dobar život? Pojedinac onda kada dostigne vrlinu, a ljudska zajednica samo onda kada nosi politički (što je vezano za državu) karakter, a to za Aristotela ujedno znači kada je ona uređena kao autarhija, što znači kada se brine o vrlini svojih građana. Aristotel je pokušao da pokaže da građanin može uistinu srećno da živi, tj. da se vlada prema vrlini, samo ako živi u državi (misli se na grad-državu, grčki polis). Država pojedincu omogućava dobar život, a on sa svoje strane oživljava autarhiju, tako da su pojedinac i zajednica međusobno uslovljeni, oni čine zatvoren krug,[77] sreća pojedinca i sreća države su isto. Pojam „građanin" ne podrazumeva staleško odrednicu, njega ispunjava zahtev za političkom aktivnošću pojedinca: građanin učestvuje u životu države uče-

[75] O Platonovoj državi pogledati K. Hartmann, *Politische Philosophie,* SS. 70-74.

[76] Aristoteles, *Nikomachische Ethik,* Buch I (na srpskom, Aristotel, *Nikomahova Etika*, Beograd, BIGZ, 1980, knjiga I); *Politik,* Buch IV, 1295a 34-40, Buch VII, 1323b, 1324a. (Na srpskom, *Politika*, Beograd, BIGZ, 1991, knjiga IV, 1295a 34-40, knjiga VII, 1323b, 1324a.) Texte, *Nicomachean Ethics,* Loeb Classical Library, London (Heinemann); Cambridge, Mass. (Harvard University Press), 1956; *ibid.*, 1959.

[77] Taj odnos je naročito dobro obradio Joahim Riter (Joachim Ritter) u: *Metaphysik und Politik,* Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1977, SS. 130-156. (Na srpskom, Joahim Riter, *Metafizika i politika,* Zagreb, Informator, 1987.)

stvujući u okupljanjima u kojima se njegova uloga stalno menja – svi građani su slobodni, ponekad u ulozi potčinjenih, ponekad u vladajućoj ulozi.

I Aristotelov politički stav određen je ontološki; o tome nam svedoči analogija između pojedinca i države, koja tvrdi da „je" država čovekova priroda, koja već sama čoveka opredeljuje za autarhiju kao oblik vladavine, što državi daje prioritet nad pojedincem. Ovom konceptu mogu se navesti zamerke da se sloboda, pravednost, pravo na donošenje političkih odluka, ne odnosi na sve. On je ograničen svojim vremenom, i robovlasničkim odnosima koje je i Aristotel prihvatao. Demokratiji – koja je prava „politeia" – zamerao je što nije dovoljno praktična i što je previše direktna. Aristotelova koncepcija nije potpuno odbačena. Štaviše, ona kao da predstavlja anticipaciju podele vlasti. Tako još i danas u političkoj filozofiji ima aristotelovaca (poznati su Helmut Kun [Helmut Kuhn], Joahim Riter i Dolf Šternberger [Dolf Sternberger]). Oni su se orijentisali na koncepciju celovitosti države, prema kojoj slobodni građani vladaju slobodnim građanima.

III Klasična novovekovna filozofija politike

Ovde u igru ulazi jedna potpuno drugačija vrsta razmišljanja, koja svoj koren vuče još iz same antike. To je naglašavanje značaja pojedinca: sada se smatra da je pojedinac prioritetan u odnosu na državu, a ne obrnuto. Dominantna uloga države tu bledi u ideji o svetskoj državi ili kosmopolitizmu. Država ima važenje kroz ugovor (Likofron, Epikur).[78]

Ova koncepcija se veoma proširila u novovekovnoj filozofiji, pri čemu se obogatila još jednim motivom koji takođe potiče iz antike (srećemo ga kod Aristotela, ali naročito je tipičan za Cicerona), naime, motivom prirodnog prava, kojim se pojedincu pripisuje umnost koju treba respektovati. Kasnije je prirodno pravo povezano sa hrišćanskim motivima božanskog stvaranja i shvatanja čoveka kao Božije kreacije (na primer kod Loka). Ova pozicija više nije ontološka u smislu da se tvrdi da je jedna tvorevina, naime država, po prirodi „starija" od pojedinca, da se tvrdi savršenost njene „prirode" i da se ona kao takva postavlja u centar svih interesovanja. Prevashodni predmet interesovanja sada su funkcije države, zapravo ostvarenje i održanje mira i garancija pravne sigurnosti. Teorija državnog ugovora jeste teorija koja se bavi objašnjenjem nastanka države pod pretpostavkom prioriteta pojedinca u odnosu na nju, pre svega zato što on postoji i u takozvanom prirodnom stanju.[79]

[78] Uporedi sa K. Hartmann, *Politische Philosophie*, SS. 95-103.; K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bern/München (Francke), 1970, Bd. I, SS. 161-163. (Na srpskom, Karl Poper, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, Beograd, BIGZ, 1993.)

[79] Upečatljivu teoriju društvenog ugovora razvio je J. W. Gough, *The Social Contract*, Oxford (Clarendon Press), 1957 (drugo izdanje).

Koliko god da su značajne, ovde je nepotrebno i suvišno da navodimo i razvijamo varijante teorije društvenog ugovora, kao što su Hobsova, Lokova, Rusoova (Rousseau), Kantova i Fihteova; ograničićemo se na navođenje onih karakteristika koje nam izgledaju najznačajnije. Pre svega, bitno je naglasiti da ova teorija predstavlja fiktivni model objašnjenja, jer takve društvene okolnosti (kao na primer kod Hobsa), koje se odnose na ugovor o vladavini, nisu normalne i uobičajene okolnosti i ne odnose se na svaku generaciju. Dakle, teoriju delom treba shvatiti doslovno, dok je ona drugim svojim delom samo slikovit prikaz fenomena nastanka države. Momenat fiktivnosti koji leži u osnovi te teorije uvidali su i sami njeni zastupnici;[80] jer Kant je „izvorni ugovor" doslovno nazvao „idejom", što znači da je za njega ugovor predstavljao misaono opravdanje „societas civilis".[81] Već je Hjum oštro kritikovao teoriju društvenog ugovora koja je po njemu bila pogrešna.

Drugo što je bitno naglasiti jeste da se iz teorijskih pretpostavki ovog shvatanja mogu razviti mnoga različita shvatanja društvenih odnosa: kod Hobsa je u pitanju jedna vrsta diktature suverena, bilo da je u pitanju monarh ili grupa ljudi koji vladaju, Lok zastupa parlamentarnu demokratiju (u kojoj građani imaju pravo da izaberu, ali i opozovu svoje predstavnike na vlasti, da bi iznova konstruisali političku vlast, gde građani, dakle, poseduju jednu vrstu revolucionarnog prava), Kant je pri postavljanju uslova monarhije upotrebljavao republikanski način mišljenja, kod Rusoa je iz teorije ugovora proizašla specifična vrsta demokratije, narodna volja, koja podrazumeva teško zamislivo jedinstvo (gde onaj ko oponira većini uvek greši ili gde većina zastupa sve i uvek je u pravu), konačno, Fihte je zastupao pravo pojedinca na secesiju, što u krajnjoj konsekvenci znači negaciju države. I posledice po pojedince koji oponiraju, kod različitih filozofa zamišljene su različito: u Hobsovom slučaju sledi im istrebljenje,[82] kod Loka je dozvoljeno proterivanje uz zadržavanje poseda,[83] dok Kant negira pravo na otpor državi,[84] koje kod ranog Fihtea znači potpunu slobodu da se oslobodi države bez progonstva i iseljavanja.[85]

[80] Z. B. Locke, *Second Treatise*, §§ 100-112. *Locke's Two Treatises of Govrenment*, hg. Peter Laslett, Cambridge (Cambridge University Press), 1980, S. 351 i naredne. (Na srpskom, *Dve rasprave o vladi*, Beograd, Mladost, 1978.)

[81] I. Kant, *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, str. 315.

[82] Th. Hobbes, *Leviatan*, Kap. XVIII, Everyman-Ausgabe, London (Dent), 1957, S. 92. (Na srpskom, T. Hobs, *Leviatan*, Beograd, Kultura, 1961.)

[83] J. Locke, *Second Treatise*, § 121.

[84] I. Kant, *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, a.a.O., str. 320.

[85] J. G. Fichte, *Beitrag zu Berichtigung der urteile des Publikums über die französische Revolution* (1793), u: *Klassiker der Politik*, Bd. 7, hg. Bernard Willms, Köln und Oplanden (Westdeutscher Verlag), 1967, S. 113. U: *Grundlage des Naturrechts* (1796), Hamburg (Mainer), 1960, S. 150 i naredne, a naročito S. 162 pokazuju da je Fihte promenio mišljenje i da sada smatra da onaj ko ne priznaje i ne odobrava državno jedinstvo treba da se „udalji" ili „da se nastani negde drugde" (prim. prev.).

Jasno je da teorija društvenog ugovora kao veliki model objašnjenja, pre svega nastanka države, ima dosta nedostataka. (Danas je kritikuju mnogi savremeni filozofi.) Ali, kod nje je bitno što je dovela u pitanje ontološki prioritet države, tako da je teorija društvenog ugovora otvorila put instrumentalističkom shvatanju države. (Izuzetak je Ruso, i donekle Fihte.) Smisao države sastoji se u tome da se pojedincu nađe pri ruci, da se o njemu brine. Značajan je takođe novi pogled na vlast (kod Loka preduslov vlasti je poverenje) i utemeljenje ideje zastupanja (osim kod Hobsa i opet Rusoa).

U Engleskoj je teoriju ugovora potisnuo Hjum,[86] a u Nemačkoj Hegel, koji je u svojoj filozofiji prava[87] državu opet definisao kao tvorevinu (ne više kao aristotelovsku ili rusoovsku) koja se u celosti afirmiše kroz pojedinca. Ova teza je slična ontološkom nazoru kod Aristotela, ali je, da tako kažem, usmerena u drugom pravcu. Država više nije oblik čovekovog postojanja koji mu omogućava dobar život, ona je sada duhovna tvorevina. Pojedinci, kao pravna lica, porodice, društvo i udruženja (korporacije) su državi podredeni kao njena „supstanca", oni realno predstavljaju državu, oni su momenti njene egzistencije. Međusobni odnosi pojedinaca i navedenih grupa uređeni su prema rangu i oni se podrazumevaju i poželjni su. Ovde je takođe bitno naglasiti da kod Hegela vlada „kategorijalna" razlika između društva i države, privatnog i političkog, što u teoriji društvenog ugovora nije slučaj, gde je privatno lice isto što i političko.[88] Ali, i tendencija centralizacije, tvrđenje ontološkog prvenstva više celine nad pojedincem, „više" pravo države, sve to izgleda sumnjivo. Budući da je toliko isticao značaj države, Hegel je morao svaku državu da postavi iznad društva.

U svojoj filozofiji prava Hegel ponovo otvara pitanje odnosa između države (koja je predmet ontološke političke filozofije) i prava. Unutar strukture celine (države) kod Hegela ima mesta za pravo (apstraktno pravo, pravo koje se odnosi na porodicu, društvo), ali, u njegovom konceptu nema mesta za pravo kakvo podrazumeva teorija društvenog ugovora, nema mesta za prirodno pravo, kao pravo na apsolutnu personalnost: za Hegela ličnost jeste nosilac prava, ali (slično Hobsu) ona mora biti potčinjena „višem" pravu države.

Unutar hegelijanske tradicije primetna je tendencija da se Hegelovo shvatanje značaja celine države isposreduje sa Kantovim pravnim principom koji je orijentisan na pojedinca. To je naročito tipično za poziciju Lorenca fon Štajna (Lorenz von Stein).[89] Štajn je u kantovskom pravnom principu - da je

[86] D. Hume, Essey XII, „Of the Original Contract", *Esseys Moral, Political and Literary*, Oxford (Oxford University Press), 1963, S. 452, i naredne.

[87] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, gh. v. H. Golckner, Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann [Günter Holzboorg]), 1964 (na srpskom, G. V. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo, Veselin Masleša, Svjetlost, 1989).

[88] Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 258 (demonstrirano na Rusou).

[89] Postojali su i drugi pokušaji, kao onaj Miheleta (C. L. Michelet), *Die gesellschaftliche Frage in ihrem Verhältnis zum freien Handel*, Berlin (Friedrich Gerhard), 1849. (Upućujem na V. Hösle, *Hegels System*, Hamburg [Mainer], 1987. Bd. II S. 555.) Merodavan stariji tekst je, Lorenz von Stein, *Gesichte der sozialen Bewegungen in Frankreich von 1789. bis aus unsere Tage*. Leipzig (Otto Wigand), 1850, Bd. I Uvod. Dalje objašnjenje te pozicije u: *Gegenwart und Zukunft der Rechts-und Staatswissenschaft Deutschlands* (1876), u: Lorenz von Stein, *Geselschaft – Staat – Recht*, hg. Ernst Forsthoff, Frankfurt/Main, Berlin, Wien (Propyläen), 1972, SS. 147-494. Uporedi sa K. Hartmann, „Reiner Begriff und tätiges Leben", u: Roman Schnur (izdavač), *Staat und Gesellschaft*, Berlin (Duncker & Humblot), 1978, SS. 65-95.

ispravno ono delovanje prema kome, ili po čijoj se maksimi, slobodna volja pojedinca može povezati sa slobodom svih ostalih u jedan opšti zakon – video invarijabilni fundament koji se iz odgovarajuće životne sfere konkretizuje kroz pravnu sferu, koja kulminira u državi kao u „opštoj personalnosti". Kao takva, država je delatna kroz društvenu regiju, tj. kroz upravljanje ili vladanje. Shodno tome, za Štajna je bitno shvatanje države kao socijalne države, u smislu da je država delotvorna kroz društvo i da se kroz njega poboljšva. Ovaj koncept države podrazumeva predstavničku demokratiju, gde se pod demokratijom podrazumeva „socijalna demokratija".[90] I dok je u kasnom XIX veku nemačko državno pravo, kao i učenje o državi, počivalo na shvatanju države kao „opštoj ličnosti", dotle Štajn nudi političko-filozofsku teoriju socijalne države (isti taj koncept se, uz drugačije utemeljenje, javlja i kod Ernsta Forštofa [Ernst Forsthoff]).[91] Slična nastojanja vidimo i kod Mila (J. S. Mill), u Engleskoj.[92]

I pre nego što predemo na modernu, razmotrimo ukratko ono što smo do sada rekli o istoriji političke filozofije. Razvoj političke filozofije možemo smatrati jednim unutar sebe kompleksnim učenjem koje se odnosi na objast političkog. U jednom slučaju prvo nas upoznaje sa političkom celinom koja je prioritetna i kroz koju nam objašnjava slobodu, mir, pravednost, pravnu sigurnost i odgovarajuću socijalnu uređenost države, a u drugom slučaju odbacuje ontološku koncepciju celine u korist konstituisanja vladavine kroz pojedinca. Shodno tome razlikuju se i njihovi zaključci, kao zaključci koncepcije celine i zaključci teorije društvenog ugovora. Prva je više orijentisana na konzervativističko shvatanje države, dok je druga više slobodnjačko-liberalna. Zato s pravom možemo postaviti pitanje da li uopšte postoji neka klasična politička filozofija koja bi mogla da nam posluži kao orijentir?

[90] L. von Stein, *Geschichte*, Bd. I, CXVII.

[91] E. Forsthoff, „Die Verwaltung als Leistungsträtger" (1938), u: *Rechtsfragen der leistenden Verwaltung*, Stuttgart (Kohlhammer), 1959, S. 25 i naredne (=Heft 1).

[92] J. S. Mill, *Principles of Political Economy, Collected Works*, hg. J. M. Robson, Toronto/London (University of Toronto Press), 1965, Bde. II und III, i J. S. Mill, *Esseys on Economics and Society, ibid.*, Bde. IV und V.

IV Moderna i filozofija politike

Uopšteno se može reći da je moderna proširila polje političke filozofije. U njoj su se stekli mnogi raznoliki uticaji. Pre svega, razvila se sociologija, koja je potisnula normativna pitanje i koja je u centar interesovanja na polju politike postavila vlast, način vladanja, mogućnosti koje stoje pred onima koji imaju vlast[93] (kao predstavnika te dominirajuće sociološke pozicije možemo navesti Maksa Vebera). Ono što u političkom nije pokrila sociologoja postalo je tema ne-normativne političke nauke (razlika izmedu ovakve političke nauke i sociologije je pre tematska nego metodska). Kasnije se u oblasti pravne nauke, naročito kod Hansa Kelzena (Hans Kelsen), razvio pravni pozitivizam, koji je normativno pitanje o „ispravnom" pravu zamenio pitanjem o postupanju i stremio tome da razmatranje pravnih normi pretvori u jednu normativnu nauku o stvarnosti.[94] Nije li, imajući u vidu sve te promene, politička filozofija postala suvišna? Šta se pod ovim uslovima dešava sa ontološkom političkom filozofijom i teorijom društvenog ugovora?

Treba pomenuti još jedan momenat u razvoju učenja o državi, učenje Karla Šmita koji se bavio pitanjem suvereniteta i kod koga je, dakle, u centru interesovanja bilo pitanje vlasti (sa značajnim razmatranjem teološke predstave o vladavini).[95] On ustav smatra zajedničkom odlukom o vrsti i formi političkog jedinstva.[96]

I da se još jednom upitamo: da li su sve ove nove pojave u teoriji političku filozofiju učinile izlišnom ili ona i u moderni ima svoje posebno mesto i poseban zadatak, da bude normativna politička nauka o stvarnosti?

U svom daljem razvoju politička filozofija se (kao i učenje o državi) ponovo vratila na normativnost, posebno u nemačkom učenju o državi. Učenje o parlamentarnoj demokraiji koje je osmislio Lok, Monteskjeovo shvatanje podele vlasti, Milova razmišljanja o parlamentu i kabinetu, izgledaju kao koncepti pravednog uredenja države, koja kod njih ima entelehijski karakter. Oni priznaju slobodu pojedinca, jednakost sloboda i prava pojedinaca, odobravaju učešće partija (kao grupa koje nastaju slobodnom voljom za udruživanje) u vlasti kao i mogućnost promene vlasti. Odavde u učenju o zapadnoj demo-

[93] Pogledaj M. Weber, *Wirtschaft und Geselschaft*, Studienausgabe, hg. J. Winckelmann, Tübingen (J. C. B. Mohr (P. Siebeck)), peto izdanje, 1985, I odeljak, „Soziologische Grundbegriffe". (Na srpskom, M. Veber, *Privreda i društvo,* Beograd, Prosveta, 1976.)

[94] H. Kelsen, *Reine Rechtslehre* (1934), Wien (Deuticke), drugo izdanje 1960. (Na srpskom, H. Kelsen, *Čista teorija prava,* Beograd, Gutembergova galaksija, 2000); i H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff,* Tübingen (J. C. B. Mohr [P. Siebeck]), drugo izdanje, 1928.

[95] Carl Schmitt, *Politische Theologie* (1922), Berlin (Duncker & Humblot), treće izdanje, 1979.

[96] Carl Schmitt, *Verfassungslehre* (1928), Berlin (Duncker & Humblot), peto izdanje, 1970. S. 20 i naredne.

kratiji (ovde nije razmatrana njena podela na predsednički ili kabinetski sistem) potiče misao o ljudskom dostojanstvu i pravima, koja je postala osnova teorija svih kantovski usmerenih nemačkih filozofa.[97] Ustavna država[98] se tu pokazala kao onaj oblik države koji najviše odgovara pravima čoveka i njegovim potrebama. U ovim pitanjima se – i zato ne možemo govoriti o nekom novom konceptu – politička filozofija i učenje o državi vraćaju na klasičnu zapadnu tradiciju i ponovo je oživljavaju.

Kada apstrahujemo radove koji se u strogom smislu odnose na filozofiju prava,[99] po pitanju teorija unutar filozofije politike možemo da navedemo dve pozicije. Prva od njih bila bi ideja političkog Otfrida Hefea (Otfried Höffe) kao ideja o minimumu uslova koji onemogućuju diktaturu, s jedne, i anarhiju, s druge strane.[100] (Anarhija je sasvim nepoželjna iako je pod tadašnjim uslovima teško i zamisliva.) Taj minimum je definisan kao pravednost.[101] Veoma je diskutabilno da li je takvo jedno minimalističko odredenje (koje se, uzgred budi rečeno, veoma razlikuje od Platonovog) zaista i dovoljno. Ne vidi se kako se takva pozicija može razviti u učenje koje bi objasnilo ulogu institucija. Dalje, tu je i pozicija koju je zastupala, modifikovala je i razvila Hana Arent (Hannah Arendt).[102] Tu teoriju je dalje zastupao i razvijao i Ernst Folrat.[103] Folrat je ono političko definisao kao (kantovski shvaćenu) zajednicu koja se ostvaruje kroz zajedničku suštinu. Ja opet ne vidim kako se iz ove pozicije mo-

[97] Pogledaj Günter Düring, u: Maunz/Düring, *Grungesetz, Komentar,* München (C. H. Beck) Stand, 1984, Art. 1 GG. Uporedi sa Wolfgang Graf Vitzthum, „Die Menschenwürde als Verfassungsbegrieff", *Juristenzeihung*, 40 (Mart, 1985) Nr. 5, S. 201 i naredne.

[98] M. Kriele, *Eingührung in die Staatslehre,* Reinbek b. Hamburg (Rowohlt), 1975, S.104 i naredna, podeljeno na: Formaler Gesetzesstaat, Materialer Rechtsstaat, Rechtswegestaat, Gewaltenteilender Verfassungsstaat, Parlamentarischer Verfassungsstaat.

[99] Pritom mislim na Harta (H. L. A. Hart), *The Concept of Law* (1961), Oxford (Oxford University Press), 1972. i Dvorkina (Ronald Dworkin), *Taking Rights Seriously*, Cambridge Mass. (Harvard University Press), 1980. – Ne treba zaboraviti ni one druge, ontološki nastrojene, Oukshot (M. Oakeshott), *On Human Conduct,* Oxford (Clarendon Press), 1975. Uporedi sa P. Koslowki, *Gesellschaft und Staat,* Stuttgart (Klett-Cotta), 1982, SS. 237-241. Nemački pandan ovim teorijama možemo naći kod Klimta (H. Kliemt), *Zustimmungstheorien der Staatsrechtfertigung,* Freiburg/München (Alber), 1980. Uporedi sa delom Hefea (O. Höffe), *Politische Gerechtigkeit,* Frankfunt/Main (Suhrkamp), 1987.

[100] O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit,* Frankfunt/Main (Suhrkamp), 1987.

[101] Pomenuta pravednost se uopšteno definiše kao kod Roulsa (J. Rawls), u: *A. Theory of Justice* (1971), London/Oxford/New York (Oxford University Press), 1973. S tim u vezi pogledaj Maluške (G. Maluschke), „Demokratie ind soziale Gerechigkeit. Über John Rawls' Theory of Justice'", *Der Staat* 14 (1975), H. 4, SS. 554-570. i G. Maluschke, „Frühliberaler Nachtwächterstaat oder neoliberaler Sozialstaat? Eine Auseinandersetzung mit Robert Nozicks 'Anarchy, State, und Utopia'", *Der Staat* 15 (1976), H. 4, SS. 521-536.

[102] Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Phiolosophy,* izdao Ronald Bajner (Ronald Beiner), Brighton (Teh Harvester Press), 1982.

[103] Ernst Vollrath, *Grundlegung...* i E. Vollrath, *Die Rekonstuktion der politischen Urteilskraft,* Stuttgart (Klett-Cotta), 1977.

već doći do institucija. Ali, obema teorijama je zajedničko što odbijaju ontološki nazor. Obe se oslanjaju na „government" koncept.

V Savremena situacija

U odnosu na ove teorije danas su u prednjem planu daleko više pozicije ili bolje rečeno tendencije koje se tiču kritike postojećeg stanja, institucija, parlamentarne demokratije, demokratske ustavne država. Radi se o raznim pokušajima od kojih su neki jednostavno propali, a neki su usmereni na prave probleme.

Pre svega, tu možemo navesti kritiku predstavničkog sistema. Neki umesto indirektnog sistema zastupanja, koji podrazumeva više stepenica u hijerarhiji, žele direktnu demokratiju ili demokratiju baze – u kojoj svi učestvuju.[104] Ova koncepcija potiče još iz XIX veka. (Tu pripada i ideja o plebiscitu.) Poznati su nam nedostaci bazične demokratije; ona dovodi do toga da se kompetencije odlučivanja prenose na partijske organizacije,[105] a parlament i njegovi odbornici tu više nemaju stvarnu moć odlučivanja. Odbornici tu svojim mandatima ispunjavaju imperativne partijske politike za koje se ne može reći da odgovaraju opštim interesima.[106] Rusoovska predstava o demokratiji, koja sa svoje strane nije sposobna da ostvari potpunu slobodu, služi kao zaklon za ovu demokratsku grdobu.

Kritika se odnosi i na zahtev za opštost interesa koji je nerazdvojno vezan sa parlamentarnom demokratijom. Danas predstavnik ili zastupnik u parlamentu odgovara samo sopstvenoj savesti a ne imperativu mandata ili grupi ili partiji koja ga je izabrala. (Isti je slučaj i sa ministrima.) Zato kritičari, koji sebe smatraju zastupnicima pluralizma (kao što je to Frenkel [Fränkel])[107] predlažu parlament shvaćen kao mesto nagodbe između suprotstavljenih interesa; u tom slučaju partikularni interesi većine predstavljaju legitimne interese, kojima treba da se upravlja pri odlučivanju i vladanju. Poteškoća se

[104] Tekst koji inspiriše ovakvu poziciju jeste Marksov (Marx) tekst o Pariskoj komuni, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, iz 1871. u: *Karl-Marx-Ausgabe*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Bd. III/2, 1960, SS. 882-925. (Na srpskom, K. Marks, *Građanski rat u Francuskoj*, Beograd, Srbija, 1974.)Ta pozicija je kasnih šesdesetih i ranih sedamdesetih bila široko zastupljena. H. Arent (Arendt), *Macht und Gewalt* (1981), München (Piper), 1981 (četvrto izdanje), intervju sa Albertom Rajfom (Albert Reif), SS. 105-133.

[105] M. Kriele (M. Krile), *Einfuhrung in die Staatslehre*, S. 252.

[106] M. Kriele, *ibid.*

[107] E. Fränkel, *Deutschland und die westlichen Demokratien*, Stuttgart (Kohlhammer), 1968. (četvrto izdanje). Uporedi sa (izdao) H. Oberreuter (Oberrojter), *Pluralismus. Grundlegung und Diskussion*, Oplanden (Leske + Budrich), 1980 (= UTB 925), i V. Štefani (W. Steffani), *Pluralistische Demokratie. Studien zur Theorie und Praxis*, Opland (Laske + Budrich), 1980 (= UTB 925).

sastoji u tome kako pripadnike većinske struje u parlamentu privoleti da poštuju i interese svojih oponenata. Sociologija ili politikologija bi na to verovatno odgovorile: ali tako stoje stvari! Ali, ako se pred zastupnike postavi normativni zahtev za opštim interesima, stvari izgledaju drugačije. U njihovom radu se oseti uticaj obaveze. U ekstremne teorije ove kritičke pozicije ubraja se teorija Harolda Laskija (Harold Laski) u kojoj preovladava grupni pluralizam, pa se i sama država shvata kao neka vrsta grupe, koja je svedena na „great public service corporation".[108]

Danas mnogi zastupaju kritičku poziciju koju najbolje izražavaju reči Vilija Branta (Willi Brandt): „Usudimo se na više demokratije." Ta pozicija političku demokratiju posmatra samo kao delimičnu, ili bolje rečeno, kao formalnu demokratiju, dok se prava primena demokratije, „demokratizacija" u političkom i svakodnevnom životu tek očekuje.[109] Ta pozicija negira da demokratija stvarno predstavlja formu političkog života ili uređenja države u kojoj građani sami postavljaju vlast i to u onoj meri u kojoj je ona opšte prihvaćena i neophodna, dok isti ti građani u drugim pogledima, kao članovi porodice, pojedinci, samostalni privrednici ili preduzimači, prate sopstvene interese. Zahtev da se sve više demokratizuju i nove životne oblasti – preduzeća, škole, javne institucije – ovde postaje zahtev da se nepolitizovane oblasti života politizuju.

Demokratizacija se proširuje na oblasti u kojima ne postoji homogenost – kao što je to u slučaju građana, koji su jednaki i slobodni. Poslodavci direktno ili indirektno stoje nasuprot onima koji traže posao, i njihovi su interesi neizbežno sukobljeni. Drugi primer je demokratizacija univerziteta koja se odnedavno sprovodi kod nas. Na univerzitetima je počelo da se govori o interesima studenata, zaposlenih, profesora, i razumevanju nauke u odnosu na te interese. Rezultat je podela na grupne interese: grupe se tu ponašaju kao klase i odluke i zaključci do kojih oni dolaze nisu objektivni i trezveni. Ideja demokratizacije je stoga pogrešna i zasniva se na nerazumevanju datih odnosa. Ostaje otvoreno pitanje dokle će još da traje i do čega će da dovede tradicionalna aleternativa ovoj ideji, naime, staleški etos, koji još uvek postoji u slobodnim zanimanjima.

Sledeći tip kritike određen je idejom takozvane kritičke teorije, a time, u krajnjoj konsekvenci i Marksovom kritikom ontologije.[110] Za Marksa i nje-

[108] H. Laski, *A Grammar of Politics* (1925) London (Allen and Unwin), 1973. Citat je na strani 69. H. Laski, *Authority in the Modern State*, New Haven (Yale University Press), 1919. S. 31. Uporedi sa K. Hartmann, *Politische Philosophie*, SS. 254-256.

[109] Uporedi sa W. Hennis (V. Henis), *Demokratisierung. Zur Problematisierung eines Begriffs*, Köln/Opland (Westdeutscher Verlag), 1970; A. Gehlen (A. Gelen), „Demokratisierung", u: A. Gehlen, *Einblicke*, Frankfurt/Main (V. Klostermann), 1975, SS. 40-55; V. Beker (W. Becker), „Demokratisierung – ein Mißverständnis liberaler Demokratie, *Neue Züricher Zeitung*, 4/5, juni 1977, S. 68.

[110] Ovu tezu je Karl Marks pre svega izneo u: *Kritik des Hegelschen Staatrechts*, K. Marx, *Karl-Marx-Ausgabe*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Bd. I, 1971, SS. 258-426, ovde: SS. 414-417.

gove istomišljenike površna je zamisao u kojoj se država predstavlja kao organ vladajuće klase u jednom otuđenom društvu. Država, kao oblik društvenog aranžmana, po njima treba da teži komunizmu.[111] U novoj formi ove kritike, onoj koju je razvio Jirgen Habermas (Jürgen Habermas) država je suprotstavljena svetu života.[112] U okviru recepcije sistemsko-teorijske sociologije, naročito kod Niklasa Lumana (Niklas Luhmann), država se definiše kao „sistem" koji se otuđio od sveta života, koji ga je „kolonijalizovao".[113] Država se tu takođe definiše i kao „medijum moći" koji kroz „medijum novca" vlada svojim građanima i privredom. Pritom država i privreda ne „služe" istovremeno tom otuđenom društvu, već nas samo odvajaju i otuđuju od sveta života. Habermasov koncept predstavlja ne samo radikalnu negaciju institucionalne demokratije, nego i države uopšte. To je koncept „idealne jezičke situacije". Ali, svet života bez političke organizovanosti, jasno je, može da predstavlja samo nerealnu idilu. Odatle proizilazi da se mi u svojim životima stalno susrećemo sa državom i njenim institucijama. Dakle, navedena opozicija između države i sveta života, onako kako je Habermas shvata, nije moguća. Konačno, i teza koja proizilazi iz njegove teorije, naime da država, kao sistem koji vlada pomoću medija „moći" i „novca", nema istu „jasnost" kao svet života, takođe je pogrešna.[114]

Habermas dalje smatra da je država jedna instanca koja socijalne interese građana zadovoljava samo na uštrb njih samih. I kod Habermasa se ponovo srećemo sa pojmom represivne tolerancije, koji je tipičan za Markuzea (Marcuse).[115] Ako se država ne ponaša socijalno, ona postaje represivna; ali, ako se i ponaša socijalno, ona je i dalje represivna.[116] Ova je pozicija u argumentovanoj raspravi neodrživa.

[111] Tu tezu je Marks prvo izneo u: K. Marx, *Manifest der Komunistische Partei*, MEW Bd. 4, S. 481 i naredna, Marx-Engels-Werke, Berlin (Dietz), 1964. (Na srpskom, K. Marks, *Manifest komunističke partije*, Beograd, Komunist, 1976), i K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, K. Marx, *Karl-Marx-Ausgabe*, Bd. III/2. 1033; kod Engelsa tu tezu takođe možemo naći u: F. Engels, *Anti-Düring*, MEW Bd. 20, 1962, str. 262. Uporedi sa diskusijom kod Hartmana (K. Hartmann), *Die Marxsche Theorie*, Berlin (de Gruyter), 1970, S. 509 i naredna.

[112] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handels*, Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1981. Bd. II, Zweite Zwischenbetrachtung, SS. 171-293.

[113] J. Habermas, *ibid.*, Bd. II, S. 293 i 471.

[114] J. Habermas, *ibid.*, Bd. II, S. 270. Mediji za komunikaciju „kondenzuju" ili „zamenjuju" jezičko razumevanje. U pitanju su „odgovarajući komunikacioni mediji, kao što su to i novac ili moć", *ibid.*, S. 275. O problematici odnosa sveta života i sistema uporedi sa K. Hartmann, „Lebenswelt und System", *Neue Züricher Zeitung*, od 26. 2. 1982. Frenausgabe, Nr. 46, S. 29 i naredna, i „Human Agency between Life-World and System", *Journal of the British Society for Phenomenology* 16 (1985), H. 2, SS. 145-155.

[115] H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied/Berlin (luchterhand), S. 109 i naredna. (Na srpskom, H. Markuze, *Čovek jedne dimenzije*, Sarajevo, V. Masleša, Svjetlost, 1989.) H. Marcuse, „Repressive Tolerance", u: R. P. Wolff, Barrington Moore, Jr., H. Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Boston (Beacon Press), 1965, SS. 81-117.

[116] J. Habermas, *Theorie...*, Bd. II, SS. 505-516.

U sistemsko-teorijskoj sociologiji pojam političkog se razume nešto drugačije. Luman je državu i političke (tj. demokratske) institucije, kao delove političkog sistema, podredio političkim zadacima za koje ih društvo „delegira".[117] Država je ovde opisana kroz paradoks: ona je entitet koji karakteriše jedna anomalija, a to je da je ona u isto vreme i deo i celina.[118] Ovaj koncept ne traga za opštim smislom države, on, obrnuto, smatra da država treba da se partikularizuje, ne u smislu partikularizacije interesa, nego da država treba da se organizuje kao partikularni sistem, koji treba da ispuni zadatke što ih pred njega postavlja totalitet zvani „društvo".[119] Kritika ove pozicije vrlo je jednostavna: ne postoji takav totalitet „društvo" koje pred državu postavlja zadatke u smislu u kome ga Luman definiše, naime kao društvo sa funkcijama subjekta. Postoji samo društvo s jedne strane, i politički organizovani građani koji to društvo sačinjavaju, s druge strane. Opet je propao još jedan pokušaj da se država identifikuje sa svojim građanima. Kada se doslovno interpretira, Lumanov koncept države je neostvariv.

Postoji još jedan tip kritike države, koji ima više teorijski nego aktuelni karakter, a koji je nazvan ekonomističkim tipom kritike.[120] Ta teorija tvrdi, slično misli i Peter Kozlovski, da je politički proces odlučivanja skup i da za donošenje mnogih odluka najbolje može poslužiti tržište. U sferi političkog, merodavni kriterijum takođe treba da bude opravdanost troškova i racionalnost vlasti. Ovako shvaćena država ima ulogu samo u slučaju raspada tržišta, ona se dakle tiče samo javnih dobara. Dalje se razvija ideja o dva tipa koordinacije tržišta i političke participacije u njemu (pod pretpostavkom demokratije).[121] Ali, da li se politička participacija može svesti samo na onu u slučaju raspada tržišta? Ova pozicija previda da uspostavljanju i razvoju tržišta uvek prethodi politička odluka; tržište ne odlučuje samo o sebi, o njemu odlučuju političke instance. Očigledno je da pitanje slobodnog tržišta i slobodnog tržišnog nadmetanja predstavlja političko pitanje. Možemo da zaključimo da je ograničenje političkog upliva u tržišno samo na slučaj raspada samog tržišta u svakom slučaju problematična teza. I sam Kozlovski tvrdi da se oblast političkog tiče „anticipacije racionalnih opštosti".[122] Ali, te opštosti se odnose na daleko širu oblast nego što je to spreman da dopusti ekonomistički model kritike.

[117] J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1971. i u tom delu, N. Luhmann, „Moderne Systemtheorien als Form gesellschatlicher Analyse", SS. 7-24, ovde bitna S. 16.

[118] N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Opladen (Westdeutscher Verlag), 1971 (drugo izdanje), S. 138.

[119] Uporedi sa Lumanovom novom formulacijom istog probema u: N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfunrt/Main (Suhrkamp), 1984, S. 620. Takođe uporedi sa K. Hartmann, recenzija u: *Allgemaine Zeitschrift für Philosophie*, 12 (1987), H. 1, SS. 84-88.

[120] Pogledaj P. Koslowski, *Gesellschaft und Staat*, odeljak 6, dalji podaci *ibid.*, S. 260 i naredne.

[121] P. Koslowski, *ibid.*, S. 297 i naredne („fallacies of consent").

[122] P. Koslowski, *ibid.*, S. 299.

Na ovu ekonomski usmerenu kritiku socijalne države mogu se nadovezati još neki tipovi kritike koji je koriste i zastupaju. Kritika je u osnovi kantovska: Socijalna zaštita „nema princip" (pritom je Kant mislio na dobrobit izdeljene monarhije). Između ostalog, demokratija, kao što smo to videli kod nemačkih filozofa koji su se bavili filozofijom politike, podrazumeva socijalnu državu. U Nemačkoj se „socijalna demokratija" razvijala pre svega kroz filozofsko-politička učenja Lorenca fon Štajna i učenja o rukovođenju kod Ernsta Forštofa, a u Engleskoj kroz rad Mila. Ideja o socijalnoj državi može se povezati sa idejom razvoja čoveka koja čoveka na drugi način oslobađa socijalne nesigurnosti, ili sa demokratskom tezom da oni koji socijalno nisu osigurani u političkom životu ne mogu aktivno učestvovati, jer se primarno brinu za svoje socijalne potrebe. Problem je ostao otvoren: s jedne strane vidimo da Kozlovski tvrdi da socijalnom nisu inherentne nikakve granice, da demokratija faktički ima samo spoljašnje ograničenje. Kozlovski takođe izričito tvrdi i više puta ponavlja da socijalna država čoveka zbrinjava, i da on u tom smislu u njoj gubi svoju slobodu.[123] S druge strane vidimo da nemaju svi ljudi šansu da se zaposle, dok je neki imaju ali je ne iskoriste.[124] I kao što smo već rekli, problem i dalje ostaje nerazrešen. Ali, to ne treba smatrati problemom demokratije kao takve.

Jesmo li se razmatrajući moderne kritike i različite tipove problematizacije demokratske države potpuno dezorijentisali? Postoji li ipak neki putokaz?

VI Zaključne primedbe

Ako bacimo pogled na ono što smo do sada rekli videćemo da danas u politici uglavnom vlada veoma slobodno shvatanje države. Međutim, mnogi smatraju da ne bismo smeli želeti više slobode.Time se moderni duh vremena (iako ne baš sve pozicije) vraća na klasični nazor o politici, po kome je sasvim prirodno i neizbežno da se ljudi politički organizuju. Takvo organizovanje naravno sa sobom nosi izvesno ograničenje slobode, ali, sa druge strane gledano, i omogućava slobodu. Klasična politička filozofija je bila ona misaona instanca koja je tu činjenicu tematizovala i utemeljila. Ali, politička filozofija se nije zadržala na tim apstraktnim formulacijama o ograničenju i omogućavanju slobode (one su nerazdvojne jedna od druge), ona je pokušala da državu identifikuje kao onaj entitet koji sobodu ograničava, ali i omogućuje. U ontološkoj teoriji država se, kao cilj, identifikuje sa građaninom, jer je upravo on ono što kod svih nacionalnih različitosti ostaje zajedničko. Teorija društvenog ugovora državu predstavlja kao ugovor svakog sa svakim. Ona, posebno kod Hobsa, insistira na suverenitetu vladara. „Government" kao parlament, danas predstavlja tog vladara (u engleskom slučaju). Suprotno tome (u nemačkom slučaju), ontološka pozicija vezuje se za suverenitet države.[125]

Ali, o svemu tome treba govoriti u prošlom vremenu. Iako je klasična pozicija koja potvrđuje značaj države, i dalje živa, u moderni je – u Nemačkoj više nego bilo gde drugde – zavladao ne-normativni politikološki koncept. Tu se, u vidu „dijalektičko-kritičke" filozofije, koja se oslanja na Marksa, politička filozofija razvila u kritiku države. Pored toga, razvio se i ultraliberalni koncept. Danas, dakle, ne možemo reći da *politička filozofija* stoji na ovom ili onom stanovištu ili da tvrdi ovo ili ono, jer postoji mnogo alternativnih shvatanja države, njenog smisla i funkcije, kao i mnogo vrsta kritike države.

Svaka pojedina politička filozofija danas zahteva objašnjenje i odbranu. Ko je u pravu, klasici (ako da, koji) ili kritika? Kada se ovo pitanje postavi mora se obratiti pažnja na sve ono što klasična teorija naglašava. Čini se da još jednom treba obratiti pažnju na momenat dužnosti u sferi političkog, naime na činjenicu da se država prema građaninu odnosi normativno. Čak i kada vlada većina (ili čak koalicija), nasuprot njoj uvek stoji manjina, koju država i pored toga što je manjina, reguliše. Iako, kao što sam pomenuo, postoji mišljenje po kome je demokratija modus prevazilaženje konflikata nastalih usled različitih interesa, danas se ta svest o zajedničkim interesima uglavnom izgubila. To slepilo za sve što je od opšteg interesa i što je zajedničko, moderan je fenomen, uslovljen verovatno sociološkom i politikološkom perspektivom i preokupiranošću sopstvenom subjektivnošću. Shodno tome pojam opšteg dobra[126] danas je, kao ontološki ili metafizički, izložen kritici. Ali, čini se da je on neophodan: opšta stvar, koja označava zajedničko dobro, jeste novum koji povezuje zajednicu i divergentne interese građana na sasvim nov način. U svakom slučaju, to je jedna predstava o normativnom zajedničkom cilju, koja se u različitim političkim uslovima različito ispoljava. Ponovo treba da se upoznamo sa onim što u teoriji ugovora zauzima „government"-poziciju, i sa onim što je u ontološkoj teoriji, posebno kod Hegela, predstavljeno kroz kategorijalno razlikovanje društva i države.

[123] Pogledaj P. Koslowski, „Versuch zu einer philosophischen Kritik des gegenwärtigen Sozialstaats", u: P. Koslowski, Ph. Kreuzer, R. Löw (Hrsg.), *Chancen und Grenzen des Sozialstaats*, Tübingen (J. C. B. Mohr [P. Siebeck]), 1983, SS. 1-25. Uporedi takođe sa E. Fuhr zum Berliner Symposion des Wissenschaftskollegs Berlin und der Friedrich-Ebert-Stiefung, 1989. u: *Frankfurter Allgemaine Zeitung* od 26. IV 1989. Nr. 97, S. 3Nf. (Napomena izdavača, simpozijum je objavljen pod naslovom, *Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates*, hrsg. v. Chr. Sachße und H. T. Engelhardt, Frankfurt a. M. [Suhrkamp], 1990.)

[124] O tome je naročito pisao J. Rawls u: *A Theory of Justice.* (Na srpskom, Rols, *Teorija pravde*, Beograd, Službeni list, 1998.)

[125] G.W. F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 278. Uporedi sa M. Krile (M. Kriele), *Einführung in die Staatslehre*, S. 112.

[126] O pojmu opšteg dobra uporedi K. Hartmann, *Politische Philosophie*, pogledaj registar; „Ideen zu einem neuen systematischen Varständnis der Hegelischen Rechtsphilosophie", u: *Perspektiven der Philosophie*, Bd. 2. Amsterdam, 1976, SS. 167-200, ovde bitne SS. 195-198.

Na kraju želim da kažem da se autoru ovog teksta čini da ontološka teorija ima sa svoje strane jedan plus: ona je u stanju da pomenuti odnos između zajednice i pojedinca pojmovno obuhvati i iskaže kao dijalektički odnos i to kroz koncept „konkretne opštosti". Nasuprot tome, teorija ugovora opšte pripisuje suverenitetu, koji razume kao nešto *unutar* države, a ne kao suverenitet države *same*.To se može videti i u „government"-poziciji. Ali, ja ovde ne želim da plediram za ontološku poziciju (pitanje koje smo sebi postavili suviše je specijalizovano, pa ne može da nam odgovori na to koja je od teorija „bolja"). Ontološkoj teoriji se postavlja zamerka da nije moderna. Ali, da li smo „moderni", kada uz svest o tome da nije ispunjen uslov idealne jezičke situacije etabliramo bazičnu demokratiju na interesima postojećeg režima? Da li smo „moderni" kada smo toliko zaokupljeni svojom subjektivnošću da političku proceduru svodimo na uspostavljanje kompromisa interesa?

Kada bismo sa sigurnošću mogli da prihvatimo neku teoriju, onda bi politička filozofija mogla da posluži kao orijentir. Njene velike teorije došle su od shvatanja o značaju opšteg (uz izvesne nedostatke kod teorije ugovora). Jedino pitanje koje se pred nama u vezi sa budućnošću postavlja jeste da li ćemo se nakon različitih odstupanja vratiti na afirmativno shvatanje države. Politička filozofija mora biti zasnovana na argumentima, ona ne sme da dozvoli da je zarobi „projekat moderne",[127] ona ne sme da dozvoli da je ponese duh vremena. Nije dovoljno reći da želimo da budemo moderni, ili da treba da budemo moderni. U političkoj filozofiji neka pozicija treba da bude argumentovano utemeljena. Politička filozofija, kao i filozofija uopšte, pre svega ne sme nikoga ni na šta da prisiljava: ona može samo da se nada da će je uzeti u obzir i uvažiti; ona može samo da apeluje.

1. *Uvodni tekstovi:*

Aristoteles, *Politik,* München (dtv), 1973.

Klaus Hartmann, *Politische Philosophie,* Freiburg/München (Alber), 1981.

2. *Šira literatura:*

Günther Maluschke, *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates,* Freiburg/München (Alber), 1982.

Ernst Vollrath, *Grundlägung einer philosophischen Theorie des Politischen,* Würzburg (Königshausen & Neumann), 1987.

[127] J. Habermas, *Kleine Politische Schriften,* Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1981, SS. 444-464. Uporedi sa J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne,* Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1985, S. 7.

Odeljak 6: Filozofija prava
Haso Hofman (Hasso Hofmann)

I Dogmatska pravna nauka i osnovna pitanja prava
II Normativni status i sadržaj pravnih principa
III Strukturalna analiza prava
IV Dva pojma prava
V Prednosti i aktuelni zadaci jedne principijelno orijentisane filozofije prava

Nedavno su me pitali šta mislim o kratkom procesu koji je presudio diktatoru Čaušeskuu (Ceausescu) i kakav je njegov pravni status.[128] Ja nisam nikakav poznavalac rumunskog prava. Pa ipak, razumljivo je pretpostaviti da se taj događaj ne može opravdati sadašnjim važećim zakonima te države i da u normalnim uslovima taj proces nije u saglasnosti sa važećim pravnim normama.[129] Ali, taj stav mi je izgledao nedovoljan i nedovršen – verovatno je isto osećao i moj sagovornik. Ali, tek kada se taj događaj nazove pravim imenom, kada se razmotri srž same stvari, onda prepoznajemo izvesne naznake koje nam omogućuju da govorimo iz aspekta prava uspešne revolucije. Zato sam se odlučio da u tom razgovoru citiram jednu rečenicu koju sam još davno preveo sa latinskog. Ona glasi: „Kada postoji neprijatelj zajednice i domovina je pritisnuta raznim poteškoćama... a vladar poprimi karakter tiranina, onda on na bilo koji način treba da bude uklonjen." Ova poznata sentenca španskog jezuite Huana de Mariana (Juan de Mariana) iz 1599. godine[130] deo je stare tradicije filozofije prava koja se odnosi na pravo na pružanje otpora.[131] Ali, ta tradicija progovara samo kada se s njom slaže ogromna većina (naroda). Naravno, nju ne potkrepljuju nikakvi pravni zakoni u pozitivnom smislu. Ta tradicija se, dakle, sa svoje strane, oslanja na moral, etiku i istoriju, a ne na pravo socijalnog sistema na koji se odnosi.To ne znači da tradicionalni moralni zakoni ne treba da participiraju u pravu. Upravo suprotno: oni treba da predstavljaju fundament prava. Svaki pravni poredak je određen izvesnim moralnim vrednostima. Nijedan sistem pravila, koji ima pretenziju da predstavlja pravni sistem, ne sme se odreći te svoje baze. U

[128] Ovaj tekst je nastao početkom 1990. godine u Berlinu.

[129] O različitim pojmovima važenja pravnih normi možete čitati u: H. Hofmann, *Legitimität und Rechtsgeltung,* Berlin (Duncker & Humblot), 1977, S. 32 i naredne i 60 i naredne.

[130] J. de Mariana, *De rege ac regis institutione libri tres,* Toledo 1599 (lib. I c. VI) (prim. prev.).

[131] K. Wolzendorff (Volcendorf), *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt,* Breslau (Marcus), 1916; izdanje iz 1916. ponovo je štampano 1968. Aalen (Scientia).

tom smislu pravna nauka je neraskidivo povezana sa filozofijom prava kao specijalizovanom „regionalnom filozofijom".[132] Shodno tome, čini se da u konkretnim situacijama u kojima treba da se donesu izvesne odluke o osnovnim i graničnim pravnim pitanjima, pravnicima može biti od velike pomoći refleksija o njihovom temelju, uzroku i značenju u moralnom smislu. Svako ko se bavi pravnom naukom zna da se to ni u kom slučaju ne odnosi samo na one slučajeve koje Amerikanci nazivaju *hard cases.* U suštini, stvari danas stoje tako da bez upoznavanja i razrade poslednjih principa, u ovako visokodiferenciranim društvima kao što su naša, pravo uopšte ne bi bilo moguće.[133] Nije slučajno da se po Boneru (Bonner) sfera pravnog temelji u „zakonima i pravdi".[134]

I Dogmatska pravna nauka i osnovna pitanja prava

Ako se iz prava apstrahuje moral ispravno postaje ono što „na izvesnom mestu i u izvesno vreme propisuju zakoni". Ova floskula važi za pravnike koji rade empirijski. Ali ni u tom slučaju nije uvek jednostavno rešiti neki pravni problem ili konflikt. Ovaj empirijski način ponašanja u pravu nije kadar da pokaže da li je ono što predstavlja izvor državnog zakona, osim što je pravno ispravno ujedno i „pravedno". [135] Učenim pravnicima koji se prema pravu odnose samo empirijski ostaje skriven „opšti kriterijum prema kome se u pravu razlikuje ono što je pravedno od onog što je nepravedno". O tome je pisao Kant.[136] Znajući da kod Kanta svaki kriterijum treba tražiti u čistom umu, ne čudi kad on „puko empirijsko pravno učenje" poredi sa drvenim glavama, koje „možda i mogu da budu lepe, ali su, o štete! potpuno prazne".[137]

Ova Kantova predstava o praznoglavim pravnicima za njih svakako nije pohvalna. Ali, onaj ko se bavi pravnom naukom ne sme da se zaustavi na to-

[132] I. Tammelo (Tamelo), *Rechtslogik und materijale Gerechtigkeit,* Frankfurt/M. (Athenäum), 1971, S. 152, 154.

[133] Uporedi sa Bidlinski (F. Bydlinski), *Fundamentale Rechtsgrundsätze,* Wien/New York (Springer), 1988, S. 51 i naredne.

[134] S tim u vezi pogledaj BVerfGE 34, 269 (287).

[135] O pojmu izvora prava možete čitati kod F. C. von Savigny, „Allgemmaine Natur der Rechtsquelen" (1840), u: W. Mainhofer (Hrsg.), *Begrieff und Wesen des Rechts,* Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1973, S. 26 i naredne; P. Liver, „Der Begriff der Rechtsquelle", u: *Festgabe für den Schweizerischen Juristenverein,* Bern (Stämpfli), 1955, S. 1 i naredne, S.110 i naredne; A. Ross, *Theorie der Rechtsquellen,* Leipzig/Wien (Franz Deuticke), 1929; U. Meyer-Cording, *Die Rechtsnormen,* Tübingen (J. C. Mohr [Paul Siebeck]), 1972, S. 49 i naredne.

[136] I. Kant, *Metaphysik der Sitten,* Hamburg (Felix Mainer), 1959, S. 33 i naredna.

[137] *Ibid.,* S. 34.

me, naime na empirijskom nivou. Pravnik se svakako mora oslanjati i na iskustvo. Pozitivni državni zakoni predstavljaju spoj empirijskog pravnog učenja i umne refleksije. U tome se sastoji teškoća zadatka koji se postavlja pred pravnike. S obzirom na tu suprotnost između empirijskog i umskog koju smo ustanovili u pravu, pred pravnu nauku se postavlja problem posredovanja između te dve sfere i to u dva smisla.[138]

U našem slučaju, s jedne strane, radi se o tome da se sadržaj problematičnih pravnih zakona različitog porekla i starosti, čije strukture međusobno odstupaju, čiji kvaliteti variraju i koji pripadaju različitom rangu, pod postulatom prava na pružanje otpora međusobno isposreduju i spoje u jedinstven naučni sistematičan plan. Pritom, ako je to ikako moguće, nedostaci, pukotine, nejasnoće, nedostatak zajedničkog okvira i kontradikcije treba da se razviju i objasne kroz logiku samog sistema, da se u njemu koriguju, harmonizuju i upotpune u jedinstven pravni sistem.

S druge strane, složićemo se da pravila državnog zakona kompleksne socijalne odnose merodavno i sistemski mogu uređivati samo na jednom dosta apstraktnom nivou. Funkcionalna vrednost državnih pravnih normi, njihova snaga da strukturišu otvorenu budućnost, sve to, kao što se može zaključiti, zavisi od sposobnosti zakonodavca da uzme u obzir sveukupne odnose činjeničkog stanja stvari i njegovih pravnih posledica.To znači da se bazično zakonodavstvo ne bavi individualnim odnosima.[139]Ali, da bi se rešio neki konflikt u konkretnoj i jedinstvenoj istorijskoj situaciji opšti zakoni treba da se prilagode konkretnim individualizovanim okolnostima.[140] Pravo pritom mora da ostane otvoreno i da anticipira rešenja uvek novih konfliktnih situacija i strukturalno novih problema koji se, kako vreme prolazi, sve više nameću. S obzirom na problem primene prava, pravna nauka u sebe, pored apstraktnih pravnih zakona, mora da uključi još i mnoštvenost pojedinačnih fenomena, tj. ona mora da posreduje između apstraktnih zakona i „raznovrsnih fenomena". Ali, tu njenu ulogu ne treba razumeti kao interpretativnu operaciju u nekom unapred-datom i zatvorenom smislu. Pri ovom posredovanju između opšteg i pojedinačnog mi se ne nalazimo u jednom zatvorenom sistemu, dapače, taj sistem je otvoren, i pokretan, on uključuje razne pretpostavke, unutrašnja kretanja, procene posledica, brigu za očuvanje pravne sigurnosti, i praktični način gledanja na stvari. U njega, naročito s ob-

[138] N. Luhmann, *Rechtssystem und Rechtsdogmatik,* Stuttgart u. a. (W. Kohlhammer), 1974, S. 15 i naredne; K. Larenz, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft,* Berlin u. a. (Springer), peto izdanje 1983, S. 298 i naredne.

[139] O tome je pisao H. Hofmann (Hofman), „Das Postulat der AllgeMainheit des Gesetzes", u: Chr. Stardk (Hrsg.), *Die Allgemainheit des Gesetzes,* Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1987, S. 9 i naredne, ovde S. 33 i naredne.

[140] K. Larenz (Larenc), *Methodenlehre der Rechtswissenschaft* (Anm. 11), S. 167 i naredne; J. Schapp (Šap), *Hauptprobleme der juristischen Methodenlehre,* Tübingen (J. C. Mohr [P. Siebeck]), 1983, S. 15.

zirom na formiranje socijalnih normi, možemo ubrojati i uspostavljanje tehničkih pravila.[141]

Na taj način pravna nauka treba i može da postigne to da se pod sličnim uslovima preduzimaju, ako ne identični, a ono bar koherentni pravni koraci, tj. da se ostvari koherentna i kontinuirana interpretacija zakona, te da ona bude argumentovano obrazloživa.[142] Ovako shvaćena pravna nauka, koja je nazvana dogmatskom, u izvesnom smislu ima sličnosti sa teologijom. Njen predmet proučavanja i predmet njenog rada jeste, ako ne baš otkrovenjem dobijeni tekst, a ono u svakom slučaju tekst koji joj je u smislu autoriteta unapred dat. Na ovu paralelu između pravne nauke i teologije je, kao što je to dobro poznato, ukazivao već Lajbnic (Leibniz). Ali, one se i razlikuju, bar po tome što bi državni zakonodavni autoritet trebalo da bude demokratski legitimisan.[143] Ukoliko pravna dogmatika, kao „medijum koji konstituiše smisao zakona"[144] kroz analizu sadržaja zakona vodi do potpuno određenog i do kraja definisanog načina upotrebe državnih pravnih normi, utoliko je se tiče i zahtev za važenje postojećeg zakona. Tu funkciju ona, međutim, može i treba da vrši samo onda i u onoj meri u kojoj se slaže sa duhom unapred-datih pravila.[145] I dok se ta pravila razvijaju, na šta najviše uticaja imaju produkcija državnih pravnih zakona i razvoj aparata za primenu tih zakona i sama dinamika socijalnog razvoja, zadatak pravne dogmatike sastoji se u tome da što je moguće više očuva sadržaj i duh tradicionalnih zakonskih elemenata, ili,

[141] S tim u vezi Vilburg (W. Wilburg), *Entwicklung eines beweglichen Systems im bürgerlichen Recht*, Graz (Kienreich), 1951; G. Otte (Ote), „Komparative Sätze im Recht. Zur Logik eines beweglichen Systems", *Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, 2 (1972) S. 302 i naredne; F. Bydlinski, *Juristische Methodenlehre und Rechtsbegriff*, Wien/New York (Springer), 1982, S. 501 i naredne; F. Bydlinski/H. Krejci/B. Silcher/V. Steininger, *Das Bewegliche System im geltenden und künfigen Recht*, Wien/New York (Springer), 1986.

[142] U vezi s tim pogledaj Rifel (H. Ryffel), *Rechts-und Staatsphilosophie*, Neuwied/Berlin (Luchterhand), 1969, str. 46 i naredne; F. Wieacker, „Zur praktischen Leistung der Rechtsdogmatik", u: R. Buner/K. Cramer/R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik Festschrift für Hans Georg Gadamer*, Bd. 2.,Tübingen (J. C. B. Mohr [P. Siebeck]), 1970, S. 311 i naredne; Eser (J. Esser), *Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung*, Frankfurt/M. (Athenäum), 1970, S. 90 i naredne; Aleksi (R. Alexy), *Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt a. M. /Suhrkamp), 1978, S. 307. i naredne; najnovije na tom polju, Drajer (H. Dreier), „Merkls Verwaltungsredhtslehre und die heutige deutsche Dogmatik des Verwaltungsrechts", u: R. Walter (Hrsg.), *Adolf J. Merkl – Werk und Wirksamkeit*, Wien (Manz), 1990, S. 55 i naredne, ovde bitna S. 56.

[143] S tim u vezi H. Albert (Albert), *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen (J. C. B. Mohr [P. Siebeck]), 1978, S. 66 i naredne. Dalje pogledati M. Herberger (Herberger), *Dogmatik – Zur Geschichte von Begriff und Methode in Medizin und Jurisprudenz*, Frankfurt a. M. (Vittorio Klostermann), 1981; J. Harenburg (Harenburg), *Die Rechtsdogmatik zwischen Wissenschaft und Praxis*, Stuttgart (Franz Steiner), 1986; Th. Šlap (Schlapp), *Theoriestrukturen und Rechtsdogmatik*, Berlin (Duncker & Humblot), 1989.

[144] Th. Schlapp, *Ibid.* (Anm. 16), S. 71 i naredne.

[145] Ph. Heck (Hek), *Begriffsbildung und Interessenjurisprudenz*, Tübingen (J. C. B. Mohr [P. Siebeck]), 1932, S. 201.

ako je baš nužno, da obezbedi da se oni što manje menjaju. To znači da se novo odbacuje kao loše jer se ne slaže sa onim što je autoritet već postavio za važeće.[146] To objašnjava strukturalni konzervativizam pravnika. U tom smislu pravnici su povezani s vlašću.

Ako državno pravno ustrojstvo počiva na potvrđivanju istorijskih vrednosti, na umskim principima slobodnog i socijalnog demokratskog uređenja, i ako upravo skicirani mehanizam posredovanja funkcioniše u skladu sa naučno utemeljenom pravnom praksom, onda će, pod normalnim okolnostima, pravni sistem donositi odluke koje ne samo da su u skladu sa čisto pravnim normama, nego su i moralno prihvatljive jer zadovoljavaju i etičke kriterijume. Kako vidimo, u sve to mora biti uključen i mozak. Na prvi pogled izgledalo je kao da principi čistog uma u kantovskom smislu, ili u najmanju ruku principi koji su fundamentalni, koji potvrđuju pravnu tradiciju[147] i respektuju ono što nazivamo „pravno-etičkim osnovnim principima"[148] nisu neophodni u donošenju pravnih odluka. Pa ipak, već sam rad na sistematizovanju pravne građe pretpostavlja potrebu za orijentacijom u tom smislu. Pa i pored toga se dešava da su, upkos tome što očekujemo sigurnost na polju prava, neke norme koje postavlja država ili njihove posledice u pojedinim slučajevima suprotne etičkim načelima i izazivaju spontane moralističke proteste. U takvim situacijama je u najmanju ruku neophodno razraditi i hipotetičke sudove u vidu ako-onda shema, kao pravila odlučivanja koja neposredno proizilaze iz osnovnih *principa*. To znači da svaki propis koji država postavlja na sadržajnoj osnovi mora da se osmisli. Često su osnovna prava[149] takva da poseduju ljudske pravne kvalitete.[150] Međutim, ovde se ni u kom slučaju ne radi samo o subjektivnim pravima.[151] Naravno, ne radi se ni samo o objektivnim svrha-

[146] N. Luhmann, *Die soziologische Beobachtung des Rechts*, Frankfurt a. M. (Alfred Metzner), 1986, S. 27, 35; H. Helsper (Helsper)/W. Hocherein (Hoheraju), „Gesellschaftsgestaltendes Recht und überlieferte Gesetzgebungskunst", *Zeitschrift für Gesetzgebung*, 3 (1988), S. 22 i naredne (pre svega su zanimljive antropološke premise kojima se ovaj rad bavi).

[147] H. Hofmann, *Legitimität und Rechtsgeltung* (Anm. 2), S. 24 i naredna.

[148] F. Bydlinski, *Fundamentale Rechtsgrundsäze* (Anm. 6).

[149] U vezi s tim pogledati, R. Dworkin, *Bürgerrechte ernstgenommen*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1984, S. 13 i naredne, 144 i naredne, 252 i naredne, 303 i naredne. Uporedi sa Breger (W. Brugger), „Das Reich der Rechtszwecke – Zu Ronald Dworkins Rechtsphilosophie", u: Bilefeld (H. Bielefeldt) (koji je ujedno i izdavač), *Dimensionen Menschliche Freiheit – Festschrift für J. Schwartländer*, Tübingen (Attempo), 1988, S. 109 i naredne.

[150] O odnosu pojmova čovek-građanin-osnovna prava pogledati H. Hofmann, „Die Grundrechte 1789-1949-1989", *Neue Juristische Wochenschrift*, 42 (1989), S. 3177 i naredne.

[151] O tome da prema našem ustavu individualna osnovna prava čoveka, kao „pravne vrednosti", imaju i objektivni, institucionalni značaj, možete čitati kod K. Hesse (Hese), *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Heidelberg (C. F. Müller), 1988, S. 112 i naredne (Rn. 279. i naredni), naročito bitna S. 118 i naredne (Rn. 290 i naredni).

ma prava, kao što je obezbeđivanje pravne sigurnosti. Konačno, osnovna ljudska prava ne moraju biti osnova samog prava. Propisi koji regulišu osnovna prava, a tiču se prava građanina, ili nekog užeg dela te oblasti (prava radnika, socijalna prava...), moraju biti sačinjena s obzirom na osnovne principe, ali su oni obično osrednjeg dometa.[152] Takvi zakoni, u cilju rešenja postojećih problema, moraju precizno da se definišu i odrede, da se dobro razjasne, a nakon toga da se urede po hijerarhiji, koriguju i ograniče. Time u sferi pravnog postaje bitan momenat koji se na drugi način tiče realizovanja prava, a to je optimalizacija principa.[153] Ako hoćemo da budemo precizni moramo naglasiti da je filozofija prava, uostalom kao i filozofija istorije, religije, jezika ili prirode, jedna vrsta „regionalne filozofije" i zato mora u svojoj (pravnoj) oblasti da razvije sopstvene principe. U tom cilju pravnu misao naravno moramo razlikovati od određenih pojedinačnih pravnih ustrojstava, moramo kritički da razmotrimo sve principe koje pravo uzima za svoje temeljne zakone, osmisliti šta pravo kao pravo treba da bude, razmotriti šta je do sada pravo od sebe načinilo i pritom uvek imati u vidu smisao i svrhu koje tradicionalna pravna nauka u dogmatskom smislu pravu pripisuje.

II Normativni status i sadržaj pravnih principa

Do sada smo opisali kako se dolazi do osnovnih pravnih zakona, ili, bolje rečeno, smernica pri proceni rešavanja izvesnih pravnih problema. Zaključili smo da državni pravni poredak s kakvim se srećemo kroz iskustvo počiva na pravnim kvalitetima koji su po sebi određeni, ali isto tako ne smemo izgubiti iz vida ni njegove ne-pravne postulate, moralni ili politički status.[154] Svi ti momenti sjedinjuju se u realnom pravnom ustrojstvu neke države; i pritom se pretpostavlja da taj izvesni pravni poredak svoje sopstvene principe (što uključuje i samo ideju prava) treba i hoće da realizuje u najvećoj mogućoj meri. Ali, često se susrećemo upravo sa suprotnim stanjem stvari, naime, da između filozofski posredovanih pravnih principa i jednog, manjeg ili većeg, broja zakona koje je država u svom pravnom poretku etablirala, vlada nesklad. Ranija nemačka istorija može za to da nam posluži kao primer. Ona nam na tom polju nudi mnogo materijala. Da li osnovni principi zaista predstavljaju

[152] F. Bydlinsky, *Juristische Methodenlehre* (Anm. 14), S. 538.

[153] O tome R. Alexy, *Theorie der Grundrechte,* Baden-Baden (Noms), 1985, S. 71 i naredne.

[154] Na tu temu R. Dreier, *Recht – Moral – Ideologie,* Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1981, S. 180 i naredne; R. Dreier, *Rechtsbegriff und Rechtsidee,* Frankfurt a. M. (Alfred Metzner), 1986, S. 25 i naredne; O. Weinberger (Vajnberger), „Juristische Entscheidungslogik. Zur Theorie der Deutung und Anwndung des Rechts vom Standpunkt des Institutionalistischen Rechtspositivismus", u: N. Achterberg (Hrsg.), *Rechtsprechungslehre,* Köln u. a. (Heymann), 1986, S. 123 i naredne.

pravo u tom smislu da imaju moć da pomire i povežu pojedina međusobno suprotstavljena pravila? Da li oni služe samo za usavršavanje državnog prava ili se mogu okrenuti i protiv njega i poslužiti za to da se pravo pretvori u nepravdu? Ja bih se suzdržao od paušalnog potvrdnog odgovora na ova pitanja, mada sama logika stvari navodi upravo na takvo ponašanje. Pritom, naravno, treba praviti razliku da li se radi o realno ostvarivim principima ili principima koji su datom pravnom ustrojstvu sasvim strani. U korist potvrdnog odgovora na gore postavljena pitanja treba napomenuti da se neke norme, koje su nastale u okviru izvesnih političkih sistema i koje su od tih sistema proglašene pravnim normama, direktno suprotstavljaju istorijskoj tradiciji civilizovanih naroda[155] koja je za pravo konstitutivna, pa čak često i samoj ideji prava, jednakosti i jedinstvu unutar socijalnog sistema, odnosno, principu pravednosti.[156]

Pa ipak, to opisuje graničnu situaciju. Pritom treba imati u vidu da su partijske svade u kojima je svaka partija za sebe tvrdila da zastupa interese pravednosti bile suprotne svim normama.[157] Zato državno pravo ne sme da se okrene u smeru nepravde i ne sme se koristiti za slamanje samog prava, nego mora braniti zahtev za pravednost prava. Stoga, tamo gde ne može da se utvrdi šta je pravedno, zakon mora da propiše šta je pravedno i šta treba da bude. Gustav Radbruh (Gustav Radbruch) je odatle zaključio da je pozitivnost prava njegova najznačajnija pretpostavka: samom pojmu ispravnog prava pripada odrednica da bude pozitivno, a takvo pozitivno pravo ima zadatak da po svom sadržaju bude ispravno.[158]

U Saveznoj Republici Nemačkoj (kao i u liberalno-demokratskoj ustavnoj državi uopšte) konflikt između osnovnih principa ne može da poprimi tako zaoštren oblik. Jer članovi 1, 2 i 3 saveznog ustava, koji se odnose na prava čoveka, slobodu i jenakost, kao i član 20 koji se odnosi na suverenitet naroda, podelu vlasti i socijalnu državu, počivaju na filozofskom učenju o prirodnom pravu, odnosno baštine duh prosvetiteljstva, te je zbog toga u naš pravni poredak inkorporisan postulat socijalne pravde.[159] Iskustvo nam pokazuje koja su pravila u skladu sa ovim načelima a koja nisu. Za oksfordskog profesora filozofije, Herberta Lajonela A. Harta (Herbert Lionel A. Hart),

[155] Da bih otklonio moguće nesporazume navešću da *the general principles of low recognized by civilized nations,* prema Art. 38. Abs. 1. lit. c statuta Internationalen Gerichtshofs u Hagu.

[156] W. Henke, *Einführung in die Rechtsphilosophe,* München (C. H. Beck), 1977, S. 8 i naredna.

[157] W. Henke, *Recht und Staat,* Tübingen (J. C. B. Mohr [P. Siebeck]), 1988, S. 162 i naredne.

[158] G. Radbruch, *Rechtsphilosophie,* izdali E. Wolf i H.-P. Schneider, Stuttgart (K. F. Koehler), 1973, S. 165.

[159] S tim u vezi pogledaj G. Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit,* Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1967, S. 312 i naredne; R. Brandt (Hrsg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung* Berlin/New York (Walter de Gruyter), 1982; H. Hofmann, „Zur Herkunft der Men-

odatle u krajnjoj konsekvenci proizilazi izvesna saglasnost moralnih i pravnih osnovnih principa. Jer, uprkos jasnom razlikovanju prava i morala, u svojoj pravnoj teoriji Hart je došao do stanovišta da i pravo i moral karakteriše jedan zajednički, nadpozitivni sadržaj prirodnog prava. Pritom on pod tim podrazumeva samo jednu „opštu mudrost", koja potiče iz čovekove želje za preživljavanjem.[160]

Stoga je sasvim razumljivo da čovekovo dostojanstvo (koje naravno uključuje pravo na zaštitu života), sloboda (koja podrazumeva i svoje konkretne oblike), jednakost, socijalna pravda, suverenost naroda i podela vlasti danas predstavljaju osnovne aktuelne teme filozofije prava. Savremena filozofija prava se razvija na osnovama pravne tradicije i istorije i trudi se da principe s kojima se tu susreće teorijski utemelji, razjasni, kreativno razvije. Shvaćena ovako, filozofija prava, kao meta-dogmatika,[161] transcendentira u pravno naučni pozitivizam druge generacije, tj. pozitivizam ustavnog prava.[162]

Kada se filozofija prava sadržajno tako odredi, ona više ne može da se poistovećuje sa filozofijom ispravnog delanja, u smislu učenja o vrlini, ili sa normativnom teorijom odlučivanja. Pa i pored toga ona se oslanja na klasično učenje o pravednosti[163] i paradigmu o jednakoj raspodeli pravde, ali ono što je bitno jeste da pravno uređenje bude moralno prihvatljivo i stabilno. Ali, jedinstvo prava i morala teško je ostvarivo. Zato je već Radbruh o pravednosti, svrhovitosti prava i pravnoj sigurnosti govorio kao o „antonimima ideje prava".[164] Zato moderna filozofija prava ne sme i ne može da bude samo teorija koja tretira pojedinca, njegovo delanje i njegove odnose sa drugim pojedincima, već se istovremeno mora odnositi i na državne institucije, njene funkcije i pravila. U tom pravcu idu novije rusoovsko-kantovske teorije pravednosti kod Roulsa i Hefea, ali isto tako i Nocikova (Nozick) i Buhananova (Buchanan) politička filozofija koja prati ideje Loka i Hobsa.[165]

[160] H. L. A Hart, *Der Begriff der Rechts,* Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1973. S. 255 i naredne; pogledati takode N. Hoerster, „Rechtsethik ohne Metaphysik", *Juristenzeitung,* 37 (1982), S. 265 i naredne, ovde S. 269 i naredne. Uporediti sa H. Eckmann, *Rechtspositivismus und sprachanalytische Philosophie,* Berlin (Duncker & Humblot), 1969, S. 44 i naredne.

[161] O smislu tog pojma G. Roellecke, „Theorie und Philosophie des Rechts", u: G. Roellecke (Hrsg.), *Rechtsphilosophie oder Rechtstheorie?,* Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1988, S. 1 i naredne, ovde S. 24, gde se filozofija prava definiše kao „dogmatika dogmatike".

[162] B. Schlink, „Die Entthoronung der Staatsrechtswissenschaft durch die Verfassungsgerichtsbarkeit", *Der Staat,* 28 (1989), S. 161 i naredne, ovde S. 163.

[163] Aristoteles, *Nikomachische Ethik,* 1129a-1138b. S tim u vezi pogledati H. Coing, *Grundzüge der Rechtsphilosophie,* Berlin/New York (Waltet de Gruyter), 1985, S. 215 i naredne. Kritika kod H. Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?,* Wien (Franz Deuticke), 1975 (drugo izdanje), S. 34 i naredne.

[164] G. Radbruch (Anm. 31), S. 164 i naredne.

[165] Pogledati J. Rowls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit,* Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1975. Taschenbuchausg. Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1979; J. Rowls, *Gerechtigkeit als Fairneß,*

Aktuelno važeći ustavni principi jedne zemlje ne moraju sa filozofijom prava i njenim postulatima biti povezani samo na afirmativan i konzervativan način. Filozofija prava treba na optimalan način da oživi zatvoreni pravni sistem i da istovremeno ostane verna svojim filozofskim korenima. U tome leži njen kritički potencijal. U preambuli poznate deklaracije o ljudskim pravima iz 1789. godine stoji da „delovanje zakonodavne i izvršne vlasti treba da u svakom trenutku može biti izjednačeno sa krajnjom svrhom političkog ustrojstva".[166] Shodno tome, ljudska prava, koja su na toj osnovi formulisana kao prava čoveka i građanina, a koja, kao što je poznato, uključuju suverenitet naroda i podelu vlasti, shvatana su kao filozofski principi i kriterijumi, a ne kao državne pravne norme. Ta prava nisu počivala na ujedinjenoj zakonodavnoj volji francuske nacije, nego na socijalnoj filozofiji koja je postavila zahtev za istinom. Ta filozofija i njene konkretne posledice nisu se odnosile samo na francusku istoriju, one su bile daleko šire. Ta kritička tendencija razvijala se i u drugim evropskim zemljama.

III Strukturalna analiza prava

Ovakva definicija predmeta i zadatka filozofije prava, kakvu smo upravo skicirali, naravno, ne može računati na opšte odobravanje. Da li je zaista zadatak filozofije da bude primenjena, da li ona treba da se upusti u pitanja o sadržaju pravde unutar konkretne istorijske situacije, unutar konkretnih političkih sistema? Zar filozofija prava nije nešto sasvim drugo do produžetak konkretne pravne dogmatike drugim sredstvima? Da li je u toj oblasti tradicionalnih tekovina i subjektivnih vrednosti uopšte moguće nešto kao naučno saznanje na bazi logičkih pravila? Da li u situacijama u kojima treba da se donese konkretna pravna odluka[167] pravo može da se identifikuje sa naukom? Zar prava nauka o pravu ne bi trebalo da razlikuje s jedne strane norme prava, tj. objektivne iskaze pravnog jezika, a sa druge, naučne, naime me-

hrsg. v. O. Höffe, Freiburg/München (Karl Alber), 1977; O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit,* Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1987; R. Nozick, *Anarhie – Staat – Utopia,* München (Moderne Verlags Gesellschaft), o. J.; J. M. Buchanan, *Die Gränze der Friheit,* Tübingen (J. C. B. Mohr [P. Siebeck]), 1984; P. Koller, *Neue Theorien des Sozialkontrakts,* Berlin (Duncker & Humblot), 1987; R. Kley, *Vertragstheorien der Gerechtigkeit,* Bern/Stuttgart (Paul Haupt), 1989.

[166] O tome H. Hofmann, „Die Grundrechte 1789 – 1949 – 1989" (Anm. 23), S. 3179 i naredne.

[167] To je osnovna tačka kritike koju iznosi H. Albert, „Erkenntnis und Recht", *Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie,* 2 (1972), S. 80 i naredne, ovde 88; ponovo štampano u *Rechtsphilosophie oder Rechtstheorie?* (Anm. 35), S. 289 i naredne. Pogledati i A. Ross (Ros), *Rechtsquellen* (Anm. 8), S. 200 i naredne. Po pitanju antikritike pogledati F. Bydlinsky, *Fundamentale Rechtsgrundsäze* (Anm. 6), S. 107 i naredne, 154 i naredna.

tajezičke iskaze *o* pravilima (kao što je *o* dogmatičkom utemeljenju i razvoju)?[168]

Svi ovi prigovori potiču od analitičke filozofije koja je razvila specifičan pojam nauke, i za koju, osim formalno važećih zakona logike i matematike, predmet naučne spoznaje mogu da budu još samo empirijski dokazivi sudovi.[169] Prema takvom stavu pravna nauka znači izvođenje i spoznaju normi kao puko opisivanje bez ikakvih normativnih i preskriptivnih zahteva, ona je lišena bilo kakvog vrednovanja. U tom smislu, pravna nauka treba da se bavi analizom delova iz kojih se sastoji pravni sistem, da se liši svih pretenzija na ostvarenje svojih zamisli, a samo odlučivanje o vrednosti pravnih principa i zakona da prepusti personalu koji se bavi primenom zakona.[170] Filozofije prava, dakle, ne treba da se tiču konflikti interesa, sadržinska nesaglasnost pravnih pojmova, suprotstavljena stanovišta po pitanju činjenica i pravnih principa, kao ni njihove pravne konsekvence u obavezujućem smislu. U suštini, po pitanju procesa odlučivanja, pravna nauka personalu primene prava ni u kom obliku ne može poslužiti kao orijentir. S druge strane, na taj način je moguća analiza funkcionisanja državnog mehanizma i aparata primene prava. Teorije o stupnjevitoj izgradnji pravnog poretka, kao što su one Adolfa Merkla (Adolf Merkl) i Hansa Kelsena u velikoj meri ukazuju na povezanost i zavisnost procedure proizvodnje pravnih normi različitih državnih pravnih poredaka sa stepenom osvešćivanja same orijentacije.[171] Kao što je poznato Kelsen nije oklevao da kao ekskluzivni zahtev pravne nauke istakne takozvano „čisto pravno učenje", koje se bavi strukturnom analizom prava iz kog su apstrahovani svi, pre svega istorijski, sadržaji normi koje postavlja držа-

[168] Osnovne informacije o razlici između objekt-i meta jezika kod A. Tarski (Tarski), „The Semantic Conception of Truth", u: L. Linsky (Linski), *Semantiks and the Philosophy of Language,* Urbana/Illinois (University of Illinois Press), 1952. S. 13 i naredne; uporedi sa Štegmiler (W. Stegmüller), *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik,* Wien (Springer), 1986, nepromenjeno izdanje 1977.

[169] S tim u vezi W. Stegmüller, *Wahrheitsproblem* (Anm. 42). S. 262; E. von Savigny, *Analitische Philosophie,* Freiburg/München (Karl Alber), 1970, S. 46 i naredne; Velmer (A. Wellmer), *Methodologie als Erkentnistheorie,* Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1967, S. 103.

[170] S tim u vezi pogledati K.-L. Kunz (Kunc), *Die analytische Rechtstheorie, Eine „Rechts" theorie ohne Recht?,* Berlin (Duncker & Humblot), 1977; N. Hoerster, „Grundthesen analytischer Rechtstheorie", *Jahrbuch für Rechtssozilogie und Rechtstheorie,* 2 (1972), S. 115 i naredne.

[171] A. Merkl, „Das doppelte Rechtsantlitz" (1918), u: H. Klecatsky (Hrsg.), *Die Wiener Rechtstheoretische Schule,* 2 Bde., Wien u. a. (Europa Verlag), 1968, str. 1091 i naredne; A. Merkl, „Prolegomena einer Theorie des rechtlichen Stufenbaus" (1931), *ibid.*, S. 1311 i naredne; H. Kelsen, *Reine Rechtslehre,* Wien (Franz Deuticke), drugo izdanje 1960, nepromenjeno izdanje 1983, S. 228 i naredne. O tome Berend (J. Behrend), *Untersuchungen zur Stufenbaulehre Adolf Merks und Hans Kelsens,* Berlin (Duncker & Humblot), 1977; Štoicner (B. Stoitzner), „Die Lehre vom Stufenbau der Rechtsordnung", u: St. L. Paulson/R. Walter (Hrsg.), *Untersuchungen zur Reinen Rechtslehre,* Wien (Manz), 1986, str. 51 i naredne; H. Dreier (Drajer), *Rechtslehre, Staatssoziologie und Demokratietheorie bei Hans Kelsen,* Baden-Baden (Nomos), 1990, S. 129 i naredne.

va.[172] Ovo je u svakom slučaju jedna pozitivna, dakle, delatna teorija, koja obuhvata hijerarhijsku podelu obavezujućih zakona, ali nikako nije jedina moguća konsekvenca navedenih naučnoteorijskih premisa. Potom, ne vidi se zašto bi po ovoj teoriji sfera unapred-postavljenih normi, kao skup onoga što „treba da", bila obavezujuća. Zato je ova teorija veoma oštro kritikovana od strane takozvanih „pravnih realista".[173] U svakom slučaju, povodom toga se treba zapitati da li ideja logificiranja pravnog sistema, umesto na državnim pravnim normama i aktu donošenja normi, treba pre da počiva na samom razmišljanju o pravu i ne treba li u to da bude uključena i formalna strukturna analiza pravnog jezika (a ne pravnih normi).[174] Kelsen je u toj tački i sam izveo izvestan zaokret.[175] Tu se radi o analizi temeljnih pravnih principa, u kojoj se njihova funkcija objašnjava kroz opis jezičke upotrebe. Analiziraju se pretpostavke pravnih pojmova, kao što je to činio H. L. A. Hart,[176] što za jednu pravnu teoriju pruža daleko šire mogućnosti. Kao prvo, normativna jurisprudencija je, kao poseban deo pravnog sistema, uključena u analizu, koja više nije potčinjena samo analitičkom idealu nauke, koji ju je eliminisao iz pravne nauke. Kao drugo, jedna takva analiza, uprkos ustanovljenoj razlici između prava i morala,[177] ne može se potpuno odreći moralnih sudova, kao ni moralnih zakona koji se odnose i na pravnu oblast.[178] To je značajno kako za pitanje razvoja i napredovanja prava, tako i za pravnu politiku. Konačno, iz pozicije Hartove strukturalne teorije pravo izgleda sasvim drugačije. Ta pozicija je orijentisana na ideje Tomasa Hobsa, Džeremi Bentama (Jeremy Bentham), a naročito Džona Ostina (John Austin).[179] U skladu sa novovekovnom

[172] H. Kelsen, *Reine Rechtslehre* (Anm. 45), S. III i naredne. (Na srpskom, H. Kelsen, *Čista teorija prava,* Beograd, Pravni fakultet, 1998.)

[173] O radikalnoj kritici kategorije „obaveze" u skandinavskom pravnom realizmu H. -H. Vogel (Fogel), *Der skandinavische Rechtsrealismus,* Freiburg/Br. (Karl Alber), 1978, S. 75 i naredne, 88 i naredna, 119 i naredne. Nasuprot psihološkom pozitivizmu Skandinavaca, američki pravni realizam je više sociološki orijentisan; uporedi sa H. Gedder (Gedert), „Der amerikanische rechtsrealismus", *Juristische Schulung,* 19 (1979), S. 394 i naredne.

[174] S tim u vezi pogledati K. -L. Kunz, *Die analytische Rechtstheorie* (Anm. 44) S. 196 i naredne.

[175] O tome čitati kod H. Dreier, *Rechtslehre* (Anm. 45), S. 196 i naredne.

[176] H. L. A. Hart, *Der Begrieff des Rechts* (Anm. 34). U vezi s tim H. Eckmann, *Rechtspositivismus und sprachanalytische Philosophie,* Berlin (Duncker & Humblot), 1969; N. Hoerster, „Grundthesen analytischer Rechtstheorie", *Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie,* 2 (1972), S. 115 i naredne.

[177] O tome pogledati W. Ott (Ot), „Die Trennung von Recht und Moral in der Rechtshistorie H. L. A. Harts", u: H. Holzhy i G. Hohler (Hrsg.), *Verrechtlichung und Verantwortung,* Bern/Stuttgart (Paul Haupt), 1987, S. 179 i naredne (= Studia philosophica Suppl. 13/1987).

[178] H. L. A. Hart, „Der Positivismus und die Trennun von Recht und Moral", u: H. L. A. Hart, *Recht und Moral,* hrsg. v. N. Hoerster, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1971, S. 14 i naredne. Vidi s tim u vezi i ono što je već navedeno pod Anm. 34.

[179] S tim u vezi pogledati M. el Shakantiri, *La Philosophie Juridique de Jeremy Bentham,* Paris (R. Pichon et R. Durand-Anzias), 1970, naročito S. 248 i naredne, 290 i naredne; W. Löwe-

predstavom o pravu, koja ne potiče samo od Ostina, već i od Bodina i Hobsa, a koja naglašava naredbodavni karakter prava,[180] Hart takođe pokazuje da svako pravno ustrojstvo, osim (primarnih) propisa i zabrana, podrazumeva i sekundarne norme dozvoljenog, norme koje se odnose na kompetencije, pravila promena i organizacije, kao i pravila važenja.[181] Naravno, svaki pravnik izlazi na kraj sa takvim različitim vrstama normi. Pa ipak, jedna jasna pojmovna analiza izoštrava njihov pogled na tu stvar. Ostalo je još da se pomene pokušaj da se strukturalna teorija prava preko analize jezika proširi još i na sociostrukturalne pretpostavke i zavisnost prava od njih.[182]

Analitička teorija i teorija logike pravnih normi odnose se na pozitivno pravo, one su, dakle, i same vrste pravnog pozitivizma, tako da prave oštru razliku između prava kakvo jeste i prava kakvo bi trebalo da bude, što po njihovom shvatanju znači razliku između prava i morala. U njima važi takozvana „teza razdvajanja" (prava i morala).[183] Shodno tome pitanje važenja prava ovde igra centralnu ulogu. U skladu s odgovorom koje nude na ovo pitanje, nude nam se različiti pojmovi, koncepti i teorije važenja, koje nas informišu o tome pod kojim pretpostavkama, kao i u kom smislu važenje prava može biti zagarantovano.[184] Za one koji praktično rade na zakonu i za pravnike koji ga primenjuju nikako ne treba da bude nevažno ni pitanje šta je po svom sadržaju ispravno, a šta ne.

Uz kategorijalno razlikovanje onoga što jeste od onoga što treba da bude, kako je to Kelsen izložio, skopčani su mnogostruki problemi.[185] U *Kritici čistog uma* Kant kaže da je „treba" povezano sa jednom „posebnom vrstom nužnosti" i da počiva na osnovama koje se ne odnose na prirodu, te ih stoga

haupt, *Politischer Utilitarismus und bürgerliches Rechtsdenken*, Berlin (Duncker & Humblot), 1972, naročito S. 97 i naredne.

180 H. Hofmann, *Legitimität und Rechtsgeltung* (Anm. 2) S. 65; u vezi sa takozvanim „teorijama imperativa", koje su odatle proizašle, pogledati kod K. Olivecrona, *Der imperativ des Gesetzes*, Kopenhagen (Djnar Munksgaard), 1942; E. Baden, *Gesetzgebung und Gesetsesanwendung im Kommunikationsprozeß*, Baden-Baden (Nomos), 1977, S. 61 i naredne; R. Gmur, *Rechtswirkungsdenken in der Privatrechtsgeschichte*, Berlin (Stämpfli), 1891. O novijem sociološkom shvatanju normi kao „očekivanja" kod G. Dux, *Rechtssoziologie*, Stuttgart u. a. (W. Kohlhammer), 1978, S.30 i naredne.

181 H. L. A. Hart, *Der Begrief des Rechts* (Anm. 34), S. 46 i naredne.

182 Uporedi sa W. Krawietz, *Recht als Regelsystem*, Wiesbaden (Franz Steiner), 1984, S. 99 i naredna.

183 Pogledati W. Ott, *Der Rechtspositivismus*, Berlin (Duncker & Humblot), 1976, S. 33 i naredne i 98 i naredne.

184 Dodatno u H. Hofmann, *Legitimität und Rechtsgeltung* (Anm. 2), S. 32 i naredne; pogledati napročito H. Welzel, *An den Grenzen des Rechts. Die Frage nach der Rechtsgeltung*, Köln/Opland (Westdeutscher Berlag), 1966; St. L. Paulson, „Neue Grundlagen für einen Begriff der Rechtsgeltung", *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, 65 (1979), S. 1 i naredne.

185 H. Kelsen, *Reine Rechtslehre* (Anm. 45), S. 5 i naredne. Potom pogledati W. Krawietz, *Recht als Regelsystem*, Wiesbaden (Franz Steiner), 1984, str. 125 i naredne.

ne može razumeti um koji je usmeren samo na nju.[186] „Treba" ne može biti rasvetljeno iz onoga što „jeste", između njih nije moguće uspostaviti vezu koja bi bila čisto logičke prirode.[187] Veza između njih treba da se traži na nekim drugim osnovama.[188] Ako je to zaista tako, i ako se državne pravne norme i pravni iskazi koji iz njih proizilaze definišu kao treba-iskazi, onda je neophodno razviti specifičnu unutrašnju logiku samog „treba", specijalnu deontičku logiku, koja bi izražavala nužnost nastalu na tlu čistog uma. Ali, pritom im se pripisuje odnos prema istini. A, norme, to jest, preskriptivne tvrdnje, ne mogu imati nikakvu istinosnu vrednost, odnosno ona im ne može biti pripisana.[189] Uopšte, problematično je i pitanje da li se na preskriptivne rečenice uopšte mogu odnositi bilo kakve logičke oznake.[190]

Ali, logika normi može da se razume i u jednom nespecifično-formalnom smislu, kao primena opšte logike na pravo i pravnu nauku.[191]

Neuporedivo veću praktičnu korist donela je logizacija prava u više materijalnom smislu, u smislu jednog učenja o pravnoj metodi. Svedoci smo da se poslednjih godina klasična metodologija[192] razvila u jednom sasvim specifičnom smislu, naime, u vidu teorija argumentacija i učenja o utemeljenju.[193] Treba pozdraviti sva poboljšanja koja je profesionalni rad u pravu i na polju pravnih normi dobio kroz te teorije. Njihove doprinose, mislim, ne treba po-

186 Citirano prema desetotomnom izdanju Kantovih dela od Vajšadel (W. Weischadel), Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1968, Bd. 4, S. 498 i naredna; s tim u vezi pogledati G. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt a. M. (Vittorio Klostermann), 1983, S. 84 i naredne. O razvoju odgovarajućeg pojma dužnosti H.-L. Schreiber, *Der Begrief der Rechtspflicht*, Berlin (Walter de Gruyter), 1966. U vezi sa radikalnom kritikom kategorije trebanja pogledati napomenu u Anm. 47.

187 R. Stuhlmann-Laeisz, *Das Sein-Sollen-Problem*, Stuttgart-Bad Cannstatt (Günther Holzboog), 1983.

188 S tim u vezi pogledati P. Schneider (Hrsg.), *Sein und Sollen im Erfahrungsbereich des Rechtes*, Wiesbaden (Franz Steiner), 1970 (= Beiheft Neue Folge Nr. 6 des Archivs für Rechts- und Sozialphilosophie).

189 Uporedi sa G. Kalinowski (Kalinovski), *Einführung in die Normenlogik*, Frankfurt a. M. (Athenäum), 1972; Th. Cornides (Kornides), *Ordinale Deontik*, Wien/New York (Springer), 1974, S. 727 i naredne.

190 Pogledati G. H. von Wright, „Bedingungsnormen – Ein Prüfstein für die Normenlogick", u: W. Krawiet (Hrsg.), *Theorie der Normen – Festgabe für O. Weinberger*, Berlin (Duncker & Humbolt), 1984, S. 447 i naredne.

191 U. Klug, *Juristische Logik*, Berlin, u. a. (Springer), 1966, S. 1 i naredne.

192 O tome Lorenz (Anm. 11) S. 11 i naredne.

193 Pogledati M. Kriele, *Theorie der Rechtsgewinnung*, Berlin (Duncker & Humblot), 1967; F. Müller, *Juristische Methodik* (Duncker & Humblot), 1989; E. Ott, *Die Methode der Rechtsanwendung*, Zürich (Schulthess), 1979; Ch. Perelman, *Juristische Logik als Argumentationslehre*, Freiburg/München (Karl Alber), 1979; H. J. Koch (Koh)/H. Russman (Russman), *Juristische Begründungslehre*, München (C. H. Beck), 1982; F. Bydinski, *Juristische Methodenlehre* (Anm. 14), 1982; R. Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt a. M. (Schrkamp), 1983.

sebno objašnjavati. Osim toga, ta metodska učenja imaju i državno-pravno-političkí značaj: ona jačaju povezanost faktora primene prava na principu demokratski i legitimno izabranog parlamenta. Jer, konačno, ta povezanost je posredovana kroz logiku. (Današnja praktična primena, ili, bolje rečeno, izostanak primene tih metodskih načela sasvim je druga stvar.)[194] Dokle god je pravna metodologija povezana sa logikom, ona predstavlja deo jedne poštovanja dostojne filozofske discipline.

Danas, kada se javno govori i reflektuje o pravnoj argumentaciji mnogo se radije govori o teoriji nego o filozofiji prava. Postoje i razlozi za to. Čini se da sam termin teorija sugeriše isključivanje metafizike a time i jednog višeg stepena objektivnosti i naučnosti.[195] Ali, ako se u donošenju zakona i njihovom sprovođenju potpuno zaboravi na pitanje pravednosti, sa svim metafizičkim problemima koje ono nosi, onda pravo postaje isključivo formalno i strukturalno-analitički definisano.[196] U praktičkom smislu takva teorija ne može mnogo da posluži.[197]

Ali, ako želimo nešto više od puke formalne ispravnosti pravnih odluka, onda više ne smemo da zapostavljamo pitanje određenih sadržinskih pretpostavki. Pritom ne postoji nikakva principijelna razlika s obzirom na to da li će se umnost prava definisati u smislu ugovorno-dogovorne teorije, kakva je Roulsova,[198] ili u proceduralnom diskursivno-teorijskom smislu. Naravno, postoji više varijanti ovog diskursivno-argumentacionog učenja. [199] Ono može da bude topičko, hermeneutičko ili retoričko, delimično može biti i analitičko ili zasnovano na „teoriji komunikativnog delovanja".[200] Nikolaus von Cuest je smatrao da su potpuna sloboda i javnost debate neophodne pretpostavke da se dođe do istine kojom nas Bog inspiriše.[201]

U svakom slučaju sasvim je sigurno da je pokušaj traženja i pronalaženja utemeljenja sadržaja pravednosti ili umnosti pravnih odluka usko povezana sa filozofijom. Pri diskusiji o primeni pravnih odluka treba uzeti u obzir

[194] Diskusija o upravljačkoj snazi prava danas E.-H. Ritter (Ritter), „Das Recht als Steuerungsmedium im kooperative Staat", u: *Staatswissenschaft und Staatspraxis*, 1990, S. 50 i naredne.

[195] Dubišar (R. Dubischar), *Einführung in die Rechtsphilosophie*, Darmstadt (Wissenschaftliche BuchgeMainschaft), 1983, S. 2.

[196] H. Kelsen, *Reine rechtslehre* (Anm. 45), S. 31 i naredne, 228 i naredne.

[197] U prilog kritici sterilnosti pravnog pozitivizma F. Bydlinski, *Methodenlehre* (Anm. 14), S. 221 i naredne.

[198] J. Rowls, *Theorie der Gerechtigkeit* (Anm. 39), S. 166 i naredne, 486 i naredne.

[199] Vidi napomenu u Anm. 67, zatim Dubišar, *Rechtslehre* (Anm. 69), S. 70 i naredne; uporedi takođe A. Kaufmann, „Problemgeschichte der Rechtsphilosophie", u: A. Kaufmann u. W. Hassemer (Hrsg.), *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*.

[200] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1981.

[201] Uporedi sa *Concordia catolica*, Lib. II Cap. 3 §§ 76, 77 (S. 101, 103); Cap. 4 § 78 (S. 105).

i njihove posledice.[202] Ako bi posledica neke pravne odluke mogla da bude eklatantno nepravedna, tada se postavlja pitanje da li to i na koji način ima povratno dejstvo na pravila koja su se razvila kroz argumentaciju.

IV Dva pojma prava

Ovim povratkom na pitanje o pravednosti vratili smo se ujedno i na našu polaznu tačku. Kant je filozofiju prava, ukratko rečeno, odredio kao disciplinu koja postavlja pitanje o tome šta je „pravedno", a šta je, nasuprot tome, „nepravedno".[203] Ova antiteza konstituiše, ili kako se Luman izrazio, „kodira"[204] čitavu filozofiju prava, kao i pravnu dogmatiku. Shodno tome, možemo konstatovati da osim svega što smo dosada rekli, postoji i jedna drugačija, visokoteoretska refleksija o pravu i pravnoj nauci, koja je po tradiciji povezana sa metafizičkim spekulacijama. Taj tip pravne teorije rezultat je druge vrste utemeljenja i prati jedan sasvim drugi „kod". Osnovno pitanje ovde glasi: šta je to pravo? Ili preciznije: šta je to pravo nasuprot svemu onom što, uprkos svim postulatima ispravnog ponašanja, nije pravo, već predstavlja druge sfere socijalnog života kao što su politika, moral ili religija, te šta je to što pravo po sadržaju, strukturi, i funkciji čini drugačijim od ostalih kulturnih fenomena? Kao što smo videli, analitička filozofija prava ne baca toliko akcenat na razlikovanje prava i pravde od nepravde, koliko na razlikovanje onog što je pravno od onog što je ne-pravno. Analitički tip filozofije prava, koji je zaista bolje nazvati teorijom prava, razvija po pitanju prava jednu sasvim novu perspektivu koja nije tipična za tradicionalnu filozofiju prava. To je pozicija posmatrača koji stvar gleda spolja, koji opisuje i analizira, koji sebe ne doživljava kao nekog ko primenjuje ili treba da primenjuje normativnu preskriptivnu kategoriju „treba", on nije odgovoran za njenu realizaciju niti se za nju oseća odgovornim. Analitički teoretičar prava se ne bavi toliko procenom ispravnosti određenih stavova; on se više trudi da ispoštuje metodički postulat po kom subjekat pravne teorije, kao deo socijalne stvarnosti, iz nje treba da bude eliminisan.[205] S druge strane, oni koji pravo primenjuju moraju stajati

[202] T. W. Wälde, *Juristische Folgenorientierung*, Königstein/Ts. (Athenäum), 1979; G. Lübbe-Wolff, *Rechtsfolgen und Realfolgen*, Freiburg (Karl Alber), 1981; H. Rottleuthner, „Zur Methode einer folgenorientierten Rechtsanwendung", in F. Rotter/O. Weinberger/F. Wieacker, *Wissenschaften und Philosophie als Basis der Jurisprudenz*, Wiesbaden (Franz Steiner), 1980, S. 97 i naredne (=Beiheft Neue Folge Nr. 13 des Archivs für Rechts-und Sozialphilosophie). Kritika o tome kod N. Luhmann, *Die soziologische Beobachtung des Rechts* (Anm. 19), S. 30 i naredna.

[203] Pogledati Anm. 9.

[204] N. Luhmann, „Die Codierung des Rechtssystems", *Rechtstheorie*, 17. (1986), S. 171 i naredne; takođe u: *Rechtsphilosophie oder Rechtstheorie?* (Anm. 35), S. 337 i naredna; N. Luhmann, *Die soziologische Beobachtung des Rechts* (Anm. 19), S. 40 i naredne.

[205] K.-L. Kunz, *Die analytische Rechtstheorie* (Anm. 44), S. 40 i naredne, 76 i naredne.

iza posledica svojih odluka. Filozof koji se bavi filozofijom prava zna da na njega uvek utiče situacija, pre svega njen istorijsko-socijalni kontekst, jer subjekat ne može da se eliminiše i jer sloboda uvek zahteva ulaganja.[206]

Odatle je proizašao problem da su se u upotrebi razvila dva pojma prava.[207] Jedan koncept prava povezuje pravo sa pravednošću i dovodi ga u neraskidivu vezu sa moralom, to je koncept o pravednom pravu. Drugi, takozvani pravnopozitivistički koncept, koji smo predstavili kao „teorije razdvajanja",[208] poriče nužnost (ako ne i mogućnost) povezivanja prava sa moralom.[209] Po stanovištu pozitivističke pravne teorije, u pojam prava kao pravo ulazi i nepravedno pravo. Prema tome, državno organizovana nepravda pripada pravnom sistemu dotične države i uslovljava opadanje vrednosti morala. Hart kaže da to jeste pravo, ali „pravo koje može da se iskoristi u nepravedne svrhe".[210]

Međutim, čini se da ovaj pozitivističko-strukturalnoanalitički pojam prava zanemaruje, kako etnologiju prava, tako i pravno istorijski aspekt prava. Besmisleno je i potpuno neistorijski događaje u istoriji prava i njihov razvoj posmatrati iz aspekta kako su se oni tačno odvijali i morali odvijati, *dakle, kako je istorija imala ispravno da se razvija,* umesto da se oni analiziraju i opisuju s obzirom na to odakle su proistekli, kada su se dogodili, kako su se odvijali, zašto i koje su im posledice, dalje, kako su se razvijale razne predstave o pravu i koje je argumente svaka od tih pozicija koristila.[211] U takvom preispitivanju istorije prava uvek je teško održati distancu jer nas se mnoge njene posledice još uvek tiču. Misli se na strahovladu nacional-socijalističkog režima. Jedni tvde da su njihove odluke i postupci bili ispravni, jer su pripadali pravnom, a ne političkom sistemu.[212] Za druge, oni ne mogu biti predstavnici pravnog sistema, jer su proizveli veliku nepravdu.[213] Postavlja se pitanje da li smo

[206] E. Zacher, „Zum Verhältnis von Rechtsphilosophie und Rechtstheorie", u: G. Hahr und W. Maihofer (Hrsg.), *Rechtstheorie,* Frankfurt a. M. (Vittorio Klostermann), 1971, S. 224 i naredne, ovde 246.

[207] O tome R. Dreier, *Rechtsbegriff* (Anm. 27), S. 25 i naredne.

[208] Pogledati napomene pod Anm. 57.

[209] Pogledati N. Hoerster, *Verteidigung des Rechtspositivismus,* Frankfurt a. M. (Alfred Metzner), 1989, S. 20 i naredne.

[210] H. L. A. Hart, *Der Begrieff der Rechts* (Anm. 34), S. 286; pogledati takođe N. Hoerster, *Verteidigung des Recthtspositivismus* (Anm. 83), S. 16, 19.

[211] S tim u vezi pogledati, F. Wieacker, „Vorbedingungen und Grundfragen einer rechtshistorischen Methodik", u: *Wissenschaften und Philosophie als Basis der Jurisprudenz* (Anm. 76), S. 2 i naredne.

[212] H. Kelsen, *Reine Rechtslehre* (Anm. 45), S. 13, 43; H. Kelsen. *Allgemaine Theorie der Normen,* hrsg. v. K. Ringhofer u. R. Walter, Wien (Manz), 1979. S. 117; N. Hoerster, *Verteidigung des Rechtspositivismus* (Anm. 839), S. 17 i naredne.

[213] B. Schumacher, *Rezeption und Kritik der Radbruchschen Formel,* Diss. jur. Göttingen, 1985; W. Ott, „Die Radbruch'sche Formel – Pro und Contra", *Zeitschrift für Schweizerisches Recht,* N.F. 107 (1988), S. 345 i naredne; H. Dreier, „Die Radbruchsche Formel – Erkenntnis oder Bekenntnis?", u: H. Mayer (Hrsg.), *Staatsrecht in Theorie und Praxis - Festschrift für R. Walter,* Wien (Manz), 1991, S. 117 i naredne.

mi uopšte u položaju da pitanje nacional-socijalističkog režima i njegove pravednosti ili nepravednosti posmatramo iz pozicije nezavisnog posmatrača. To pitanje je problematično i izaziva sumnju i zato što se tiče fundamentalnih principa našeg pravnog poretka, kao što je ljudsko dostojanstvo, koje smo skloni da razumemo kao čovekovu karakteristiku koja stoji van kategorije vremena, što znači da je ne možemo ograničiti na izvesnu generaciju.[214]

Filozofija prava pomaže da se razjasne geneza i dejstva ta dva različita koncepta prava i da se s tom razlikom lakše izađe na kraj. Taj problem dvostruke definicije pojma prava, kao produkt viševekovne tradicije, nasledili smo iz Kantove filozofije prava.[215]

Kao što znamo, razlika između datog, istorijski kontingentnog prava, i prava koje potiče od same prirode, poznata je od davnina. Ona seže još do vremena antike.[216] Principijelno razlikovanje dva pojma prava bilo je aktuelno još kod stoika, kasnije je, uz neznatne izmene, tu predstavu o pravu preuzela hrišćanska sholastika. Prema tada vladajućem shvatanju, pravne norme se hijerarhijski razlikuju. One koje pripadaju višoj sferi, naime božanki ili prirodni zakoni, su u svom važenju neuslovljeni. Pored njih postoje i ljudski pozitivni zakoni, koji pripadaju nižoj sferi i nemaju apsolutno važenje. Ova predstava o važenju i ispravnosti božanskog zakona ujedno legitimiše i moguću suprotnost, gde se poriče ispravnost ljudskih zakona. Zato je radi interpretacije *ius naturale sive divinum*-a potrebna neka instanca koja je nezavisna od države. Već je epohalno delo Huga Grocijusa (Hugo Grotius), *De jure belli ac pacis*, iz 1625. godine, kroz svoj teorijski koncept pojma istine,[217] demonstriralo koje naučno-teorijske konsekvence za prirodno pravo ima mnogo-

[214] O tome pogledati, H. Hofmann,*Rechtsfragen der atomaren Entsorgung,* Stuttgart (Klett-Cotta), 1981, S. 259 i naredne, 283 i naredne; H. Hofmann, „Nachweltschutz als Verfassungsfrage", *Zeitschrift für Rechtspolitik,* 19 (1986), S. 87 i naredne, naročito S. 88.

[215] U vezi sa dvostrukim pojmom prava kod Kanta pogledati R. Ruzicka, „Moral, Naturrecht und positives Recht bei Kant", u: H. Holzhey und G. Kohler (Hrsg.), *Verrechtlichung und Veratwortung,* Bern/Stuttgart (Paul Haupt), 1987, S. 141 i naredne (= Studia philosophica Suppl. 13/1987). O razvoju dvostrukog pojma prava Chr. Link, *Herrschaftsordnung und bürgerliche Freicheit,* Wien (Hermann Böhlaus Nachf.), 1979, S. 144 i naredne; J. Schröder, „'Naturrecht bricht positives Recht' in der Rechtstheorie des 18. Jahrhunderts?", u. D. Schwab u. a. (Hrsg.), *Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft* –Festschrift P. Mikat, Berlin (Duncker & Humblot), 1989, S. 419. i naredne. Uporediti sa J. Blühdorn, „Naturrechtskritik und 'Philosophie des positiven Rechts': Zur Begründung der Jurisprudenz als positiver Fachwissenschaft durch Gustav Hugo", *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis,* 41 (1973), S. 3 i naredne; J. Blühdorn, „'Kantianer' und Kant, Die Winde von der Rechtsmetaphysik zur Wissenschaft vom positiven Recht", *Kantstudien,* 64 (1973), S. 363 i naredne; R. Dreier, *Rechtsbegriff* (Anm. 27), S. 7 i naredne.

[216] U vezi s tim i sa onim što sledi F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechts,* Bd. 1, Zollikon/Zürich (Evangelischer Verlag), 1954; H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit,* Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1962.

[217] O tome pogledati A.Kaufmann, „Über die Wissenschaftlichkeit der Rechtswissenschaft - Ansätze zu einer Konvergenztheorie der Wahrheit", *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie,* 72 (1986), S. 425 i naredne.

strukost hrišćanskog sveta ako se zamisli bez zajedničkog duhovnog vladara.[218] Grocijus je verovao da se zajedničko evropsko pravo može rekonstruisati iz međusobno povezanih dela filozofa, istoriografa i pesnika, „jer kada se nešto u različitim vremenima i u raznim prilikama uvek tvrdi kao izvesno, onda nas to vraća na jednu opštevažeću osnovu, koja... ne može biti ništa drugo do ispravan zaključak koji je izveden na principima prirode ili opšta pogodba". (Prolog 40.) Istorija reformacije i novovekovna filozofija svesti paralizovale su i potisnule ovaj stoičko-hrišćanski, statičko-hijerarhijski model. Na mesto podele na višu i nižu sferu stupila je podela na unutrašnje i spoljašnje. Konačno, Kant je baratao pojmom iskustvenog, stvarnog prava, koje svoje važenje postiže uz pomoć spoljašnje sile. Ali, njemu Kant nije naprosto suprotstavljao samo unutrašnju sferu moralnosti i moralne maksime. Štaviše, on je u svom metafizičkom pravnom učenju, tj. u svom učenju o utemeljenju prava u čistom umu, naglašavao kontrast zakona koji imaju spoljašnji legitimitet i onih koji zapravo nisu stvarni, ali koji po svojoj umnosti imaju snagu da čak potiskuju važenje državnih zakona.[219] Dakle, radi se o jednoj posebnoj vrsti prava. Važenje tog prava samo je moguće, ono nije bez daljnjeg stvarno, ali to ne znači da je ono istorijski izlišno, štaviše, ono je u tom pogledu neophodno. To su zakoni „nužno mogućeg važenja".[220] Stoga današnji pojam prava podrazumeva s jedne strane pozitivistički pojam prava ograničenog na norme koje se sankcionišu preko države, ali isto tako uključuje i jedan drugi pojam prava koji podrazumeva nadpozitivne osnovne zakone.

V Prednosti i aktuelni zadaci jedne principijelno orijentisane filozofije prava

U izvesnom smislu pozitivistički pojam prava ne samo da je koristan, nego je i neophodan. Ali, tamo gde se odlučuje šta je to sada i ovde „ispravno", tu pojam prava koje je povezano sa pravednošću, a time i tradicionalno shvatanje prava, imaju značajnu prednost. Tamo gde u teorijama izostaju opšti kriterijumi, to ne govori o samom objektu, već o naučnim predstavama tvorca dotične teorije. Pa, i najkruće teorije počivaju na filozofskim pretpostav-

[218] U vezi s tim H. Hofmann, „Hugo Grotius" u: H. Hofmann, *Recht – Politik – Verfassung*, Frankfurt a. M. (Alfred Metzner), 1986, S. 31 i naredne, ovde S. 46 i naredne.

[219] O tome H. Hofmann, *Legitimität und Rechtsgeltung* (Anm. 2) S. 44 i naredne, 64 i naredne. Pogledati potom H. Hofmann, „Zur Lehre vom Naturzustand in der Rechtsphilosophie der Aufklärung", u: H. Hofmann, *Recht –Politik –Verfassung* (Anm. 92), S. 93 i naredne; W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts-und Staatsphilosophie*, Berlin/New York (Walter de Gruyter), 1984, S. 70 i naredne; K. Kühl, „Naturrecht und positives Recht in Kants Rechtsphilosophie", u: R. Dreier (Hrsg.), *Rechtspositivismus und Wertbezug des Rechts*, Stuttgart (Franz Steiner), 1990, S. 75 i naredne.

[220] J. von Kempski, *Recht und Politik*, Stuttgart (W. KOhlhammer), 1965, S. 13.

kama. Kelsen, na primer, smatra da njegov postulat „razumnog, to jest, neprotivrečnog poretka" predstavlja nesvodivi „minimum metafizike".[221] I takozvani „pravni realisti"[222] su se zalagali za očuvanje metafizike u pravnim pitanjima. A, već je Niče (Nietzsche) znao da povratak na svet, onakav kakav on „stvarno" jeste, predstavlja samo „izlaganje" događaja.

Kao što sam ranije već napomenuo, pojam nauke u analitičkoj filozofiji određen je tako da ona osim formalnih zakona logike i matematike kao istinite priznaje još samo empirijski dokazive sudove.[223] Ovi empirijski sudovi su isto tako malo u stanju da filozofiji pruže više pravne principe kao što je to bio slučaj i sa dogmatskom pravnom naukom. Ipak, zamislivo je da oni mogu da ponude prognostičke iskaze o ispravnim odlukama pod određenim uslovima.[224] Ali, da bi se otišlo korak dalje ovoj poziciji je potrebna pomoć u vidu usmeravanja i argumentacije. Hart je smatrao da se to može obezbediti putem pretpostavke o „temeljnom zakonu o jednakom tretmanu svih", u kom se pravo nužno prepliće sa moralom.[225] Taj postulat da se „sa jednakima jednako i postupa" takođe je središnji element filozofije pravednosti. To da nejednak tretman indikuje nepravdu, možemo pročitati već u Aristotelovoj *Nikomahovoj etici*: εἰ/οὖν/τὸ/ἄδικον/ἄνισον,/τὸ/δίκαιον/ἴσον.[226]

U tom smislu, tvrda analitička teorija propušta da donese pravednu pravnu odluku, i sva vrednosna pitanja, u suštini, prepušta i definiše kao stvar ličnih želja i volje. Razvijanje najviših pravnih principa, koji su u svakom slučaju neophodni pri usaglašavanju stavova i argumentovanoj diskusiji, ideje koje su za takvu diskusiju regulativne, ne mogu biti verifikovane empirijskim iskazima. Zato je u analitičkoj filozofiji u izvesnom stepenu ostavljen prostor za odlučivanje na bazi individualne volje. Ali, to nije dovoljno. Jer tu pravednost ima samo „simboličku funkciju", i ona prema Lumanu služi još samo za

[221] H. Kelsen, *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, Charlottenburg (Heise), 1928, S. 66 Pogledati takođe *ibid.*, S. 20, „Grundnorm gleie wie ein Norm des Naturrechts". Uporedi sa R. Dreier, „Was ist und wozu Allgeimine Rechtstheorie?", u: R. Dreier, *Recht – Moral – Ideologie*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1981. S. 17 i naredne, ovde S. 28

[222] Pogledati Anm. 47.

[223] Pogledaj napomene pod Anm. 43.

[224] O. W. Holmes i njegovi sledbenici su odatle izveli čitavo jedno pravno učenje. O toj „predikativnoj teoriji prava" kod R. S. Summers, *Pragmatischer Instrumentalismus und amerikanische Rechtstheorie*, Greiburg/München (Karl Alber), 1983. S. 115 i naredne. Uporediti sa U. Neumann, „Wissenschaftstheorie der Rechtswissenschaft", u: A. Kaufmann/ w. Hassemer, *Einführung* (Anm. 72) S. 375 i naredne, ovde S. 379. Pogledati takođe H. Kantorowicz, „Rationalistische Bemerkungen über Realismus", u: H. Kantorowicz, *Rechtswissenschaft und Soziologie*, Karlsruhe (C. F. Müller), 1962, S. 113 i naredne.

[225] H. L. Hart, *Der Begrieff des Rechts* (Anm. 34.), S. 219 i naredne, 227 i naredna.

[226] Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch V, Kar. 6 (1131. a), zit nach Ed. v. I. Bywater, Oxford, 1894, S. 94. S tim u vezi dodatne napomene kod H. Hofmann, *Postulat der Allgemainheit* (Anm. 12) S. 44 i naredne.

to da svečano potvrđuje dobre namere, da apeluje na dobru volju, da pomogne pri donošenju konsenzusa i da postulira mogućnost međusobnog razumevanja.[227] Pa i kada bi zaista bilo tako, zar takav simbol ne bi bio socijalno koristan, ako ne i neophodan? Zar i tako shvaćena ona ne može, bar u izvesnom stepenu, da bude racionalizovana? I sam Luman je kasnije krenuo u tom pravcu. On je pravednost kasnije odredio kao nalog da se kompleksnost pravnog sistema podigne na viši stepen i to „u onoj meri u kojoj je on povezan sa konzistentnim odlučivanjem".[228] Ovo se može pripisati i pravnoj dogmatici o kojoj smo ranije govorili.[229]

Produbljivanjem interesovanja pravne dogmatike sredstvima praktičnog uma otvara se carstvo tradicije praktične filozofije. Svaka velika filozofija o prošlosti uvek ima i praktički aspekt. Ona reflektuje o čovekovom izgrađivanju humanosti kroz generacije, na – kako bismo ako želimo da se poigramo Ničeovim rečima mogli da kažemo – ustanovljavanju njegove još neustanovljene prirode.[230] Specifičnost filozofije koja je potrebna pravniku koji pravo primenjuje sastoji se u tome da ona gore rečeno ne mora uvek uzimati u obzir. O tome je pisao Hegel u uvodu u svoju *Filozofiju prava*. U tom uvodu za filozofiju prava, koja, kao što je poznato, predstavlja filozofiju principa slobode Francuske revolucije,[231] Hegel govori o odnosu filozofije i stvarnosti. Hegel je u tom uvodu razmatrao pokušaj da se, takoreći, iskoči iz svog vremena i da se iz tog aspekta rezonuje o filozofiji prava.[232] Umesto toga on je filozofiju prava postulirao kao filozofiju uma, dakle slobode, u postojećoj državi. I ako je Kant polazio od privatnog prava autonomne individue,[233] Hegelova filozofija sada predstavlja nastavak, i to kao filozofija institucija. Dostojanstvo, sloboda i jednakost odatle postaju centralni osnovni principi našeg ustava.

To ne znači da filozofija prava, premda Hegelova može i tako da se čita, treba da se razume samo kao fenomenologija apsolutnog duha.[234] Ovde naravno leži jedna opasnost sa kojom moraju da se suoče svi hegelovci, a to je opasnost političkog „gubljenja distance".[235] Nijedna osnovna postavka ne može biti sigurna baza. Uvek iznova moramo proveravati njenu umnost, njenu sposobnost da zadovolji stvarnost. Jer uvek treba da imamo u vidu da je istorija otvoren proces.

Polje na koje se odnosi tako shvaćena filozofija prava beskonačno je široko. Izazovi su mnogostruki. Oni se odnose na metodska pitanja, na objašnjenje procesa optimalizacije principa, na osnovna pitanja socijalne organizacije, na učenje o pravednosti i problem individualizma i univerzalizma našeg shvatanja ljudskih prava,[236] koji je s njim skopčan, kao i na pitanje o smislu suvereniteta naroda.[237] I pitanje odgovora države na moderne tehnike i pitanja koje je u vezi s njim, naime problema eksploatacije prirode i života budućih generacija, prekoračuje granice tradicionalne pravne dogmatike. Pred filozofijom prava otvaraju se stalno novi problemi. Jedan od njih je brzi razvoj medicinske nauke, naročito genetičke tehnologije, koja kroz mogućnost manipulacije čovekom izlazi iz svoje prvobitne definicije.[238] Konačno, treći veliki princip Francuske revolucije, naime, postulat bratstva ili solidarnosti, već dugo željno čeka da bude uvršten u filozofiju prava. Dakle, ona bi trebalo da se pozabavi i sa njim.

U svim ovim oblastima filozofija prava ima istu ulogu, proširivanje horizonata stare pravne dogmatike i ukazivanje na mogućnosti koje se pružaju van nje. Ako ona ne ostvari tu svoju ulogu postoji opasnost da otvorena osnov-

227 N. Luhmann, „Positives Recht und Ideologie", *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, 53 (1967), S. 531 i naredne, ovde S. 567 i naredna.

228 N.Luhmann, „Gerechtigkeit in den Rechtssystemen der modernen Gesellschaft", *Rechtstheorie*, 4 (1973), S. 131 i naredne, ovde S. 145; ponovo štampano u: N. Luhmann, *Ausdifferenzierung des Rechts*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1981, S. 374 i naredne, ovde S. 390; N. Luhmann, *Rechtssystem und Rechtsdogmatik* (Anm. 11), S. 23; N. Luhmann, *Die soziologische Beobachtung des Rechts* (Anm. 19), S. 43.

229 Pogledati napomene pod Anm. 14.

230 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Ausgabe der Werke Nietzsches von K. Schlechta, München (Carl Hanser) o. J., Bd. 2, S. 563 i naredne (623): „... der Mensch das noch nicht festgestellte Tier...". (Na srpskom, F. Niče, *S one strane dobra i zla*, Beograd, Srpska književna zadruga, 1993.)

231 Već je postalo klasično delo J. Ritter, *Hegel und französische Revolution*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1965, ponovo štampano u: J. Ritter, *Metaphysick und Politik*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1969, S. 183 i naredne. Pogledati takođe H. –Chr. Lucas und O. Pöggeler (Hrsg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäische Verfassungsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt (Fromann-Holzboog), 1986.

232 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg (Felix Mainer), 1955, S. 14.

233 O tome H. Hofmann, „Zur Lehre vom Naturzustand in der Rechtsphilosophie der Aufklärung", u: H. Hofmann, *Rechts – Politik – Verfassung* (Anm. 92.), S. 95 i naredne, ovde S. 108 i naredna.

234 Uporediti sa B. Liebrucks, „Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel", u: M. Riedel (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Band 2., Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1975, S. 13 i naredne; K. H. Ilting, „Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit", u: D. Henrich und R.-P. Horstmann, *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart (Kleett-Cotta), 1982, S. 225 i naredne.

235 G. Roellecke, „Theorie und Philosophie des Rechts" (Anm. 35) S. 8 i naredna.

236 Pogledati H. Hofmann, „Die Grundrechte" (Anm. 40), S. 3186 i naredne.

237 P. Graf Kielmansegg, *Volkssouveränität*, Stuttgart (Klett), 1977; G. Maluschke, *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaats*, Freiburg/München (Karl Alber), 1982, S. 287, 291 i naredne.

238 W. Graf Vitzthum, „Gentechnik und Grundgesetz – Eine Zwischenbilanz", u: *Festschrift für Günter Dürig*, München (C.H. Beck), 1990, S. 185 i naredne; R. Lukes/R. Scholz (Hrsg.), *Rechtsfragen der Gentechnologie*, München (Carl Heymanns), 1986; G. Struck, „Die „Würde des Menschen" als Argument und Tabu in der Debatte zur Fertilisatinos - und Gentechnologie", u: U. Klug/M. Kriele (Hrsg.), *Mensch-und Bürgerrechte*, Stuttgart (Franz Steiner), 1988, str. 110 i naredne; W. Graf Vitzthum, „Gentechnologie und Menschenwürdeargrment", *ibid.*, S. 119 i naredne; U. Neumann, „Die 'Würde des Menschen' in der Diskussion um Gentechnologie und Befruchtngstechnologie", *ibid.*, S. 139 i naredne.

na pitanja našeg pravnog poretka budu konfesionalizovana kroz fundamentalistički moral izvesnih društvenih grupa.[239]

1. *Uvodna literatura:*

H. Coing, *Grundzüge der Rechtsphilosophie,* Berlin/New York, (Walter de Gruyter), 1985.

A. Kaufmann und W. Hassemer (Hrsg.), *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart,* Heidelberg (C. F. Müller), 1989.

2. *Šira literatura:*

H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit,* Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1962.

F. Bydlinski, *Fundamentale Rechtsgrundsätze,* Wien/New York (Springer), 1988.

R. Zippelius, *Rechtsphilosophie,* München (C. H. Beck), 1989.

[239] H.-M. Pawlowski, „Zur Aufgabe der Rechtsdogmatik im Staat der Glaubensfreicheit", *Rechtstheorie,* 19 (1988), S. 409 i naredne, ovde S. 439 i naredne.

7. Odeljak: Filozofija privrede i privredna etika
Peter Kozlovski

I Teorija privrednog uređenja kao deo jednog sveobuhvatnog filozofsko-teološko-ekonomskog plana
  1. Filozofija privrede kao privredna ontologija, nauka o privrednoj kulturi i privredna etika
  2. Materijalistički sistem marksističko-lenjinističke filozofije i sistem idealističko-realističke filozofije
II Privredna ontologija
III Privredna kultura: etička ekonomija kao nauka o kulturi i sinteza pozitivne ekonomije i deskriptivne etike
IV Privredna etika: etička ekonomija kao sinteza normativne ekonomske i normativne etičke teorije
  1. Formalna privredna etika
  2. Materijalna privredna etika
V Današnja privredna filozofija i njena orijentišuća uloga
  1. Pobijanje marksističke teorije odraza
  2. Naglašavanje ekonomskog međuplana i etičke dimenzije tržišta
  3. Privredna etika i razlika između treba i njegovog izvršenja

Obe, i filozofija i ekonomija, nastale su na tlu grčkog duha koji je racionalizovao svoje nazore o svetu i način življenja. Oba pojma - i „philosophia" i „oikonomia" - pripisuju se Pitagori, koji se u svom životu bavio i jednom i drugom. Pitagora se njima, kako nas o tome obaveštava Jamblih,[240] kao i njegov učitelj Tales iz Mileta, bavi pre svega iz aspekta vremena. Tales i Pitagora se ubrajaju među utemeljivače filozofije. Ali značaj Pitagore za istoriju filozofije i ekonomije ne može se ni iz daleka proceniti ako se ne uzme u obzir njegov veliki uticaj na platoničarsku filozofiju, kao i na osnove matematike kao nauke.

Pitagora i pripadnici njegove škole bili su prvi zastupnici „racionalnog vođenja života", što je, kako u individualnom, tako i u socijalnom pogledu, značilo vođenje jednog umnog i ekonomičnog oblika života. Pitagorejska teorija vođenja racionalnog oblika života nije ostala samo teorijsko učenje, kog je trebalo da se pridržavaju samo članovi pitagorejskog bratstva, već je ta teorija imala pretenziju da se ostvari u vidu konkretnog socijalnog poretka, u južnoj Italiji i Velikoj Grčkoj, gde je Pitagora živeo. Cilj pitagorejske filozofije je bio da se tamo gde žive pripadnici njihovog reda u društvo uvedu institucije koje bi se formirale na umnim principima, kao i pravila ponašanja.

[240] Iamblichus, *De vita Pytagorica,* III 13.

Primer Pitagore nam pokazuje da je između filozofije i privredne teorije od samog početka vladala velika bliskost. Njihov zajednički istorijski izvor jasno nam pokazuje koliko su njih dve tesno i sistematski međusobno povezane, kao i koliko su čvrsto povezane sa istorijom racionalne misli, prvo u antici, a posle i u hrišćansko-judejskoj tradiciji. Obe, i filozofija i ekonomija, žele da racionalizuju i ekonomizuju život, da bi se što više vremena uštedelo i moglo posvetiti onim svrhama koje su za čoveka zaista vredne truda. Prema pitagorejcima, i filozofija i ekonomija imaju za cilj da nas upute na ispravan život i ispravno korišćenje resursa, kako onih koji se odnose na materijalne vrednosti, tako i na vreme.

I teologija nam takođe ukazuje na to da postoji jedna univerzalna ekonomija bića. *Oikonomia* u teologiji ranog hrišćanstva znači podelu sreće ljudima od strane boga i tradiciju koja je za tu priču vezana. U teologiji i filozofiji hrišćanskih otaca *oikonomia* je druga reč za istorijsku teologiju, tj. za onaj deo teologije koji se, nasuprot teološkom učenju o Božijem delu, predstavlja kroz istorijsko predanje. Zato se onaj deo učenja o Svetoj Trojici koji se tiče tog segmenta, naziva ekonomsko učenje o Svetoj Trojici. Ekonomskim se, dakle, naziva onaj deo teologije i učenja o Svetoj Trojici koji se temelji na delovanju Sina i Svetog Duha, onako kako ih predstavlja Sveto pismo. Dakle, međusobna povezanost filozofije i ekonomije seže daleko u prošlost.

U modernoj nauci o privredi spoljašnja ekonomija materijalnih proizvoda i gospodarenje opipljivim dobrima potisnuli su unutrašnju ekonomiju filozofije i božansku ekonomiju teologije. Ali, smer kretanja savremene misli, metamorfoza moderne u postmodernu, pokazuje nam da to potiskivanje nije poslednja reč istorije i da filozofija i teologija moraju da očuvaju svoj značaj u spoznaji i ekonomiji bića.

I Teorija privrednog uređenja kao deo jednog sveobuhvatnog filozofsko-teološko-ekonomskog plana

Postojanje marksističke filozofije privrede predstavlja dokaz tvrdnje da sama ekonomija nije dovoljna za konstituisanje čovekovog odnosa prema svetu. I uprkos činjenici da se opšti koncept marksizma uglavnom zasniva na pogrešnim pretpostavkama, on je, budući da nije samo teorija privrede, već gaji pretenziju da bude i teorija celokupne stvarnosti, među intelektualcima nailazio na mnogo odobravanja. Ali, kada se danas sagledaju sve posledice tog marksističkog sistema, kao ideologije i filozofije privrede, sklon sam da tvrdim da se orijentir u današnjem svetu može tražiti samo u teološkoj metafizici i etičkoj ekonomiji. Pod marksizmom se, naime – što mi na Zapadu na sreću nismo imali prilike da na sebi direktno osetimo – ne podrazumeva samo teorija privrednog uređenja, nego ceo jedan nazor o svetu, cela jedna filozofija. Zauzimanje alternativnog stava prema marksističkom konceptu stvarnosti, s jedne, i pragmatizmu, s druge strane, može da se izvede samo razvojem jedinstvenog filozofsko-teološko-ekonomskog sistema, koji treba teološku metafiziku, privrednu filozofiju i etičku tržišnu privredu da ujedini u jednu sveobuhvatnu teoriju celokupne stvarnosti.

Marksizam-lenjinizam je bio, iako pogrešna, a ono ipak teorija celokupne stvarnosti; on je razvio potpunu sliku sveta i u tome se sastoji snaga kojom je on privlačio podjednako i radnike i intelektualce. Marksizam-lenjinizam nije bio samo nauka o privredi ili privredna filozofija u doslovnom smislu, to je bio sistem privredne filozofije u jednom širem smislu, u kom su teorija privrede i ekonomija razvijene u teoriju o celokupnoj stvarnosti.

1. Filozofija privrede kao privredna ontologija, nauka o privrednoj kulturi i privredna nauka

U daljem tekstu privredna filozofija ne podrazumeva svoj širi smisao ekonomske ideologije ili teorije celokupne stvarnosti kojom dominira ekonomija. Pod privrednom filozofijom podrazumevaće se nadalje tri oblasti u kojima se filozofija i nauka o privredi susreću. Sinteza filozofske i ekonomske teorije tih oblasti predstavlja polje koje privredna filozofija može i treba da obraduje. U te tri oblasti spadaju privredna ontologija, privredna kultura i privredna etika.

Privredna ontologija ograničena je svojim osnovnim pitanjem koje oblasti bića pripadaju privredi i šta je suština čovekovog individualnog izbora i slobodne koordinacije ljudi. Privredna kultura obuhvata uzajamni odnos između kulturološke uređenosti života i značaja svakodnevnog života u jednom društvu, s jedne, i njegove privredne uređenosti, njegovog privrednog stila i forme njegovog praktičnog privrednog delovanja, s druge strane. Privredna kultura je predmet pozitivnog, ne-normativnog dela etičke ekonomije. Pozitivni deo etičke ekonomije sačinjavaju nauka o kulturi i filozofija kulture. U taj deo etičke ekonomije ubraja se takođe i hermeneutika kao metoda i praksa vezana za razumevanje suštine kulturnog delanja, kulturnih institucija i običaja. Etička ekonomija, kao kulturna ekonomija, postavlja pitanje kako treba da se razume privredno delanje i podrazumeva svoju primenu u privredi. Ona je istovremeno teorija privredne etike i uobličavanje preduzetničke kulture.

Konačno, privredna etika obuhvata i treba-poredak u privredi, što znači norme individualnog delanja, norme socijalnog postupanja, kao i socioekonomskih institucija. Privredna etika kao normativno uređenje života i privrede predmet je normativnog dela etičke ekonomije. Normativna etička ekonomija, kao teorija privredne etike, mora da ujedini stavove ekonomske i etičke teorije, ona mora da bude sinteza jednog i drugog.

Iz ove tročlane podele filozofije privrede mogu se zaključiti dve bitne stvari. Privredna etika, koja je danas postala vrlo moderna tema, predstavlja

samo jedan deo privredne filozofije i legitimno može da se upotrebi samo u jednom zajedničkom socio-filozofskom konceptu. Mnogi naučnici i praktični ljudi razmatraju temu privredne etike, često previdajući ovu upućenost privredne etike na filozofiju privrede i sociologije.

Kao drugo, tročlana podela filozofije privrede ukazuje nam na činjenicu da se privredno uređenje zasniva na internoj međusobnoj zavisnosti samog poretka i njegovih kulturnih oblasti. Ne postoji nešto što bi se moglo nazvati autonomnom privredom, privreda je uvek moguća samo u određenom institucionalnom i kulturološkom okviru. Tvorci socijalne tržišne privrede, kao što su Valter Ojken (Walter Eucken), Alfred Miler-Armack (Alfred Müller-Armack) i Vilhelm Repke (Wilhelm Röpke) često su ukazivali na činjenicu da tržišna privreda zahteva antropološko-sociološki okvir.[241] U postmodernom shvatanju privrede, sem državnog i sociopolitičkog okvira *socijalne* tržišne privrede, naglasak se stavlja na njen etički, kulturološki i ekološki okvir. Smer razvoja promena u shvatanju filozofije privrede odgovara prerastanju industrijskog u kulturno društvo.[242]

Privredna etika može da postane teorija u pravom smislu reči, teorija koja se odnosi na stvarnost i koja nije samo „etički sos" (H. Sidgwick), samo ako se razvija unutar jedne filozofije privrede koja obuhvata privrednu ontologiju, privrednu kulturu i privrednu etiku i koja pritom privredno-etička ili privredno-moralna pitanja obrađuje s obzirom na osnovna pitanja ontologije privrede i teorije privredne kulture.

2. Materijalistički sistem marksističko-lenjinističke filozofije i sistem idealističko-realističke filozofije

Marksistička filozofija i ekonomija su shvatile da je privredni poredak samo deo celokupnog socijalnog poretka i da politička ekonomija i teorija privrednog uređenja moraju da se posmatraju unutar opšteg filozofskog koncepta. Zato se marksističko-lenjinističko učenje sastoji iz više elemenata, i to su sledeći elementi:

1) dijalektički i istorijski materijalizam kao materijalističko određenje čoveka, istorije i prirode,

2) dijalektika kao metoda,

3) kritika političke ekonomije kao teorija privrede,

4) učenje o diktaturi proletarijata – ili drugačije rečeno – učenje o misiji radničke klase kao (pseudo)teorija političkog sistema i oblika vladavine.

Iz aspekta filozofije privrede, etičke ekonomije i teološke metafizike, sistem marksističke filozofije izgleda kao pogrešan sistem koji predstavlja karikaturu stvarnosti. Zato, da bi odgovorio zahtevima etičke ekonomije, sistem filozofije takođe mora da sadrži četiri sledeća elementa:

1) idealizam kao teološka metafizika i realističko shvatanje čoveka, tj. shvatanje čoveka u skladu sa njegovim realnim životnim duhom, idealno *i* ekonomsko shvatanje istorije i organsko shvatanje prirode,

2) kritički realizam kao teorija saznanja i kao pluralizam metoda,

3) etička i politička ekonomija kao teorija privrede, posebno socijalne tržišne privrede,

4) teorija parlamentarne demokratije kao teorije države i oblika vladavine.

Ovaj pregled „sistema filozofije" može da se iznese samo ukratko. Izlaganje privredne ontologije i etičke ekonomije ili teorije tržišne privrede rasvetliće zašto je danas sistem marksističke filozofije i ekonomije prevaziđen, i zašto treba da ga zameni jedan novi filozofski sistem koji se temelji u idealističko-realističkoj metafizici i teoriji saznanja, u ekonomskoj teoriji socijalne i etičke tržišne privrede i u političkoj teoriji parlamentarne demokratije.[243]

Sistemska povezanost teološke metafizike, realističke teorije saznanja, teorije socijalne tržišne privrede i teorije demokratskog uređenja države pokazuje da socio-privredni poredak Savezne Republike Nemačke ne može da se opiše pojmom kapitalizma, nego samo pojmom „socijalne tržišne privrede". Nasuprot marksističkoj filozofiji privrede, ovde se socijalni poredak ne predstavlja samo kroz privredni poredak, već isto tako i kroz demokratsko-politički poredak parlamentarizma, kao i kroz hrišćanski religiozni crkveni poredak i kroz slobodno naučno i kulturno delanje.

Zato socijalnoj tržišnoj privredi odgovara pojam slobodnog demokratskog osnovnog poretka. Pluralitet principa uređenosti parlamentarne demokratije, socijalne i ekološke tržišne privrede, hrišćanske religije i slobodne kulture ne može biti obuhvaćen jednim pojmom, kao što je to kapitalizam ili socijalizam.

U prilogu o socijalnoj filozofiji orijentišuća uloga socijalne filozofije predstavljena je kroz primer ujedinjenja Evrope i kroz pitanje šta je zapravo to što čini jedinstvo jednog društva, a time i jedinstvo ujedinjenog evropskog društva. U tekstu koji sledi orijentišući zadaci savremene privredne filozofije i privredne etike treba da budu predstavljeni iz aspekta kritike i nedostataka marksističke privredne filozofije. Privredna ontologija i pozitivna i normativna etička ekonomija će nam pokazati uzroke propasti marksističke privredne filozofije.

241 Uporediti sa mnogim mestima kod Repkea (1949), S. 83.

242 Uporediti sa Koslowski (1987).

243 Uporediti sa Koslowski (1991 c).

II Privredna ontologija

Ontologija privrede proučava osnovne uslove i „prve uzroke" svog predmeta, privrednog čoveka i koordinacije privrednog delanja. U ontologiju privrede spada rasvetljavanje kategorijalnih i ontoloških pretpostavki nauke o privredi i njeni različiti stavovi. Kategorijama privrede potrebni su osnovni pojmovi pod kojima ona treba misaono da obuhvati stvarnost.

Sam pojam ontologije ima dvostruko značenje. Kao prvo, on podrazumeva jednu sveobuhvatnu teoriju o celokupnoj stvarnosti ili metafiziku. Drugo, taj pojam znači i utemeljujuće teorije koje se odnose na pojedinačne oblasti celine stvarnosti. U ovom poslednjem slučaju ontologija predstavlja ontologiju izvesne oblasti i teoriju koja se odnosi na ono područje bića koje se u dotičnoj nauci proučava. Ontologija nauke o prirodi istražuje osnovne prirodne modele, kao što su mehanizam, teleologija, organizam itd. Analogno tome, ontologija privrede se trudi da objasni i odgovori na pitanje da li nauci o privredi odgovara mehanistička i/ili organistička ontologija ili jedna ontologija samosvesti i svesnog delanja.

Za filozofiju privrede i za mogućnost privredne etike od velikog je značaja kako će biti osmišljen odnos bića privredne realnosti i njene percepcije od strane delatnih proizvođača ili konzumenata. Za teoriju koja izlaže osnove ekonomije od značaja je pitanje da li realnost tržišta, npr. šansa da se na njemu ostvari materijalna korist, determiniše delatne preduzetnike koji u njemu učestvuju i koji se trude da ga maksimalno iskoriste, ili sposobnost da se primeti i prepozna šansa zavisi od volje samog preduzetnika i nije nametnuta od strane spoljašnje realnosti. Još jedno veoma bitno pitanje privredne ontologije jeste pitanje o tome da li osnovna ekonomska kategorija, princip ekonomičnosti, predstavlja osnovnu osobinu celokupne stvarnosti, a time i same prirode, tako da sve promene u prirodi podležu principu ekonomičnosti, ili su ekonomija i etička ekonomija rezultat čovekovog intencionalnog uma, a ekonomske zakonitosti postaju delatne tek posredstvom ljudske misli.

Neoklasični stav, koji danas vlada ekonomskim teorijama, smatra da je princip ekonomičnosti prirodni zakon,[244] koji se temelji na principu najmanjeg dejstva iz mehanike. Prema novoklasičnom nazoru, u oblasti privrede vladaju princip ekonomičnosti i princip najmanjeg dejstva. Maperti je na početku razvoja novovekovne mehanike princip najmanjeg dejstva formulisao na sledeći način: „Kada se u prirodi desi neka promena, količina dejstva, koja je pri sprovođenju te promene nastala, uvek je najmanja moguća. Dejstvo je proizvod mase tela *(m)* pomnožen sa brzinom kretanja tela *(v)* i udaljenošću *(s)* na kojoj se ono nalazi."[245] Dejstvo je uvek minimum tog proizvoda.

[244] Uporediti sa Samuelson (1963), S. 232.

[245] Maupertuis, Brief XI, „Sur ce qui c'est pass l'occasion du principe de la moindre quantit d'action", u: Maupertuis (1768), Bd. II, S. 275 i naredne.

Princip najmanjeg dejstva predstavlja osnovu principa ekstremuma klasične mehanike, koji su izradili Ojler, Lagranže (Lagrange) i Jakobi (Jacobi). Otkriće ovog principa imalo je veliki značaj za fiziku i ekonomiju. Taj princip im je omogućio da se jedna određena duž kretanja (ili linija delanja) izdvoji između svih ostalih mogućih puteva da se stigne od A do B i prikaže kao ona koja se po prirodnim zakonima nameće kao prava.

Ovaj princip omogućava da se jasno odredi i prognozira linija kretanja ili delanja. I samo zahvaljujući tome što je on prirodni zakon, tvrdi mehanika, moguće je rešiti problem kojim će se putem i kako pokrenuto telo, na primer zrak svetlosti, kretati u odgovarajućoj sredini.

Osnovno pitanje privredne ontologije jeste pitanje statusa principa ekonomičnosti. Da li se princip ekonomičnosti u nauci o privredi može definisati analogno principu najmanjeg dejstva, tj. kao prirodni princip, ili ga treba razumeti samo kao pravilo razuma; kao pravilo logike izbora?

Osnovne razlike principa ekonomičnosti i principa maksimalizacije u prirodnoj nauci, s jedne, i ekonomiji, s druge strane, sastoje se u sledeće dve stvari. Prvo, činjenica je da principi minimuma i maksimuma u prirodi uvek važe, dok su u ekonomiji česte greške. Mehanička tela ne mogu da se prevare, dok ljudi, kao akteri ekonomskih odnosa, često podležu greškama. Greške su moguće jer ljudsku maksimalizaciju sprovodi misaono biće, dok se mehaničko minimiziranje odvija prema prirodnom zakonu. Mišljenje podrazumeva reprezentaciju stvarnosti u mislima, ali isto tako i momenat negacije stvarnosti: stvarnost se može shvatiti ispravno, ona se može shvatiti i neispravno ili se svesno može poricati. Reprezentacija stvarnosti vodi udvajanju stvarnosti i formiranju stvarnosti mišljenja. U tom procesu stvarnost može biti shvaćena pogrešno i tada smo u zabludi, ali, s druge strane, stvarnost kroz misaonu predstavu o stvarnosti može da bude negirana, što znači da stvarnost, u slučaju da smo njom nezadovoljni, može da bude i kritikovana.

Mehanička tela, osim ako neki spoljašnji faktor ne utiče na njih, uvek se kreću optimalnom linijom, tj. primenjuju najmanje moguće dejstvo. „Kretanja" čovekovog delovanja ne dostižu uvek svoj optimum, što znači da se ne odvijaju uvek po principu maksimalne iskorišćenosti. To se dešava ili usled pogrešne ili usled kritičke procene stvarnosti, što znači usled redefinicije sadržaja pojma korisnosti ili svrhe samog delanja.

Fenomen pogrešnog opažanja i shvatanja stvarnosti i fenomen njene svesne negacije vode do druge od dve osnovne razlike između mehaničke i privredne maksimalizacije. Maksimandum ili minimandum, tj. ono što želimo da postignemo, u ekonomiji nije tako jednoznačno definisano kao u mehanici. Korist nije empirijski pojam, nego jedan visoko apstraktan opšti pojam, koji sadrži beskonačno mnogo dimenzija i veoma je neodređen. Koje su za izvesnu osobu svrhe i funkcije koristi i korisnosti ne može se proceniti spolja. Posmatrač koji stvari gleda spolja ne može znati da li je neki delatnik zaista realizovao maksimum koristi ili ne, jer dimenzije individualnog shvatanja ko-

risti nisu unapred date ili empirijski merljive. Budući da maksimandum koristi nije objektivan na isti način na koji je to minimandum mehanike, kao najkraći put svetlosnog zraka, na primer, spolja se ne može znati da li je delatnik postigao maksimum koji je po svom shvatanju dimenzija korisnog pred sebe postavio.

Premise maksimalizacije koristi su imune na svaku kritiku. Na njihov sadržaj odnosi se sledeća tvrdnja: „Svi pojedinci maksimalizuju korist kroz nebrojeno mnogo dimenzija." Ali, ova rečenica je klasičan slučaj neuspelog logičkog zaključka koji ću, radi jednostavnosti, predstaviti kroz sledeću disjunkciju: „Sve stvari su ili bele ili ne-bele", što znači da su ili bele ili bilo koje druge boje. Primenjeno na beskonačnu dimenzionalnost maksimalizacije koristi to zvuči ovako: „Svaki delatnik maksimalizuje ovu ili sve ostale dimenzije koristi." Ako se dimenzije pojma koristi ne definišu unapred, onda to čisto formalno znači da svaki delatnik maksimalizuje ili neku određenu dimenziju korisnosti ili maksimalizuje sve ostale. Ta rečenica je ispravna, ali nema nikakvu analitičku vrednost, jer ne znamo koje su te ostale dimenzije i ne možemo da ih nabrojimo.

Privrednu maksimalizaciju ili princip ekonomičnosti ne smemo zato poistovetiti sa mehaničkom maksimalizacijom. Privredna maksimalizacija često je sklona greškama, pretpostavlja mogućnost negacije i redefinicije svrhe delanja. Maksimandumi privredne maksimalizacije nisu po prirodi dati, već se vrednuju i zadobijaju kroz delanje. I budući da je ekonomska maksimalizacija duhovni proces, u njoj se broj mogućih uzročnika i uticaja znatno povećava. Delanje pre svega podrazumeva opažanje, zatim imaginaciju, a pored toga i izbor između mogućih opcija i svetova. Tek u drugom planu ljudsko delanje je i pokušaj ostvarenja, tj. realizacije izabranog među mogućim svetovima.

Činjeničko stanje se može elegantno formulisati uz pomoć Šakleovog[246] „paradoksa izbora". Ako naše delovanje ne utiče na svetski tok, onda i nemamo stvarni svet. Kada biramo i kada naše odluke menjaju svetske tokove, ne možemo precizno da znamo koja su dejstva naših akata, jer su ona narušila determinisani tok. Primenjeno na problem maksimalizacije i na ontologiju ekonomije to znači da tamo gde postoji stvarna mogućnost izbora, kalkulacija maksimalizacije nije egzaktno primenjiva, jer argumenti za poređenje ostaju nepoznati. Tamo gde je maksimalizacija kalkulacije u tom smislu moguća, ona tamo nije od velike koristi, jer je u tom slučaju ostvarenje zadatka već implicitno dato u samom zadatku. Zato u tom slučaju problem odlučivanja nije pravi problem odlučivanja, već transformacija relacije između parametara i varijabli koje nam zapravo i nisu „nepoznate".

Privredni zakoni i princip ekonomičnosti nisu prirodni zakoni, nego zakoni logike donošenja odluka, zakoni duha. Zato analogija sa mehaničkim zakonima, koju razvija novoklasična ekonomija, predstavlja zabludu.[247] Prin-

[246] Shackle (1979), S. 19.

[247] Uporediti sa Mises (1929), S. 505.

cip ekonomičnosti jeste pravilo koje je određeno logikom ljudskog delanja, logikom prednosti ljudskog nad delanjem druge vrste. Opisivanje dejstava koje spoljašnji faktori imaju na čovekovo ponašanje i oblika njegove stimulacije – to nije prirodni zakon. Ekonomski zakoni jesu zakoni logike izbora.

Privredna koordinacija ne podučava u automatskom smislu da je neophodno da realnost privrednog delovanja mora da se odvija na neki određen način. Koordinacija se, štaviše, mora ostvarivati kroz spoznaju privrednika samih o privrednoj realnosti i kroz akte njihovog izbora koji su tom spoznajom uslovljeni. Datosti tržišta ne indukuju kako oni koji se na tržištu pojavljuju treba da se ponašaju. Štaviše, datosti treba da se shvate na intencionalan način, one su proizvedene od strane privrednih subjekata, proizvođača i konzumenata. Spoznaja, kao odgovarajuća veza između intelekta i stvarnosti, je svakako moguća, ali ona traži mnogo volje i truda. Nauku o tržištu treba da stvore oni koji se tržištem bave, naročito preduzetnici. Kirener (Kirzner) je pokazao da privredne činjenice tržišta nisu „tu" prisutne, nego treba da budu intencionalno uspostavljene kroz svesni odnos privrednika prema svetu.[248]

Novoklasična i marksistička privredna teorija su, nasuprot tome, potcenile ulogu imaginacije u izgradnji stvarnosti. Preduzetnička imaginacija nije pokrenuta i indukovana od strane već postojećih datosti i okolnosti, ta imaginacija je tvorac nove stvarnosti.

Da bi preduzimač neki proizvod prodao po određenoj tržišnoj ceni, on ne kombinuje, kao što to pretpostavlja novoklasična teorija, samo optimalne faktore produkcije i minimalne troškove produkcije.[249] Takođe, on ne realizuje samo šanse koje mu se već nude. On daleko više stvara nove okolnosti i situacije i time prevazilazi ulogu pukog arbitra, i postaje inovator; on, kao i umetnik, „poetskom imaginacijom" i „snagom svoje produktivnosti" stvara nove produkte i vrste produkata, tj. novu *poiesis*. Ova paralela između preduzimača i umetnika ukazuje da se privreda može shvatiti kao kultura.

III Privredna kultura: etička ekonomija kao nauka o kulturi i sinteza pozitivne ekonomije i deskriptivne etike

Budući da njen pojam pripada filozofiji kulture, privreda se može shvatiti kao jedna od kulturnih oblasti. Pored nauke i kulture, privreda predstavlja treću osnovnu oblast u kulturi. Svaku od ovih oblasti karakteriše intencionalni odnos prema svetu. Akti čovekovog delovanja u ove tri kulturne obla-

[248] Kirzner (1973), S. 226.

[249] Hahn (1973), S. 144. Novoklasična teorija predstavlja opis zadatka preduzimača kod u najčistijem stepenu apstrahuje realnost, „His (Janos Kornai's) insistence that prices constitute only a fraction of the information bundle economic agents must digest seems to me to be correct and to be one of the most important areas of further study."

sti, naime u privredi, nauci i umetnosti, kao specifični akti intencionalnosti usmereni su na određena dobra i vrednosne kvalitete. Oni su usmereni na ekonomske, teorijske i estetičke vrednosti, koje u sferi stvari odgovaraju upotrebnim dobrima, spoznajnim dobrima i umetničkim dobrima. Jedan od najbitnijih zadataka čovekovog duhovnog života jeste zauzimanje odgovarajućeg stava prema privredi, nauci i kulturi.[250] Za Šprangera (Spranger) zauzimanje stava predstavlja osnovni motiv duhovnog sveta.[251] I u privrednoj kulturi i u privrednoj etici zauzimanje stava predstavlja jedan od ključnih pojmova: kada su u pitanju visoke životne i duhovne vrednosti, njih je nemoguće ispravno shvatiti bez zauzimanja stava. Zadatak vaspitanja i obrazovanja jeste da priprema čoveka za zauzimanje takvog stava prema vrednostima. Oni pojedincu treba da otkriju njegove sklonosti, da mu pomognu da razume smisao sveta oko sebe, da bude u stanju da ga ispravno vrednuje, da osmisli samog sebe.

Teorija razumevanja smisla duhovnih i kulturoloških nauka izlaže uslove pod kojima mogu da se razumeju vrednovanje i procena dobara i razvoj sposobnosti da se vrednosni kvaliteti opažaju ispravno.

U učenju o vrednostima i u kulturnoj ekonomiji prepliću se ekonomska, etička i estetička procena smisla stvari, doživljaj vrednosti i odlučivanje za neke od njih. Mogućnosti korišćenja ekonomskih dobara nisu date već samim fizičkim postojanjem tih dobara. Štaviše, čovek je taj koji mora da im pripiše njihovu korisnost i to tako što dotičnim vrednostima pripisuje smisao. Tek kada subjekat prema njima zauzme stav, kada ih otkrije i razume, ekonomska dobra postaju stvarna.

Ekonomska vrednost nekog dobra nije nezavisna od njegove estetičke, etičke i kulturne vrednosti. Kada ekonomsko dobro nije samo trivijalno dobro koje služi za konzumaciju, njegovo pravo razumevanje podrazumeva da onaj ko ga procenjuje ima razvijenu sposobnost shvatanja viših materijalnih vrednosti i etičko-estetičko-ekonomskih kvaliteta. On mora biti sposoban da doživi i izrazi kvalitete tog dobra, da ih saopšti i preporuči potencijalnim konzumentima. Kada je u pitanju umetničko delanje, njegovu vrednost doživljava i izražava i onaj ko ga je sačinio i recipijenti, dok, kada je u pitanju privredna proizvodnja, vrednost njenih proizvoda procenjuju samo konzumenti. Kada je u pitanju ekonomska vrednost proizvoda privredni proizvođač mora biti siguran da će konzument/recipijent „shvatiti" njegov proizvod i da će ga prihvatiti. Privredni proizvođač u proizvodnji svojih dobara mora daleko više da misli i uzima u obzir konzumenta nego što je to slučaj sa umetničkom ili naučnom produkcijom, koja je u osnovi nezavisna od doživljaja recipijenta.

[250] Uporediti sa Spranger (1960), S. 61.

[251] Spranger (1960), S. 56. Isto je mislio i Rickert (Rikert) (1899), S. 47 i naredne. „Moramo razlikovati objašnjavanje od razumevanja. Prirodu fizičkih bića možemo objasniti ukoliko tragamo za njihovim opštim zakonitostima. Ali, duhovni život u istoriji možemo samo razumeti."

U preduzetništvu mora da se postigne integracija korisnosti, preciznije rečeno, efikasnosti, etike i estetike. Sam izraz „kultura preduzetništva" ukazuje na potrebu da se, kroz „kultivizaciju", prevaziđe čisto utilitaristički i ekonomski aspekt. Značaj kulture za privredu i filozofije kulture za teoriju privrede, pokazuje da je neminovno da se ekonomska teorija razvije u ekonomiju kulture i teoriju privrede kao oblasti kulture. I budući da je kulturno i etičko delovanje uvek povezano, i da etičke norme prožimaju kulturne norme, te da je kulturno uređenje života uvek etički utemeljeno, ekonomija kulture predstavlja deo etičke ekonomije.

Ovaj uvid o neophodnosti povezivanja ekonomije, etike i estetike i vrednosti koje su za svaku od njih pojedinačno tipične, naime, efikasnosti, morala i lepote, koji je danas ostvaren u teoriji preduzetničke etike i preduzetničke kulture, jasno nam pokazuje da privreda predstavlja deo kulture, ili ako hoćemo drugačije da formulišemo, da privreda jeste kultura. To nam takođe pokazuje da nauka o privredi, shvaćena kao etička ekonomija, ne može da bude samo teorija ekonomske racionalnosti i koordinacije, nego mora da bude i teorija kulture privrede i privrede kao kulturne oblasti.

Izgleda da je privreda najautonomnija od svih kulturnih oblasti. Njena logika izražena je kroz ekonomsku racionalnost, kroz norme dobitka i gubitka.

Ekonomsko-tehnička paradigma teži tome da potceni kulturni smisao ljudske prakse. Ali, svako ekonomski relevantno delovanje bitno je kulturno određeno. Sve naše odluke koje se odnose na konzumaciju ekonomskih proizvoda i na investicije u njih kulturno su i religiozno određene i definisane, ako nikako drugačije a ono bar kroz simboličko značenje dobara i religiozno utemeljenje odnosa prema dobrima i štednji. Stav prema racionalnom korišćenju izvora energije i zalaganje za očuvanje okoline takođe nose kulturni karakter. Proizvođači privrednih dobara sve to treba da imaju u vidu ako žele da ih konzumenti ispravno razumeju i da cene njihove proizvode.

Privredna nauka se, kao i njen predmet, odnosi na veoma široku oblast, na privredni poredak, koji uključuje kako neživu materiju, tako i simboličke i estetičke vrednosti. Ona se proteže od prirode sve do duha. Privredna nauka zato ne može biti ni čisto prirodna ni čisto duhovna nauka. Ona je istovremeno kulturna, prirodna i tehnička nauka. Ona uključuje bioekonomiju i tehničku ekonomiju, ali isto tako i etičku i kulturnu ekonomiju. Pravi zadatak preduzetništva ispunjava se tek kroz integraciju tehničkih, ekonomskih i kulturno-estetičkih znanja i mogućnosti. Taj zadatak da se integrišu tehnika i kultura, industrijska ekonomija i kulturna ekonomija, na polju preduzetništva i marketinga koji je za njega vezan stalno sve više dobija na značaju.

Postindustrijska privreda veliku pažnju obraća na ljudski faktor. Naročita pažnja treba da se posveti tome da estetička i kulturna dimenzija ne budu zastupljene samo na proizvodima; već da obogate i kvalitet radne svakodnevice, produkciju i slobodno vreme. Sa rastom stepena kvalifikovanosti radnika rastu i očekivanja od firme na tom polju. Prelaskom sa prerade energije na

preradu informacija, energiju i materiju zamenilo je znanje. To je imalo povratno dejstvo na simbolički i kulturološkim smislom uslovljeni karakter rada.

Kulturna ekonomija ili nauka o privrednoj kulturi teži sve višem stepenu „kultivisanja" i estetizovanja privrednih potreba svog naroda. Filozofija kulture predstavlja tematizaciju smisaone izgradnje socijalnog sveta i jedinstva sveta života kroz delanje i institucije. Ona traga za aspektima jedinstva ljudske egzistencije i pokušava da ih ostvari nasuprot izdiferenciranosti organizacije posla u privredi i različitim estetičkim i etičkim principima procene vrednosti ljudskog delanja. Kao nauka kojoj je cilj da integriše, s obzirom na podeljenost samog delatnog subjekta, ona igra ekonomsku, etičku ili estetičku ulogu.

Filozofija kulture teži da bude sveobuhvatni orijentir čovekovom delovanju. Preduzetništvo treba da ostvari integraciju ekonomske efikasnosti, privredne etike i estetike. U kulturnom društvu cilj preduzetništva nije samo produkcija dobara, ono treba da bude i ono mesto gde će se ljudi družiti i zbližavati. Cilj je „preduzetništvo koje čoveka kultiviše". Od velike važnosti za kvalitet života jedne kulture jeste da privreda i kultura, preduzetništvo i umetnost, ne budu u sukobu, nego da budu „pobratimljeni".[252]

Analiza dela kulture za koji se misli da je u njoj daleko najautonomniji, kroz kulturu privrede i privrednu kulturu, pokazuje da kultura prožima svaku ljudsku delatnost. Razvoj kulturne privrede deo je razvoja postmodernog konteksta kulture gde se sve njene pojedinačne oblasti međusobno prožimaju. Kulturna ekonomija dokazuje da su kulturne i privredne nauke međusobno povezane.

Kulturni momenat na materijalnim dobrima i kulturna dobra koja sadrže momenat privrednog, pokazuju da su privreda i umetnost veoma bliske i da obe predstavljaju elemente kulture jednog društva. U privrednoj i umetničkoj produkciji tehnika igra centralnu ulogu. U oba slučaja ona znači proizvodnju materijalnog iz duhovne zamisli, ostvarenje ideje koja je prethodno postojala u mašti, *poiesis*. Ova povezanost umetnosti i preduzetništva kroz *poiesis* dovodi do plodne saradnje ove dve kulturne oblasti i sinergije privrede i umetnosti iz koje obe mogu da izvuku korist. U ovoj saradnji obično je umetnost ta koja uvodi nove materijale i tehnike, dok privreda prati umetničku avangardu.[253] Dakle, u privrednom razvoju produktivnu snagu ne predstavlja samo nauka, već isto tako i umetnost.

[252] Beuys u: Beuys u. a. (1986), S. 126, „Situacija u kojoj se trenutno nalazimo pokazuje da vodeću snagu danas predstavlja ekonomija... Ako se to promeni i ako umetnost ili kultura postanu vodeće društvene moći, tada će morati da se razvije nova metoda koja će ih predstaviti kao centralnu snagu društva i koja će ekonomske pojmove da preinači u kulturne." – U vezi sa filozofijom kulture privrede uporediti sa Spranger (1954), Boulding (1972), Koslowski (1987), i (1991a). O ekonomiji kulture, umetnosti i o „kulturnoj industriji" uporediti sa Blaug (1976), Netzer (1978), Hendon et. al. (1980), Hendon und Shanahan (1983).

[253] U vezi sa odnosom nauke, privrede i umetnosti u postmoderni uporediti sa Koslowski (1987).

Sve veći napredak privrede kao kulturne oblasti, koji je uzrokovan umetnošću i naukom, najbolji je primer uspešnog povezivanja kulturnih oblasti u postmoderni. Kroz taj proces napredovala je kako privreda, tako i umetnost, jer privredno delanje postalo je u izvesnom stepenu umetničko, a umetnost je napustila sterilnu poziciju larpurlartizma.

IV Privredna etika: etička ekonomija kao sinteza normativne ekonomske i normativne etičke teorije

Normativna ekonomska teorija se bavi pitanjem optimalnih ulaganja, načinima da se za izvesnu svrhu iskoristi što manje sredstava (resursa). Normativna etička teorija se, za razliku od nje, bavi pitanjem koji su individualni i socijalni ciljevi opravdani i kako ih možemo razlikovati od onih koji to nisu. U ovim opisima zadatka etičke i ekonomske teorije uočljivo je da se etika i ekonomija razlikuju, ali da jedna drugoj nisu suprotstavljene. Ekonomija se bavi normativnim odlukama o optimalnoj alokaciji pri datim ciljevima i preferencijama, a etika normativnim odlučivanjem o ispravnosti tih svrha, o njihovoj vrednosti i normativnom značenju. U analitičkom smislu preferencne i alokacione odluke moguće je razdvojiti od izbora sredstava i svrha, ali u konkretnoj situaciji te dve stvari su povezane. U određenoj konkretnoj situaciji delatnik se mora simultano odlučivati o preferencama, cilju svog delovanja, alokaciji resursa, sredstvima za realizaciju svojih preferenci. Zato normativne i deskriptivne teorije ljudskog delanja, tokom analize tog delanja moraju da ujedine etičke i ekonomske kategorije.

Jedno takvo ujedinjenje etičke i ekonomske tačke gledišta, sinteza etičkih i ekonomskih kategorija, treba da nosi naziv etička ekonomija.[254] Etička ekonomija teži sveobuhvatnom shvatanju, objašnjenju i prosuđivanju ljudskog delanja i njegove koordinacije, pre svega u privredi i na tržištu. Zato se etička ekonomija može definisati i kao deskriptivna i kao normativna teorija ljudskog delanja i njegove koordinacije. Tek u etici, ako se ona shvati kao teorija bića obaveze i etosa koji postoji u nekoj grupi ili društvu, moguće je razlikovati moralnost kao normativnu kategoriju od morala i običajnosti u smislu polu-normativnih, a polu-deskriptivnih kategorija. Stoga etika mora da istražuje i faktičko stanje običaja i morala, kao i idealnu moralnost jednog društva. Unutar etičke teorije se razlikuju teorija formi etosa i stvarne kulture jednog društva od teorije moralnosti kao predstave i utemeljenja idealnih moralnih i kulturoloških normi. Etička teorija je stoga u isto vreme i normativna i deskriptivna teorija. Ona razvija jedan idealni etos i istovremeno predstavlja hermeneutiku i interpretaciju kulturne i etičke prakse.

[254] Uporediti sa Koslowski (1988) i (1991b).

Pritom ona predstavlja i teoriju dužnost koja delatne faktore socijalne stvarnosti treba empirijski da objasni i opiše, ali i teoriju koja se bavi normama dužnosti koje imaju karakter zahteva. U etici se normativni i deskriptivni element mogu samo teorijski razlikovati, ali se ne mogu odvojiti, jer definicija etičkih normi kao moralne običajnosti, s jedne, i kulturnih običaja, s druge strane, od strane pojedinca moraju biti ujedno afirmisani. Budući da nosi obavezujući karakter, etika kroz tu svoju osobinu, a takode i kroz subjektivno shvatanje i poštovanje etičkih normi, predstavlja bitan momenat socijalne stvarnosti, svih kulturnih oblasti, pa i privrede kao kulturne oblasti. Moralnost, kao etika moralnih normi, i običajnost, kao etika uobičajenog, odomaćenog, konvencionalnog stila ponašanja, predstavljaju intencionalne pokretače socijalnog delanja. Etika predstavlja istovremeno i pokretački uzrok individualnog i socijalnog delanja, kao i njegovu krajnju svrhu. Kao pokretački uzrok ona predstavlja realno prisutni etos, a kao konačna svrha pojavljuje se kao postignuće cilja. Etika u tom smislu treba da bude manje ili više uspešna realizacija anticipiranog načina ponašanja. I kao takva, ona pokreće socijalni svet i u njegovoj realizaciji se realizuje i sama.

Sveobuhvatan pojam etike, kao što smo videli, mora da obuhvata teoriju faktičkog etosa, kao i zahtev za idealnom moralnošću. Ona treba da predstavlja jedinstvo ova dva elementa koji su medusobno povezani po samoj prirodi stvari. Etika shvaćena kao interpretacija običaja i običajnosti i etika shvaćena kao teorija dužnosti moraju biti ujedinjene. Isto važi i za etičku ekonomiju, koja je istovremeno i teorija faktičkog etosa i privrednih običaja kao i teorija idelanih normi morala i običajnosti u privredi. Etička ekonomija je, s jedne strane, deskriptivna teorija, analiza, teorija koja se trudi da objasni privredni etos i privrednu kulturu. Sa druge strane, ona je, kao teorija poželjnog privrednog delanja i moralnih normi u privredi, normativna teorija privredne etike. Iz dvostrukog smisla etike, koja je i etika faktičkog kulturološkog oblika etosa i etika normi i dužnosti, proizilazi podela etike na dva dela. Etička ekonomija se deli na jedno učenje koje treba da razume privredu jednog naroda ili kulturnu ekonomiju i normativnu teoriju privredne etike. Unutar ove poslednje razlikujemo formalnu privrednu etiku etičke koordinacije privrede i materijalnu privrednu etiku preferenci u privrednom delovanju.

Učenje o narodnoj privredi istražuje već navedene kulturne faktore kao uzroke privrednog delovanja i privredne koordinacije. To učenje predstavlja kulturološku teoriju privrede jednog naroda u kojoj se odredena privredna kultura i privredna etika dotičnog naroda tretira kao varijabla koja treba da se razume i objasni nezavisno od toka dogadaja u toj privredi. Faktička kultura i faktički etos u njoj se tretiraju kao uzroci u privredi. U ovom učenju preovladava *pozitivni aspekt* kulturoloških i etičkih uzroka privrednog delanja. Tu se radi o razumevanju i objašnjavanju privrednih fenomena, kao što je, na primer, promena ponašanja proizvodača ili potrošača, koji nastaju

usled kulturoloških ili etičkih uzroka. Znači, kulturna ekonomija predstavlja pozitivni deo etičke ekonomije, tj. nauke o kulturi i filozofije privredne kulture.[255]

Drugi deo etičke ekonomije, kao normativne nauke, odreduje norme izbora preferenci i koordinacije privrednog delanja, koje bi *trebalo* da važe u jednoj privredi. Taj *normativni* deo etičke ekonomije, normativna privredna etika, deli se, opet, na materijalnu i formalnu etičku ekonomiju. Tačnije rečeno, ona se deli na materijalnu etiku shvatanja i procene vredosti u privredi, s jedne, i formalnu etiku koordinacije privrednog delanja, s druge strane.

1. Formalna privredna etika

Formalna etika privrede istražuje problem koordinacije. Njeno centralno pitanje predstavlja problem sprovodenja i dizanja na viši stepen društvene koordinacije uz pomoć etike. Etika povećava sposobnost koordinacije tržišta onda kada vodi etičkom preispitivanju sopstvenog ponašanja svakog pojedinog preduzimača na tržištu i to imajući u vidu opšte interese. Etička i ekonomska koordinacija pretpostavljaju postojanje etičkog kanona normi.

Normativna privredna etika ne sme da se ograniči samo na formalnu etiku koordinacije i ne sme da zanemari pitanje o zauzimanju stava pojedinaca o vrlini i dobru. Ispitivanja individualnog shvatanja i sklonosti ka vrlini i dobru treba da bude predmet materijalne etike. Materijalna etika ne može da se redukuje na formalnu etiku, ali isto tako ne može od nje da bude ni potpuno odvojena.

Formalna etika koordinacije i materijalna etika procene vrednosti medusobno se ne sukobljavaju, jer se socijalna koordinacija ne može razdvojiti od izbora preferenci. Budući da delatnici u privredi ne teže samo koordinaciji ili joj ne teže pre svega, nego uglavnom preferiraju konkretna dobra i vrednosti, sadržaj volje jednog čoveka ne treba proučavati samo iz aspekta njene koordinacije sa voljom drugih, nego ga treba objasniti i iz aspekta materijalnih kvaliteta. Jirgen Habermas (Jürgen Habermas)[256] i Peter Urlih (Peter Urlich)[257] su u svojim etičkim diskursima apsolutizovali značaj koordinacije ljudskog delanja, zaboravljajući pritom da svaki pojedinac ponaosob pre stupanja u bilo kakve odnose sa drugima prvo treba da zna šta on sam želi i hoće. Pre nego što se uključi u bilo kakav diskurs svaki pojedinac mora da zna da li njegovi ciljevi i maksime delovanja mogu da opstanu i funkcionišu sa ciljevima i maksimama drugih pojedinaca.

Formalna etika kantovske tradicije predstavlja pokušaj da se etika, i kao individualna i kao materijalna etika, a time i odnos čoveka prema sebi samom

[255] U vezi sa pozitivnom etičkom ekonomijom uporediti sa Koslowski (1991a).

[256] Habermas (1983).

[257] Urlich (1986).

pri proceni vrednosti, uvek iznova vraća na problem koordinacije. Čovek treba da se pridržava onih maksima svog delanja koje su održive na osnovu argumenata njegovog uma, koje su opšteprimenjive i koje se mogu opravdati, te kao takve omogućavaju koordinaciju među ljudima.

Ako ostavimo po strani pitanje kako je etički diskurs uopšte moguć, da li on među delatnicima realno postoji, ili se odvija sam unutar mišljenja pojedinca i tako predstavlja samo idealni diskurs, još jedno pitanje ostaje otvoreno, naime, kako je odrediv sadržaj formalnih maksima delanja koje zadovoljavaju uslov opšte primenjivosti. Predmeti čovekove volje i stremljenja nikako ne mogu da se svedu isključivo na aspekt mogućnosti koordinacije i opšte primenjivosti. Štaviše, akteri privrede dobra daleko više procenjuju iz materijalnog aspekta, što, osim etičke i estetičke tačke gledišta, podrazumeva i ekonomsku. Pitanje „Šta treba da radim i čemu treba da težim?" ne može se zameniti pitanjem „Šta treba da činim u koordinaciji sa drugim ljudima?" Da bih se uopšte upitao o mogućnosti da li se maksima mog delovanja može koordinisati sa drugim privrednim akterima ja pre svega treba da se upoznam sa sadržajem sopstvenih želja i stremljenja.

Predmet etike treba podjednako da budu i želje i stremljenja, ali i obaveze. Zato savršena i potpuna etika treba da sadrži i foramlnu etiku pravila i etiku materijalnih dobara i vrednosti. Sadržaj, materija volje, za etiku mora biti bitna isto kao i njena forma. Naša volja i naša stremljenja moraju biti u stanju da između dobara i vrednosti ne odlučuju samo na osnovu ekonomskih standarda, nego da uvek imaju u vidu i etički i estetički aspekt tih vrednosti i dobara.

2. Materijalna privredna etika

Etika materijalnih vrednosti istražuje ono čemu se teži isključivo zbog njegovih materijalnih kvaliteta, a ne zbog formalnih apstraktnih razloga, kao što je opšta upotrebljivost maksima delanja. Prema Šeleru (Scheler),[258] postoje četiri osnovna modaliteta vrednosnih kvaliteta i dobara. To su: prijatnost, korisnost, plemenitost i svetost. Pritom u rangiranju vrednosti prijatnost zauzima najniže, a svetost najviše mesto. Za etičku ekonomiju kao privrednu etiku od najvećeg značaja su prve tri od navedenih vrednosti. Vrednost svetosti ovde treba da se ostavi po strani. Učenje o vrednosnim kvalitetima će nam omogućiti da ono što čovek smatra kvalitetom pobliže upoznamo i preciznije definišemo.

Vrednosni kvaliteti nam pokazuju šta je to čemu stremimo kada imamo u vidu dobra i šta sačinjava dobra kao takva. Ona ne predstavlja alternativu između stanovišta korisnosti i stanovišta upotrebljivosti, nego treba da reprezentuje apriorističe kvalitete dobra samog, koji sačinjavaju poslednje čovekove voljne ciljeve. Akt izbora treba da se upravlja tim poslednjim ciljevima

[258] Uporediti sa Scheler (1913-16), S. 122-126, 493 i naredna, 111.

čovekove volje i njegovih stremljenja, a ne mogućnostima upotrebe. Kada između više dobara jedno od njih podignemo na viši stepen naše vrednosne lestvice to znači da ostala dobra procenjujemo manje vrednim i da nam njihovo ostvarenje i opstanak znače manje nego ostvarenje dobra koje smo odabrali. U odnosu na izabrano dobro, ostala dobra su samo relativno važna i podređena su mu. Izbor plemenitosti za najvišu vrednost i postavljanje plemenitosti za svrhu sopstvenog delanja i za meru procene vrednosti znači da korisnost i prijatnost moraju da budu podređeni plemenitosti.

Ali, viši rang plemenitosti i njena viša vrednost, prema Šeleru, ne potiču od njene moguće „upotrebljivosti", već iz same unutrašnje prirode te vrednosti. Situacija nije takva da čovek tvori vrednosti, dapače, vrednosni kvaliteti su ontološki nezavisni od čoveka i njegove subjektivnosti. Oni su samo usmereni na ljudsku subjektivnost, jer se kroz nju i akt izbora aktuelizuju. Kada se – da izađemo malo iz Šelerovog konteksta – potpomognemo pojmovnim aparatom ekonomske teorije javnih dobara, fenomen vrednosti višeg stepena se može izraziti i na sledeći način: viša vrednost svoj viši rang i nadmoćnost potvrđuje time što u većoj meri predstavlja javno dobro.

V Današnja privredna filozofija i njena orijentišuća uloga

Šta nam danas kao orijentir mogu ponuditi privredna filozofija, privredna ontologija, privredna kultura i privredna etika?

1. Pobijanje marksističke teorije odraza

Rezultati ispitivanja ontološkog statusa principa maksimalizacije i koordinacije kao i procesa nastanka nauke u privredi, koje smo dobili u ontologiji privrede, suprotstavljaju se materijalističkom shvatanju principa ekonomije kao prirodnih zakona, kao i materijalističkoj teoriji saznanja koja spoznaju definiše kao odraz stvarnosti. Ostvarenje ekonomskih principa, adekvatna spoznaja privredne, kao i svake druge realnosti, u daleko većoj meri se oslanjaju na razumevanje i slobodu da se sazna nego što je to materijalistička teorija spremna da prihvati.

Privredna ontologija i privredni razvoj shvata drugačije nego materijalistička teorija. Privredni razvoj od kapitalizma prema socijalizmu, ali isto tako i od socijalizma prema socijalnoj tržišnoj privredi, ne može da se desi sam od sebe, kroz dijalektiku same istorije, privredni razvoj treba da bude osmišljen i sproveden od strane privrednih subjekata. Privredna ontologija takođe odbacuje i tezu o odrazu, tezu po kojoj se privredna stvarnost u svesti odražava kao u ogledalu. Realnost se u svesti ne odražava kao u ogledalu. Svest mora na stvarnost da se odnosi intencionalno i da je voljno spozna- te-

dino tako shvaćena saznanje stvarnosti omogućava planiranje privrede i njenog razvoja. Društvene i privredne nauke uglavnom nastaju kroz decentralizovanu kooperaciju ljudi i kroz imaginaciju mnogih autonomnih privrednih subjekata.

Privredna ontologija se slaže sa teorijom F. A. fon Hajeka (F. A. von Hayek) iz tridesetih godina ovog veka, naime, da je marksistički plan privrede, kakav je bio zastupljen u Sovjetskom Savezu, kao i socijalistička privreda uopšte, nemoguća.[259] U komunizmu ne postoji prvi pojam cene provizvoda, jer planska privreda ne podrazumeva nikakvu subjektivnu ocenu vrednosti proizvoda od strane konzumenta, nego vrednost autputa privredne proizvodnje procenjuje „objektivno". Novija iskustva u istočnoj Evropi i tamošnji razvoj situacije takođe pobijaju fikciju materijalističke teorije odraza u privredi. Primeri istočnoevropskih zemalja potvrđuju da austrijska škola nacionalne ekonomije i privredne filozofije, u svom stalnom naglašavanju značaja decentralizacije privrede kroz sistem tržišnih cena, kao i u svojoj kritičko realističkoj teoriji saznanja zastupa ispravne stavove. Kritički realizam je dokazao da su dijalektika i dijalektičko-materijalistička teza odraza pogrešne.

2. Naglašavanje ekonomskog međuplana i etičke dimenzije tržišta

Etička ekonomija, kao teorija privredne kulture koja posebnu pažnju poklanja značaju kulturnih faktora za privredu, ili koja se, marksistički rečeno, bavi nadgradnjom, pokazuje koliko je marksistički model podele društva na bazu i nadgradnju nezadovoljavajući. U postmodernoj kulturi nije slučaj da ekonomska baza određuje duhovnu nadgradnju. Štaviše, slobodno se može reći da kulturni *međuplan* u veoma visokom stepenu određuje ekonomsku bazu. Kulturološka strana produkcije i konzumacije, kao produkciono-konzumaciona kultura koja se na tržištu spontano razvija, predstavlja ekonomski međuprostor, međuplan, koji utiče kako na nadgradnju države i prava, tako i na bazu, sredstva za proizvodnju i proizvodne odnose. Kulturne funkcije materijalnih dobara, njihova estetika i njihov simbolički sadržaj pobijaju kruti materijalizam koji ekonomske zadatke proizvodnje shvata veoma ograničeno. U kulturnom društvu i kulturnoj privredi marksistička „ideologija masa" definitivno je prevazidena. Marksistička filozofija privrede nikada nije bila u stanju da u svoju teoriju integriše područje spontanog nastanka i razvoja kulture u privredi.

Konačno, fenomen privredne etike pokazuje da tržište i privreda ne predstavljaju zone ljudskog delanja koje bi mogle biti lišene etike, i tržištu i privredi etika je neophodna. Privredno, kao i svako drugo ljudsko delanje, čvrsto je povezano sa etičkim pravilima i etičkim vladanjem. Etički momenat je, kao što smo to videli, prisutan i pri razvoju individualnih preferenci kod svakog pojedinca ponaosob. Sve veći rast interesovanja za privrednu etiku pokazuje da u privredi i društvu postoji sve veća potreba za reintegracijom etičkog i privrednog diskursa. Verner Zombart (Werner Sombart) je tvrdio da u celom marksizmu nema ni mrvice etike. Prema marksizmu čovek je determinisan svojom ekonomskom situacijom. Stoga, prema Lenjinu, etičke odluke i sloboda čoveku nisu ni potrebne niti su moguće. I ta strana teze odraza, koja se tiče baze i nadgradnje, demantovana je kroz najnovije revolucije u socijalističkim državama koje nisu izvele pojedine klase koje bi bile ekonomksi determinisane, nego ceo narod zajedno.

[259] Hayek (1933).

3. Privredna etika i razlika treba i njegovog izvršenja

Kada se pitamo o ekonomskom problemu efikasnog delanja ne smemo zaobići etičko ili normativno pitanje o ispravnom životu. Ne postoji takva ekonomska forma organizacije koja je optimalna toliko da bi pitanje etičkog odlučivanja, a time i etike same učinila izlišnim. Time se ujedno razbija i jedna iluzija koja je u poslednje vreme često predmet etičkih rasprava, naime, iluzija da je dobro sve što se čini u skladu sa nekom etikom. U etici, pa i u etici privrede, moramo biti svesni fenomena razlike između poželjnog i faktičkog ponašanja. S tom razlikom se u iskustvu često srećemo i moramo je uvek imati u vidu. Optimalno, tačnije rečeno, poželjno ponašanje i delanje ne uspevaju uvek. Pa ipak, u našem je sopstvenom interesu da se ponašamo u skladu sa opštim interesima. Nažalost, ne pridržavaju se svi Lajbnicove maksime da ne postoji važniji interes pojedinca od interesa da se opšti interes usvoji kao sopstveni.

Zato se u privrednoj etici često sukobljavaju faktičko stanje i vizija o tome kakvo ono treba da bude. Privredna etika pojedincu ne sme postavljati zahteve koje on ne može da ispuni. S druge strane, privredna etika tržišne privrede bi izneverila svoj zadatak, kada bi bila samo ekonomska strana etike, kada bi etiku redukovala na prostu ekonomiju. Etika ne sme da bude „Utemeljenje morala iz interesa – i ništa drugo sem toga"[260] kao što se od nje često očekuje. Kada bi etika bila samo drugi naziv za ono što već podrazumevamo pod ekonomijom, mogli bismo sebi uštedeti trud oko imena i predmeta privredne etike. Bilo bi fatalno kada bi se ekonomisti držali rečenice: „Moralno vladanje je postalo strategija kalkulacije racionalnih aktera."[261] Etičko nije isto što i strategijsko, štaviše, etičkim se može nazvati samo ono što transcendira puko strategijsko mišljenje.

Činjenica da etičko uvek nanovo strategijski funkcionalizujemo izraz je i posledica razlike između „treba" i njegove realizacije, koja je neodvojiva od etike. Pokušaj da se ta razlika izbriše ravan je, prema teološkoj tradiciji, jednom od najtežih grehova. U etici formulisanje zakona i očekivanje njihovog poštovanja nije, kao u pravu, uređeno sankcionisanjem njihovog poštovanja.

[260] Homann (Homan) (1989).

[261] *Ibid.*, S. 50.

U odnosu na pravne zakone etički zakoni uvek se razlikuju po svojoj težnji ka savršenstvu i potpunosti. Ova razlika pravne oblasti od oblasti vrline, prava i etike, važi takode i za odnos izmedu privrednika i privrednih znalaca, s jedne, i onih koji se bave privrednom etikom, s druge strane. Izmedu onog ekonomskog i onog etičkog postoji razlika, ali to ne znači da ta razlika podrazumeva i kontradikciju. Upravo suprotno, ta razlika predstavlja odnos izvesne napetosti koja uvek iznova treba da se preovladava.

1. *Uvodna literatura:*

Koslowski, P., *Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik,* Tübingen (J. C. Mohr), 1988, 1991.

Koslowski, P., *Wirtschaft als Kultur. Wirtschaftskultur und Witschaftsethik in der Postmoderne,* Wien (Passagen), 1989.

Rich, A., *Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologicher Perspektive,* Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus Mohn), Bd. 1: 1984, 1987, Bd. 2: 1990.

Steinmann, H., A. Löhr, *Unternehmensethik,* Stuttgart (Poeschel), 1988.

2. *Šira literatura:*

Beuys, Joseph, Jannis Kounellis, Anselm Kiefer, Enzo Cucchi, *Ein Gespräch. Una discussione*, hrsg. von Jaqueline Burckhardt, Zürich (Parkett), 1986.

Blaug, M. (ed.), *The Ekonomics of the Arts,* London (Martin Robertson), 1976.

Boulding, K. E., „Etical Rules, Expected Values, and Large Numbers", *Ethics,*76 (1965), SS. 1-13.

Eide, Kjell, „Cultural/Economic Relatinships", u: D. V. Shaw, W. S. Hendon, C. R. Waits (ed.), *Artists and Cultural Consumers. Proceedings of the Fourth International Conference on Cultural Economics, Avignon, May 12-14, 1986,* Akron (Association for Cultural Economics), 1987, Bd. 3, SS. 202-206.

Frezer, H., *Die Bewertung der Wirtschaft in philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts,* Reprint Hildesheim (Olms), 1966, 1921 (prvo izdanje).

Habermas, J., „Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm", u: J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln,* Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1983, SS. 53-125.

Hahn, F., „The Winter of our Discontent" (1973), u: F. Hahn, *Equilibrium and Macroeconomics,* Oxford (Blackwell), 1984, SS. 134-144.

Hayek, F. A. v. (ed.), *Collectivist Economic Planning. Critical Studies on the Possibilities of Socialism* (1933), reprint Clifton (A. M. Kelley), 1975.

Hayek, F. a. v., *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung.* Salzburg (W. Neugebauer), 1976.

Hendon, W., J. L. Shanahan, A. J. MacDonald (ed.), *Economic Policy for the Arts,* Cambridge Mass. (Abt), 1980.

Hendon, W., J. L. Shanahan (eds.), *Economics of Cultural Decisions,* Acron (Association for Cultural Economics), 1983.

Hesse, H. (Hrsg.), *Wirtschaftwissenschaft und Ethik,* Berlin (Duncker & Humbolt), 1988 (= Schriften des Vereins für Socialpolitik. Gesellschaft für Wirtschafts-und Sozialwissenschaften N. F. Bd. 171).

Homann, K., „Entstehung, Befolgung und Wandel moralischer Normen: Neuere Erklärungsansätze", u: F. U. Pappi (Hrsg.), *Wirtschaftsethick – Gesellschaftswissenschaftliche Perspektiven*, Kiel (Universität Kiel), 1989, SS. 47-64.

Iamblichus, *De vita Pytagorica,* ed. M. v. Albrecht, Zürich (Artemis), 1963.

Kirzner, I. M., *Competition and Entrepreneurship,* Chicago/London (University of Chicago Press) 1973. Nemačko izdanje: *Wettbewerb und Unternehmertum,* Tübingen (J.C. B. Mohr), 1978.

Koslowski, P.: *Ethik des Kapitalismus.* Komentar J. M. Buchanan, Tübingen (J. C. B. Mohr), 1982, 1991 (četvrto izdanje).

Koslowski, P., *Die postmoderen Kultur. Gesellschaftlich-kulturele Konsequenzen der technischen Entwicklung,* München (C. H. Beck), 1987, 1988.

Koslowski, P., „Der soziale Staat der Postmoderne. Etische Grudnlagen der Sozialpolitik und Reform der Sozialversicherung", u: Chr. Sachße, H. T. Engelhardt (Hrsg.), *Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates,* Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1990, SS. 28-70.

Koslowski, P. (1991a), *Gesellschaftliche Koordination, Eine ontologische und kulturwissenschaftliche Theorije der Marktwirtschaft,* Tübingen (J. C. B. Mohr), 1991.

Koslowski, P. (1991b), „Etische Ökonmie als Synthese von ökonomischer und ethischer Theorie", *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik,* 208 (1991), SS. 113-139.

Koslowski, P. (1991c), *Nachruf auf den Marksismus-Leninismus. Über die Logik des Übergangs vom entwickelten Sozialismus zum ethischen und demokratischen Kapitalismus,* Tübingen (J. C. B. Mohr), 1991.

Koslowski, St., *Die Geburt des Sozialstaats aus dem Geist des Deutschen Idealismus. Person und Gemainschaft bei Lorenz von Stein,* Weinheim (VCH/Act Humaniora), 1989.

Maupertuis, P. L. Moreaue de, *Oeuvres,* Lyon 1768, reprint Hildesheim (Olms) 1974, Bd. II.

Mises, L. v., „Sociologie und Geschichte. Epilog zum Methodenstreit in der Nationalökonomie", *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik,* 61 (1929), SS. 465-512.

Netzer, D., *The Subsidized Muse,* Cambridge (Cambridge University Press), 1987.

Rickert, H., *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,* Freiburg i. Br., Tübingen (J. C. B. Mohr), 1899.

Röpke, W., *Civitas Humana. Grudfragen der Gesellschafts-und Wirtschaftsreform,* Erlenbach-Zürich (Rentsch), 1949 (treće izdanje).

Samuelson, P. A., „Discussion – Problems of Methodology", *American Economic Reviw. Papers & Proceedings,* 53 (1963), SS. 231-236.

Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913--16), Bern (Francke), 1966 (peto izdanje).

Schmoller, G., „Die Gerechtigkeit in der Volkswirthschaft", *Jahrbücher für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirthschaft in Deutschen Reich,* 5 (1881), SS. 19-54.

Shackle, G. L. S., *Imagination and the Nature of Choice,* Edinburgh (Edinburgh University Press), 1979.

Spranger, E., „Die Wirtschaft unter kultrphilosophischem Aspekt" (1954), u: E. Pranger, *Kulturphilosophie und Kulturkritik,* hrsg. v. H. Wenke, Tübingen (Niemeyer), 1969 (= Gesammelte Schriften V).

Spranger, E., *Das Gesetze der ungewollten Nebenwirkungen in der Erziehung,* Heidelberg (Quelle & Meyer) 1960 (šesto izdanje).

Suranyi-Unger, Th., *Wirtschaftsphilosophie des 20. Jahrhunderts,* Stuttgart (G. Fischer), 1967.

Urlich, P., *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industrigesellschaft,* Bern/Stuttgart (P. Haupt), 1986.

8. odeljak: Filozofija umetnosti ili estetička teorija. Problem univerzalističke reference

Karl Hajne Borer (Karl Heinz Bohrer)

I Poteškoće univerzalističke argumentacije u slučaju estetike
II Da li je u estetičkoj teoriji uopšte moguće isključiti metafizičku referencu?

Kod Fridriha Šlegela (Fridrich Schlegel) nailazimo na jednu naizgled banalnu rečenicu: „O umetnosti treba da se filozofira, jer o svemu treba filozofirati; pa ipak, pre toga bi moralo ponešto i da se zna o umetnosti."[262] Ako estetiku definišemo kao filozofiju umetnosti, onda se, u kontekstu Šlegelovih reči, moramo zapitati u kakvom medusobnom odnosu se nalaze filozofiranje o umetnosti i znanje i nauka o njoj. Tu se ne radi o sistemskim mogućnostima filozofije umetnosti i njenih pojmova, kao što je to bio slučaj u Hegelovom uvodu u „Predavanja o estetici", nego o njihovoj podobnosti za estetičke predmete. Stoga kriterijum nije filozofija, nego sama umetnost. U kom su medusobnom odnosu teorijski interes za apsolutno i teorijski interes za ono što je, kao estetsko, posebno i pojedinačno? Koje su mogućnosti danas još uošte preostale filozofskoj estetici, kada se ona više ne shvata u smislu nemačkog idealizma i njegovih sledbenika? Koje su mogućnosti preostale filozofskoj estetici u kojoj se umetnost više ne označava pojmom „identičnog" (kod Šelinga) ili pojmom „ideje" (kod Hegela)? Moderna nauka o umetnosti poriče njihove nazore. Istorija filozofske estetike predstavlja istoriju konflikta takve nauke o umetnosti i univerzalističkog zahteva filozofije: istorija estetike se takode može opisati kao istorija samooslobodenja od teološko-metafizičkog i idealističko-istorijskofilozofskog tutorstva. Stanje današnje estetike može se prosudivati iz aspekta stepena uspešnosti ispunjenja tog zadatka. Prioritet tog zadatka ne može da zameni ni potpuno izvesna činjenica koju niko ne osporava, naime, da živimo u vremenu koje predstavlja fazu estetičkog diskursa, u postmoderni, koju su estetičari odredili više nego filozofi istorije. Naravno, u faktičkom toku razvoja estetičkog argumentacionog procesa moguće je uočiti principijelnu razliku izmedu racionalističke estetike francuskog klasicizma, koja je konačno u XVIII veku oličena u estetici Edmunda Brukea (Edmund Bruke) i Kantovoj *Kritik der Urteilskraft* i njihovih prethodnika, Paskala (Pascal) i Bohorsa (Bouhours), za koje za lepo važi odrednica „je ne sais quoi". Ali, to nas vodi u teološko-filozofskoistorijska razmatranja, koja nisu naš prevashodni predmet interesovanja. Izvesno je da je politički proces razvoja subjektivnosti kao element procesa sekularizacije, na suprot akademističko-institucionalističkoj misaonoj tradiciji, podigao vred-

262 F. Schlegel, *Literary Notebooks,* izdao, komentarisao i uvod napisao Hans Ajbel (Eichel). Frankfurt a. M. (Ullstein), 1980, S. 41.

8. odeljak: Filozofija umetnosti ili estetička teorija. Problem univerzalističke reference

Karl Hajnc Borer (Karl Heinz Bohrer)

I Poteškoće univerzalističke argumentacije u slučaju estetike
II Da li je u estetičkoj teoriji uopšte moguće isključiti metafizičku referencu?

Kod Fridriha Šlegela (Fridrich Schlegel) nailazimo na jednu naizgled banalnu rečenicu: „O umetnosti treba da se filozofira, jer o svemu treba filozofirati; pa ipak, pre toga bi moralo ponešto i da se zna o umetnosti."[262] Ako estetiku definišemo kao filozofiju umetnosti, onda se, u kontekstu Šlegelovih reči, moramo zapitati u kakvom međusobnom odnosu se nalaze filozofiranje o umetnosti i znanje i nauka o njoj. Tu se ne radi o sistemskim mogućnostima filozofije umetnosti i njenih pojmova, kao što je to bio slučaj u Hegelovom uvodu u „Predavanja o estetici", nego o njihovoj podobnosti za estetičke predmete. Stoga kriterijum nije filozofija, nego sama umetnost. U kom su međusobnom odnosu teorijski interes za apsolutno i teorijski interes za ono što je, kao estetsko, posebno i pojedinačno? Koje su mogućnosti danas još uošte preostale filozofskoj estetici, kada se ona više ne shvata u smislu nemačkog idealizma i njegovih sledbenika? Koje su mogućnosti preostale filozofskoj estetici u kojoj se umetnost više ne označava pojmom „identičnog" (kod Šelinga) ili pojmom „ideje" (kod Hegela)? Moderna nauka o umetnosti poriče njihove nazore. Istorija filozofske estetike predstavlja istoriju konflikta takve nauke o umetnosti i univerzalističkog zahteva filozofije: istorija estetike se takođe može opisati kao istorija samooslobođenja od teološko-metafizičkog i idealističko-istorijskofilozofskog tutorstva. Stanje današnje estetike može se prosuđivati iz aspekta stepena uspešnosti ispunjenja tog zadatka. Prioritet tog zadatka ne može da zameni ni potpuno izvesna činjenica koju niko ne osporava, naime, da živimo u vremenu koje predstavlja fazu estetičkog diskursa, u postmoderni, koju su estetičari odredili više nego filozofi istorije. Naravno, u faktičkom toku razvoja estetičkog argumentacionog procesa moguće je uočiti principijelnu razliku između racionalističke estetike francuskog klasicizma, koja je konačno u XVIII veku oličena u estetici Edmunda Brukea (Edmund Bruke) i Kantovoj *Kritik der Urteilskraft* i njihovih prethodnika, Paskala (Pascal) i Bohorsa (Bouhours), za koje za lepo važi odrednica „je ne sais quoi". Ali, to nas vodi u teološko-filozofskoistorijska razmatranja, koja nisu naš prevashodni predmet interesovanja. Izvesno je da je politički proces razvoja subjektivnosti kao element procesa sekularizacije, nasuprot akademističko-institucionalističkoj misaonoj tradiciji, podigao vred-

[262] F. Schlegel, *Literary Notebooks*, izdao, komentarisao i uvod napisao Hans Ajher (Eicher). Frankfurt a. M. (Ullstein), 1980, S. 41.

nost interesovanja za estetsko, što implicitno znači da je vodio do novih estetičkih teorija. Ako se složimo da je pre svega nemačka filozofija bila ta koja je stajala na putu razvoja etičkog diskursa – rečit primer iz XIX veka predstavljaju Hegelova estetika i njegovi učenici[263] – tako da je nazore francuskog i engleskog senzualizma, protiv Kanta, Šilera, Šelinga i Hegela, dalje razvijao tek Fridrih Niče, i da su ga danas preuzeli francuski i američki teoretičari, onda te okolnosti možemo pokušati da objasnimo činjenički, političko-istorijskim razlozima (negativno: u smislu civilizacijskog zakašnjenja, a pozitivno: u smislu otklona od iracionalizma). Ja neću dublje ulaziti u ta pitanja, samo ću naglasiti da se filozofija umetnosti (estetička teorija) po svom odnosu prema pitanju o „poslednjem utemeljenju" mora razlikovati od utopističke filozofsko-istorijske ideje. Odnos između filozofije istorije i estetičke teorije se u najkraćoj formi može izraziti na sledeći način: što više filozofije istorije, to menje estetičke teorije. Sada postaje sasvim jasno da estetička teorija, u smislu teorije koja zadovoljava pomenuti Šlegelov zahtev, postoji samo kod Ničea, Hajdegera i Adorna (Adorno), dok su sistemi nemačkog idealizma, pre svega Šelingov i Hegelov, uprkos tome što su filozofirali o umetnosti, u Šlegelovom smislu reči, malo o njoj znali: filozofi nemačkog idealizma su i dalje bili metafizičari i, da se poslužim rečima Ričarda Rortija (Richard Rorty), još nisu postali „ironični kritičari literature".

U daljem tekstu ću, pre svega, na tri različita teorijska scenarija, pokazati koje poteškoće implicira odbijanje univerzalističko-filozofskoistorijske argumentacije i šta ta argumentacija za estetiku zapravo znači. Zatim, želim da prodiskutujem aporiju koja nastaje odbacivanjem metafizičkog balasta: kako je jednu nezavisnu estetsku sferu uopšte moguće pojmovno obuhvatiti, kada, sa jedne strane, prema novim estetičkim teorijama (Velš [Welsch], Rorti, Derida [Derrida]) u područje estetskog treba ubrojati sve, dok je, s druge strane, odbrana od takve opšte estetizacije povezana sa vraćanjem na metafiziku.

I Poteškoće univerzalističke argumentacije u slučaju estetike

Da bih objasnio koje se poteškoće javljaju pri univerzalističkoj argumentaciji u slučaju etike, izabrao sam, iz sistematskih i istorijskih razloga, Hegela. Do kojih konsekvenci unutar estetike vodi njegovo shvatanje umetnosti kao „pojave ideje"? Rigidno zastupanje univerzalističkog zahteva, koje podrazumeva i short comings estetičke sfere, vodi u dilemu o samom pojmu estetike.

[263] S tim u vezi pogledati K. H. Bohrer, „Die permanente Theodizee", u: K. H. Bohrer, *Nach der Natur, Über Politik und Ästhetik*, München (Hanser), 1988, S. 133. Osim toga pogledati i K. H. Bohrer, *Die Kritik der Romantik. Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1989, SS. 138-188.

Prvi scenario: O principijelnoj razlici između pesničkog i filozofskog poimanja.

Refleksija filozofije istorije je krajem XVIII veka bila veoma naklonjena literarnom žanru elegije. Rastanci i jadikovke napuštenih izražavali su nenadoknadive gubitke čoveka, vremena, ideala. U kontekstu specifične debate o odnosu između antičke (grčke) i moderne kulture, koja je u Nemačkoj dobrano okasnila, pokazalo se da je grčki ideal, kao elegično opevani gubitak, suprotstavljen modernoj refleksiji o dobitku. Fridrih Šiler je, iako izolovano, taj odnos između oplakivanog gubitka (u jadikovkama) i utopističkih očekivanja od budućnosti opisao na kompleksan i grandiozan način. U njegovoj filozofskoj poeziji jadikovka zbog gubitka predstavlja centralnu temu. U delu koje se tiče teorije kulture, *Über naive und sentimentale Dichtung* (1796) on raspravlja refleksiju dobitka, tj. on govori o nauci koja je upućena na sebe samu, o karakteristikama moderne umetnosti i kulture. Topos „rastanka" je kod njega u toj meri semantički generalizovan i formalizovan da je postao veliki umetnički projekat i možemo ga sresti i kao početnu strofu Šilerovog *Don Karlosa.*

I u Geteovom klasicističkom remek-delu *Torquato Tasso* (1788/89) pada u oči topos rastanka, tačnije rečeno sećanje, kao forma koja je strukturisala celo delo. Jedna univerzalistička teorija umetnosti može da se razvije – kako je to Hegel pokazao na primeru *Antigone* i Šeling na primeru *Edipa* – samo ako razume grčku tragediju koja je definisana kolizijom pojmova jednake vrednosti, kao što su na primer opozicija slobode i nužde. Aktuelna univerzalistička teorija morala bi se odnositi na Geteovu formu izlaganja, kao i na elegijsko-filozofskoistorijski topos generalno. Budućc i aktuelne literarno-istorijske, diskurzivno-teorijske, sistemsko-teorijske teorije, tj. teorije koje se bave estetičkom metodom, u suštini će istraživati odnos između motiva rastanka i filozofsko-istorijskog toposa. Takva refleksija prisutna je i u Šilerovoj lirici i to u formi igre reči. Izvesna mesta iz njegove lirike[264] odnose se na dijalektiku elegijsko-utopističke svesti. Činjenica da je Geteov jezik bio drugačiji od Šilerovog, da je njegova pojmovna aparatura bila manje čvrsta, već predstavlja opšte mesto u koje niko i ne sumnja. Ipak, mislim da nije suvišno da se u vezi s tim podsetimo i jednog primera. Upravo je Šiler bio taj koji je u svom poznatom pismu od 23. avgusta 1794. godine strateški napao Getea zbog potcenjivanja važnosti univerzalističke pozicije koja treba da obuhvata i estetički govor (što znači da se ne odnosi samo na genezu kreativnog procesa). On nije bio spreman da dopusti istorijsko-filozofsku redukciju koju je podrazumevao Geteov oblik izlaganja: osnovna atmosfera melanholije, način izlaganja, koji je strukturisan sećanjem, sve to predstavlja raspad istorijsko-filozofskog utopističkog motiva. Jedini put kada junak napušta tu poziciju sećanja i kada se napušta elegični način izlaganja, dolazi do katastrofe. Ta katastrofa ne nestaje, kao što to filolozi koji se bave Geteom misle, jedno-

[264] Strofa, „Siehe, da weinen die Götter, es weinen die Göttinnen alle, / Daß das Schöne vergeht, das Vollkommene stirbt."

stavno, iz nerazrešivog konflikta između političkog sveta i sveta pesnika. Ta katastrofa nastaje usled toga što Geteova ezoterična jezička forma sama nije dozvoljavala jedan takav prelazak u aktivističko. Niče, koji je verovatno bio najbolji čitalac Getea u XIX veku, zapisao je: „U celoj atmosferi *Tasa* vladaju bolna i rovita uverenja, bilo je neminovno *rastati se*: Nad njim, 'uzdignutim Verterom' bila je slutnja jednog takvog zla kao što je smrt, kao kad sebi kažemo: 'to je rastanak; kako živeti dalje a ne poludeti?'"[265]

Kada uzmemo u obzir da je od Bodlera (Boudelaire) i Flobera (Flaubert), pa sve do Prusta (Proust), Rilkea (Rilke) i Valtera Benjamina (Walter Benjamin) motiv rastanka duboko ukorenjen u jeziku moderne literature, bolje ćemo razumeti smisao našeg primera. Možemo primetiti da jezik koji je određen normama svoje misaone epohe više ne možemo da razumemo kroz te norme. I još nešto: možemo da vidimo koliko je literarni jezik – a u tom smislu literarnim jezikom možemo nazvati Geteov, ali ne i Šilerov jezik – dakle, koliko je literarni jezik uskraćen pri nastupanju sledeće ideološke sheme. Pesništvo je – to u ovako kratkom tekstu ne može da se utemelji na dovoljnom broju detalja – postalo prvi oponent filozofije istorije daleko pre nego što je to rasvetljeno u saznajno-teorijskom diskursu. Geteova paradigma unapred sadrži ono što je kasnije jasno izraženo kod Klajsta (Kleist), Bodlera, kod autora klasične moderne. Ovim naznakama o opoziciji između misaone konstrukcije i poetske imaginacije dilema estetike još nije konkretno opisana, ali je taj opis bar započet.

Drugi scenario: Razlika između estetičke teorije Fridriha Šlegela i Šelingove filozofije umetnosti.

Šelingova *Philosophie der Kunst (Filozofija umetnosti)* (iz 1802/03), a naročito delo koje je ponajpre njemu pripisivano, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (Najstariji sistemski program nemačkog idealizma)* (1796/97) važili su, i danas važe, za reprezentativni ranoromantičarski pokušaj da se umetnosti osigura pozicija na najvišem stepenu duhovne hijerarhije. U tom delu možemo da pročitamo reči koje su potpuno suprotne onome što je Hegel na tu temu proklamovao u svom uvodu za *Estetiku*. „Ubeđen sam da je najviši akt uma, onaj u kom um obuhvata sve ideje, estetički akt i da su *istina i dobro* pobratimljeni u *lepoti*. Kao i pesnik, i filozof mora posedovati estetičku snagu. Naši drveni filozofi su ljudi bez smisla za estetsko. Filozofija duha je estetska filozofija. Bez smisla za estetsko čovek ne može biti bogat duhom, čovek sebe ne može u potpunosti da spozna preko istorije."[266] Zato nije nikakvo čudo što su se filozofsko-istorijski orijentisani istoričari estetičke teorije od H. R Jausa (Jauß) i P. Sondi (P. Szondi) pa sve do Manfreda

[265] F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* II, u: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von G. Collo und M. Montinari, München (dtv), 1988, Bd. 2, S. 482.

[266] *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, u: G. W. F. Hegel, *Werke*, hrsg. v. E. Moldenhauer, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1986, Bd. 1, S. 235.

Franka (Manfred Frank) borili protiv ranoromantičarske estetike i ostvarenja Šelingovog projekta kao protiv utopije. Dok su Sondi i Jaus to radili pre svega u maniru teorije Fridriha Šlegela koja se ticala najviše istorijsko-filozofske strukture (previdajući pritom Šlegelov otklon prema takvoj strukturi),[267] dotle se Manfred Frank koncentrisao na platonizovanu filozofiju umetnosti kod ranog Šelinga, što znači pre svega na utopiju romantičarske mitologije (*Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt 1989). Po njemu citirana rečenica iz *Systemprogramm*-a upozorava upravo na to. Kao Helderlinov (Hölderlin) prijatelj, Šeling je želeo da se filozofija što više estetizuje, ali je sasvim izvesno da je smatrao da je „estetički akt" „akt uma", kao što je to naglašavao i u *Philosophie der Kunst* iz 1802. godine. Šeling je umetnost smatrao funkcijom ostvarenja filozofskog interesovanja za istinu, mitologiju je doživljavao kao mitologiju uma, a lepotu je definisao kao govor apsolutnog.[268] Za filozofiju umetnosti koja ne želi da bude konsekventna estetička teorija karakteristično je to da se ona, umesto da bude filozofija umetnosti u strogom smislu, poigrava sa univerzalističkom barijerom. Nije u pitanju Šelingov nego Šlegelov koncept romantične mitologije. Ne želim ovde da zalazim u poetske karakteristike pojma mita.[269] Ukratko rečeno: ako je Šeling u umetnosti tražio filozofsku utopiju, onda je Šlegel u mitu tražio utopiju estetskog. I u tome je uspevao u onoj meri u kojoj je, sasvim suprotno Šelingovom platonizmu, uspeo da se odvoji od filozofske, tj. istorijsko-filozofske referentce. To znači da je Šlegel zastupao ono što je Šeling u uvodu za *Philosophie der Kunst* metodološki odbacio: naime, da filozofija svoje pojmove preuzima iz oblasti svojih predmeta, dakle, ono što je implicitno već rečeno u njegovom aforizmu koji smo citirali na početku. Šelingova metodička granica između „filozofije umetnosti" i „estetičke teorije" jasno se izražava u rečenici koja glasi: „Prema tome, ja u filozofiji umetnosti ne konstruišem umetnost kao umetnost, kao nešto posebno, nego konstruišem univerzum u obliku umetnosti."[270] Ovim se produbila borba između „filozofije umetnosti" i „teorije lepih umetnosti" i njenog „psihologističkog stava" (Šeling, *ibid.*, S.190), koju je pored Šelinga vodio i Hegel. Šlegelov prelaz sa „filozofije umetnosti" na „teoriju umetnosti" ticao se, dakle, činjenice da je on estetiku redukovao na određenu predmetnu oblast, na ono posebno. On tvrdi da „lepo mora konačno da se osamostali", da ga treba razlikovati od „istinitog i moralnog" i da zauvek treba zaboraviti na bratimljenje „lepog" sa „istinom i dobrim".

[267] Uporediti P. Szondi, *Poetik und Geschishtsphilosophie* II, hrsg. v. W. Fietkau, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1970, S. 69 i naredne.

[268] *Das älteste Systemprogramm*, S. 236.

[269] S tim u vezi pogledati, K. H. Bohrer, „Fridrich Schlegels Rede über die Mythologie", u: K. H. Bohrer (Hrsg.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt a. M. (Shurkamp), 1983, S. 58.

[270] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, u: F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1985, Bd. 3, S. 196. (Na srpskom, F. V. J. Šeling, *Filozofija umetnosti*, Beograd, BIGZ, 1989.)

Samo kada se sve ovo ima u vidu može se pravilno razumeti Šlegelov mitološki nacrt poetike i kategorije „alegorije" i „misticizma", o kojima on govori. Šlegelova estetička terminologija izmenila je dotadašnji univerzalistički jezik „filozofije umetnosti". Po tom pitanju naročito je upadljiv pojam „beskonačnog". Dok je taj pojam za Šilera bio univerzalna metafora unutar filozofsko-istorijske konstrukcije, dotle Šlegel u tom pojmu prepoznaje „neodredenu težnju" koja nije utemeljena „ni u jednom pojedinačnom predmetu".[271] To znači da je Šlegel teleološko markiranje cilja preinačio u karakterizaciju samoreferencijalne, poetski intenzivne odredenosti. Šlegel je univerzalnu gramatiku, onu koja, kao zastupnike „filozofije umetnosti" karakteriše Šilera, Šelinga i Hegela, zamenio aforističkim govorom i poetskom aforistikom (što u formi fragmenata, što u obliku beležaka). Zato on o umetnosti ne govori kao Šeling, kao o predstavi „apsolutnog", već o „modernoj poeziji" govori kao o „apsolutnoj fantaziji".[272]

Onu funkciju koju je unutar univerzalne gramatike vršila terminologija estetski partikularnog, to u Šlegelovoj filozofiji vrši metaforika kontingentnog.[273] Strukturisanje jednog očekivanog telosa unutar vremena iščezava pred stvarnim momentom, „sadašnjom" tačkom u vremenu. Kod Šlegela dignitet zadobija momenat, koji sam sebe utemeljuje i koji ne podrazumeva nikakav cilj razvoja čovečanstva. Time je Fridrih Šlegel kroz poetiku razvio odlučujuće pojmove po kojima je „estetičku teoriju" moguće razlikovati od „filozofije umetnosti". Nakon Šlegela „estetička teorija", kao izdiferencirana nauka o umetnosti i literaturi, može da postavlja samo relativna pitanja. To potvrduju američki New Criticism, ruski formalizam, češki strukturalizam, i njihovi baštinici u francuskoj i američkoj estetičkoj teoriji.

Treći scenario: Bodlerova teorema estetičke moderne i njeno pogrešno razumevanje od strane filozofije istorije.

Tradicionalno, filozofsko-istorijski orijentisana estetika nastavila je da se razvija i da učvršćava svoje tabue kao da Fridrih Šlegel nikada nije ni napravio otklon prema njoj. Ona ga je, zajedno sa njegovim inovacijama i argumentima, prosto previdala. Pritom se još čvršće integrisala u teleološki koncept. U svetlu takve situacije razvija se i odnos H. R. Jausa prema „estetičkoj teoriji", Šlegelu i posledicama koje je imao na Bodlerovu teoriju moderne. Ta teorija, uključujući i sam pojam moderne, pretrpela je uticaj Šlegelovih stavova, ona odgovara zahtevima „estetičke teorije", onakve kakvu smo je skicirali kod Šlegela. U tom smislu zanimljivo je i stanovište Jirgena Habermasa u *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985). Iako je Habermas uzeo u obzir Šlegelov otklon prema filozofiji istorije, on ga nije do kraja ispravno shvatio. Međutim, ta tema nije prevashodni predmet našeg interesovanja. Ja

[271] F. Schlegel, „Vorrede zum 'Studium'-Aufzatz", u: F. Schlegel, *Kritische Schriften*, hrsg. V. W. Rasch, München (Hanser), 1971 (treće izdanje), S. 117.

[272] Schlegel, *Notebooks*, *ibid.*, S. 17.

[273] Uporediti sa K. H. Bohrer, „Fridrich Schlegels Rede über die Mythologie", S. 64 i naredna.

ću se ograničiti na najsažetiji smisao Bodlerove teorije moderne i na Jausovu, odnosno Habermasovu verziju. Osnovna tačka Bodlerovog shvatanja moderne, na koju se Habermas s pravom poziva, glasi: „La modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, d'ont l'autr moitié est l'éternel et l'immunable" („Modernost je iščezavanje, prolaznost, ono slučajno, koje čini jednu polovinu umetnosti, čiju drugu polovinu čini večno i nepromenjivo. (...) Za svakog slikara u prošlosti postojala je izvesna moderna; na većini lepih slika koje su do danas sačuvane, oni koje one predstavljaju nose odeću svog vremena.")[274]

Na šta cilja ova Bodlerova definicija? Očigledno na to da suštinu svake umetnosti odredenog vremena predstavlja njen karakter „izbavljenja", njena tendencija da „spasi" večnost. Kod Bodlera se, dakle, radi o epifaniji lepog pod uslovima jedne moderne sadašnjosti. Ta tendencija navedene rečenice nedvosmisleno se potvrduje i proširuje kroz narednu rečenicu, koja „nešto" što želimo da nazovemo modernom opisuje na sledeći način: „U njoj se radi o tome da se zaobide moda, ono prolazno što je u poetskom sadržano i da se iz prolaznog izdvoji večno."[275] „Večnom" je pripisana funkcija „prolaznog". Ali, to ostaje samo funkcija. Taj funkcionalni karakter „prolaznog" jasno je izražen na dva mesta, u prvom odeljku, gde se upotrebljava kao „relativni element" u smislu „epohe", „mode", „morala", „element strasti u lepom", i u četvrtom odeljku, gde se jasno tvrdi da bi ono „večno" lepo propalo bez elementa prolaznog.[276] U Bodlerovom eseju se osobito radi o utemeljenju emfatičkog pojma lepog, koji nije predstavljen kroz antičku deduktivnu shemu, nego kroz odredenu sadašnjost: ali, to ne znači da se ovde pojavljuje teorema o sadašnjosti ili budućnosti. Radi se o tome da se u moderni dostigne ona „skrivena lepota" koju je posedovala antika.[277] Bodler je verovao da se ta „tajna", sa kojom je povezana antička umetnost i sa kojom umetnost uopšte treba da bude povezana, krije u oba polarna elementa lepog, što znači i u funkcionalnom, delatnom elementu umetnosti, i u paradigmi „večnog" koja nikada ne sme da se previdi. Jaus je taj odnos potpuno preokrenuo, a Habermas ga je u tome sledio: „Jer, oni su smatrali da *éternel* ovde (kod Bodlera) zauzima mesto koje je zauzimalo i u ranijoj tradiciji, u antici ili klasicizmu: idealno lepo (*le beau unique et absolu*) kao večno (*l'éternel et l'immuable*), shvaćeno je kao antiteza *modernité*, kao prošlost od koje smo se rastali.[278]

[274] Ch. Baudelaire, „Der Maler des Modernen Lebens", u: Ch. Baudelaire, *Sämtliche Werke/Briefe* in acht Bänden, hrsg. v. F. Kemp u. C. Pichois, Bd. 5 (Aufsätze zur Literatur und Kunst), München (Hanser), 1989, S. 226.

[275] Baudelaire, *ibid.*, S. 225.

[276] *Ibid.*, S. 215.

[277] *Ibid.*

[278] Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation*, S. 56.

Jaus je očigledno Bodlerov pojam „racionalne istorijske teorije lepog"[279] pogrešno shvatao kao suprotnost teorije „jedinog i apsolutnog lepog". Jaus je stoga, slično Šlegelu, izveo zaključak da je Bodlerova teorija usmerena samo na čisto estetsko, na lepo koje nema upotrebnu funkciju.[280]

Habermas je takođe Bodlerovu teoriju shvatao kao teoriju savremenosti. Pritom je bio sklon da ispravno stanovište „samoutemeljenja", tj. konačan otklon od antičke paradigme, razume u hegelovskom smislu, naime, on je Bodlerov koncept lepog rasvetljavao isključivo iz refleksije o vremenu umesto da naglasi „tajanstvenost"[281] koja uistinu predstavlja bitnu tačku te teorije, a koju je „vema teško"[282] odrediti. „Po Bodlerovom shvatanju" moderna se oslanja na to „da će prolazni momenat, kao autentična prošlost biti potvrđen u nekoj budućoj sadašnjosti."[283] Ali, to je trivijalizacija Bodlerove misli i njegovog motiva vremena. Naime, Bodler je o podeli lepog rekao da ona važi za svaku sadašnjost, a ne samo za modernu: „Za svakog slikara u prošlosti postojala je izvesna moderna; na većini lepih slika koje su do danas sačuvane, oni koje one predstavljaju nose odeću svog vremena."[284] Time se pokazuje da se Bodlerova dijalektička slika odnosa između vremena i večnosti ne odnosi na teoriju savremenosti, nego na teoriju umetnosti. On u prolaznosti sadašnjice želi da spasi večnost umetnosti! I ukoliko to prolaznost sadašnjosti omogućava, utoliko bolje. Temporalni argument ima samo funkcionalnu važnost, a njegovo poslednje utemeljenje je antropološke prirode: „Dvojnost umetnosti neizbežna je posledica čovekove podeljenosti. Stoga bismo, ako bismo to želeli, mogli večni, nepromenjivi deo umetnosti označiti kao njenu dušu, a promenjivi deo kao njeno telo."[285] S tim u vezi Bodler kritikuje Stendalovu (Stendhal) definiciju lepog kao „obećanja sreće", jer se tu „promenjivi ideal sreće" koristi kao kriterijum lepog, koje treba da ima „aristokratski karakter".[286] Sada se više ne može prevideti na šta cilja Bodlerov pojam estetičke moderne: ne na referencu istorijskog pojma „sadašnjosti", nego na jedinu osnovu koja, prema Bodleru, uopšte omogućava da se sadašnjost iskusi i doživi, na „lepotu". Pa, iako je Bodlerova estetika usko povezana sa kategorijama „beskonačnog" i „ograničenog", njeno svođenje na vremensko značenje je pogrešno.

[279] Baudelaire, *Der Maler des Modernen Lebens*, S. 215.

[280] Ovo shvatanje je do sada, koliko vidim, kritikovao samo Volfgang Velš (Wolfgang Welsch). Uporediti sa W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim (VCH/Acta humaniora), 1987, S. 50. Anm. 15.

[281] Baudelaire, *Der Maler des Modernen Lebens*, S. 226.

[282] *Ibid.*, 215.

[283] Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 18. (Na srpskom, Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb, Globus, 1988.)

[284] Baudelaire, *Der Maler der Modernen Lebens*, S. 215.

[285] *Ibid.*, S. 216.

[286] *Ibid.*

Ono što je Habermasu naročito nesimpatično u ovoj estetičkoj teoriji vidi se već u njegovoj ranijoj kritici Šelingove filozofije identiteta, tj. iz njegovog isticanja vremenitosti.[287] On je ipak smatrao da se Bodlerova teorija može upotrebiti kao materijalističko-istorijsko utemeljenje umetnosti i kao kamen temeljac za ničeanske „estetičke teorije", gde pojam lepog nosi optimistički, a ne subverzivni karakter. Habermas je Bodlera čitao očima koje su se navikle na Hegela, a trebalo je da ga čita Ničeovim očima. Ali, to za njegovu filozofiju i za filozofiju istorije, kao univerzalističke filozofije, nije bilo moguće.

II Da li je u estetičkoj teoriji uopšte moguće isključiti metafizičku referencu?

Ono što se kroz ova tri scenarija razjašnjava jeste dilema koja vlada još od 1924. godine, naime, debata koja je započela od pitanja A. J. Rišarda o specifično „estetskim svojstvima", a koja se razvila kao debata između „estetičke teorije" i „filozofije umetnosti", između Šelinga i Habermasa, naime, dilema oko toga da li o estetskom treba da se teoretiše unutar univerzalne reference. Ja lično smatram da se na tom polju nije daleko odmaklo; problem je poznat još od dvadesetih godina, njegovo razumevanje se menjalo u skladu sa vladajućim naučnim trendovima. Kao motiv koji prožima referencu pokazala se od 1800. godine istorija, koja se suprotstavljala nastajanju estetičkog diskursa i razvoju tipično estetičke problematike. Istorija je bila ta koja se suprotstavljala onome što je estetika sama želela da bude, Geteovoj elegičnoj refleksiji, strukturi teleološkog kod Fridriha Šlegela, Bodlerovoj emfatičkoj sadašnjosti. Konačno, i novi američki istorizam argumentuje protiv dekonstrukcione škole. I filozofija umetnosti i filozofija istorije oslanjale su se pritom na redukcionističku metodu: mnogostrukost estetičkih formi i njihova neuporedivost uvek su svođeni na odgovarajuće principe. Savremena estetika ima zadatak da izbegne tu redukciju. Zato se u tom smislu možemo ograničiti na dve estetičke teorije, koje su međusobno ideološki sukobljene, ali koje nose odlučujuću sličnost, a ona se sastoji u tome što obe estetički fenomen određuju bez metafizičke reference: to su Adornova estetička teorija i Hajdegerova rana egzegeza Helderlina (Hölderlin). Pa ipak, oba ova plana na kraju završavaju univerzalistički – kod Adorna to se ogleda u nedovršenom filozofsko-istorijskom momentu negativno shvaćene utopije, a kod Hajdegera u arhaizovanoj ontologiji. Međutim, na pojmovnom planu oba ova nacrta nude ono što je svojom genijalnom intuicijom zahtevao Fridrih Šlegel: konstrukciju „neidentičnog", što se posebno kod Hajdegera ogleda u shvatanju jezika kao primarno tvoračkog akta, a što je kod obojice povezano sa no-

[287] Habermas, *Das Apsolut und die Geschichte*, S. 196.

vim shvatanjem estetike, estetikom uzvišenog.[288] Hajdeger je napao hegelovsku tradiciju „simboličkog" shvatanja umetnosti i odbacio reprezentacionističku tradiciju. Prema njemu, u slučaju pesništva ne radi se o takozvanom „duhovnom sadržaju" ili o „smislu", nego o tome da jezik samostalno produkuje nešto što se u njemu „zbiva". Ovaj stav direktno je i izričito usmeren protiv Hegelovog „metafizičkog" tumačenja po kom umetnost predstavlja simbolički prikaz „ideje".[289] Prema Hajdegeru, atmosfera uzvišenosti u Helderlinovoj poeziji potiče iz činjenice da je on u svom himničnom jeziku uspeo da se oslobodi empirijskog „sada".[290] Kada je došlo do toga da je Hajdeger u svojoj filozofiji umetnosti odvojio subjekat od jezika, tj. od trenutka kada pesnička reč više nije upućivala na intencionalnost autora, otvorilo se čitavo jedno pojmovno polje koje je omogućilo da se buduće „estetičke teorije" baziraju na autonomiji estetskog. Ali, Hajdeger napušta taj antimetafizički stav kada „događaj" definiše kao „tajnu" bića koja se razotkriva. Adornove skrupule prema takvom stavu, koji na kraju krajeva, ipak znači fundamentalizovanje i substancijalizovanje umetničkog fenomena, navele su ga da modus uzvišenog opiše pre svega kroz uslove opažanja. On pokušava da spozna granice idealizma, filozofije identiteta, i da, nasuprot njima, spasi „neidentično". On to neidentično shvata kao „pojavu" nečega „drugog", kroz koje ono materijalno, sa dodeljenim mu trajanjem, dobija izgled nečeg „momentalnog i neočekivanog".[291] Adorno se nije ustezao da o umetničkim delima govori kao o „stravičnim", pri čemu je kriterijum „neskriveno uzvišenog", koji je preuzeo od Ničea koji ga je sa nostalgijom uglavnom upotrebljavao za umetnost religiozne epohe, primenio na savremenu umetnost. Adornova epifanija „stravičnog" predstavlja modernističku konsekvencu Ničeovog pojma „neskriveno-uzvišenog". Suprotno Hegelu, Adorno isti karakter pripisuje i prirodno lepom. Na kraju, treba postaviti i pitanje kako se Adornovo shvatanje neidentičnog može isposredovati filozofsko-istorijskim principom.[292]

Bez sumnje se može reći da je Adornova estetika još savremenija od Hajdegerove. Njegova estetička teorija, koja se bavila uzvišenim, nije se razvila u jednu generalnu teoriju kulture (koja bi polazila od kompenzativne pomoći životu), već se držala isključivo fenomena estetskog. Jer, u trenutku kada se saznanje estetičkog diskursa umetnosti preokrene u estetizaciju filozofije

[288] Ovo uzdizanje estetike kod Hajdegera i Adorna šire sam objasnio u svom predavanju koje sam održao novembra 1989. i koje je kasnije i publikovano. Uporediti sa W. Welsch, „Adornos Ästhetik: eine implizite Asthetik des Erhebenen", u: Ch. Pries (Hrsg.), *Das Erhabene,* Weinheim (VCH/Acta humaniora), 1989, S. 185 i naredne.

[289] M. Heidegger, *Hölderlins Hymne „Der Isther"*, u: M. Heidegger, *Gesamtausgabe,* Bd. 53, Frankfurt a. M. (Klostermann), 1984, S 19 i naredna i S. 30.

[290] *Ibid.*, S. 7 i naredna.

[291] Th. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt (Suhrkamp), 1974. (drugo izdanje), S. 123. (Na srpskom, T. Adorno, *Estetička teorija,* Beograd, Nolit, 1979.)

[292] S tim u vezi pogledati W. Welsch, „Adornos Ästhetik", *ibid.*

(kao što je to slučaj kod Rortija) ili estetizaciju sveta života (kao što je to slučaj kod Velša) ili u kompenzacionu teoriju (kakva je Markvardova), dolazi do pomračenja estetike, jer se time gube neki od osnovnih momenata teorije uzvišenog. Kada Velš Adornovo shvatanje estetike transformiše u kulturno-revolucionarno-pedagoškom smislu, i kada umetnost stavi u službu socijalnog, tada Adornov pojam estetičkog opažanja gubi svoj smisao. Habermas ima tendenciju da od umetnosti napravi humus sveta života, sfere neposredne socijalne dijalektike. Kada, sa druge strane, Odo Markvard pogrešno smatra da estetsko u modernom svetu fungira kao nadoknada za izgubljenu čaroliju, tada on jednom zauvek estetičko razdvaja od stvarnog. U takvom operacionalističkom shvatanju estetike koje je upućeno na praksu otkriva se zahtev koji je Fridrih Šlegel izrazio u svom eshatološkom patosu, a koji upoznajemo kao zahtev za estetizacijom života, zahtev da se život estetski promeni, ili, da se poslužimo sloganom iz 1968. godine, da se poeziji dâ vlast. Ali, ukoliko sebi postavlja takav zahtev, „teorija estetskog" se sukobljava sa sopstvenim teorijskim načelom, naime načelom da se odnosi isključivo na estetičku sferu. Estetičari ne treba da budu bliski socijalnim radnicima, nego umetnicima. Estetičari ne smeju da se slože sa aktuelnim odgojem u duhu progresivnog hedonizma. Takve zabrane za „estetičku teoriju" sadržane su u centralnom motivu estetike uzvišenog: shvatanje umetničkih dela kao ni sa čim uporedive epifanije. Ali, tako „estetičkoj teoriji" počinje da preti ono čega je, nasuprot „filozofiji umetnosti", želela da se oslobodi: metafizička referenca! Već sam pojam epifanija upućuje na teološku predstavu iznenadne pojave boga, tj. boga koji se naočigled razotkriva.

Pojam „događaja", koji je Liotar pozajmio od Hajdegera da bi uzvišeno rasvetlio u kontekstu savremene umetnosti, ni sam nije oslobođen mogućnosti metafizičke reference, iako je Liotar uložio veliki trud u tom pravcu.[293] Kako je on pokušao da izbegne metafizičku referencu?

On je to pokušao tako što je događaj epifanije uzvišenog, koji je povezao sa Njumanovom (Newman) kategorijom „now", striktno razlikovao od onog što podrazumevamo pod pojmom „sadašnjeg trenutka" koji se nalazi „između prošlosti i budućnosti".[294] Jedno takvo „now"/ sada, kao „ekstaza" vremenskog, kontrolisano je od strane svesti. „Sada" modernog estetski uzvišenog, nasuprot tome, jeste ono „sada" koje svest „izvodi van njenih okvira".[295] Izbegavajući metafizičku referencu, Liotar je, nigde to ne pominjući izričito, zapravo ponovio Ničeovo shvatanje gubitka svesti u dionizijskom aktu, i to mentalno stanje preciznije opisao kroz naglašavanje čiste prolaznosti „onoga" što se tokom njega dešava, zbog koje je Andre Breton (André Breton) u svom *Erstes Manifest des Surrealismus* iz 1924. godine uzvišeno predstavio kao neodredeno. Ova ideja zvuči dobro, ali nije dalje razvijana. Izgleda da se tamo gde je Lio-

[293] J. Lyotard, „Das Erhabene und die Avantgarde", *Merkur,* 424 (1984), SS. 151-164.

[294] *Ibid.*, S. 152.

tar pokušao dalje da razradi ideju estetski neodredenog ipak potkrala metafizička referenca[296] i to, uprkos empatičkom karakteru njegovog pojma uzvišenog, ne samo striktno estetička, nego i kulturno-kritičko-filozofska referenca. Njegova rečenica: „Ono što se naziva mišljenjem treba da bude razoružano", otkriva ideološki stav koji je negativno usmeren na univerzalističko-metafizičku tradiciju i već stoga ne uspeva da joj se suprotstavi. U razgovoru sa Liotarom Kristina Pris (Christine Pries) je obuhvatila i taj aspekt (aspekt projekta) jer ga je pitala šta bi, ako se tvrdi da umetnost treba da se oslobodi „prisutnosti svedočanstva", tu trebalo da predstavlja „normativni kvalitet".[297] U toku razgovora ona je takode pitala u kojoj je meri Liotar pratio „ideju pravednosti" i zbog čega je završio u jednoj „premodernoj teologiji".[298]

Liotar je „događaj" iščekivanja onoga što se ne dešava uvek nanovo konotirao filozofski konotiranim afektom egzistencije, ali se pritom istovremeno distancirao od ontologizovanja „estetičkih problema".[299] Ova dvosmislenost pokazuje da se kod njega „estetička teorija" nije mogla odvojiti od interesa „filozofije umetnosti". Samo iz tog razloga on je mogao odobravati „afinitet između filozofije i umetnosti".[300] Opet se postavlja pitanje: da li je uopšte moguće izbeći metafizičku referencu?

To je izvodljivo samo ako nam pode za rukom da epifaniju – događaj koji ja vezujem za fenomenološku kategoriju neočekivanog – shvatimo u njenoj kontingentnoj estetičkoj fenomenalnosti.[301] Ja lično smatram da je to moguće. U tom cilju bilo bi od pomoći podsetiti se izvornih retoričkih određenja uzvišenog onako kako su oni formulisani u spisu Pseudolongina: 1. Uzvišen govor ne treba da „ubedi", nego da „uzbudi" onog koji ga sluša, tj. čita.[302] 2. Ono (uzvišeno) se dešava kroz „munjevito", što znači da ne mora da predstavlja nešto božansko, nego iznenadni inovatorski prekid očekivanog toka stvari.[303] Ako uzmemo u obzir ove dve odrednice, i primenimo ih na pre- i posle-romantičarske teorije uzvišenog, na Burkea i Ničea, videćemo da se, nasuprot metafizici, dâ konstituisati pojam kontingentnosti: Burkeova „strava" može se tumačiti kao provala nepoznatog: ne kao reprezentovanje transcendentnog, nego kao nesistematički prekid pragmatičkog življenja. U tom smislu Ničeova „dionizijska strava" ne predstavlja samo refleksiju „izvornog bola",[304] nego i „privid privida".[305] Ovakvi retorički izraženi kriterijumi nemetafizički uzvišenog, shvaćeni u smislu uslova za teoriju o uzvišenom, skopčani su sa još jednim dodatkom: njihova refleksija upućuje na modalitet estetičke svesti, a ne na ono što se događa (tj. ne na sam sadržaj događaja). Ovi uslovi, u Šelingovom i Hegelovom smislu, predstavljaju osnov jedne „psihologije umetnosti". Ja, nasuprot tome, želim da razvijem pojam „fenomenologije umetnosti", koja se neće zasnivati na prolaznosti psihičkog stanja subjekta, koja neće, kao u Aristotelovom i Lesingovom (Lessing) slučaju, biti moralističko-psihologistički obojena, niti će se, kao Kantova i Šilerova, pre svega odnositi na transcendentalno. Sve ove navedene estetike više su bile antropologije nego estetike. „Fenomenologija umetnosti" bi to trebalo da izbegne, ona bi trebalo da se odnosi na stanje isključivo estetskog iskustva, da ne bude opterećena ni antropologijom, ni psihologijom. Pojam *estetskog iskustva* mora još jednom da se preispita u kontekstu estetike uzvišenog (kroz pojmove strave, iznenadnog).

Na početku sam „umetnost" naveo kao kriterijum „estetičke teorije". Time sam želeo da je razgraničim u odnosu na zahteve koji se postavljaju pred „filozofiju umetnosti". Ovde na kraju ispostavlja se da je nužno, i možda još značajnije, navesti jednu drugu granicu: onu koja „estetičku teoriju" razdvaja od života: jer, kao što velika umetnost nije neposredna predstava, ogledalo života, tako ni „estetička teorija" nije zastupnik ili branilac života. Naravno, između njih postoji veza. Moguće je da život ili društvo odustanu od umetnosti i literature koja odgovara kriterijumima gore opisane „estetičke teorije". I u tom slučaju, i bez izričite želje da to postigne, „estetička teorija" je u stanju da postane zamajac nove kulturne paradigme. Takva promena ne može da nastane iz svakodnevnog hedonističkog života. Takvu promenu ne može da nam obezbedi ni povratak na istorijsko, što implicitno znači i filozofsko-istorijsko mišljenje. Veliki preokret koji se dešava tiče se estetike u smislu estetičkog opažanja. „Razlaz između filozofije i umetnosti" ne nastaje usled toga što umetnost prećutkuje životne probleme, nego zato što umetnost a priori pojmovno uvek nudi ili više ili manje nego filozofija.

295 *Ibid.*, S. 152

296 S tim u vezi uporediti i Welsch, „Adornos Ästhetik", S. 207.

297 J. -F. Lyotard, „Das Undarstellbare – Wider das Vergessen", u: Chr. Pries (Hrsg.), *Das Erhabene*, a.a.O. S. 323.

298 *Ibid.*, S. 327.

299 Lyotard, „Das Erhabene und die Avantgarde", S. 153 i Lyotard, „Das Undarstellbare – Wider das Vergessen", S. 328.

300 *Ibid.*, S. 334.

301 Lyotard, „Das Undarstellbare", S. 328.

302 Pseudo-Longinus, *Vom Erhabenen* (na nemačkom i grčkom) R. Brandt, Darmstadt (Wiss. Buchges.), 1966, S. 29.

303 *Ibid.*, S. 31.

304 F. Nietzsche, *Die Geburth der Tragödie*, u. F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, a.a.O., Bd. 1, S. 39. (Na srpskom, Niče, *Rođenje tragedije*, Beograd, BIGZ, 1983.)

305 *Ibid.*, s tim u vezi uporediti K. H. Bohrer, „Ästhetik und Historismus, Nietzsches Begriff des 'Scheins'", i: K. H. Bohrer, *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt a. M (Suhrkamp), 1981, SS. 111-125.

1. *Uvodna literatura:*

Rüdiger Bubner, „Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik", u: *Neue Hefte für Philosophie,* hrsg. vom Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl, Göttingen (Vandenhoek & Ruprecht). Bd. 5 (1973), SS. 38-73.

Willi Oelmüller (Hrsg.), *Ästhetischer Schein,* Paderborn (UTB), 1981.

2. *Šira literatura:*

H. R. Jauß, *Ästhetische Erfahrung und historische Hermeneutik*, (UTB), 1977.

Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie,* Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1973.

9. odeljak: Filozofija religije i njen zadatak orijentira

Rihard Šaefler (Richard Schaeffler)

I Potreba za orijentacijom
1. Pitanje koje je postalo već tradicionalno: odnos religije prema procesu sekularizacije
   a) Da li je proces sekularizacije primarno ili čak isključivo određen vanreligijskim razlozima, ili za proces sekularizacije postoje i imanentno-religijski razlozi?
   b) Da li postoje specifično religijske forme sekularizacije?
   c) Kakav je položaj religije u sekularizovanom društvu?
2. Jedan čudan preokret starog problema: ponovno jačanje religije u sekularnim društvima
3. Još jedno tradicionalno pitanje: „religija među religijama" i problem koji se na to pitanje nadovezuje: „religija i kultura"
4. Neočekivana aktuelnost tradicionalnih pitanja

II Pokušaji rešenja problema i metode
1. Pitanje sličnosti religije i fenomenološke metode
   a) Fenomenološka metoda i korelacija između akta i predmeta kao „osnovna zakonitost fenomenologije"
   b) Posledice koje proizilaze iz „osnovne fenomenološke zakonitosti"
2. Povezanost fenomenološke metode i analitike jezika
   a) Transcendentalno značenje gramatike, semantike i pragmatike i njihova povezanost sa fenomenologijom
   b) Jedno značajno polje istraživanja: uzajamni odnos jezika i govora

I Potreba za orijentacijom

Kada se pitamo šta nam filozofija danas može ponuditi kao orijentir, onda se zapravo pitamo šta ona danas može postići i koje rezultate možemo od nje da očekujemo. Samo ovo pitanje podrazumeva potrebu za orijentacijom. U tekstu koji je pred vama ovo pitanje će biti usmereno na jednu posebnu oblast filozofije, na filozofiju religije. Zato se moramo upitati da li postoji neka zadaća u orijentaciji koja je usmerena specifično na filozofiju religije? I da bismo odmah izbegli moguće nesporazume: ne postavlja se pitanje da li *religija* može očekivati da doprinese orijentaciji čoveka u njegovom individualnom i društvenom životu, nego se postavlja pitanje da li se ispunjavanje takvih potreba odnosi i na *filozofiju religije.*

Na to pitanje je još nedavno odgovor glasio: filozofija religije važna je samo za specijaliste; od nje se uopšte nije očekivao nikakav doprinos u orijentaciji života i sveta u javnom smislu. Nasuprot tome, danas je, i na iznena-

denje samih specijalista, tematska oblast filozofije religije postala problemsko polje od najvišeg značaja za društvo i individuu. Tu pojavu ću pokušati da objasnim u prvom delu svog izlaganja, i to na primerima koji pokazuju kako su se interesovanja uskog kruga stručnjaka proširila na javnost.

1. Pitanje koje je postalo već tradicionalno: odnos religije prema procesu sekularizacije

Proces koji nazivamo „sekularizacijom" odavno je specifikum evropskog kulturnog područja, ali je u međuvremenu počeo da obuhvata i druge kulturne krugove. Zadatke, koje je izvorno ispunjavalo religiozno predanje (na primer, odgovori na pitanja o nastanku čoveka, o razlici između dobra i zla, o izvorima znanja i njegovim mogućnostima), već su u antici na sebe preuzele filozofija i nauka, koje sebe više nisu doživljavale kao religiju. Ostali zadaci koje su ispunjavale religiozne institucije (kao što su briga o bolesnima, pomoć umetnosti i nauci), postali su zadaci koje ispunjavaju društvo i država, a definisani su kao „religijski neutralni". Savremeno pravo, koje oličava parlament, danas više ne važi kao sredstvo primene božanskih zakona i održanja poretka koji je kroz te zakone zagarantovan. Današnje pravo jednim svojim delom počiva na „društvenom konsensuzu" i pravno ga izražava, a drugim svojim delom se razume kao zastupnik političke predstave o poželjnom društvenom poretku. Pa čak i moral, koji je dugo održavao vezu sa svojim religijskim izvorom, više se ne povezuje sa religijom, nego je postao predmet racionalnog diskursa, u kojem učestvuju podjednako i vernici i ateisti i u kom mišljenja vernika nisu ništa složnija od mišljenja drugih društvenih grupa.

Čini se da u javnom i privatnom životu preostaje sve manje teorijskih i praktičnih pitanja čiji odgovori zavise od religijskih premisa.

Ali, ovo zapažanje treba temeljnije ispitati, jer ipak postoje i pitanja za čiji se odgovor i objašnjenje s pravom očekuje doprinos filozofije religije. Ovde ću navesti samo nekoliko primera:

a) Da li je proces sekularizacije primarno ili čak isključivo određen vanreligijskim razlozima, ili za proces sekularizacije postoje i imanentno-religijski razlozi?

Da li je, kao što to neki teolozi misle, sekularizacija posledica same judejsko-hrišćanske poruke? Oni smatraju da je biblijsko predanje svojim naglašavanjem božanske slobode nasuprot celokupne stvarnosti sveta, naročito prirode, učenjem da „spas dolazi samo iz (Božije) milosti", svaku ljudsku kulturnu delatnost učinilo profanom i otuđenom od Svetog pisma.

Nasuprot takvom pokušaju da se proces sekularizacije objasni iz specifičnog sadržaja biblijskog teksta, istoričari religije ukazuju na to da slični procesi postoje i van judejsko-hrišćanske tradicije i polja njenog uticaja. Kao primere oni navode antičku Grčku, Rim, a slična tendencija postoji i danas, u Japanu. Zato filozofija religije mora da uključi i pitanje: Da li navedeni proces sekularizacije ukazuje na unutrašnju dijalektiku religije, koja se uzdiže iznad sopstvenih protivrečja i nedostataka koji su postali nepremostivi? Ili, da li taj proces ukazuje da religija uključuje i momente samokritike, koja, iako ukazuje na krizu religije, ujedno priprema i inovacije u njoj?

b) Da li postoje specifično religijske forme sekularizacije?

Neki tvrde da svaka pojedina religija proizvodi sopstvenu, posebnu formu sekularizacije, a to su: grčka filozofija, rimsko pravo, jevrejska strast prema pitanju socijalne pravednosti; izgleda takođe da je i posebna briga za siromašne i slabe, iako je postala potpuno sekularna, proistekla iz određene religiozne tradicije. Verovatno se može tvrditi da i atista može da prepozna da li se radi o hrišćaninu, Jevrejinu, ili pripadniku neke od takozvanih „prirodnih religija" (na primer, privrženik kulta predaka i plodnosti).

Ako je ova pretpostavka ispravna, onda se otvara pitanje procene, a od filozofije religije se očekuje da pruži deo odgovora na to pitanje. Kako stvar stoji sa kultom plodnosti, njegovom religioznom porukom i „sekularizacijom", tj. da li kult plodnosti poseduje tu moć da široko van kruga svojih pristalica pobudi takve forme ponašanja koje bi za jedno društvo bile bitne? Da li religiozno poreklo formi ponašanja i institucija, koje su u međuvremenu postale profane, i koje su se razvijale na racionalnoj argumentaciji i u obzir uzimale samo sredstvo-cilj odnos, predstavlja latentnu opasnost za društvo, jer se u procesu sekularizacije religiozni patos zaustavio na konačnim i prolaznim dobrima? Da li je, da se poslužim primerom, ostatak očekivanja religioznog spasa, koji je delatan u političkoj volji za slobodom i pravednošću, ujedno i razlog da politički konflikti mogu da prerastu u „religiozne ratove" u kojima politički protivnici jedni drugima izgledaju kao „đavoli"? Da li je današnji religiozni patos koji poprima rasprava o pitanjima zaštite čovekove okoline i prirode posledica prastarih religija vezanih za majku-zemlju i da li predstavlja racionalni oblik tih religija?

Nastojanje da se proces sekularizacije objasni i vrednosno proceni zahteva od filozofije religije da dâ svoj doprinos zadatku čovekove orijentacije u svetu, u ophođenju sa drugim ljudima kao i u odnosu sa samim sobom.

c) Kakav je položaj religije u sekularizovanom društvu?

Uprkos svim očekivanjima s kraja devetnaestog i početka dvadesetog veka, religija se, uprkos činjenici da je Evropa postala „svetovna", začudujuće dobro održala. Svako ko je računao na „odumiranje religije" ostao je razočaran.

Iz ovog zapažanja nastaje još jedno pitanje kojim filozofija religije treba da se pozabavi: Na čemu počiva relativna otpornost religije na sekularizaciju? Ili da to izrazim drugačije: Šta je to što čoveka koji aktivno učestvuje u svetovnoj evropskoj kulturi navodi da veliku pažnju posvećuje religioznom predanju i da još uvek učestvuje u religioznim formama ponašanja (šta je to što čoveka navodi da se bar u bitnim trenucima svog života moli Bogu, da u svom izražavanju želja i nada upražnjava tradicionalne religiozne oblike ponašanja?). I zašto bi se „prozvani" članovi našeg društva čudili opstanku religioznih institucija i oblika ponašanja, kada ih i oni sami upražnjavaju u većoj ili manjoj meri?

Jednostavan odgovor na pitanje o preživljavanju religije uprkos procesu sekularizacije glasi: opstanak interesovanja za religiju i religiozno, uprkos procesu sekularizacije, počiva na činjenici da religija u čovekovom individualnom i društvenom životu ispunjava izvesne funkcije koje nijedna druga institucija nije u stanju da ispuni. Nijedna druga institucija nije u stanju da na isti način kao religija utiče na međuljudske odnose. Možemo razlikovati mnogo „funkcionalističkih teorija religije", koje na različite načine određuju te autentične funkcije religije. Ali, svim tim teorijama zajedničko je ubeđenje da u jednom društvu šanse imaju samo one forme ponašanja koje mogu da se prenose na nove generacije i koje ispunjavaju i njihove zahteve, te su stoga nezamenjive.

Ispravnost i granice jedne takve „funkcionalističke upotrebe religije" predstavlja stalni predmet rasprava unutar filozofije religije, ali i uzrok razmimoilaženja između filozofa religije, s jedne, i teologa, s druge strane. Predmet tih rasprava je pre svega pitanje da li pri takvom funkcionalističkom shvatanju religije može u odgovarajućoj meri da bude zadovoljen zahtev za istinom koji se pred religiju postavlja, ili, drugačije rečeno, da li „korisne funkcije" religije ujedno ispunjavaju i funkciju koju religija sama od sebe očekuje, a to je iznošenje istine.

Osim toga treba stalno imati na umu da religiozni zahtev za istinom nije jednostran, da religiozna istina nema samo teorijski značaj, već ona ima značaj i za čovekovo spasenje. Spasenje zavisi od toga da li je slušalac religioznog predanja razumeo i spoznao istinu onoga što mu se saopštava. Religiozna istina nije samo „unutrašnja" i „onostrana", ona podrazumeva i svetovne, zemaljske stvari svakodnevnog života individue i društva. Ukoliko se religija pridržava ispunjenja tog zahteva za pružanjem istine koji je pred sebe postavila, utoliko se zajedno sa realizacijom tog zahteva ispunjava i njena funkcija u životu pojedinca i društva, koja se ne može ostvariti nijednim drugim putem već samo putem religije. Religiozna istina „bez funkcije" nije više specifično religiozna istina. I tako se kroz samorazumevanje religije, koja svoju nezamenjivost prepoznaje u ispunjavanju takvih funkcija, dolazi do kriterijuma istinitosti na osnovu kog jedna religija može i treba da se ostvari, jer se istina religioznog predanja ne ispunjava kroz bilo kakve funkcije.

Ili, izraženo terminologijom filozofije religije: *Samozakonodavnost* („autonomija"), koju je religija sebi postavila kao zadatak, ne podrazumeva nikakvu *samovolju* („autarhija"). Zato se religija koja realizuje isključivo religiozne vrednosti i koje se uopšte ne tiče čovekov „profani" život ni ne može nazvati „pravom religijom", budući da ne ispunjava društvene funkcije koje religiju određuju kao takvu. Stoga pitanje o funkcijama religije u društvenom i individualnom životu ostaje legitimno pitanje filozofije religije. To pitanje takođe ostaje i predmet brige onih teologa koji su u stanju da hrišćansku poruku, kroz njene „svetovne" funkcije, prenesu na svet koji je već dobrano sekularizovan. To znači da je briga za ostvarenje funkcija religije opravdana i iz aspekta filozofije religije i iz aspekta teologije. Stoga teologija nikako ne bi smela unapred da odbaci istraživanja koja filozofija religije sprovodi na polju problema određivanja funkcija religije i da njene rezultate unapred proglašava „redukcionizmom" (tj. pokušajem da se religija vrati na nešto što je vanreligiozno).

Sada je jasno da problem odnosa između religije i procesa sekularizacije podrazumeva niz dodatnih problema i otvorenih pitanja. Zadatak filozofije religije jeste da ih analizira i da učestvuje u pokušaju da se na ta pitanja pruže zadovoljavajući odgovori. Među ta pitanja spadaju i ona koja smo gore upravo naznačili, naime, pitanje da li postoje i imanentno-religiozni razlozi za razvoj procesa sekularizacije, da li sekularizacija poprima specifično-religiozne forme i, konačno, kakav je položaj religije u sekularizovanom društvu u svetlu pitanja koje su to funkcije koje ona ispunjava u takvom društvu.

2. Jedan iznenadni preokret starog problema: ponovno jačanje religije u sekularnim društvima

Ako pitanje o značaju i proceni vrednosti procesa sekularizacije može izgledati kao apstraktno i u negativnom smislu shvaćeno „akademsko" pitanje, onda jedno drugo pitanje izgleda začudujuće aktuelno i društveno relevantno: naime, pitanje kako je moguće objasniti činjenicu da je u poslednjoj deceniji religija opet vidno ojačala, uprkos rastućoj sekularizaciji. To ponovno osnaženje religije ne tiče se toliko same institucije hrišćanske crkve i njene institucionalizovane forme službe bogu, nego daleko više predstavlja *resakralizaciju sekularizovanih kulturnih oblasti,* pre svega *politike,* ali isto tako i *odnosa prema prirodi.*

Predstave o cilju političke borbe praćene su takvim patosom da se ta činjenica može objasniti samo tvrdnjom i analizom povezanosti političkih programa i planova i religiozne predstave o spasenju. I težnja da se približimo prirodi, koja predstavlja alternativu za tehnizovani svet koji nas okružuje, kada se posmatra u svoj svojoj snazi može se objasniti samo iz nade da će se tako naći put koji iz ovog lošeg sveta vodi u raj.

Procesu sekularizacije, kao karakteristici kulturnog razvoja Evrope, odgovara sve veća težnja da se orijentir za čovekovo ponašanje sve više traži u

vanevropskim religijama. Kritika nauke i tehnike traži sigurnost u religioznom shvatanju prirode i religioznom predanju onih kultura koje su bile potisnute razvojem evropske tehnike i nauke. Sve je to zajedno povezano sa novim religioznim formama predstava i ponašanja čije značenje i vrednost treba da se ispitaju.

Neki aspekti tog fenomena, koji se često podvodi pod izraz „religije izlaza", podsećaju na stari religiozni problem između ovladavanja svetom i njegovog opravdanja. Da li religija onima koji se u „ovom svetu" ne osećaju „kao kod kuće", jer smatraju da njegov „izgled treba da se menja", pruža mogućnost da se distanciraju od „nečistote takvog sveta" i da se pripreme za drugi lik sveta? Da li opravdanja ovog sveta potiču iz nade u neki bolji „svet koji dolazi"?

I ako se sad uvedu u igru stavovi različitog filozofsko-religioznog porekla, na novi način nastaje stari problem legitimnosti ili nelegitimnosti „stapanja religija" (sinkretizam). Da li je taj fenomen ponovnog jačanja religije izraz pobožnog obožavanja svetih, koji su „uvek veći nego što je naša predstava o njima"? Da li je to beg od odluke, jer čovek je sklon da izbegava svaki akt koji je skopčan sa donošenjem odluke. Nije li to pre svega pokušaj da se ireverzibilni razvoj istorije religije vrati unazad?

Pitanja ovog tipa već dugo vremena spadaju među osnovne probleme filozofije religije. Ali, najnoviji tokovi razvoja religiozne svesti i religiozne prakse, ovde u Evropi, nameću potrebu da se ta pitanja neodložno rešavaju. I kada se u svetlu gore opisanog stanja zapitamo da li se u slučaju tih „novih religija" radi o pravoj religiji, religioznoj spoznaji i jačanju same religije ili o pseudorazvoju (pseudomorfozi), problem zadobijanja merodavnih kriterijuma za procenu vrednosti religije i kriterijuma za razlikovanje prave religije od njenih iskrivljenih i lažnih formi, postaje prvorazredan i neodložan. Ovim se vraćamo prastarom pitanju filozofije religije koje glasi: „Šta je to religija?"

3. Još jedno tradicionalno pitanje: „religija među religijama" i problem koji se na to pitanje nadovezuje, „religija i kultura"

Već u antičkoj Grčkoj nastale su različite forme odnosa prema bogu i božanskom. Zato je grčka filozofija tragala za „idejom pobožnosti", a Ciceron za pojmom religije. I već su presokratovci otvorili pitanje da li raznolikost predstava o bogu i odnosa prema njemu, koja ne može da se objasni iz jedinstvene suštine same religije, ima veze sa činjenicom da se narodi međusobno razlikuju, te da gaje različit odnos prema životu. Oni su sebi postavili pitanje da li predstava o božanskom biću zavisi od karaktera samog naroda u kom nastaje („Bog je kod Tračana plavokos i plavook, a kod Etiopljana crn i prćast").

Danas se usled povezanosti evropske „visoke kulture" sa indijskom i kineskom, ponovo mora postaviti pitanje odakle, i pored jedinstvene suštine

religije, potiču razlike među pojedinačnim religijama. Na to pitanje se u toku devetnaestog veka odgovaralo tako što je tvrđeno da taj fenomen potiče iz povezanosti religije i kulture. Već je Kant u svojoj *Anthropologie* tvrdio da različitosti među narodima povlače razlike u njihovom moralu, a ponajviše u religijama koje su zastupljene u ralzličitim društvima. Iz toga bi se moralo zaključiti da ta razlika između morala i religija različitih društava odslikava različite istorije religioznih predanja, kao i tok istorije razvoja njihove kulture, što zapravo znači celinu izraza njihovog znanja i samorazumevanja ili, najkraće rečeno, njihov „duh".

Ali, time otvaramo novo pitanje: da li je moguće da jedno društvo prihvati neku religiju koja je ranije nastala u sasvim drugačijoj religiozno-kulturnoj tradiciji a da se pritom ne iskrivi smisao dotičnog religioznog predanja, ili da, s druge strane, ne dođe do raspada kulture samog naroda koji je prima. Moramo se upitati da li je uopšte moguće sprovesti jednu takvu misiju koja podrazumeva da se religija koja je nastala u odgovarajućem kulturnom kontekstu prebaci u neki drugi kulturni kontekst. Ili konkretno: Da li se specifični judejsko-hrišćanski sadržaj gubi ako pokušamo da ga iz kruga jevrejskog kulturnog uticaja prenesemo u polje grčkog kulturnog uticaja? Da li je „helenizacija hrišćanstva" bila neizbežno povezana sa judejsko-hrišćanskom misijom spasenja? Odgovarajuće protivpitanje glasi: Pa i ako se prizna da je religioznu poruku i predanje moguće iz jedne kulture preneti u neku drugu, u kojoj ono nije izvorno nastalo, zar to ipak ne vodi brisanju i nestajanju upravo onih vrednosti kojima je to društvo bilo specifično određeno? Pre svih drugih Niče je bio taj koji je hristijanizovanje Starog sveta ocenio kao proces koji je uzrokovao raspad grčko-rimske kulture.

I kada danas uspešnost i legitimnost neke misije procenjujemo po tome da li je uspela „inkulturacija" dotične religije u novo društvo i novu kulturu, na novi način otvaramo jedno staro pitanje. To pitanje glasi da li jedna religija kroz mnogostrukost svojih varijanti koje su specifične za različite kulture gubi svoju suštinu i da li sve te pojedinačne kulture mogu da je dožive na isti način.

Sa prethodnim pitanjem danas je povezan i stari problem „sinkretizma", tj. stapanja religija. Danas se pred filozofe religije postavlja zadatak da razmotre i vrednosno ocene ove fenomene i njima suprotstavljenu težnju pojedinih religija da se jasno razgraniče od svih ostalih religija.

Ponajpre se može reći: ako jedno religiozno učenje treba uspešno da se inkorporira („inkulturira") u jednu kulturu u kojoj nije izvorno odomaćeno, ono mora pre svega sadržati one religiozne nazore koji su i ranije određivali datu kulturu. Ova forma širenja religioznih učenja tipična je za antiku. Kao primer može se navesti uticaj orijentalnih religioznih elemenata na grčko-rimski svet. Nova božanstva su našla svoje mesto u grčko-rimskom Panteonu, a izvorna, tradicionalna grčko-rimska kultura i njeno religiozno predanje počeli su da se razumevaju u skladu sa novim elementima koji su u njih uneseni.

Ali, ako nova religiozna poruka želi da pronađe pravo mesto u kontekstu neke stare religije (što znači izvorne religije kulture zemlje u kojoj se misija vrši), onda ona, da bi uopšte bila razumljiva (da bi mogla pravilno da se „interpretira"), mora da uzme u obzir i „stara" religiozna uverenja naroda nad kojim se misija sprovodi. Jedino tako može da se razume poruka nove religije.

Nasuprot pokušaju da se nova religiozna poruka uvede u stari kulturni kontekst i da se staro predanje shvati u svetlu te nove poruke, još u vreme nastanka biblijskih spisa postojao je poziv na izbor. Rečit primer za to predstavlja Isusov poziv Izraelcima da biraju između bogova predaka (kojima su služili njihovi očevi), bogova zemlje i plodnosti (zemlje na kojoj su želeli da se nastane) i bogova istorije (koji su im stigli iz Egipta). Narod je trebalo slobodno da izabere koje bogove želi da poštuje. Međutim, svaki pokušaj da se pomiri staro religiozno predanje i nova religiozna poruka izgledao je nemoguć, izgledao je kao napor „da se usluže dva gospodara". Stapanje raznolikih religioznih tradicija tada mora da izgleda kao pokušaj da se uskrati svaka mogućnost izbora i slobodne odluke.

Pitanje da li inkulturacija istovremeno podrazumeva i sinkretizam (stapanje religija) i da li sinkretizam iskrivljuje smisao religija koje počivaju na istorijskoj odluci (pre svega mislim na judaizam, hrišćanstvo i islam) vodi nas na religiozno-istorijski problem, naime do pitanja o tome na čemu počiva uporedivost i sličnost religija i mogućnost njihovog stapanja. Jer samo tamo gde postoji mogućnost poređenja moguće je „novu" poruku shvatiti kao „reinterpretaciju" „starog" religioznog predanja, ili, u suprotnom slučaju, samo pod tim uslovom zahtev za izbor može biti plauzibilan.

Da li postoji „suština" religije koja u svim promenama i varijantama religije ostaje ista? Da li postoji „prirodna" religija, koja bi proizilazila iz same suštine ljudskog bića i koja bi kao takva mogla da se upotrebi kao kriterijum procene svake „empirijske" religije (što znači svake forme ospoljenja religiozne misli) koje nastaju kod pojedinih naroda? Da li postoji „prirodna" religija koja bi bila podesna i merodavna da predstavlja kriterijum za procenu i kritiku svake „empirijske" religije? Mogu li se, kao što to neki filozofi tvrde, religije otkrivenja definisati kao „obnovljene prirodne religije", koje izražavaju ono što čovek nosi u srcu, a što je u toku ljudske istorije u empirijskim religijama pogrešno predstavljeno? Tada inkulturalizacija hrišćanskog učenja u kulture zemalja i naroda na koje se hrišćanska misija odnosi ne bi značila raspad njihovih sopstvenih religioznih uverenja, nego povratak na „izvornu istinu" koja odgovara ljudskoj prirodi.

4. Neočekivana aktuelnost tradicionalnih pitanja

Staro pitanje, na čemu se zasniva uporedivost religija i na čemu počiva nezamenjivost svake od njih, poslednjih godina zadobilo je neočekivan značaj i aktuelnost. Susretanja raznih kultura nisu se intenzivirala samo usled

svakodnevnih, privrednih i delatnih razloga, niti usled naglog razvoja masovnog turizma. Susreti raznih kultura su na sasvim nov način zadobili dijaloški karakter i usled jačanja samosvesti vanevropskih kultura i tradicija. Pripadnici tih kultura se više ne trude da budu što sličniji Evropljanima. S druge strane, Evropljani su sve spremniji da, preko samokritike i spremnosti na učenje nepoznatog, prihvate kulture koje su im strane. S tim u vezi ponovo otkrivamo vezu između kulture i religije i spremni smo da susret kultura razumemo i kao susret religija.

Naročito je postao aktuelan problem sve većeg rasta broja radnika islamske veroispovesti u državama kojima je islam ranije bio potpuno stran. Problem postaje još akutniji ako uzmemo u obzir da su religije Bliskog i Srednjeg Istoka (islam, hinduizam i budizam) na tlu Evrope otpočele svoju misionarsku delatnost. Zato se problem misije i inkulturiranja više ne odnosi samo na proces hristijanizacije van Evrope (vanevropske zemlje na koje se odnosi hrišćanka misija), nego i na samu Evropu, na kontinent koji je donedavno bio isključivo „hrišćanski".

Pritom, za istorijsku svest Evropljana više nije prihvatljivo rešenje tog problema kakvo nam nudi primer antike. Vratimo se na uporedivost religija. U antičko doba su sve religije, bez obzira na svoj konkretni oblik, predstavljale, zapravo, varijante grčko-rimske religije. Feničanski Bal predstavlja samo drugu formu grčkog Heliosa, Votan ili Odin kod Germana predstavlja varijantu Hermesa ili Merkura.

Ova „interpretatio graeca" ili „latina" ukazuje na bliskost srodnih religija zajedničkog kulturnog kruga. Ali, iz aspekta savremene istorijske svesti moralo bi se reći da je takva interpretacija religija podjednako pogrešna koliko i pokušaj da se grčko-rimska mitologija razume kao unekoliko neobična forma izraza same hrišćanske poruke. Interpretacije te vrste mogu da posluže da se izvesna religiozna uverenja lakše razumeju poređenjem sa nekom drugom religijom. Ali, takav pokušaj ne može da dovede do susreta između dotične dve religije, jer u tom slučaju svaka od njih onu „drugu" posmatra, tumači, razumeva, a time i preoblikuje iz aspekta sadržaja „sopstvenog" religioznog predanja.

Sada sa još većom važnošću na videlo izbija pitanje: Zašto postoji mnoštvenost religija? Zašto je svaka od njih, a da se to često i ne primećuje, pretrpela promene kroz istoriju i zašto je na taj proces menjanja uticao dodir sa drugim religijama? Da li raznovrsnost religija treba da prihvatimo kao legitimnu stvar kao što smo se navikli da prihvatimo mnogostrukost samostalnih kultura? Neće li kroz takvo priznanje „izbledeti" zahtev za istinom, koji svaka religija ističe i prisvaja za sebe?

I kao zaključak svih ovih pitanja: Šta zapravo znači kada se danas kaže da je neophodan „dijalog između religija"? Da li to znači da svaka religija treba da „toleriše" druge iako ne može da odobri njihove predstave i uputstva za život i ponašanje. Da li to možda znači da treba tragati za „sintezom" u ko-

joj sve posebne karakteristike pojedinačnih religija, te cela njihova raznolikost ukazuju na jedinstvenu istinu, prema kojoj svaka od njih teži?

Postavljanje ovih pitanja danas nikako ne sme da ostane samo problem naučnika koji se bave religijom, jer su ova pitanja u savremenom svetu postala pitanja od prevashodnog društvenog značaja. U svetu u kome živimo, a koji u sve većoj meri postaje polikulturalan i polireligiozan, ova pitanja sve više dobijaju na značaju. Sasvim je jasno – a to smo ranije već istakli u vezi sa problemom procesa sekularizacije – da u takvim okolnostima nastaje potreba za orijentacijom, koja ne može da se zadovolji bez pomoći filozofije religije.

II Pokušaji rešenja problema i metode

Sada treba da pokušamo da izložimo i damo pregled potreba koje su, u pogledu religiozno-filozofske orijentacije, u našem društvu postale akutne. Sasvim je razumljivo takođe da to uključuje i pokušaj da se odgovori na osnovna pitanja koja pred sebe mora da postavi savremena filozofija religije. Pritom treba naročitu pažnju obratiti na metode koje su se u filozofiji religije danas po tom pitanju pokazale naročito plodne. Treba takode naglasiti koji su to stavovi koji vode rešenju problema.

1. Pitanje sličnosti religije i fenomenološke metoda

a) Fenomenološka metoda i korelacija između akta i predmeta kao „osnovna zakonitost fenomenologije"

U dosadašnjem iznošenju problema više puta se pokazalo da staro pitanje „Šta je to religija?" nikako ne može da se zaobiđe, jer da bi se odgovorilo na danas aktuelna pitanja koja sebi filozofija religije postavlja mora se pre svega odgovoriti na to osnovno pitanje. Pritom se ne sme zaboraviti na takozvani „metafizički" karakter takvih „suštinskih pitanja". Svaki pokušaj da se odgovori na pitanja koja smo gore naveli, svaki pokušaj da se obezbedi kriterijum procene vrednosti takozvanih „novih religija", kriterijum razlikovanja „pravih" oblika religioznosti od pseudoreligija, svaki pokušaj da se nađe kriterijum poređenja vrednosti religija i da se dâ ocena fenomena sinkretizma, sve to podrazumeva odgovor na pitanje u čemu se sastoji specifična suština onog religioznog.

Samo, to pitanje danas više ne može da se razume tako da na njega može da se odgovori ukazivanjem na *predmet* svakog religioznog akta (na primer, kroz tvrdnju: religija je čovekov odnos prema bogu). Jer, ako bolje pogledamo različite religije primetićemo da ne postoji ništa što se pod izvesnim

okolnostima ne bi moglo podvesti pod predmet religije. Postoji sveto kamenje, sveto drveće, sveta vremena, svete ličnosti, svete funkcije, i uopšte, teško je naći neku pojedinačnu stvar ili događaj kome u nekoj religiji ili u nekom vremenu nije pripisivan atribut svetosti i koji samim tim ne spada u oblast predmeta religije.

S druge strane, pod imenom „bog" mogu se podrazumevati stvari koje nemaju nikakve veze sa religijom (kao jedan takav primer pogodan je „Deus philosophorum"). Konačno, za neki religiozni akt može poslužiti predmet koji ne ispunjava kriterijume koje propisuje filozofski pojam boga. Nijedan bog u istoriji religije nije definisan kao u svakom smislu bestelesan, nepromenjiv, transcendentalan u odnosu na svet, odnosno nije u potpunosti definisan onako kako filozofija to propisuje. Čak i biblijski Bog može da „se pokaje" zbog onoga što je učinio i da „preusmeri" svoj „gnev". Ali, da li nam to daje za pravo da tvrdimo da to sa čime se srećemo u istoriji religije i nije bog, ili, bolje rečeno, nisu bogovi?

Zato filozofija religije danas na pitanje o suštini religije ne treba da odgovara nudenjem predmeta, nego analizom *strukture (religioznog) akta.* Kakva mora biti struktura akta pri kome kamenje i drveće, mesta i vremena, osobe i funkcije zadobijaju karakter svetog? U kom specifičnom obliku stvarnost mora da se pokaže da bi religiozni akt bio pravi i originalni religiozni akt? Pritom izraz „originalni" treba da naglasi kako religiozni akt „ne sme biti isposredovan nikakvim drugim aktom". Sva ova zapažanja vode nas do *„osnovne fenomenološke zakonitosti"* u kojoj se tvrdi da između strukture jednog akta i suštine predmeta koji je u tom aktu „originalno dat" postoji „stroga korelacija".

Ono što ova zakonitost izražava na veoma apstraktan način može se jasno predočiti primerom. Boje se vide; one su „originalno date" samo u aktu videnja. Kada se o bojama nešto čuje, na primer ukoliko neko o njima nešto govori, to se dešava samo stoga što su one „originalno date" u aktu gledanja. Ako neko nikad nije video boje, on o njima ne može ništa ni da kaže. Boje su u odnosu na govor sekundarne, posredovane aktom gledanja, koji je primaran. Nasuprot tome, tonovi se čuju; oni su „originalno dati" samo u aktu slušanja. A kada ih vidimo, na primer u notnoj svesci, to se dešava samo na osnovu toga što su nam oni ponajpre „originalno dati" u aktu slušanja (realnog, ili „unutrašnjeg" slušanja, u imaginaciji). Onaj ko nikada nije čuo tonove ne može da ih razume ni u notnoj svesci, pa u širem smislu rečeno, ni da ih vidi. Tonovi su vidu sekundarni, posredovani aktom slušanja.

Ako to primenimo na religiozni akt i njegov originalni predmet, videćemo sledeće: Bog može da se iskusi kroz akte obožavanja i poštovanja (ili takode u aktu odbijanja pobožnosti); kroz te akte on je „originalno dat". I kada se o bogu govori u nekom drugom kontekstu, na primer kada filozofi razgovaraju o religiji i religioznom, to je moguće stoga što je čovku data mogućnost religioznog akta i stoga što je u tom aktu bog „originalno dat".

Ako neko boga u tom smislu nikada nije iskusio, onda on ne može, ni uz pomoć filozofije, da oformi pravi pojam boga. Šta znači „bog" jeste pitanje na koje odgovor može da se dobije samo u originalnom religioznom aktu. Filozofskom mišljenju je ono što nazivamo „bogom" dato samo sekundarno, posredstvom religioznog akta.

Objašnjenje pitanja „Šta je to religija?" se, po fenomenološkom ubeđenju, može dobiti samo ako se istraži specifičan status religioznog akta i njegova specifična struktura koja odgovara samom predmetu na koji se odnosi, a koji je u svojoj specifičnoj suštini „originalno dat" samo u tom aktu.

b) Posledice koje proizilaze iz „osnovne fenomenološke zakonitosti"

Iz „osnovne fenomenološke zakonitosti", kao što će biti opisano, pre svega proizilazi *autonomija* oblasti strukture akta i predmeta. Naime, kada su predmeti jedne posebne vrste bića dati „originalno" samo aktom jedne posebne strukture, tada se odnos između akta i predmeta (Huserl bi preciznije rekao noeze i noeme) odvija po sopstvenim zakonitostima. Onaj ko nije sposoban da sprovede akte određenog tipa strukture, ne može ništa ni da zna o suštini predmeta koji je kroz te akte „originalno dat". Onaj ko ne želi ili ne može da gleda ne može da sudi o bojama. Onaj ko odbija da sluša ili je gluv ne može ništa da zna o tonovima i njihovom odnosu. – I na kraju ono najbitnije: onaj ko ne želi da obožava i poštuje boga, ili je iz osnova za to nesposoban, ne može da sudi o bogu i onom božanskom. Religija, kao odnos između religioznog akta i njegovog predmeta, jeste autonomna, i predstavlja oblast koju ne mogu prosuđivati oni subjekti koji nisu sposobni za religiozni akt.

Maks Šeler (Max Scheler) je tu zamisao razvio na sledeći način: on smatra da je besmisleno tvrditi „da se egzistencija boja prvo mora racionalno dokazati pre nego što se same boje vide" (*Vom Ewigen im Menschen*, 257). Odatle sledi: kada odbijamo da sprovedemo religiozni akt (obožavanja ili poštovanja) pre nego što na ne-religiozni način bude dokazano da bog postoji, tada se ponašamo isto kao čovek koji odbija da vidi boje pre nego što mu se na neki ne-optički način objasni da one postoje, ili onaj koji odbija da čuje sve dok mu se na ne-akustični način dokaže da tonovi postoje. Oni koji očekuju da nam predmeti (boje i tonovi) budu „dati" bez obzira na njima odgovarajuće akte subjekta, postaju neosetljivi, slepi i gluvi za dotične specijalne oblasti predmeta. Isto važi i za oblast religije. Onaj ko želi da oformi filozofski pojam boga pre nego što je iskusio religiozni akt čini sebe slepim za religiozni predmet, jer taj religiozni predmet može da nam bude „originalno dat" samo u religioznom aktu.

Ali, samozakonodavnost (autonomija) ne podrazumeva samodovoljnost (autarhiju). Postoje akti koji su po svojoj prirodi, koja je neautarhična, takvi da upućuju na druge, drugačije strukturisane akte. Takvi akti nas sa predmetom upoznaju tako da je istovremeno jasno, na koji će se način pojaviti u nekom drugom aktu na koji se takođe odnose. Onaj ko posmatra kocku istovremeno „vidi" da se njen izgled iz različitih perspektiva menja. On „vidi" da kocku mora da obide da bi shvatio šta ona predstavlja. I kada to obavi on „vidi" da ne postoji takva perspektiva koja bi mu omogućila da istovremeno vidi sve strane kocke, nego da mora čulom dodira da otkrije ono što nije u stanju da vidi: naime, da kocka ima šest strana koje on nije u stanju istovremeno sve da vidi. Tako omogućuje autonomiji optičkog opažanja da kroz svoju ne-autarhičnost ukazuje na drugi akt opažanja. I budući da se način na koji je predmet tom drugom čulu dat razlikuje od predstave koju razvijamo na osnovu vida (opipana kocka, kao takva, nema boju ili osvetljenje), u optičkom opažanju mora već da bude jasno da je kocka, koja uvek ima bar jednu stranu koja za oko ostaje skrivena, ista ona kocka čijih šest strana možemo istovremeno da opipamo. Kada ne bi bilo tako, ne bismo bili u stanju da „vidimo" da se optički utisak upotpunjuje taktilnim.

Slično važi i za religiozni akt. Religiozni akt se odnosi na predmetnu oblast koja ni u jednom drugom aktu ne može biti „originalno data", to je sfera „svetog"; ali, taj akt je takav da podrazumeva sadejstvo drugih akata, u kojima se ono sveto, koje je u religioznom aktu „originalno dato", pojavljuje na drugi način. Na taj način autonomiji religioznog akta pripada to da sferu svojih predmeta razume kao sferu na koju moraju biti usmereni i akti drugačije strukture, u kojima isti predmeti nisu više prezentovani kroz kvalitet svetosti. Ili kraće rečeno: autonomiji religioznog akta pripada njegova sopstvena neautarhičnost, njegova upućenost na akte drugačije strukture nego što je njegova sopstvena.

S tim u vezi izneću ovde samo jedan, ali veoma važan primer: u religioznom aktu pristupa se predmetu koji je sam „veći" od onoga što o njemu može da bude doživljeno u religioznom aktu. Na primer, aktu vere pripada karakteristika da njen predmet, naime bog, često premašuje granice same vere, zbog čega za ljude često kažemo da nemaju dovoljno vere. I kao što je kocka optičkom čulu data tako da ono ne može odjednom da obuhvati sve njene strane, tako nam je i bog u aktu vere dat tako da on kao predmet sa velikom „dubinom" ne može u tom aktu biti do kraja spoznat.

Ali, odatle sledi: u religioznom aktu čovek otkriva opasnost od previđanja veličine svetog. Zato je „doksa", kao oblik predstave svetog i božanskog, morala da se razlikuje od „dokse" u smislu pričine. Sami izrazi „pojava" i „prividenje" boga (u nemačkom Erscheinung i Schein) za iskustvo religioznog čoveka, pokazuju kako lako u oblasti religioznog pojava vodi do privida, kako lako manifestacija, ili pojava boga pred ljudskim očima može da vodi u zabludu, u religiozni privid i pogrešnu religioznu praksu. Iz metodskog razlikovanja dva tipa dokse, u okrilju religije, kao religiozna samokritika, razvila se sokratovska filozofija.

Sokrat je metodsku kritiku shvatao kao „službu bogu", „Theou latreia". Iz Sokratovih načela Platon je razvio kritičku i hermeneutičku procenu „opo-

našanja" (koje se odnosilo i na religiju) i potrage za „praslikom" (što znači za onom nadempirijskom stvarnošću sa čijim se pojavnim oblicima srećemo u našem svetu). Pritom se odnos između „praslike" i njenog „preslikavanja" razumevao po analogiji sa odnosom između boga i njegove kultne predstave. To nije bila sličnost u smislu parcijalne jednakosti karakteristika, već posredovanje ideja u naš svet iskustva. Ali, način na koji je Sokrat govorio o istini više nije bio religiozni govor. I Platonovo učenje o usponu duše u svet ideja i njegov opis tog iskustva ne nose više karakteristike isključivo religioznog izlaganja. Ukratko rečeno: filozofija, koja je nastala u okrilju religije, i koja je osmišljena kao njena specifična samokritika, postala je ne profana, nego sekularna nauka. I takva kakva je postala, sekularna, ta nova nauka, filozofija, mogla je da se primeni na religiju. Posledica je bilo to da su se religiozni fenomeni, na primer čitanje religioznih tekstova, koristili kao sredstvo u službi postizanja sekularnih ciljeva. „Bajke o precima" koristile su se kao pedagoško sredstvo u odgoju dece. Iako je nastala kao samokritika religioznog akta, filozofija je postala sekularna nauka koja je doprinela sekularizaciji religioznih oblika ponašanja, na primer, sekularizacije mitskih predanja.

Ovaj fenomen može se ilustrovati mnogim primerima. Navedimo jedan: „Traženje boga" jeste jedan specifično religiozni akt. U tom kontekstu prostor se može shvatiti kao ukrštanje „puteva koji vode u susret s bogom". A, određena mesta, posebno ona na kojima se bog ukazao, i za naredne generacije predstavljaju mesta na kojima očekuju susret sa bogom. Ali, religiozni čovek je otkrio da u svojoj potrazi za bogom može da padne u zabludu, u jednu specifično-duhovnu zabludu, ali i bukvalno, shvaćeno u prostornom smislu. Može se reći: čovek može izabrati pogrešan put prema bogu. Tada nastaje potreba za „orijentacijom". Doslovno to znači: nastaje potreba da se čoveku pomogne u pronalaženju njegovog puta prema bogu. Kada se ima u vidu da su stari narodi bukvalno tragali za mestima na kojima se pojavio bog, jasno je zašto se u službi zadovoljavanja ove potrebe za orijentacijom razvilo zanimanje za astronomiju i geografiju, koje je postojalo još kod etrurskih sveštenika. Ali, tek kada se islam značajno proširio, iz potrebe da se zauzme pravilan položaj tela pri molitvi, razvila se naučna metoda orijentacije u prostoru, koja je mogla da bude korišćena i u profane svrhe. Tako se umeće plovidbe i kretanja uopšte, koje je kasnije rezultovalo putovanjima u Španiju i Portugaliju, kod Arabljana, kao sekularna posledica, razvilo iz religiozne potrebe, iz „traženja boga", pri čemu je u toku molitve bilo bitno da se zauzme određen položaj tela.

Pa čak i za ovu nauku i tehniku određivanja mesta i pravca smatra se da je razvijena u okviru filozofije. Nastanak te nauke po svom motivu vezan je za religiozne zadatke. Međutim, njena forma i metoda nisu profane (što je suprotno sekularnom), nego sekularne. To znači da je ova nauka postala potpuno nezavisna od primene u religiozne svrhe.

Iz ovih zapažanja možemo izvući zaključak koji je relevantan za temu koju smo ranije pokrenuli, naime, za problem sekularizacije: ne-autarhičnost religioznog akta, sa kojom se religiozni čovek upoznao onda kada je shvatio da u religioznom smislu može pasti u zabludu, predstavlja pretpostavku nastanka „sekularne" oblasti u kulturi, tj. one oblasti koja se, uprkos svom religioznom poreklu, više ne odnosi na religiozne teme. Ovim smo napravili prvi korak u rešenju našeg problema. Ali, zadatak fenomenološkog istraživanja nije samo da pokaže *da* je sekularna forma filozofije, nauke i tehnike nastala u okrilju religije, nego i da odgovori na pitanje *kako* je taj fenomen povezan sa prirodom religioznog akta i šta nam to govori o vrednosti procesa sekularizacije. Pri rešavanju ovih pitanja treba da se podsetimo da samokritičnost, koja pripada samoj suštini religioznog akta ukazuje na neautarhičnost religije i njenu potrebu za drugim, nereligioznim aktima.[306]

2. Povezanost fenomenološke metode i analitike jezika

Jezičko-analitička filozofija razvila se okviru kritike metafizičkog stava. Jedan od impulsa za njen nastanak bio je pokušaj da se „pogreške u mišljenju" tematizuju kroz jezik, i da se, koliko je to moguće, spreče. Mnogi analitičari kao primer takvih grešaka navode upravo metafizičke pojmove, odnosno izraze metafizičkog jezika: dobro, život, supstancija, jednakost... Oni smatraju da se ona obmana koju je Kant nazvao „transcendentalnim prividom", naime mešanje logičkih uslova mišljenja i realnih uslova mišljenog, može rasvetliti kroz analizu jezika.

Pa ipak, analitika jezika ne mora biti isključivo kritički nastrojena prema metafizici. Ona može biti povezana i sa stavovima koji su metafizički utemeljeni, ona može biti povezana sa kantovski orijentisanom transcendentalnom filozofijom ili sa transcendentalno shvaćenom fenomenologijom. To se vidi u sva tri dela „opšteg učenja o znakovima", „semiotike" koje razlikuju analitičari, a to su: gramatika (učenje o međusobnom odnosu znakova), semantika (učenje o odnosu znakova i onoga šta oni označavaju) i pragmatika (učenje o odnosu govornika i slušaoca, koji je uslovljen znacima).

a) Transcendentalno značenje gramatike, semantike i pragmatike i njihova povezanost sa fenomenologijom

Razlika između pojedinih jezika ne sastoji se primarno, kao što je to Vilhelm fon Humbolt (Wilhelm von Humboldt) ispravno primetio, u razlici njihovih vokabulara (ta razlika se da relativno lako prevazići učenjem), već daleko više u samoj „jezičkoj građi" koju opisuje gramatika. Pritom su gramatička pravila, po kojima su znaci jednog jezika međusobno povezani, usko

[306] Uporediti sa R. Schaeffler, *Das Gebet und das Argument – Zwei Weisen des Sprechens von Gott*, Düsseldorf (Patmos), 1989.

povezana sa uslovima koji se odnose na to koje stvari i odnose medu stvarima označavaju jezički znaci datog jezika. Ako jednu rečenicu gramatički razorimo, ona se više ne odnosi ni na šta, ona ostaje bez odnosa prema stvari na koju se odnosila (reference) i bez značenjskog sadržaja (onoga što se pod njom mislilo). Naročiti način povezivanja jezičkih znakova, koji je karakterističan za neki određeni jezik, predstavlja uslov za to o čemu taj jezik uopšte može da govori i šta u njemu može da bude izrečeno. Na tome počiva gotovo sva teškoća prevođenja sa jednog nacionalnog jezika na drugi; na tome počivaju takođe razlike između stručnih jezika pojedinih oblasti. U sferi matematike nema priča o ljubavi, u sferi himni nema mesta za političke debate. Ne može se u svakom jeziku o svačemu govoriti, niti u svakom jeziku može sve biti kazano.

Ovo kratko izlaganje dopušta nam da zaključimo da transcendentalno značenje nemaju samo formalna pravila mišljenja, koje opisuje logika, nego takođe i formalna jezička pravila, koja su predstavljena u gramatici nekog jezika. To znači da formalna jezička pravila definišu uslove mogućih odnosa između jezika (ili govora) i predmeta na koji se odnosi. Na transcendentalno značenje logike ukazao je već Kant. Transcendentalno značenje gramatike postaje razumljivo kada se jezičko-analitička istraživanja povežu sa fenomenološkim: u strukturi jezika struktura akta dolazi do izražaja kroz predmete koje intendira. Prema „osnovnoj fenomenološkoj zakonitosti" klasa akata određene strukture (na primer akata opažanja) odgovara izvesnoj „regiji" predmeta (na primer čulnom svetu). Samo u aktima koji su strukturisani na taj određen način ta regija predmeta može biti originalno data. Ali, kada struktura akta odgovara jezičkoj strukturi, onda važi sledeće: jedna određena vrsta predmeta (na primer svet objekata istraživanja) može biti predstavljena samo u specifično strukturisanim jezicima (na primer, u istraživačkom naučnom jeziku). Za filozofiju religije važi sledeće: religiozni predmet, koji nam je primarno dat samo kroz religiozni akt, originalno može biti izražen samo religioznim jezikom. I obrnuto: ako želimo da istražimo specifičnu strukturu religioznog akta kroz koji nam je jedino originalno dat religiozni predmet (ono sveto ili ono božansko), moramo izvršiti strukturalnu analizu religioznog jezika i njegove specifične gramatike.[307]

Sledeći korak filozofsko-jezičke analize može se opisati na sledeći način: ne postoji samo odnos između forme jednog jezika i odgovarajućih stvari i odnosa među stvarima, koje taj jezik može da izrazi, nego takođe i odnos između forme jezika i odgovarajućeg odnosa između govornika i slušaoca. Jezik ljubavi, da se još jednom vratimo na taj primer, mogu da upotrebljavaju samo zaljubljeni. Taj jezik istovremeno određuje naročitu vrstu njihovog međusobnog odnosa. Politička debata se može voditi samo ako njeni učesnici poštuju „pravila igre" političkog diskursa (što znači ako teže konsenzusu, a ne prekidaju se međusobno vikom i nasiljem). Samo pod tim uslovom nastaje i postoji političko društvo, kao odnos između onih koji govore i onih koji slušaju, koji, da se izrazimo Aristotelovim rečima, teži konsenzusu oko toga šta je pravda a šta nepravda.

[307] S tim u vezi uporediti zaključno poglavlje moje *Religionphilosophie*, Freiburg (Alber), 1983.

Isto važi i za religiozni jezik i njegov odnos prema religioznom društvu i onima koji unutar njega govore i slušaju. Primarno mesto verske spoznaje jeste zajednica vernika; samo unutar nje se na odgovarajući i podoban način može govoriti o sadržajima vere. Kroz takav jezik se ujedno gradi i zajednica vernika. Klasičan primer koji to ilustruje možemo naći u Jevanđelju po Luki, na kraju kazivanja o putovanju omladine (Hristovih učenika) u Emaus: mladići su po povratku u Jerusalim pričali o onom što su doživeli, a oni koji su ostali u Jerusalimu pričali su o svojim doživljajima. Ali, obe grupe su verovale isto: da je Gospod uistinu vaskrsao.

Izgradnja religiozne zajednice (koju je Pavle nazivao „oikodome") dalje se razvijala na ovom saznanju. Jezik, kroz koji je to saznanje došlo do izražaja (u ovom slučaju liturgijska forma „Christus resurrexit - Immo ver resurrexit"), ukazivao je članovima zajednice na njihovu ulogu u njoj i omogućavao im da kroz jezičku praksu pruže svoj doprinos razvoju te zajednice. Odatle sledi interpretacija izraza religioznog jezika: niko ne može da objasni šta izrazi religioznog jezika znače ako ne obrati pažnju na značaj tih izraza za izgradnju specifične jezičke zajednice (u tom smislu treba tumačiti i Vitgenštajnove [Wittgenstein] reči: „Značenje nekog jezičkog izraza jeste njegova upotreba."). Ali, važi i obrnuto: ne možemo se upoznati sa strukturom konkretne jezičke zajednice (na primer zajednice religioznog društva) ako ne uzmemo u obzir njene jezičke izraze. Zato se gramatika religioznog jezika nalazi u osnovi strukturalne analize religioznog jezika.

b) Jedno značajno polje istraživanja: uzajamni odnos jezika i govora

Ovde nije moguće razviti celokupnu ideju primene „osnovne fenomenološke zakonitosti" na tri discipline opšteg učenja o znakovima („semiotika"), niti je moguće izneti celokupnu analizu religioznog jezika. Stoga ću ukratko da predstavim samo opšti program istraživanja dotičnih problema. Ali, i za sam taj nacrt veoma je bitno da se kroz njega na odgovarajući način okarakteriše struktura religioznog akta, njegov odnos prema religioznim predmetima, i njegov značaj za izgradnju i opstanak religiozne zajednice. U okviru te problematike otkriva se jedna veoma bitna razlika, koju je Ferdinand de Sosir (Ferdinand de Saussere) razvio u svom *Cours de linguistique générale*, naime, razlika između jezika i govora. Naravno, kroz filozofiju religije i njene specifične stavove upoznaćemo se, kako sa razlikama, tako i sa povezanošću jezika i govora. Pritom se pod pojmom „govor" podrazumeva konkretno jezičko ispoljavanje koje ujedno uključuje i ono na šta se odnosi. Pojam „jezik" predstavlja sistem pravila gradnje reči i rečenica, koji je tipičan za nekog pojedinca, koji takođe pretpostavlja da se jezički izrazi na nešto odnose i da nešto treba da izraze.

Odnos između njih može se definisati na sledeći način: „Svaki jezik se pojavljuje u jeziku (koji pretpostavlja)." Ovim se ponovo prisećamo onog što smo ranije već napomenuli, naime, da gramatički razorena rečenica nema ni referencu ni značenjski sadržaj. Ovoj napomeni možemo još da dodamo i to da neki konkretan govor može da se suoči sa granicama jezika. U takvom slučaju ono što nam izgleda kao gramatička poteškoća može zapravo ukazivati na to da se dotični jezik odnosi na nešto na šta ne bi trebalo da se odnosi. Kada to imamo u vidu treba reći takođe i da građenje reči i rečenica u filozofskom jeziku ukazuje na činjenicu da se filozofski govor razvio na granici sa neizrecivim. Slično važi i za pojedine forme pesničkog izraza. A za religiozni govor sasvim izvesno važi da se on, da se izrazimo jezikom Petera van Burena (Peter van Buren), razvio „on the edges of language".

Ali, odavde treba da se izvuče jedan zaključak koji nisu doneli ni Vitgenštajn ni Buren: gledano iz perspektive jezičke zajednice i značaja jezika za jednu takvu zajednicu, govor na granici jezika ima povratno dejstvo na strukturu dotičnog jezika. Forma izražavanja poetskog, filozofskog i pre svega religioznog jezika, od davnina opstaje upravo na osnovu te činjenice, a njihove gramatike zahvaljujući tome su u stanju da pretrpe promene koje su s vremenom nastajale. Unutar tako izmenjenih jezika stari izrazi dobijaju nova značenja. Istovremeno, bar u izvesnom broju slučaja, uloge govornika i slušaoca iznova se definišu. Ili, ukratko rečeno: gramatičke promene u jednom jeziku nikako nisu bez dejstva na semantiku i pragmatiku tog jezika. U iskustvu govora na granici jezika, s kakvim se srećemo u poetskim i religioznim tekstovima (na specifičan način i u filozofiji) a koji je za izvesnu zajednicu postao razumljiv, leži osnovni razlog postojanja jedne istorijske gramatike, semantike i pragmatike jezika.[308]

Iz ovih stavova opšte filozofije jezika treba izvesti specifične zaključke koji se tiču filozofije religije i posledice koje ta saznanja imaju po pitanju rešenja problema koje smo izneli u ranijim delovima teksta.

Prva od tih posledica jeste upozorenje na jednu uobičajenu grešku koja je prisutna u filozofiji religije, ali pre svega u popularnom shvatanju religije. To upozorenje temelji se na ideji o razlikovanju jezika i govora i glasi: Ne govore svi, koji govore isti jezik, isto. Ili, kada se to primeni na filozofiju religije: Iako bi sve religije trebalo da govore istim jezikom, odatle nikako ne sledi da sve one u osnovi govore isto.

Razumno je pretpostaviti da postoji strukturalna karakteristika religioznog jezika koja određuje sve one jezičke izraze koji imaju religiozno svojstvo. I ukoliko izvesni pojmovi i izvesne jezičke slike ne izražavaju ništa drugo do upravo taj karakter, suštinu religioznog jezika, kao i suštinu religioznih

[308] O tome sam šire pisao na jednom drugom mestu. S tim u vezi pogledati moj tekst, „Sprache als Bedingung und Folge der Erfahrung – Das religiöse Wort als Beispiel für die Geschichtlichkeit des Verhältnisses von Sprache und Rede", u: G. Kaufmann (Hrsg.), *Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie*, Paderborn (Schöningh), 1978.

predmeta, koji su kroz taj jezik originalno dati, utoliko je izvesno da postoje pojmovi i jezičke slike koji su potpuno nezavisni od razlika koje postoje među pojedinačnim religijama. Ali, odatle se nikako ne sme zaključiti da svi pojmovi i slike koji se koriste u „jeziku religije" izražavaju isti sadržaj.

Iz strukturalnog jedinstva religioznog jezika ne sledi isto značenje religioznog govora, ne sledi istovetnost značenja onog što se u različitim religijama iskazuje kao istina. Upravo suprotno: sadržaji pojedinih religija mogu biti međusobno protivrečni tek ukoliko različite religije „govore isti jezik", ili konkretnije rečeno, samo ukoliko njihovi jezici počivaju na zajedničkim osnovama.

Nedovoljno razlikovanje jezika i govora, i posledica koja odatle proizilazi, naime, pogrešan zaključak da strukturalna istovetnosti podrazumeva i sadržinski identitet izrečenog kada se posmatra iz aspekta takozvanih „večnih religioznih ideja", može da upućuje na zaključak da različite „empirijske religije" predstavljaju samo varijante „prirodne religije". Taj zaključak je, naravno, pogrešan. Ista predrasuda i isti pogrešni zaključci leže u osnovi danas duboko ukorenjene psihološke predstave po kojoj „religiozne slike koje se pripisuju ljudskoj duši" dokazuju da se religije „svih vremena i svih prostora" temelje u zajedničkoj psihičkoj osnovi. Ponovimo još jednom: strukturalno jedinstvo jezika ne garantuje sadržinski identitet govora, već, naprotiv, sadržinsku diferenciju čini uopšte mogućom.

Druga posledica, koja proizilazi iz gore opisanog uzajamnog odnosa jezika i govora, *tiče se razlika među religijama i činjenice da svaka od njih ima svoju istoriju.* Ovde naši iskazi o jedinstvenosti religioznog jezika postaju relativni. Jer, iako postoje strukturalne karakterisktike koje su jedinstvene u svim religioznim jezicima, jer se u njima izražava specifična struktura religioznog akta, ipak je svaki jezik ujedno i produkt istorije dotične zajednice. Suštinu istorije svake religije čini iskustvo koje su stekli članovi jezičko-religiozne zajednice „govoreći na granici jezika". I, kao što smo već videli, takvo iskustvo rezultira strukturnim promenama samog jezika. I budući da su različite zajednice takvo istorijsko iskustvo sticale na različite načine, one su razvile i strukturalno različite, konkretne jezike. Ta stalna igra između jezika i govora, govor koji se razvija na granicama sopstvenog jezika, nastajanje novih formi jezika, predstavljaju razlog zbog kog ne može da se govori o „jeziku", nego uvek samo o „jezicima", od kojih svaki mora da se razume kroz njegove istorijske promene.

To važi i za religiozni jezik. On kroz istoriju neopaženo dobija one oznake koje predstavljaju njegov religiozni karakter samo kroz mnoštvo konkretnih jezičkih formi koje nastaju kroz jezičku i tradicionalnu religioznu zajednicu. To istovremeno znači i sledeće: čak i u slučaju određenih pojmova koji se javljaju u svim oblicima religioznog jezika, kao što je pojam „sveti uzrok", ono što oni u pojedinim istorijsko-religioznim kontekstima izražavaju nije isto. Da bih to ilustrovao mogu da navedem jedan naročito bitan primer. Re-

ligiozni pojam „učestvovanja u božanskom životu" koji postoji u svakoj religiji, jer predstavlja izraz suštine strukture religioznog akta, u kontekstu kulta plodnosti izražava nešto sasvim drugo od onog što taj pojam izražava u kontekstu hrišćanske religije. Ovaj primer ilustruje koliko bi bilo pogrešno pomešati strukturu i sadržaj pojmova različitih jezika, koliko je pogrešna ta tendencija koja se temelji na neistorijskom tretiranju fenomena religioznog jezika, analizi fenomena jezika koja nije uzela u obzir odnos jezika i govora i činjenicu da se oni menjaju.

Ovo istraživanje koje smo ukratko sproveli na fenomenima religioznog jezika, religioznog govora, mnoštvenosti religija i istorijskih promena unutar svake od njih, treba da nam posluži kao model u opštoj fenomenologiji. Jer, fenomenologija, čiji je centralni stav formulisan u „osnovnoj fenomenološkoj zakonitosti", od samog početka, još kod Huserla, teži tome da strukturu akta i suštinu predmeta na koji se taj akt odnosi posmatra kao jedan uzajamni odnos koji stalno ostaje isti. „Eidetika", „zrenje suštine", već kod Huserla predstavlja cilj fenomenološkog istraživanja. Huserl je s velikom mukom prešao na istorijsko shvatanje fenomena (u svom spisu *Die Krisis der europäischen Wissenschaften (Kriza evropskih znanosti...)*). Opis promenjivosti odnosa između jezika i govora, koji egzemplarno može da se obrađuje na primeru istorije religioznog jezika, fenomenologiji otvara mogućnost da u sebe uključi transcendentalnu i istorijsku refleksiju: transcendentalnu refleksiju koja bi se odnosila na strukturalne uslove koji omogućavaju iskustvo, i istorijsku refleksiju, koja bi se odnosila na strukturalne promene koje nastaju iz iskustva.

To se naročito jasno može pokazati na odnosu između strukture religioznog akta i jedinstvene suštine predmeta na koji se taj akt odnosi, pri čemu se struktura religioznog akta izražava u gramatici religioznog jezika, a jedinstvena suština religioznog predmeta u semantici religioznog govora. I budući da su predmeti specifično religiozne vrste originalno dati samo u religiozno strukturisanom aktu, sledi da samo u religioznom jeziku, o kome govori religiozni govor, može da se izrazi sadržaj takvog predmeta. Ali, religioznom predmetu suštinski pripada karakteristika da ne može biti potpuo iskazan, pa on stalno menja strukturu religioznog akta; a to je uočljivo kroz činjenicu da predmet o kome religiozni govor govori, religiozni jezik uvek navodi prema granicama jezika, prema neizrecivom.

Tako se još jednom pokazuje: opis uzajamnog odnosa religioznog jezika, koji je pretpostavka mogućnosti svakog religioznog govora, i samog religioznog govora, koji obitavajući na granici jezika stalno menja njegovu strukturu, otvara novu mogućnost razumevanja različitih religija i njihovih istorija.

Konačno: ovim izlaganjem svakako nije definitivno odgovoreno na pitanje kako treba da se razumeju razlike među pojedinačnim religijama i istorijske promene svake od njih. Zadatak kombinacije fenomenoloških i jezičko-analitičkih metoda ne sastoji se samo u tome *da* religiozni jezik i religiozni govor stoje u izvesnom međusobnom odnosu, nego i da nam objasni *na koji*

je način ta činjenica povezana sa suštinom religioznog akta i šta ta jedinstvena suština religioznog akta znači za razumevanje mnoštvenosti religije i njene različite varijetete.

Ovde je, kada imamo u vidu problem procesa sekularizacije koji smo otvorili još na početku izlaganja, moguće ponuditi samo metodu i pretpostavke rešenja problema, jedan opšti program istraživanja. Iznošenje celokupnog sadržaja jednog takvog programa zahteva daleko više vremena i prostora od jednog članka.

1 *Uvodna literatura:*

Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen,* Berlin/München (Francke) 1968. = Gesammelte Werke, Band 5.

Richard Schaeffler, *Religionsphilosophie* (=Handbuch Philosophie) Freiburg/München (Alber), 1983.

2. *Šira, opšta literatura:*

Mircea Eliade, *Traité d'historie des Religions,* Paris (Payot) 1949, na nemačkom: *Die Religionen und das Heilige,* Saltzburg (Otto Müller), 1954; drugo izdanje Frankfurt am Main (Insel), 1986.

Richard Schaeffler, *Das Gegel und das Argument – Zwei Weisen des Sprechens von Gott, Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache,* Düseldorf (Patmos), 1989.

Trutz Rendtorff (Hrsg.), *Die Religion als Problem der Aufklärung,* Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1980.

Keiji Nishitani, *Was ist Religion?,* Frankfurt (Insel), 1982.

DEO III: ETIKA I PRIMENA ETIKE

10. odeljak: Filozofska etika
Otfrid Hofe (Otfried Höffe)

I Fundamentalna etika: kritika teze odustajanja od morala
II Utilitarizam i kategorički imperativ: o sukobu oko principa morala
III Primenjena etika: primer etike prirode

Još nedavno postavljalo se pitanje „Čemu još filozofija?" i tako je relevantnost naše „struke" dovođena u pitanje; naime, pitanje „Čemu još filozofija?" nikako nije neutralno pitanje; da bi se na to pitanje odgovorilo bila je potrebna velika borba i dokazivanje opravdanosti njenog postojanja. Danas se filozofija opet našla pod pritiskom; ali su se razlozi tog pritiska u slučaju etike iz korena izmenili. Od nje se danas mnogo očekuje, što po pitanju globalnih tema, kao što je to opravdanje savremene nauke i tehnike, što po pitanju legitimnosti zaštite čovekove okoline, ili na polju specijalizovanih problema, kao što je to slučaj u biomedicinskoj etici. Iz faze u kojoj je poricana relevantnost filozofije danas smo ušli u fazu u kojoj se filozofiji pripisuje hiperrelevantnost: od nje se danas očekuje da reši previše različitih stvari.

Ali, ako u opštem interesu ovu opterećenost filozofije ne shvatimo kao pritisak na nju nego kao šansu da se odgovori na pitanje kako etika može da posluži kao orijentir za savremenog čoveka, onda je odgovor na to pitanje zaista jednostavan. Naša društva nalaze se pred sasvim novom vrstom problema; filozofska etika treba da pomogne da se ti problemi uspešno savladaju. Naravno, jedan takav koncept podrazumava dobro poznavanje poteškoća koje se javljaju pred savremenom naukom i pitanjem zaštite okoline, jer bez dobrog poznavanja dotičnih oblasti ni etika ne može mnogo da nam pomogne. Sem toga, neophodan je i visok stepen rasuđivačke moći. Ali, i u takvom konceptu, etika ima vodeću ulogu, jer ona, kao što se od nje očekuje, treba da postavi pojam morala i principe.

Ali, već oko pojma morala i principa vode se borbe. Utilitaristi se zalažu za što veću sreću što većeg broja (ljudi). Ali, nemačka filozofija je već po svojoj tradiciji usmerena protiv takvog shvatanja etike i moralnih principa.

Ničeova tvrdnja da „čovek ne stremi sreći, već to čine samo Englezi" duhovito naglašava razliku između dve filozofske tradicije. Engleska i nemačka filozofija u tom smislu predstavljaju dva ekstrema: dok Englezi, pritom pre svega mislim na Bentama (Bentham) i Mila (Mill), prirodnu težnju ka sreći smatraju moralno legitimnom, dotle Nemci govore o pojmu dužnosti. Kantov pojam za moral je sledeći: kategorički imperativ. Njegov kriterijum je mogućnost da se maksima delovanja odnosi na sve, tj. mogućnost poopštavanja. Ni sada kod Nemaca imperativ nije ništa manje kategorički, ali više nije ono što je bio kod Kanta, naime, nije monološki. To je treća etička pozicija, koju u etičkom diskursu zastupaju Apel (Apel) i Habermas.

I budući da su joj osnovni principi tako kontroverzni, etika ne može bez otpora da ispuni očekivanja koja su pred nju postavljena. Zato, pre nego što ona, kao primenjena etika, počne da donosi moralne sudove, filozofija mora da razvije osnovnu etičku refleksiju. Ali, poznati naučnici na polju prava i sociologije, kao i filozofi, danas nisu suočeni samo sa procenom i izborom između određenih osnovnih etičkih principa: oni su suočeni sa načelnim odustajanjem od morala, potpunim zanemarivanjem celokupne moralističke perspektive. Toj radikalnoj etičkoj skepsi ne može se suprotstaviti tako što će se, nasuprot njoj, neki moralni princip proglasiti najvišim principom etike, ili što će se na to mesto postaviti više moralnih principa. Etika pre svega zahteva da se uspostavi moralistički način razmišljanja i gledanja na stvari.

Ta sumnja u vrednost morala, koja delimično karakteriše i savremenu filozofsku etiku, može da se predstavi u tri stepena svoje radikalnosti. Prvi stepen je moralno-politička sumnja koja se tiče moralnog prosuđivanja i mogućnosti moralnog razrešavanja aktuelnih problema. Potom, postoji težnja ka povratku na principe koji su ranije bili poraženi od strane drugih moralnih principa. Konačno, treći stepen sumnje predstavlja sumnju u samu osnovu etike. Tu se u sumnju dovodi legitimnost moralističke perspektive uopšte. Zato etika koja želi da bude utemeljena mora da pođe od pobijanja najradikalnije sumnje; tek nakon toga ona može dalje da se izgrađuje pobijanjem nižih stepena sumnje.

I Fundamentalna etika: kritika teze odustajanja od morala

Sa radikalnom sumnjom upoznajemo se kroz formu sopstvene pozitivističke teorije prava. U novije vreme ona dolazi od strane funkcionalističke teorije sistema. Njen najeminentniji zastupnik je Niklas Luman, koji je za objavljivanje teze o odustajanju od morala dobio Hegelovu nagradu. Rad koji je osvojio nagradu nosi naslov *Paradigma Lost* (Izgubljena paradigma), što predstavlja igru reči koja se odnosi na Miltonov (Milton) *Paradise Lost* (Izgubljeni raj). Podnaslov rada glasi: *Über die ethische Reflexion der Moral* (1989)

(*O etičkoj refleksiji morala*). Prema Lumanu, moral je, dakle, izgubljena paradigma.

Lumanovu fundamentalno-etičku skepsu ne treba nikako poistovetiti sa moralističkim cinizmom. Kao i radikalni pravni pozitivizam, i teorija sistema ne pokušava da pronađe suštinu morala, ona ga posmatra pogledom stranca, očima koje su otuđene od samog morala. Luman je tezu o načelnom odustajanju od morala utemeljio na karakterističnim svojstvima savremenog društva. Zato se slobodno može reći da ta teza ima modernističko-teorijsko značenje. Kada se pobliže osmotri u njoj se uočavaju najmanje četiri podteze.

Prema prvoj od njih naše društvo više nije podeljeno na slojeve. Ranija hijerarhijska podela danas je zamenjena funkcionalnim diferenciranjem. Društvo je danas podeljeno na relativno samostalne delove sistema, kao što su, na primer, privreda, nauka i politika. Druga od tih podteza tvrdi da je svaki funkcionalni sistem podređen nekoj specifičnoj normativnoj ideji. Nauka je, na primer, određena „binarnim kodiranjem", naime razlikom ispravno/pogrešno. Demokratska politika je, na primer, određena uzajamnim odnosom pozicije i opozicije. U trećem argumentu moral se definiše kao funkcionalno-nespecifična forma normativnosti, iz čega se izvlači odlučujuća tvrdnja: funkcionalni sistem jednog društva ne može biti povezan kroz funkcionalno nespecifičnu normativnost. Luman odatle izvodi zaključak da se moralistička perspektiva može odbaciti. On smatra da je ona još davno potisnuta od strane zapadnog privrednog sveta. Dakle, budući da smatra da moral više nije u stanju da integriše celokupno društvo, tj. sve njegove delove, Luman mu oduzima svaku funkciju. I ako razvijemo Lumanovu misao videćemo da on smatra da svako ko još uvek vodi diskusije o moralu i navodi argumente sa moralnog stanovišta zastupa pogrešan stav, da njegov govor sadrži nešto patetično i da je ideološki obojen.

Ali, zapitajmo se zašto sa funkcionalnom diferencijacijom moral gubi svoj značaj. Filozofi su se od davnina preduzeli zadatka da brane moral. Strategija diferencijacije je kod Lumana učinila da se odbrana morala zameni iznošenjem razloga za njegovu bezvrednost. Ali, proverimo koliko je to ispravno. Budući da se osnovna teza, teza o odustajanju od morala, ne sastoji samo iz više podteza, nego i da su te teze po svom karakteru različite, utemeljenje osnovne teze mora poticati iz različitih izvora.

Sumnja *počinje* sa socijalno-istorijskim delom dijagnoze. Naime, Luman pojam funkcionalne diferencijacije vezuje za savremeno društvo. Ali, izgleda da taj fenomen i nije tako nov. Ilustrujmo to primerima: filozofija i nauka su od samog svog nastanka bile vezane za jednu normativnu ideju koja se razlikovala od političke normativne ideje. One su se razvijale pod idejom istine, dok se politika razvijala pod idejom moći. I ako sada kao kriterijum nezavisnosti filozofije i nauke od politike proglasimo državno finansiranje, onda ćemo videti da su presokratovci, sam Sokrat, Platon i Aristotel bili u tom smislu daleko nezavisniji od politike nego današnji filozofi. Sasvim je sigurno da su i u ostalim epohama filozofi bili nezavisniji od politike nego danas.

I privreda je davno pre svoje savremene forme, naime kapitalizma, bila nezavisna od drugih društvenih oblasti. Njena nezavisnost odavno počiva na činjenici da se ona manifestuje kroz novac i da se njena normativna ideja razlikuje od normativne ideje nauke ili politike, naime istine ili moći. Čini se da u poslednje vreme privreda sve više gubi od svoje nezavisnosti. U skladu sa razvojem sve većih obaveza i zadataka države u savremenom društvu, privreda je sve više povezana sa politikom. Kao primer koji potkrepljuje ovu tezu može se navesti sve veći broj proizvoda na koje se odnosi politika subvencioniranja.

I treća napomena: ni relativna nezavisnost sudskih instanci nije karakteristika novog vremena. Ona postoji još od davnina i mislim da nema potrebe da se to šire obrazlaže.

Ova tri primera nas navode da s pravom posumnjamo u ispravnost kako teze o funkcionalnoj diferencijaciji, tako i teze o navodnoj modernosti tog fenomena. Ona se delimično temelji na ideologiji moderne, koja predstavlja, ako možda ne pogrešnu, a ono sigurno osiromašenu samosvest naše epohe.

Luman *dalje* tvrdi da filozofska etika više ne poseduje odgovarajući pojam o današnjem društvu. Luman smatra da se savremena filozofija u svom nepoznavanju činjeničkog sveta ograničila na jednu teoriju morala koja je možda i odgovarala takozvanom društvu stare Evrope, ali koja u svakom slučaju ne može više da se odnosi na stanje stvari i shvatanje života u takozvanoj novoj Evropi. I da bi moral povratio ulogu koju mu Luman oduzima, on ovde mora da pređe u ofanzivu.

Luman traži, i to s pravom, jedan empirijski upotrebljiv pojam morala. Ne vidim nikakav problem u činjenici da Luman moral definiše kao „jednu posebnu vrstu komunikacije". Problem nastaje onda kada on tvrdi da se moral ne odnosi na „dobre ili loše rezultate u specifičnom smislu", da u moralu o čoveku nije reč kao o „astronautu, muzičaru, istraživaču ili fudbaleru". Navedene reči mogu se različito tumačiti. Prema jednom od tih tumačenja Lumanov pojam morala odnosi se samo na osobe. Ali, šta se u tom slučaju dešava sa institucijama i socijalnim strukturama? Filozofiji je dobro poznata ta kompleksnost etičkih opcija; ona pre svega mora da izgradi jedan formalni pojam morala, a tek potom da ga primeni, i to na dve „oblasti primene"; s jedne strane na pojedinca, a s druge strane na institucije i socijalne strukture.

Da bismo naglasili pojmovnu razliku između dva tipa primene morala ovde ćemo nadalje govoriti o personalnom moralu i o institucionalnom moralu. Ove dve primene morala se međusobno razlikuju, ali je moralistička perspektiva u oba slučaja identična. Razlika se sastoji u tome što se ta moralistička perspektiva u prvom slučaju odnosi na ubeđenja i odluke jedne osobe, na njene motive i nazore, kao i na njihove uzroke, dok se u drugom slučaju odnosi na društvene tvorevine i njihovu strukturu. Unutar te institucionalne

primene morala posebno mesto zauzima moral pravnog i državnog poretka. Taj pravno-državni moral može se nazvati i političkim moralom, čiji najznačajniji deo predstavlja politička pravednost.

Lumanov način mišljenja određen je alternativom: ili funkcionalno-specifična ili funkcionalno-nespecifična normativnost. Ali, ta alternativa ne važi i za filozofiju. Filozofija nema nikakve poteškoće da funkcionalno-nespecifičnu normativnost poveže sa funkcionalno-specifičnom normativnošću: kada naučnik zbog karijere odstupi od moralnih normi ili kada političar dopusti da ga korumpiraju, onda je, u oba navedena slučaja, u igri zapravo integritet ličnosti. U oba slučaja se, i u Lumanovom smislu reči, radi o moralu, o onom što spada u privatni život iako se tiče uloge pojedinca u funkcionisanju sistema. Ovim se otvara treća, kompleksnija i posredovanija opcija: iako je u pitanju osoba kao celina, ona svojim ličnim integritetom u izvesnom subsistemu ispunjava samo funkcionalno-specifične zadatke. Prema ovoj opciji, kao običan čovk, u svom privatnom životu, naučnik može da bude nepošten a da istraživanje zbog toga ne trpi i da „funkcioniše" kao da istraživač i nije nepošten. Isti je slučaj i sa političarem – ako se korumpiranost ne odnosi na aspekt subsistema u kom on funkcioniše, politika može da se odvija dalje kao da dotični političar i nije korumpiran.

Prema „trećoj opciji", funkcionalno-nespecifična i funkcionalno-specifična normativnost se međusobno upotpunjuju. U „funkcionalno-specifičnom moralu" tematizuje se celina osobe, mada ne čoveka kao čoveka, nego čoveka iz nekog određenog aspekta. Ova opcija pruža mogućnost da se stvari sagledaju iz funkcionalno-specifičnog aspekta, a da taj pogled ujedno bude i moralistički. Sistemski gledano ova pozicija nije bliska Lumanovom kodiranju. Moralni sud o nekom naučniku nije utemeljen na istim osnovama kao sud o njegovoj naučnoj kompetenciji. Taj sud izražava jednu drugu, logički višu dimenziju normativnosti. Samo u slučaju da naučnik ne predstavlja pogrešno svoje rezultate, samo kada se ponaša moralno, u smislu naučničkog morala, njegovo istraživanje može da dovede do prave spoznaje. Za politiku važi isto: specifični moral te oblasti predstavlja uslov da politički sistem „funkcioniše".

Ako to negativno formulišemo: „Ne krivotvoriti rezultate istraživanja i ne biti korumpiran" – to su teze funkcionalno-specifičnog morala. Funkcionalno-specifični moral ispunjava neku vrstu funkcije prava na veto. Onaj ko lažno predstavlja svoje rezultate taj sebe diskvalifikuje kao naučnika; onaj ko to ne čini mora uvek biti spreman da svoje naučne sposobnosti podvrgne proveri.

Prema prvom argumentu protiv teze odstupanja od morala, posmatrano iz ugla socio-istorijskog načina mišljenja, moderna i nije tako moderna kao što se očekuje. Prema drugom (socijal-)etičkom argumentu, modernom društvu se i pored njegove modernosti, to jest funkcionalne izdiferenciranosti, ne može uskratiti moralna perspektiva. Prema trećem argumentu, koji je i etičkog i socioteorijskog karaktera, moderno društvo, koje želi da se oslobodi morala, uspeva to da učini samo u izvesnom smislu. U drugom smislu očigledno je da se moderna nije emancipovala, ne postoje nikakva svedočanstva koja bi opravdala mišljenje da se moderna potpuno emancipovala. Ta druga perspektiva odnosi se na moralistički pogled na socijalne odnose i socijalne strukture. Tu se više ne procenjuje karakter osobe, nego se, štaviše, treba zapitati šta pojedince pod Lumanovim strukturalnim uslovima uopšte usmerava u njihovom ponašanju. Uzmimo na primer politiku. U vezi sa politikom moramo se prvo zapitati zašto bi ona trebalo da bude uređena kao međusobni odnos pozicije i opozicije, ili zašto politika treba da priznaje principe koje je, doduše, sama politička instanca formulisala kroz zakone i ustav u vidu osnovnih i ljudskih prava, ali koje realno niti brani niti odbija?

Pitanja tog tipa tiču se normativne pozadine političkog sistema. Na ovaj tip pitanja, nazvaćemo ih pitanjima legitimiteta, ne odnosi se ona vrsta normativnosti koju smo ranije nazvali funkcionalno-specifičnom normativnošću. Stoga se pitanja legitimiteta mogu nadovezati na problem marginalizacije ličnog morala; jer u pitanjima legitimiteta više se ne radi o integritetu pojedinca nego o integritetu političkog sistema. Činjenica da su ta pitanja kod Lumana ostala potpuno otvorena predstavlja veliki nedostatak njegove teorije moderne; teza o odustajanju od morala u mnogome predstavlja ishitrenu dijagnozu.

Ovde možemo prekinuti sa kritikom i izneti bilans fundamentalno-etičke sumnje: ne postoje opravdani razlozi za radikalnu skepsu. Upravo suprotno, na primerima funkcionalnih sistema privrede i politike se pokazalo da je moralistički pogled na stvari neophodan i to u dva smisla. S jedne strane, u funkcionalno-specifičnom smislu, bez ličnog morala funkcionalni sistemi ne mogu da funkcionišu. S druge strane, postoji nešto što bi se moglo nazvati institucionalnim moralom, a što se odnosi na same funkcionalne sisteme i njihovu legitimnost. Bez takvog morala funkcionalni sistemi bi bili disfunkcionalni ili bi čak u potpunosti bili potisnuti.

Za Miltonov *Paradise Lost* znamo svi, bar po naslovu. Međutim, malo ko zna da je Milton napisao i drugo delo, pod naslovom *Paradise Regained.* Zato se protiv Lumanove teze o izgubljenoj paradigmi nameće protivteza „paradigm regained": moral kao nanovo otkrivena paradigma.

II Utilitarizam i kategorički imperativ: o sukobu oko principa morala

Da bi ispunio svoju dvostruku zadaću, moralu je potreban kriterijum; neki govore o osnovnoj normi, neki o osnovnoj meri morala ili o najvišem moralnom principu. Osnovna diskusija na tu temu mora uzeti u obzir mnogostruku razgranatost modernog etičkog diskursa. Ali, ovde nije mesto za jednu takvu obradu dotične teme. Ja ću da se bavim samo pitanjem koje sistemski dolazi iza ove rasprave, a to je pitanje o tome kako filozofija može da posluži kao orijentir. Objašnjenje uloge filozofije pri orijentaciji čoveka za-

počeću sa nečim što je mnogima veoma naporno, sa objašnjenjem pojma morala. Međutim, u toku kritike teze o odustajanju od morala već se iskristalizovao pojam morala. Podsetićemo se navedenih elemenata pojma morala.

Pod moralom podrazumevamo oblik vrednovanja ljudske prakse. Među različitim formama procene ljudskog ponašanja moral obavlja specifičnu ulogu, koju ne može da obavi nijedna druga forma procene niti više njih zajedno. Dakle, moral je nezamenjiv. Njegovu ulogu ne može da ispuni ništa drugo. Bilo da se radi o pojedincu ili o instituciji, o ličnom ili institucionalnom obliku prakse, važi sledeće: iz moralne perspektive ne procenjuju se izvesne ograničene uloge ili funkcije, nego uvek celina, bilo osoba, bilo institucija. Stoga moral u ljudskom životu ne predstavlja jedan od onih aspekata koji su ograničeni drugim aspektima, on nije relativan, nije jedan od mnogih aspekata. Moralu pripada jedna sasvim posebna uloga i on se kao takav mora i tretirati. Šta to zapravo znači? To pitanje predstavlja predmet mnogih rasprava i sukoba.

Prema jednoj interpretaciji, posebna uloga morala ima samo karakter dominantnog principa. U tom slučaju moral bi, iako bitniji od ostalih stanovišta, u odnosu na ta ostala stanovišta bio nadređen, ali bi iz drugog aspekta imao istu „težinu" kao ta druga stanovišta i bio bi uporediv s njima. Kada bi moral bio samo dominantni princip, tada bi svakom čoveku, bio on naučnik, umetnik ili političar, moralni neuspeh bio dopušten u istoj meri. Tada bi bilo dopušteno da se u izvesnim društvima strukturalno usvoji nepravednost, na primer, da se ne pazi na poštovanje ljudskih prava.

Kada bi moral bio samo dominantni princip i ništa drugo, bila bi zamisliva opšta relativizacija u još jednom smislu: tada bi osobama ili institucijama koje zadovoljavaju dominantni princip (ili ga zadovoljavaju u veoma visokom stepenu) mogli da budu dopušteni drugi nedostaci. Ali, mi od radnika ili lekara ne očekujemo samo da bude moralan, nego isto tako i da bude kompetentan u svojoj struci, naime da ume da obavlja svoj posao. Državni poredak takođe, osim što mora da osigura ljudska prava, mora takođe da obezbedi unutrašnju i spoljašnju sigurnost, da koordinira različite funkcionalne sisteme i da im – naime privredi, nauci i umetnosti – obezbedi mogućnost razvoja i napredovanja.

U shvatanju da sposobnost postizanja rezultata (kako na ličnom, tako i na institucionalnom planu) automatski podrazumeva zanemarivanje morala takođe se zasniva na tezi o odustajanju od morala. Međutim, ovo shvatanje odustajanja od morala samo je relativno i razlikuje se od potpunog odustajanja od morala s kakvim smo se sreli u slučaju fundamentalno-etičke skepse. Drugo stanovište, koje dozvoljava moral u dosta visokom stepenu, može da se razume kao obnavljanje relativnog poštovanja prema moralu. Oba ova stanovišta odnose se isključivo na ljudsku praksu, na prolazno iskustvo, i stoga ne predstavljaju prave filozofske ideje o moralu. Pravi pojam morala, koji može da razvije samo filozofija, otkloniće sve nesporazume koje smo naveli i ukazati na to kako filozofija danas može da posluži kao orijentir.

Tu će se, u raspravi sa Lumanom, koji moral posmatra samo kao dominantni princip, moral predstaviti kao forma vrednovanja logički višeg stepena. I dok lični moral predstavlja uslov bez kog, uprkos svoj svojoj funkcionalnosti, funkcionalni sistemi ne mogu da funkcionišu, dotle institucionalni moral predstavlja uslov legitimnosti socijalnih tvorevina i njihovih međusobnih odnosa, bez kog one ne bi mogle da funkcionišu.

Viši stepen koji među ostalim formama vrednovanja karakteriše moral posebno je uočljiv ako se forme vrednovanja hijerarhijski podele na tri stepena: moralu odgovara treći, najviši nivo. U sva tri naredna slučaja menja se značenje izraza „dobro", a tri stepena vrednovanja predstavljaju značenje praktičnog predikata „dobro".

U prvom slučaju, koji odgovara prvom stepenu formi vrednovanja, vrednovaće se samo sredstva, načini i postupci, ali se u obzir neće uzimati njihovi ciljevi i svrhe. Ova vrednovanja su instrumentalna, funkcionalna, tehnička ili strategijska vrednovanja. Izraz „dobro" u ovom prvom slučaju zapravo znači „dobro za nešto" (za postizanje nekog cilja, koji, međutim, nije vrednovan). Na drugom stepenu procenjuju se ciljevi i svrhe, ali se oni ne tematizuju normativno, nego se uzima u obzir njihov značaj za nekoga i za njegove interese. U tom slučaju „dobro" znači isto što i „dobro za nekoga". Međutim, tu se ne radi o pragmatičnosti za jednu osobu, pojedinca (naime, ne radi se o individualno-pragmatičnom vrednovanju), nego o dobru grupe, a to je socijalno-pragmatično vrednovanje. Prvi oblik odgovarao bi egoizmu, koji uvek ukazuje na ugrožavanje interesa nekog drugog pojedinca. Filozofski utilitarizam zastupa samo ovu drugu formu pragmatičnosti, koja se odnosi na dobro grupe, koje je tu shvaćeno kao mera praktičnog vrednovanja.

U svakodnevnim, pa i filozofskim diskusijama, često se mogu primetiti tendencije koje odgovaraju ovom utilitarističkom stavu. Ovakvi stavovi proizilaze iz nade i očekivanja da se tako mogu ujediniti dve čovekove potrebe. Pritom mislim na pokušaj usklađivanja interesa za sopstveno dobro (koji je u nekim severnoameričkim filozofskim školama proglašen „ljudskim pravom na sreću") i humanističkog impulsa, koji podrazumeva težnju da se i svi drugi integrišu u sopstvenu težnju ka sreći. Prva poteškoća utilitarizma leži upravo u toj činjenici, u heterogenosti dva njegova sastavna dela. Jer, dva interesa o kojima utilitarizam govori nisu uvek saglasni, oni su jedan drugom, po samoj prirodi stvari, često suprotstavljeni. Onaj ko odluči da mu je primaran sopstveni interes često se nalazi u poziciji da ugrožava druge, odnosno da potiskuje humanistički impuls. S druge strane, ko se prvenstveno brine o svojoj okolini, o ljudima oko sebe, često mora da ograniči težnju ka sopstvenim interesima. Konflikt između ove dve vrste interesa, interesa pojedinca i zajednice, nije ni u kom slučaju tako izražen kao što bi se to moglo zaključiti iz pozicije preteranog egoizma, ali isto tako ne sme ni da se zanemari.

U slučaju konflikta, utilitarizam se opredeljuje za dobro svih. Time se odustaje od prirodne stremnje ka sreći pojedinca što dovodi u pitanje odre-

denje utilitarizma kao kombinacije dva tipa interese. S druge strane ostaju otvorena pitanja koja previđaju zbunjenost pojedinca pred „opštim interesima". Izgleda da je utilitarizam u odnosu na ta pitanja ostao indiferentan. Utilitarizam decidirano interpretira „dobro svih", koje se tradicionalno naziva „opšte dobro" na sledeći način: utilitarizam tvrdi da se ono dostiže onda kada je opšte dobro maksimalizovano. Pritom se međutim dozvoljava da pravo većine ugrozi pravo manjine ili pojedinca. Zato se može tvrditi da utilitarizam dopušta princip socijalne i pravne diskriminacije. Utilitarizam, u cilju maksimalizacije kolektivne sreće, mora da dopusti instituciju kao što je, na primer, ropstvo. Ali, to se suprotstavlja ideji pravde. Time dolazimo do nove forme vrednovanja, koja seže van utilitarizma: to je treći stepen, stepen koji odgovara pravoj moralnoj obavezi.

Na tom stepenu pred pojam pravednosti se postavlja najviši zahtev koji se odnosi na međuživot ljudi, potreba da se obezbedi osnova za ostvarenje zajedničke suštine. Ovaj zahtev ne može da zameni nijedan drugi, niti može da bude ostvaren na neki spoljašnji način, putem sile. Pravednost je, ako se shvati kao moralni zahtev, sasvim neuslovljena u svom važenju. Sam njen pojam ukazuje na neuslovljenost njenog važenja, sam njen pojam ispunjava uslov koji je Kant postavio pred celokupan moral; ovde se radi o kategoričkom imperativu.

Prvo treba napomenuti da kategorički imperativ nije ono što se u prvu ruku od njega očekuje da bude. I pre nego što ga analiziramo u smislu pružanja kriterijuma za moral, razmotrimo njegov pojam: on u prvoj liniji ima, kako bi se reklo, metaetičko, odnosno, semantičko značenje, a tek u drugoj liniji i normativno-etički, odnosno, kriteriološki značaj. Na polju morala se ne radi o obavezama koje „pretpostavljaju da..."; moral nije više oblast hipotetičkog. Moral je regija „kategoričkog", što drugim rečima rečeno, znači da je kao takav i za sebe važeći.

Iz same te karakteristike da se više ne radi o hipotetičkom, može se nešto zaključiti i po pitanju kriterijuma. Kategorički imperativ izražava najvišu meru morala: ono što je već Kant formulisao kao princip opšte primenjivosti. Čovek uvek treba da deluje tako da maksima njegovog delovanja može da ima univerzalno važenje.

Ovaj Kantov princip su s mnogo razloga danas prihvatile gotovo sve (neutilitarističke) etike. Potkrepiću svoje reči primerom: Rols zastupa ovaj princip u najmanju ruku kao minimum uslova moralnog delanja.

III Primenjena etika: primer etike prirode

Za objašnjenje svakog od tri zadatka filozofske etike, koje sam naveo na početku teksta, treba da posluži po jedno od poglavlja. Dosada smo se dota-

kli problema odstupanja od morala i fundamentalne etike, kao i principa morala i kontraverze koja se već po tradiciji vezuje za to pitanje. Ostalo je još da se posvetimo trećem zadatku, koje se tiče polja primene etike. „Primenjenu etiku" ćemo analizirati na primeru zaštite čovekove okoline i prirode.

Ovaj tip etike podrazumeva daleko više od primene već poznatih moralnih principa na neku novu oblast. Između ostalog, zasluga koja se može pripisati upravo njoj jeste relativizacija dileme „Aristotel ili Kant". Jer, sa jedne strane, etika već veoma dugo, odnosno još od Aristotela, ima zadatak da obavlja jedan veoma važan posao: ona moralno procenjuje, igra ulogu mudrosti, razboritosti, ona je *phronesis, prudentia*. S druge strane, ako imamo u vidu Kanta, etika predstavlja moralno prosuđivanje pod pretpostavkom univerzalističkog principa. U biomedicinskoj etici, kao jednoj vrsti primenjene etike, na primer, važi princip zaštite života. U istoj oblasti važi i princip samostalnog odlučivanja i opredeljivanja, ono što se naziva „informed consent".

Druga zasluga primenjene etike: ona u praksi ublažava suprotnosti koje postoje između utilitarizma i kantovske etike. Naime, dobar deo poteškoća koje se danas javljaju pred etikom daju se rešiti primenom utilitarističkih principa. Zastupnici utilitarizma odatle mogu da izvuku zaključak da ta činjenica predstavlja argument koji potvrđuje njihovu poziciju. Međutim, dobija se daleko jasnija slika ako savremene poteškoće pojmovno izdiferenciramo i ako socio-pragmatički način gledanja na stvari jasno razdvojimo od čisto moralnog. Najveći deo problema vezanih za zaštitu čovekove okoline tiče se kolektivnih interesa i ne doseže treći stepen moralne normativnosti. S druge strane, problematika zaštite čovekove sredine podrazumeva i izvesne probleme koji se ne mogu rešiti kolektivnom voljom, a to su problemi koji se tiču pitanja pravednosti.

Iako najveći deo problema savremene krize očuvanja okoline potiče od preterane eksploatacije prirode, ti problemi se ne mogu rešiti objašnjavanjem uzroka preterane eksploatacije. Fenomen krize čovekove okoline ne da se tako do kraja rešiti. Budući da preterana eksploatacija često predstavlja „jedini mogući izlaz", potrebno je pravovremeno pripremiti odgovarajuću „odbranu" od nje. Ali, umesto toga, čovečenstvo kao po pravilu na te probleme sporo reaguje, a odatle proizilazi griža savesti koja po pitanju zaštite čovekove okoline muči savremenog čoveka. Kao što se vidi, situacija je komplikovana i stepen komplikacija zahteva prevazilaženje utilitarizma u normativnom smislu, u pravcu perspektive pravednosti.

Oni koji govore o griži savesti uglavnom vide samo jednu stranu problema: oni čovekovu okolinu posmatraju kao opšte, „javno" dobro, a preteranu eksploataciju prirode kao štetu i sramotu za kolektiv. Ali, problem čovekovog okruženja ima i partikularne aspekte. Zato probleme iz te oblasti treba razmotriti i analizirati s obzirom na njihove prednosti i nedostatke. Uzmimo za primer jedno dobro koje smo skloni da razumemo kao opšte dobro, koje predsta-

vlja ono dobro koje uopšte omogućava ostala dobra, atmosferu. Zagađenjem čovekove sredine ne gube svi, neki i dobijaju. Klimatske promene koje nastaju usled efekta staklene bašte nisu za svakog štetne, ili bar to nisu u istoj meri. Luke Sibira i Aljaske trebalo bi da gotovo preko čitave godine budu nezaledene i dostupne, a u zemljama tropskog pojasa Afrike (Čad, Sudan, Egipat) klima bi trebalo da postane daleko podnošljivija. Naravno, ne smemo zanemariti ni moguće negativne posledice, rizike koje sa sobom nosi efekat staklene bašte. I kako današnjoj generaciji nije do kraja poznato koje će sve posledice po čovečanstvo imati efekat prekomernog zagrevanja, ostaje nam da se nadamo da će njegove pozitivne strane pretegnuti u odnosu na nedostatke.

Razlika između globalnih i partikularnih aspekata jednom, manjem, delu čovečanstva, omogućava da se bogati na račun drugog, većeg dela. A to je bez sumnje nepravedno. Ako ništa drugo, stanovništvo izvesnih oblasti napreduje na uštrb dobrobiti stanovnika neke druge oblasti, ali, svi mi danas, pre svega savremena generacija, živimo na račun naše dece i dece naše dece. Ovde problem prevazilazi utilitaristički princip kolektivnih interesa. Zato moramo preći na etiku moralnih dužnosti, sa zaokupljenošću socio-pragmatičnim pitanjima o prirodi i našem odnosu prema njoj moramo preći na pitanje kategoričkog imperativa. Kategorički imperativ se ne tiče danas tako popularnih principa kao što je to princip odgovornosti, ili princip solidarnosti. Deo ekološke etike koji više nije socio-pragmatički mora da krene od „principa pravednosti".

Kada se sociolozima pomene reč „pravednost" oni odmah naglašavaju da je beznadežno tražiti kriterijum pravednosti. Ali, činjenica je da se u svakodnevnom životu često susrećemo sa upotrebom tog pojma, pogotovo kada se radi o raspodeli nekih dobara. Taj izraz se često koristi i u drugom smislu, kao „zlatno pravilo" koje se ne odnosi na deobu dobara: „Drugima nikada ne čini ono što ne želiš da oni tebi čine." Ova dva pojma pravednosti omogućavaju da se otklone beskonačne kontroverze oko principa pravednosti i njegove upotrebe u „primenjenoj etici." Izgradnja hemijskih ili nuklearnih fabrika u pograničnim oblastima protivi se ideji pravednosti u kom god od navedenih smislova iskoristimo reč pravednost. U tom slučaju susedi zajedno trpe štetu, ali ne mogu da učestvuju u procesu odlučivanja, niti mogu očekivati ekonomsku korist od takvih postrojenja.

Takvi problemi među državama rešavaće se još dugo, uglavnom politički. Ali ta vrsta problema pravednosti, naime sinhroni problem pravednosti, i nije tako nov, dapače, on je tradicionalan problem. Međutim, dijahrona perspektiva nije tako tradicionalna. I premda još nismo potpuno odgovorili ni na klasična socijalna pitanja sada nam se nameću i „nova socijalna pitanja": sadašnja generacija svojim preteranim iskorišćavanjem prirode ugrožava uslove života svoje dece i njihovih potomaka. Takva vrsta ponašanja nije moralno dopustiva, bilo da pojam pravednosti definišemo u smislu pravedne podele, bilo da ga definišemo u smislu zlatnog pravila.

Kada pogledamo raniju istoriju čovečanstva, vidimo da tu istoriju čini više hiljda generacija. Da bismo sebi predstavili šta je pravedan stav prema budućim generacijama pre svega treba sebi da predstavimo podjednako dug niz budućih generacija. Ako pritom zamislimo da će neprestano rasti stepen iskorišćavanja prirodne okoline i da će kvalitet prirode a time i života stalno da opada, onda nije teško zaključiti da to vodi stanju stvari i uslovima pod kojima mi više ne bismo želeli da živimo.

Činjenica je da ćemo mi budućim generacijama ostaviti prirodu koja će biti još siromašnija od ove koju smo mi sami nasledili od naših predaka. Možemo to i ovako formulisati: pošto prirodu nismo sami stvorili, ona za nas ima značenje kapitala i to kapitala od kog treba da žive i buduće generacije. S vremenom, pogotovo u epohi tehničko-ekonomske civilizacije, zakup tog kapitala iz generacije u generaciju postaje sve veći, a ni sama glavnica nije ostala netaknuta. Kada se princip pravednosti primeni na buduće generacije, on glasi „očuvanje vrednosti" (tog kapitala). S obzirom na taj princip – naime, očuvanje vrednosti prirode - možemo da procenjujemo tri za čoveka najznačajnije karakteristike prirode. Iz te perspektive treba posmatrati resurse prirode koji se ne obnavljaju, zatim, prirodu kao životni prostor i, kao treće, ali nikako i nebitno, opasnosti sa kojima se čovek susreće kroz svoju upotrebu tehnike i nove rizike koji se javljaju u čovekovom odnosu prema prirodi.

Prema principu pravednosti, odnosno očuvanja vrednosti, prirodne resurse, fosilne izvore energije, na primer, trebalo bi da koristimo samo u onoj meri u kojoj razvijamo nove, veštačke izvore energije. Pritom se može tvrditi da smo dovoljno razvili novi tip izvora energije tek onda kada bez rizika uvećamo kapacitete ranijih izvora energije (na primer, primenom atomske energije).

Prema istom principu pravednosti nijedna atomska elektrana ne bi smela da bude izgradena pre nego što se reše problemi koje njena izgradnja može da izazove. Dalje, moramo pooštriti granice tolerisanja korišćenja vode, vazduha i tla. Kriterijumi iskorišćavanja tla moraju naročito da budu pooštreni; tu uključujem industrijsko, saobraćajno i stambeno iskorišćavanje zemljišta. Ranije se granica tolerancije uspostavljala s obzirom na sadašnjost i bližu budućnost, a sada ona treba da uključi i interese generacija koje treba da žive u istom okruženju i u daljoj budućnosti. Zahtev za pravednost važi onda kada čovek u svom delanju uzima u obzir dugi niz narednih generacija i kada uvaži njihove potrebe i u skladu s tim smanji opterećenje prirode i nestajanje njenih osnovnih kvaliteta. A tamo gde čovek nije u stanju da razvije odgovarajuće funkcionalne ekvivalente, što nije redak slučaj, pravednost zahteva da priroda ostane netaknuta.

Za tropske šume u Brazilu i jugoistočnoj Aziji taj zahtev važi iz još nekih razloga. S jedne strane, šume treba čuvati zato što sprečavaju klimatske katastrofe, doprinose kvalitetu vazduha i održanju odgovarajuće temperature, pa tako predstavljaju najveći genetski rezervoar na Zemlji. S druge stra-

ne, u tim tropskim šumama još uvek žive urođenici, iako malobrojni, čija kultura nestaje u kontaktu sa tehničkom civilizacijom. Zato uništavanje tropskih šuma nije samo nepravda prema budućim generacijama, nego i prema njenim današnjim naseljenicima, urođenicima.

U čemu se, dakle, sastoji uloga etike kao orijentira? U tri odeljka koje sam izneo teorijska argumentacija zadobila je i praktični značaj. Etika ispunjava zadatak koji joj je pripisao još Aristotel, naime etika je po svom pojmu praktična filozofija. Kao takva, ona se bori protiv radikalne skepse razvijajući i obnavljajući moralističku perspektivu; u raspravi oko moralnih principa ona se bavi analizom pojmova i kroz tu analizu dolazi do najvišeg moralnog kriterijuma: konačno, kroz debatu o primenjenoj etici, postavlja osnovne zakonitosti procene moralne valjanosti. Pritom, primer ekološke etike pokazuje da primena osnovnog principa etičkog stava, principa pravednosti, ima veoma značajne posledice i da pred čoveka i čovečanstvo postavlja visoke zahteve, te da etički utemeljena argumentacija od nas zahteva jednu duboku moralno-političku promenu.

1. *Uvodna literatura:*

Aristoteles, *Nikomachische Ethik,* hrsg. v. G. Bien, Hamburg (Mainer) 1972; O. Goigon, Zürich-Stuttgart (Artemis) (drugo izdanje) München (dtv), 1972, bes. Buch I-II.

I. Kant, *Grundlegungen zur Metaphysik der Sitten,* Erlangen (H. Fischer), 1984; Hamburg (Mainer), 1965; Akademie-Ausgabe, Berlin (de Gruyter), 1968, Bd. IV; *Werke,* Frankfurt/M. (Suhrkamp), 1968, Bd. VII (naročito predgovor i odeljci 1-2).

J. S. Mill, *Der Utilitarismus,* Stuttgart (Reclam) 1976, naročito odeljci 1-2.

O. Höffe (Hrsg.), *Lexikon der Ethik,* München (C. H. Beck), treće izdanje, 1986.

2. *Šira literatura:*

O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat,* Frankfurt/M. (Schurkamp), 1987, džepno izdanje, 1989.

R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik,* Stuttgart (Klett-Cotta), 1989.

B.Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy,* London (Fontana), drugo izdanje, 1987.

11. odeljak: Etika i prirodne nauke

Rajnhard Lov (Reinhard Löw)

I Etika iz aspekta prirodne nauke
II Prirodna nauka iz aspekta etike
III O odnosu etike i prirodnih nauka

Od vremena razdvajanja nauka na duhovne i prirodne nauke, dakle od druge polovine XIX veka, vlada mišljenje da etika, kao nauka koja se bavi svešću, pripada oblasti duhovnih nauka i da je najbliža filozofiji. U tu oblast spada ono što nas, kako se to obično kaže, vraća na subjektivno mišljenje, na ono što je moguće razumeti kao više ili manje ispravno razmišljanje. Iako su se duhovne nauke često trudile da preuzmu metodska načela prirodnih nauka (uzmimo za primer psihologiju ili filologiju) one još nisu uspele da svojim stavovima obezbede karakter zakona, kao što je to pošlo za rukom prirodnim naukama, koje definitivno strukturišu biće prirode i stoga ne predstavljaju samo njenu matematizaciju, nego poseduju i prognostičku moć, koja, sa svoje strane, predstavlja pretpostavku tehničkog napredovanja. Čini se da etika kroz slobodno sadejstvo sa naukama treba da reguliše one oblasti čovekovog delovanja koje crkva više ne može da kontroliše, a ni policija još nije u stanju da to obavi.

To „slobodno prebivanje jednih pored drugih", u novovekovnoj nauci podrazumeva činjenicu da postoji interakcija između prirodnih i duhovnih nauka (etike). Već je Dekart govorio o usmerenosti morala na nauku. Četvrto pravilo njegovog „provizornog morala" glasi: Bavi se naukom!, a to znači da se etika bavi naukom. Dekart je ovaj moral nazvao „provizornim" jer on treba da važi samo do trenutka dok se ne razvije moral koji je utemeljen na naučnim zakonima (zapravo, etike, jer etika predstavlja utemeljenje moralnih pravila). Kada se četvrto pravilo „provizornog morala" ispuni odgovarajućim sadržajem, sam provizorni moral time postaje izlišan i nepotreban.[309]

Jedna oblast koja posreduje između prirodnih nauka, naime *sociologija*,[310] je pedesetih godina istupila sa jednim veoma spektakularnim zahtevom (vezan za rani rad Herberta Spensera [Herbert Spencer], socijaldarvinizam i bihejviorizam) koji je trebalo da joj pomogne da ispuni svoje specifične, po-

[309] Uporediti sa R. Spaemann, „Descartes' provisorische Moral", u: R. Spaemann, *Kritik der politische Utopie,* Stuttgart (Klett-Cotta), 1977, SS. 41-56.

[310] Od najveće važnosti za tu oblast jesu sledeće knjige: E. O. Wilson, *Sociology. The New Synthesis,* Cambridge/Mass. (Harvard Univ. Press), 1975, R. Dawkins, *The Selfish Gene,* Oxford (Oxford University Press), 1976. Obe knjige, kao i mnoge druge knjige ovih i drugih autora na tu temu prevedene su na nemački jezik i predstavljaju podlogu „biotehničkog" stava, kakav zastupaju P. Singer, T. Engelhart, G. Megle i škola koju je osnovao Konrad Lorenc.

sredničke zadatke. Sociologija je, naime, zahtevala da se obezbede naučna objašnjenja moralnih zakona, da se razvije jedna nova etika koja bi mogla da se primeni na političke, socijalne i ekološke probleme koji će se pred ljudskim rodom otvoriti u budućnosti. Sociologija je, kao disciplina, privukla veliku pažnju javnog mnenja (posebno u zemljama engleskog govornog područja), jer je, s jedne strane tesno povezana sa evolucionizmom, a, sa druge strane je povezana sa filozofskim vrednostima i to na nužan način. Ta oblast puna je važnih pitanja koja tek treba da se obrade.[311] Zadatak eseja koji je pred vama sastoji se u tome da se ta oblast razmotri u svojoj celovitosti i da se iz filozofskog aspekta razmotri takozvana teorija „slobodnog prebivanja jednih pored drugih". Ovaj esej treba da predstavi jednu drugačiju sliku odnosa između etike i prirodnih nauka, a tek u sklopu te slike mogu se jasno razumeti njihove zajedničke strane i razlike koje postoje među njima.

Svoje predavanje sam podelio na tri dela:

1. Etika iz aspekta prirodne nauke
2. Prirodna nauka iz aspekta etike
3. O odnosu etike i prirodnih nauka

U trećem odeljku zastupaću tezu da u logičkom smislu daleko više promašuju prirodnjaci koji pokušaju da se bave filozofijom nego filozofi koji pokušaju da se bave prirodnom naukom, odnosno kada pokušavaju da sprovedu eksperimente koji su tipični za prirodne nauke. Imanuel Kant, jedan od mojih kućnih bogova, je u svom životu, kao što je to opšte poznato, izveo samo jedan eksperiment. On je, naime, ispitivao da li će zrno iz puške prodreti dublje u balvan ako se ispali sa manje ili ako se ispali sa veće udaljenosti. Rezultat njegovog eksperimenta bio je sledeći:[312] što je strelac dalje to zrno prodire dublje u drvo. Ja, kao prirodnjak, sada moram da proširim taj zaključak: najbolje je ako je strelac toliko udaljen da ne može ni da dobaci do balvana, jer tada će zrno biti toliko duboko da uopšte neće moći da ga nađe...

I Etika iz aspekta prirodne nauke

Kada ovde govorimo o „prirodnoj nauci", naravno, govorimo paušalno: etika iz perspektive fizike ili hemije znači nešto drugo – nešto sasvim drugo – nego iz perspektive biologije u kojoj se etablirala ona vrsta sociologije koja zahteva definitivno objašnjenje morala i etike u njihovom evolutivnom raz-

[311] Uporediti sa P. Koslowski, *Evolution und Gesellschaft. Eine Auseinandersetzung mit der Soziobiologie*, Tübingen (J. C. B. Mohr), 1984, drugo izdanje 1989; R. Löw, *Leben aus dem Labor. Gentechologie und Verantwortung. Biologie und Moral*, München (Bertelsmann), 1985; A. Knapp, *Sociobiologie und Moraltheologie. Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie*, Weinheim (Acta humaniora), 1989.

[312] Kants *Gesamte Werke*. Akad.-Ausgabe Bd. I, S. 153; uporediti sa E. Adickes, *Kant als Naturforscher*, Bd. I, Berlin, 1924. SS. 98-102.

voju. Ova pretpostavka uopšte nije zanimljiva za fizičare ili hemičare koji se „prema etici" odnose na spoljašnji način. Njih etika ne zanima qua hemičare ili qua fizičare, nego kao delatne ljude koji filozofiraju, a koji su kao visokospecijalizovani stručnjaci, ujedno i hemičari ili fizičari. Oni ne smatraju da njihove discipline treba da se izvode po etičkoj meri. Ali, kada neko razmišlja o tome šta je „dobro" a šta „loše", šta je „pravedno", a šta „nepravedno", onda on, želeo to ili ne, upravo *filozofira*. Filozofija nikako nije samo ono sa čime se srećemo u filozofskim institutima ili na seminarima; svako ponekad filozofira – samo na različitim nivoima.

Ali, vratimo se na pitanje kako etika izgleda iz aspekta naučnika koji se bave prirodnim naukama, prirodnjaka. Ja ću nastaviti tako da ih nazivam imajući pritom u vidu njihov specifičan način gledanja na stvari, kako na vrednosna pitanja, tako i na ostale aspekte života. Ti naučnici poznati su nam i pod imenom *scijentisti*.

Njihov osnovni program u objašnjavanju etike jeste evoluciona biologija, ili tačnije: evoluciona teorija kao pogled na svet, stav koji nazivamo evolucionizam. Radi se o paradigmi koja treba da predstavlja objašnjenje svih fenomena stvarnosti, pa time i čoveka i njegovih najviših kulturoloških dostignuća. Glavno i temeljno načelo te paradigme glasi: „Nastanak i razvoj svega što postoji moguće je principijelno prirodno objasniti." To takođe važi i za socijalne odnose, moralna pravila i etiku, kao njihovo utemeljenje. Na ovoj tački može nam se učiniti da su principi evolucije povezani sa principima morala. U toku evolucije ništa nije nastalo *da bi* se razvio bolji život; na svemu što postoji zadržalo se baš ono što je odgovaralo najboljim uslovima i što je istovremeno bilo dovoljno fleksibilno da se samo menja zajedno sa promenama svoje okoline, dakle, preživelo je samo ono što je bilo sposobno da odgovori na izazov. Kao što vidimo, evolucionistička paradigma ne podrazumeva ništa što bi se moglo nazvati „teologijom".[313] Tu se ne govori o napredovanju u razvoju živih bića, a teleologija je prisutna samo u smislu što bolje adaptiranosti na uslove koji su sami bez nekog određenog cilja. Ovo važi i za moral. Socijalni odnosi i moralni zahtevi nisu se razvijali *da bi* što bolje ostvarili neku izvornu formu društvenosti, nego je preživeo onaj vid ljudskog udruživanja koji je bio u stanju da odgovori na uslove i izazove pred kojima se našao. Razvoj konkretnog morala nikada se ne dešava *da bi* se poboljšalo preživljavanje, moral se prosto razvija, a faktički uslovi određuju da li će on odgovarati preživljavanju ili ne. Time evoluciona teorija određuje okvir mogućnosti: intraspecifična selekcija se stara da opstane ona varijacija koja nije neposredno vezana za preživljavanje.

Za potrebe naše teme osnovnu zakonitost evolucionističke slike sveta ćemo pojasniti jednim zamišljenim primerom. Dva neprijateljski nastrojena

[313] Uporediti sa R. Spaemann/R. Löw, *Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München (Piper), 1981; kao i kraći tekst R. Löw, „Natur und Zweck", *Scheidewege*, 14 (1984/85), SS. 342-358.

plemena, X i Y, žive u istoj regiji, koja ne može da zadovolji potrebe oba plemena. Zato bi jedno od plemena trebalo da pristane da napusti spornu oblast. Moral plemena X podrazumeva veru u besmrtnost i dobrog boga koji na onom svetu nagrađuje neustrašive ratnike. Za pripadnike plemena Y smrt predstavlja odlazak u carstvo nemilosrdnog boga smrti. I budući da članovi plemena Y gaje veći elan prema životu nego članovi plemena u kojima se uopšte ne veruje, oni u odnosu na ta plemena imaju prednost pri prirodnoj selekciji. Međutim, kada udu u rat sa plemenom X, onda je njihov moral, sa stanovišta vrednosti koje su bitne za prirodnu selekciju, daleko manje vredan: ratnici plemena X su neustrašivi i spremni su da rizikuju svoj život, dok ratnici plemena Y, očigledno hobsovci, pre svega gledaju kako da sačuvaju živu glavu i nisu spremni da rizikuju svoj život.

U ovom zamišljenom primeru, prema evolucionističkom stavu, takođe važi da se moral i vera plemena X nisu razvijali na određen način *da bi* se u određenoj situaciji pleme X ponelo bolje nego pleme Y, nego su se pripadnici plemena X ponašali na odgovarajući način upravo zahvaljujući činjenici da su razvili takav moral; ali, moglo se desiti da su u nekom ranijem stadijumu razvoja inteligentni članovi plemena X-vračevi, lekari, sveštenici, evolucionistički biolozi, uvideli prednosti takvog morala i religije i svesno ih razvijali (pri čemu uopšte nije bitno da li su i sami verovali u to što su propovedali) a da je to prosto zaboravljeno. Pritom ne želim da kažem da to mora da bude čest slučaj. Pa ipak, mnoge kulture besmrtnost povezuju sa nagradom i kaznom na onom svetu. Ovaj argument se odnosi na nešto drugo. Naime, učestalost izvesnih činjenica predstavlja potvrdu vrednosti neke vere prilikom selekcije. Ta vrsta vere je od samog početka kroz selekciju potiskivala sve zamislive konkurente.

Sada treba da navedemo i razlike između tri različita tipa scijentista s obzirom na to kakav je njihov stav prema moralu i etici. Ono što je zajedničko za sva tri tipa jeste ubeđenje da je njihova slika sveta ispravna, da gore navedena osnovna zakonitost uistinu važi, te da su svi fenomeni naše sadašnje stvarnosti nastali čisto prirodnim putem i da je svaki od njih principijelno objašnjiv pomoću evolucionističke teorije. Međutim, iz ovog zajedničkog fundamenta su, po pitanju odnosa prirodne nauke i etike, nastale tri potpuno različite posledice.

Prva od njih jeste pravac koji bismo mogli nazvati *fulguracionalizam.* Prema zastupnicima ovog pravca ljudsko moralno ophođenje uistinu predstavlja sasvim novi stepen u evoluciji, ali i on je objašnjiv putem prirodne nauke; i to kroz „fulguraciju" (K. Lorenc [K. Lorenz]), naime, kroz sjedinjavanje subsistema u jedan novi, integralni sistem, koji poseduje izvesnu karakteristiku koju nije posedovao nijedan od njegovih sastavnih delova. Moral je jedna od takvih karakteristika. Preteča morala, forma ponašanja koja mu prethodi, može se primetiti već u životinjskom svetu (misli se na prijateljstvo, majčinsku ljubav itd.), ali, karakter *svesne* obaveze, ono što je tipično za moral, pojavilo se tek sa čovekom. Oblast morala i njegovo etičko utemeljenje zato *zaista* izražavaju nešto obavezujuće.[314]

Druga posledica koja je proistekla iz te zajedničke slike sveta jeste *biologizam.* Prema zastupnicima ovog pravca forme socijalnog ponašanja životinja i ljudi se po svom moralnom sadržaju (u apsolutnom smislu) međusobno uopšte ne razlikuju. Ali, čovek ima mogućnost da te odnose spozna, on je u stanju da spozna biološko utemeljenje svog morala i da svoje delovanje prilagodi toj činjenici. „Smisleno je samo ono što se odvija u skladu sa evolucijom" (K. Breš [C. Bresch]). Tako moral ovde gubi svoj karakter apsolutne obaveznosti; on obavezuje samo pod pretpostavkom da „se razvija u skladu sa evolucijom". Doduše, i pod tom pretpostavkom moral važi kao obavezujući samo u hipotetičkom smislu.[315]

Treća posledica ovog zajedničkog pogleda na svet jeste *sociobiologija.* Da bismo razumeli stav prema etici zastupnika ovog pravca dovoljno je da ponovimo gore navedeni osnovni zakon: Budući da u procesu evolucije sve nastaje prirodnim putem, pa tako i socijalni odnosi, moral i etika, i kako to važi i za fulguracionizam i za biologizam, očigledno je da ne postoji ništa što bi se moglo nazvati stvarnom moralnom obavezom. Zato moral treba da bude zamenjen tehnikom ponašanja. Dobro i zlo ne samo da su relativni pojmovi, nego predstavljaju iluziju. Poslednji korak društva prema istini treba da bude korak „s onu stranu slobode i dostojanstva" (deo knjige F. Skinera [F. Skinner]), korak koji treba da nas oslobodi morala i religije.[316]

Upravo na ovom mestu treba razmotriti i objasniti jednu dopunu. Ona glasi: to i ne bi bila neka šteta, jer bi ipak preostala neka vrsta morala koja bi u svom opštem nacrtu bila uređena po slici prirodnjaka, i dalje bi se išlo na koncerte, skupljala pomoć za Afriku, i dalje bi se išlo u crkvu kada se izvodi Mocartova misa. Sve ja to vidim. Hans Mor (Hans Mohr) je pisao:

„Naša nemačka tradicija je dozvolila, naročito naučnicima, da žive u uverenju da je 'subjektivnost u suštini fiktivna i nemoćna', iako mi kao moralni subjekti istovremeno [!] verujemo [!]u slobodu, odgovornost i kreativnost, a to podrazumeva intervenciju duha [?] u prolaznosti materije."[317]

---

[314] Uporediti sa K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen,* München (Piper), 1983; H. Mohr, *Natur und Moral. Ethik in der Biologie,* Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1987; Ch. Vogel, *Vom Toten zum Mord. Das wirklich Böse in der Evolution,* München (Hanser), 1989.

[315] H. Krieg, „Kausale Denkweise und Ethik", u: H. Krieg, *Marquartsteiner Vorträge über Grenzgebiete der Biologie,* Stuttgart (Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft), 1946, SS. 13-32; C. Brensch, *Zwischenstufe Leben,* München (Piper), 1977. Mnogi od autora koji su navedeni u fusnoti 2 se u odlučujućem momentu opredeljuju upravo za biologističku argumentaciju.

[316] Bihejviorizam je sa svojim glavnim predstavnikom B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity,* New York (Knopf), 1971, na nemačkom *Jenseits von Freiheit und Würde,* Reinbeck (Rowohlt), 1973, uglavnom preuzeo ideološku osnovnu strukturu sociobiologije, ne sledeći, doduše, i njen matematički aparat.

[317] H. Mohr, S. 14, prim. prev.

Odmah moram da kažem da za mene ovaj (scijentistički) nazor nikako ne može da se nazove „konsekventnim". Pa, iako mislim da je ljudska nekonsekventnost jedna od stvari za koje ima najmanje nade da će se u budućnosti promentiti, ova nekonsekventnost je fatalna, i to iz dva razloga. Kao prvo, na nju nije moguće konsekventno reagovati, tu je čovek u pravnom smislu postao moneta socijalne procene (sir Fransis Krik ili Peter Singer). Drugo, postoje situacije koje traže konkretna rešenja: to su pitanja tipa kako treba odgajati decu, ili kako zakonodavac treba da se postavi prema istraživanjima koja se vrše na embrionima. Da li na ta pitanja treba da se pruži naučni ili humani odgovor?

Ali, te probleme ovde nećemo dublje razmatrati. Ipak, ne mogu a da ne primetim: ne treba se zavaravati. Osim *javnih* scijentista postoji i mnoštvo takozvanih „skrivenih" scijentista koji javno naglašavaju važnost morala i religije, dok privatno uopšte ne može da se sumnja u njihov agnosticizam i ateizam. Samo: oni su *konzervativni*, i sasvim ispravno primećuju u kojoj meri moral, vera i crkva predstavljaju sistemski važne elemente. Toliko o tome. Da bi bolje ispunjavali svoje funkcije moral i vera bi trebalo da se okrenu prirodnoj nauci. H. von Ditfurt (H. v. Ditfurth) je u svojoj poznatoj knjizi rekao: „Mi nismo samo ovozemaljski." Njegovi zaključci su sledeći: Isus Hristos nije bio Sin Božiji, nije bilo nikakvog vaskrsenja, molitve su besmislene (naravno, ako se izuzme njihovo psihoterapeutsko dejstvo).[318] Iz ovih stavova naravno proizilazi još jedna posledica, a to je militantni ateizam. Žak Mono (Jacques Monod) govori o „štetnoj mešavini judejsko-hrišćanske religioznosti" i „čovekovom prirodnom pravu" koje je karakteristika zapadnog sveta.[319] Gregori Bejtson (Gregory Bateson) u *Geist und Natur* piše: „Praznoglavost je nužna pretpostavka religioznosti",[320] a E. O. Vilson (E. O. Wilson) u *On Human Nature*, tvrdi da će se sa teologijom već nekako izaći na kraj, ali, takode, rezignirano dodaje da to neće ići tako lako sa religijom, jer je čovečanstvo, uopšte uzevši, glupo.[321] I kao što sam rekao: ne smemo se zavaravati. Politika popuštanja prema ovoj poziciji ne vodi ničemu drugom do druženju gospodina Bidermana (Biedermann) sa palikućama.

II Prirodna nauka iz aspekta etike

Qve tri varijante treba prvo filozofski analizirati i kritikovati. Pratiću redosled izlaganja iz prvog odeljka teksta.

[318] U vezi s tim uporediti R. Löw, „Neue Träume eines Geistersehers. Bemerkungen zu H. v. Ditfurths, Wir sind nicht nur vin sieser Welt", *Scheidewege*, 12 (1982), SS. 685-697.

[319] J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit*, München (dtv), 1975, S. 149 i naredna.

[320] G. Bateson, *Geist und Natur, Eine notwendige Einheit*, Frankfurt (Suhrkamp), 1982, S. 257 (prim. prev.).

Fulguracionizam pravi grešku upravo na onome na čemu počiva. Njegova omaška se temelji na njegovom glavnom logičkom delu, fulguraciji, odnosno, nastajanju potpuno novih karakteristika sistema.[322] Uprkos tome, ova varijanta evolucionizma ima jednu posebnu vrednost koju druge dve varijante ne poseduju, naime, ona tvrdi da novo *stvarno* jeste novo, što za našu temu znači da je otkriću moralne obaveze i moralnog „treba" pripisan stvarni karakter. Moralnost je, dakle, realan fenomen, a etika, kao utemeljenje morala, jeste moguća. Fulguracionizam ne poriče realnost fenomena morala i etike, ali ipak ostaje logički povezan sa evolucionističkom slikom sveta, a te dve stvari su kontradiktorne.

Naime, ako želimo da neka fulguracija, u našem slučaju „treba" (koje se odnosi na moralnu obavezu) bude u potpunosti objašnjena prirodnim putem (iz nekog sleda događaja u evoluciji) onda se time nužno gubi obavezujući karakter tog „treba". Zašto bi ja *trebalo da* se pridržavam nekog pravila koje je nužno samo u biološkom smislu? Ako se tog pravila pridržavam to je u istom smislu događaj u evoluciji kao i da ga se ne pridržavam. Filozofski rečeno: obaveza ne može da nastane prirodnim putem iz faktičkog stanja stvari. „Treba" nikada ne može da se izvede iz pukih fakata.

Ovakva logička nekonsekventnost dovela je do toga da predstavnici fulguracionizma zastupaju potpuno oprečne ekstremne stavove. Jedna knjiga Konrada Lorenca nosi naslov *Das sogenannte Böse*, i on u toj knjizi poriče postojanje dobra i zla, dok u drugoj knjizi, koja nosi naslov *Das acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, izričito i kategorički razlikuje dobro od zla.[323]

Druga varijanta evolucionizma koju treba kritički da razmotrimo jeste *biologizam*. Njegova karakteristika jeste zahtev da se bude „u skladu sa evolucijom". Evolucija se ovde ne shvata samo kao proces prirodnog razvoja i diferenciranja, nego – *budući* da u njoj i mi učestvujemo – i kao mera ispravnog ponašanja. Biologizam ima četiri osnovna nedostatka: jedan empirijski i tri logička.

Nedostatak ove varijante evolucionizma možemo prepoznati već na empirijskom nivou, naime, ni u kom slučaju nije „dobro" sve što je u skladu sa

[321] E. O. Wilson, *On Human Natur*, Cambridge/Mass. (Harvard Univ. Press), 1978, SS. 205-209.

[322] K. Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels*, München (Piper), 1974, S. 48 i naredna. Uporediti sa R. Löw, „Evolution und Erkenntnis" u: K. Lorenz u. a. (Hrsg.), *Die Evolution des Denkens*, München (Piper), 1983, SS. 331-360; R. Löw, „Tragweite und Grenzen der evolutionären Erkenntnistheorie", u: J. Herbig, *Die zweite Schöpfung*, München (Hauser), 1990, SS. 221-245; kao i R. Spaemann u. a. (Hrsg.), *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis*, Weinheim (Acta humaniora), 1984 (= Civitas-Resultate Bd. 6).

[323] Prethodno navedena knjiga ovog autora pati od sledećeg problema: u prvom delu knjige se radi o prirodnom „moralnom" ili „amoralnom" načinu ponašanja viših primata (dakle, taj deo knjige se bavi analogijom morala), dok se drugi deo knjige bavi zadacima morala koji su prilagodeniji čoveku. Problem se sastoji u tome što značenje ovog drugog tipa morala treba da se objasni isključivo prirodnim putem.

evolucijom. Volfgang Vikler (Wolfgang Wickler) ukazuje na mnoge primere koji pokazuju da i u životinjskom svetu postoje prevara, okrutnost, preljuba itd. Ali, šta to treba da znači? Sve što postoji nastalo je *u skladu sa* evolucijom, u evolucionističkoj slici sveta ne postoji ništa što se „suprotstavlja" evoluciji. Ovo je istovremeno i prva logička greška biologizma: *njegov* moralni zahtev da se bude u skladu sa evolucijom predstavlja prirodni produkt same evolucije, odnosno, već je unapred ispunjen. A, pojedninac je u skladu sa evolucijom bilo da moralne zahteve poštuje ili ne.

Druga logička greška biologizma je takozvana „naturalistička greška u zaključivanju" (Mur). Ona podrazumeva da se reč „dobro" zameni izrazom „ono što zahteva ponašanje vrste". Tome mora biti pridodato, prvo, da bi tada moglo biti ispravno živeti na račun sopstvene dece ili čak proždirati sopstvenu decu, i drugo, da pitanje zašto je to ponašanje vrste zapravo dobro, nikada nije ni postavljeno. Ova druga logička greška biologizma osakaćuje značenje reči dobro.

Treća logička greška je centralna, a odnosi se i na ostale varijante. Ona se tiče takozvanog „moralno-analognog ponašanja" kod životinja, iz kog je navodno proisteklo i moralno ponašanje kod ljudi. Evolucionisti kažu: prijateljstvo, roditeljska ljubav, požrtvovanje, sve to postoji i u životinjskom carstvu. Ali, tu se krije odlučujuća greška u mišljenju. Naime, potpuno se zaboravlja interpretativni faktor *posmatranja* (ponašanja životinja). Pod tim podrazumevam sledeće:

Tvrdi se da kod životinja možemo uočiti, na primer, materinsku ljubav. Ali, to je pogrešna tvrdnja. Ono što vidimo kod životinja jesu izvesni pokreti i procesi, *i ništa sem toga.* Te pokrete možemo interpretirati kao „materinsku ljubav", ali to podrazumeva dve pretpostavke. Prvo, da bismo uopšte bili u stanju da odredimo odnos i *razliku* između materinske ljubavi i nekog drugog oblika ponašanja moramo pre svega znati šta materinska ljubav znači u našem, ljudskom iskustvenom horizontu. I drugo, mora nam biti jasno da taj pojam, koji je nastao iz našeg iskustva, *ipak* interpretativno prenosimo u jednu drugu, ne-ljudsku sferu. A, to znači: o ponašanju životinja, kao o ponašanju koje je analogno čovekovom moralu, možemo govoriti samo ako nam je moral primarno dat u ljudskoj sferi i ako pristanemo na činjenicu da njihovo ponašanje interpretiramo po analogiji sa svojim moralom. Ali, time je isključena mogućnost da se ljudski moral „objašnjava" po analogiji sa moralno analognim ponašanjem životinja. To je kao kada bi sin hteo da podučava oca.[324]

Ovim prelazimo na kritiku treće varijante evolucionizma, *sociobiologije.* Pre svega, treba naglasiti da jedino sociobiologija konsekventno argumentuje o celokupnoj evolucionističkoj slici sveta. Ona se ne bavi uobičajenim predstavama o moralu, ona se pre svega bavi gore navedenim osnovnim zakonom i lobira za njih.

[324] Uporediti sa R. Löw, SS. 42-44.

Jedini odgovarajući kriterijum u celokupnoj živoj stvarnosti, pa i u moralu, za sociobiologiju i njeno shvatanje istine jesu geni. Geni su izgradili mehanizme preživljavanja, koji se nazivaju organizmima, a razvoj, nadgradnja, cvetanje i plodnost tih organizama služe samo za očuvanje i poboljšanje gena. Izraz „poslužiti...nečemu", naravno, ne treba da se shvati u teleološkom smislu; to je samo skraćeni izraz za čisto faktički program sociobiologije. Pošto nas ovde ne zanimaju pojedinosti, biće dovoljno da ovu tezu ilustrujemo sa par citata.

„Majka je mašina koja je programirana tako da učini sve što je u njenoj moći da osigura opstanak kopija njenih gena."

Analogno tome, deca se definišu na sledeći način:

„Geni u telima dece selektuju se na osnovu sposobnosti da nadmudre tela roditelja... Dete nikada ne bi trebalo da propusti priliku da prevari, slaže, zavara, da se okoristi." [325]

I kao što je sam autor teksta objasnio, izraz „treba" u navedenoj rečenici ne treba da se razume u moralnom smislu. On objašnjava: „Hoću samo da kažem da uspevaju deca koja se tako ponašaju." Pa, ipak, majka, ili bolje rečeno majka-mašina, ima pravo da na kraju krajeva izabere da li želi da ima moralno dete ili dete koje će zadovoljavati gore navedene uslove. Kakav napredak!

Svako takozvano „moralno delovanje", i mišljenje, naravno, moraju se posmatrati iz aspekta selekcije i grupisanja sličnih gena. Za takvu vrstu ponašanja odgovoran je „gen za altruizam". Bojim se da taj altruizam u stvarnosti više liči na egoizam grupe. Ali, i sam pojam „egoizam" predstavlja metaforu: kada se radi o genima ne postoji nikakav ego, koji bi se bavio samim sobom, postoji samo program. Kritiku sociobiologije ovde možemo da iznesemo samo kroz dve teze (za šire informacije pogledati autore iz druge fusnote ovog teksta).

Kao prvo, poznata sociobiološka knjiga *Das egoistische Gen*, može se razumeti samo ako se zauzme ista pozicija koju je zauzeo njen autor, engleska mašina za preživljavanje, Ričard Dokins (Richard Dawkins). Ta knjiga može da se razume samo ako se ima u vidu selekciona strategija njenog autora. Geni su ga izabrali, ili tačnije rečeno, geni su tu mašinu izabrali da napiše knjigu da bi zaradio što više novca i time ostvario što veći mogući dobitak. Tome bi se moglo štošta prigovoriti, ali geni ne mogu da predvide koje će posledice da izazovu. Kada bi pokušala da postavi zahtev istinitosti, sociobiologija bi morala da se odmetne od sebe same. Sama sociobiologija predstavlja produkt evolucije, ona je sopstveni nerešivi paradoks, čiji koren leži u rečenici: Nema istine, uključujući i ovo što je upravo rečeno.

Kao drugo, sociobiologija, kao i cela evolucionistička paradigma uopšte, nudi pogrešan izlaz kada je u pitanju objašnjenje fenomena stvarnosti. Izlaz nije u objašnjenju prapočetka i materije pravilima igre; početna tačka svakog,

[325] R. Dawkins, *Das egoistische Gen*, Berlin (Springer), 1987, S. 145.

pa i evolucionističkog objašnjenja stvarnosti, treba da bude sama stvarnost. To je odlučujuća stvar. Pre nego što se počne sa objašnjavanjem stvarnosti, mora se jasno znati šta u tu stvarnost spada, a šta ne. Dijagnoza „nešto je prisutno, nešto postoji" logički prethodi evolucionističkom objašnjenju. Konsekventni sociobiolozi etiku, religiju, umetnost i slično odbacuju kao iluziju. Sociobiolog te fenomene ne može da konstruiše u svom sistemu: dakle, oni za njega i ne postoje, odnosno, postoje samo kao iluzije. Prvi deo rečenice je ispravan, ali drugi nije. Tačno je da sociobiolog te fenomene ne može da konstruiše u svom sistemu. Ali, realno postojanje morala, običaja, religije, umetnički lepog, ne zavisi od nečije sposobnosti da ih razume ili rekonstruiše.

Ovim je grubo skiciran moj način videnja prirodne nauke iz etičkog ugla gledanja. Tome treba još dodati opšti nazor o „lišenosti (prirodnih) nauka vrednosnog stava" (vrednosna neutralnost prirodnih nauka), iz kog sledi: budući da je nauka lišena svakog vrednovanja, u njoj vlada pravilo o slobodnom istraživanju bez obzira na moralne predstave. Ali, pritom se porede stvari koje ne mogu da se porede, objektivni odnosi koji vladaju među stvarima i zakoni koji te odnose ureduju.

Većina filozofa i prirodnih naučnika od V veka pre nove ere pa sve do XVIII veka nove ere su zastupali tu smelu tezu o bezinteresnosti i objektivnosti nauke. U antici je teorija, nauka, shvatana kao najviši oblik prakse. A pod teorijom se nije podrazumevala samo metafizika: za Aristotela, utemeljivača naučne biologije, ispitivanje grade, kretanje i razmnožavanje biljaka i životinja je isto tako potpadalo pod teoriju u smislu nauke koja, budući da je proširena empirijskom komponentom, nad čisto teorijskim mišljenjem ima tu prednost što empirijski može da se potvrdi ili opovrgne.

Utemeljivači novovekovne nauke, Frensis Bekon, Galileo Galilej (Galileo Galilei), Rene Dekart, Tomas Hobs, bili su u istoj zabludi kada je u pitanju bezinteresnost i objektivnost prirodne nauke. Oni su u ime etike zahtevali prodor svog shvatanja nauke. Oni su želeli da budu korisni, da menjaju stvari, a za to im je bilo potrebno obrazovanje. Dekart se zanimao za medicinu, genije kakav je bio Leonardo da Vinči (Leonardo da Vinci) imao je vizije mašina koje bi se kretale pod vodom i u vazduhu. Leonardo je izučavao i balistiku, i izvodio ne samo matematičke konstrukcije, nego i fizikalističke oglede o kretanju tela. Sve je to trebalo da bude upotrebljeno u korisne svrhe. Nauci nije bilo potrebno opravdanje, nju je opravdavala sama njena korisnost.

Imajući u vidu ove istorijske okolnosti ja ću ponuditi protivtezu ovoj tezi o „bezinteresnosti nauke": *Takva* prirodna nauka nikada nije bezinteresna ili vrednosno neutralna, jer takva „prirodna nauka" uopšte ne postoji. Postoje samo ekstremno visoko specijalizovani ljudi koji svoj način ponašanja označavaju kao prirodnu nauku. (Slično se može tvrditi i za sve preostale nauke, kao i za noviju istoriografiju, teoriju komunikativnog delovanja ili finoguristiku.) Činjenicu da se radi samo o načinu ponašanja potvrđuje već opis položaja osoba koje su se posvetile različitim naukama. A, takvi načini ponaša-

nja, razume se, uopšte nisu vrednosno neutralni, nego su često duboko vrednosno odredeni (i zablude imaju svoju specifičnu vrednost). Ti načini i oblici ponašanja su uvek podredeni etičkim kriterijumima. Ali, osobe koje ih sprovode smatraju da nisu odgovorne „pred istorijom", „pred čovečanstvom" ili čak njegovim „napretkom"; oni su odgovorni samo, kao prvo, onima koji ih finansiraju (iz kojeg god društva oni poticali), a, kao drugo, onima kojih se realno ili potencijalno tiče njihova oblast istraživanja. Atomska bomba i atomska energija predstavile su u prošlosti najspektakularniji primer za moju tvrdnju. Danas se radi, na primer, o genetičkoj tehnologiji, tehnikama oplodnje (pri čemu se često govori o „namernom sprečavanju višestrukih trudnoća" i sličnim eufemizmima), zagadenju čovekove sredine ili o fiziologiji mozga. U krugovima koji se bave tim problemima se i ne otvara pitanje etičkog vrednovanja, a kamoli da se na njega u potpunosti odgovora. Ali, pojam etičkog vrednovanja morao bi da se „protegne" i na te oblasti. Konkretno to znači da način ponašanja „prirodnih nauka", kako iz aspekta njegovog dosadašnjeg razvoja, tako i iz aspekta njegovog budućeg napretka, mora u sebe da uključi i etiku, i to ne samo, kako bi se reklo, kao spoljašnji aparat koji je nametnut od strane filozofa, nego i zbog izvornih interesa same nauke.

Sada želim da ukažem na dve zablude koje proizilaze iz zahteva koji je postavljen u članu 5 ustava, a koji se odnosi na slobodu istaživanja.

Prva zabluda podrazumeva da on ne može doći u koliziju ni sa jednim drugim članom, a da pritom sam bude manje važan. Medutim, oni koji ljudske zametke koriste u eksperimentima genetičke tehnologije, ili oni koji žive embrione tretiraju kao puke objekte istraživanja, očigledno ne uzimaju u obzir 1. član ustava, koji se odnosi na „dostojanstvo čoveka", oni se ogrešuju o taj član bez obzira da li to rade sa „najboljim namerama" ili ne. Druga zabluda se odnosi na član ustava koji ureduje ljudska prava. Zabluda se sastoji u tome što se pretpostavlja da se dva ljudska prava nikada ne mogu međusobno „sukobiti" i to u smislu da su ta prava neuslovljena, odnosno, da im nije potrebna neka viša instanca. Ali, kao što je to u jednom svom izuzetnom eseju pokazao i Martin Krile (Martin Kriele),[326] ljudska prava ne smemo shvatati kao neuslovljena. Jer, tako bi svaka kolizija među njima nužno dovodila do tragičnih posledica. Ideja ljudskih prava je od samog početka tako koncipirana da u njihovo umsko odredenje spada i svest o njihovim unutrašnjim granicama. Kada ljudska prava ne bi uključivala i te unutrašnje granice onda bi svako ko živi u bloku zgrada mogao u četiri sata da svira trubu i da to pravda svojim pravom na slobodan razvoj ličnosti; isto tako bi generali mogli da odaju vojne tajne i to pravdaju pravom na slobodu mišljenja i govora, a ozloglašeni nacistički doktor Mengele (Mengele) bi svoje eksperimente mogao da pravda pravom na slobodu istraživanja.

[326] M Kriele, „Vorbehaltlose Grudrechte und die Rechte anderer", *Juristische Arbeitsblätter* 16 (1984), SS. 629-638, kao i M. Kriele, *Recht und praktische Vernunft*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1979.

III O odnosu etike i prirodnih nauka

Kada pokušamo da rekonstruišemo etiku u prirodnim naukama, kada prihvatimo stav da ljudi koji se bave prirodnim naukama i upražnjavaju izvestan tip ponašanja ipak uvek podležu etičkim kriterijumima, onda za kraj ostaje još pitanje koja to vrsta etike treba da vlada prirodnim naukama, njenim istraživanjima, učenjima i primenom.

Ja ću ovo pitanje pre svega razmatrati – *unus pro multis*[327] – iz aspekta jednog poznatog pokušaja da se za naučnike koji se bave prirodnim naukama koncipira jedna specijalna etika, da bi se tako izbeglo „mešanje različitih vrsta stvari", naime, filozofije i prirodne nauke.

U tom pogledu pomena je vredan projekat koji je variran više puta, a koji izvorno potiče od Hansa Mora, *Natur und Moral. Ethik in der Biologie* (1987). Taj projekat stremi „normativnom kodeksu ponašanja u naučnom radu". U njega spadaju osnovni stavovi, pretpostavke i načela koje ću ja ovde samo ukratko da predstavim. Jedan od osnovnih stavova koji ovaj plan primenjuje jeste stav o važnosti logike i matematike (kao i njihovih zakonitosti) u opisivanju sveta uopšte. Osnovne pretpostavke su sloboda mišljenja i istraživanja, te priznavanje primata spoznaje. Među osnovna načela spadaju: zahtev za intelektualnom čestitošću, otklon prema dogmatizmu, načelo preciznosti, lišenost predrasuda prema rivalima.[328]

Taj naučni *ethos* se kod Mora temelji na tvrdnji da se kroz objektivnu spoznaju povećavaju naše šanse za preživljavanje. Normativna snaga tog *ethosa* potiče iz činjenice da se on prenosi genetičkim putem.[329]

Ovde treba napomenuti da pri iznošenju primedbi neću poštovati redosled izlaganja sastavnih delova samog *ethosa*.

1. Ako bi se ova pravila ispoštovala pojedinac bi trebalo da sledi poruku svojih gena. To je jedna od klasičnih naturalističkih grešaka. Stav da obaveza treba da se poštuje iz razloga boljih šansi za preživljavanje predstavlja pravi biologizam. Mor je nedostatke svoje teorije i svoje pogrešne zaključke pokušao elegantno da izbegne uvodeći dvostruko značenje pojma etike. Uopšteno, on etiku definiše kao „filozofsku teoriju vrednosti", a njen zadatak kao

[327] S tim u vezi treba pomenuti većinu radova koji potiču iz okruženja Konrada Lorenca, pre svega radove R. Ridla (R. Riedl), F. M. Vuketića (Wuketits), V. Nagla (W. Nagl) i mnogih drugih. U poređenju s njima rad Ž. Monoa (J. Monod) „Ethik der Erkenntnis" (u knjizi koju sam već pomenuo, *Zufall und Notwendigkeit*) izgleda prilično naivno. Naravno, treba pomenuti i radove H. Mora (H. Mohr).

[328] Mor ovu temu izričito izlaže u delu navedenom u šestoj fusnoti ovog teksta, na stranama 40-42. Kraću razradu iste teme možemo naći i u: H. Mohr, „Ist das 'Ethos der Wissenschaft' mit der Evolutionären Erkenntnistheorie zu verbinden?", u: K. Lorenz u.a. (Hrsg.), *Die Evolution des Denkens*, SS. 300-328.

[329] Mohr (fusnota 6 ovog teksta), S. 44.

„racionalno utemeljenje moralnog ophođenja koje ima normativni karakter".[330] Neposredno nakon toga u njegovom tekstu sledi predstavljanje „evolucione etike". Odatle po elementarnoj logici jezika možemo zaključiti da se pod predikatom „evoluciona" radi o *differentia specifica* jedne posebne vrste etike. I šta tu možemo da pročitamo? „Evoluciona etika je teorija koja objašnjava, koja ne podrazumeva nikakav imperativ ili normativni karakter."[331] Ali, zašto Mor menja pojam etike i pod nju podvodi ono što ne sme (i ne može) da se naziva etikom?

Sličan *salto mortale* srećemo i tamo gde Mor reflektuje o različitim načelima i pravilima i njihovom odnosu prema „minimumu etičkog konsenzusa", koji je uvek problematičan pojam. Na koji način Mor može da utemelji taj minimum konsenzusa kada čoveka razume potpuno naturalistički, kada ga objašnjava samo kroz faktor evolucije? Vrlo jednostavno: tvrdnjom da ga „ne treba rušiti, da društvo ne bi zapalo u anarhiju".[332] Sve što je zapazio povodom prirodnog zakona bilo je da „njegova snaga slabi".[333] Pritom, očigledno nije primetio da su i mnogi članovi ustava, koji i sam veoma ceni, utemeljeni na prirodnom pravu.[334] I budući da na više mesta „treba" pogrešno izvodi iz „jeste", Mor izričito tvrdi da „ne postoji nikakav nužan razlog zbog kog bi planetu trebalo sačuvati od sve jačeg 'efekta staklene bašte'".[335] Pa opet, ni dve pune strane nakon toga, on će pokušati da izvede to utemeljenje: i to sa stanovišta evolucione etike!![336]

2. Mor je morao ozbiljno da se pomuči da bi objasnio šta navedeni zahtevi naučničkog *ethosa* (čestitost, preciznost) konkretno treba da znače. Jer, to su potpuno normalna načela svakodnevnog života, koja su sada samo primenjena na specifičnu oblast, na prirodnu nauku. Oni bi sasvim analogno mogli da se primene u vidu etike bilo koje druge branše, na zanimanja dimničara, profesionalnog fudbalera, političara, kancelara. Predmeti opravdavanja, tj. načina delovanja, su različiti, takođe i njihova snaga i važnost njihovih posledica, kao i nivo znanja i obrazovanja koji se od pripadnika raznih branši očekuje. Ali, Mor smatra da „uistinu postoji samo jedan naučni *ethos*, internacionalni sistem vrednosti. U suštini, on je paradigma, živi primer globalnog

[330] *Ibid.*, S. 76.

[331] *Ibid.*, S. 77.

[332] *Ibid.*, S. 69.

[333] *Ibid.*, S. 70.

[334] Među njih Mor (*ibid.*, S. 11) ubraja i „pravo čoveka na rad", pravo koje ne garantuje naš sadašnji ustav, nego je samo u DDR-u imao fatalne posledice.
Ovde ću spomenuti samo još i to da Mor (*ibid.*, S. 51) navodi kako je Isak Njutn (Isaac Newton) gotovo 50 godina (1776) nakon smrti (1727) još uvek pisao pisma upućena na Royal Society. – Štamparska greška (ali dva puta) ili nepoznavanje istorije nauke?

[335] *Ibid.*, S. 67.

[336] *Ibid.*, S. 71, 85 i naredne.

morala".[337] Ja bih o „minimumu etičkog konsenzusa" radije govorio kao o globalnom fenomenu. Jer, uprkos naglašavanju raznovrsnosti sekularno-pluralističkih moralnih predstava kada je u pitanju suština morala, onda svakako i među njima postoji više sličnosti nego razlika. Pod tim podrazumevam opšta mesta tipa: Bolje je reći istinu koja boli nego lepu laž, roditelji deci daju sve, a od njih ne očekuju ništa. I samo ih još naša sekularizovana civilizacija dovodi u pitanje.

3. Što se tiče Morove pretpostavke o slobodi istraživanja ili primatu spoznaje, koju on potkrepljuje stavom da je znanje uvek bolje od neznanja,[338] mogu reći samo da naučno istraživanje i znanje, naravno, imaju visoku vrednost. Ali, Mor ne vidi ili ne želi da vidi pravi problem: naime, da li sloboda istraživanja i primat spoznaje uistinu predstavljaju univerzalna načela. Ako prihvatimo da je to slučaj, onda bismo morali dobrim proglasiti i istraživanja na živim embrionima, dobrim bismo morali proglasiti i nauku dr Mengelea, koji je izučavao koliko se tačno fenola može ubrizgati u čovekovo srce pre nego što on umre. Meni se čini da je u ovim slučajevima neznanje bolje od znanja.

Ali, ako sloboda istraživanja i primat spoznaje, kao što smo videli, *nisu* univerzalna načela, onda se moramo zapitati *gde* se tačno nalaze njihove granice i *kako* su utemeljeni. O tome Mor uopšte nije pisao.

4. Ista pitanja moraju da se postave i kada je u pitanju Morova pretpostavka da pri opisivanju stvarnosti i sveta treba da posluži matematika. Naravno da je tako. Ali, treba postaviti pitanje da li u tu svrhu može i treba da se koristi *samo* ona? Da li je svet moguće opisati i na drugi način, i ako jeste, u kakvom se onda međusobnom odnosu nalaze matematika, s jedne, i, na primer, estetika, etika, religija, sa druge strane? Nigde nećete naći da Mor obrađuje ovu temu. Isto tako u njegovim radovima nećete naići ni na analizu konkretnog problema „naučnog *ethosa*": naime, u čemu se to sastoji specifičnost opravdanja naučnika u odnosu na druge ljude? Mor bi rekao: opravdanje naučnika predstavlja njihov rad koji služi sticanju sve širih saznanje koje treba da povećaju čovekove šanse za preživljavanje. Ali, ako stvari stoje tako, za mene će zauvek ostati zagonetka kako to atomska, biološka i hemijska sredstva, koja uništavaju čovekovu sredinu, mogu da poboljšaju naše šanse za preživljavanje.[339]

[337] *Ibid.*, S. 11. Pre svega izgleda da primena pojma paradigme, onakvog kakvog ga je u filozofiju nauke uveo T. S. Kun (T. S. Kuhn), ne važi i za Mora (napominjem: ovo je najblaža formulacija). Jer, izgleda da shvatanje „evolucionističke paradigme kao centralne i vodeće paradigme" ne uzima u obzir mogućnost promene paradigme (a kod Kuna se radi upravo o tome).

[338] Morove formulacije iz 1983 (fusnota 22, S. 311) i iz 1987 (fusnota 6, S. 41) su identične: „Znanje je dobro, to znači da je pod svim okolnostima bolje znanje nego neznanje. Drugačije rečeno: Saznanje ima najvišu vrednost, ono za čoveka koji se bavi naukom predstavlja najviše dobro" (prim. prev.).

[339] I ovde moramo razlikovati „dobre" od „zlih" naučnika i u tome se slažem sa Morom. Ali, kriterijum po kojem određujemo koji je naučnik „dobar", a koji „zao" ne potiče iz nauke, niti se temelji na antianarhističkom „minimumu konsenzusa", nego je on etičke prirode.

Upravo suprotno od onoga što nam Mor govori, treba zaključiti da naučni *ethos* po svom moralnom kvalitetu ne može biti nijedan drugi do onaj koji se odnosi i na sve ostale ljude. I *ethos* drugih zanimanja temelji se na istim osnovama. Etosi različitih zanimanja se, s obzirom na specifičnost stepena obrazovanja, među sobom razlikuju po svojoj visini. Vrstu etosa koja obeležava naučnike karakteriše znanje o mogućim posledicama tehničke primene rezultata naučnog rada, odnosno, sposobnost da se predvidi upotreba naučnih dostignuća. Pritom nemoralno delovanje naučniku ne može da se pripiše kao naučniku, nego kao čoveku, i to tim pre što on zna i može više nego drugi. Posedovanje višeg stepena obrazovanja i znanja nikako ne sme da posluži kao apsolutno opravdanje svega što jedan naučnik radi, zato Oto Han (Otto Hahn) i Lize Majtner (Liese Meitner) moraju da snose odgovornost za Hirošimu i Nagasaki. Međutim, samom karakteru delovanja pripada i karakteristika da nije moguće predvideti sve njegove moguće neposredne i dalje posledice. Kada bi naučnici morali to da čine više uopšte ne bi mogli da istražuju. Zato je čovek odgovoran za ono što je u stanju da predvidi i proceni. Civilizovana pravna država treba da osmisli pravni okvir koji treba da reguliše te odnose, da sa tehnologijom gena ne bismo napravili iste propuste koje smo dozvolili da se dogode sa zagađenjem čovekove sredine. Tek tada se stvaraju uslovi da svako ponaosob preuzme moralnu odgovornost za svoje postupke.[340]

Dakle, opravdanje naučnika u njegovom radu principijelno se ne razlikuje od opravdanja bilo kog drugog čoveka, sem kvantitativno. Naučnik zna i može više nego ostali ljudi, i to danas više nego ikada ranije. Pa kakvi se onda etički zadaci postavljaju pred savremenog naučnika? On o etičkom aspektu svog delovanja mora da se stara više nego ostali. A, to nikako ne znači: sesti za radni sto i smisliti sebi neku originalnu etiku, nego znači da naučnik prvo treba da se potrudi da shvati šta je to uopšte etika, koji se etički argumenti primenjuju na koji tip problema i koji bi stari etički nazori mogli da budu plodni pri rešavanju najnovijih problema prirodne nauke, kao što je problem genetičke tehnologije. I samo onaj ko nije ni izučavao dve i po hiljade godina dugu istoriju etičke misli može da tvrdi da nisu nađena rešenja za te probleme. Zato interdisciplinarnim problemima, kao što su genetička tehnologija, atomska energija, pohranjivanje podataka, novi mediji itd., kao i njihovim etičkim aspektom, ne treba da se bave samo filozofi, nego isto tako i stručnjaci iz dotičnih fahova. Još i danas važi Sokratovo mišljenje da naučna rasprava, na primer o medicini, zahteva da učesnici za nju budu kompetentni, dok se u filozofiji ne očekuje ta vrsta kompetencije. Pa ipak, u cilju spoznavanja istine potrebna su i izvesna filozofska znanja.

Zato i filozofi snose deo odgovornosti za propuste u interdisciplinarnim pitanjima. Naime, mnogo je *lakše* baviti se apstraktnim pitanjima nego pokušati da se reše konkretni problemi. Šta hoću time da kažem: filozof, tu mislim

[340] Uporediti sa R. Löw (fusnota 3 ovog teksta), kao i R. Löw, „Die ethische Brisanz der Gentechnologie", *Zeitschrift für Politik*, 36 (1989), SS. 358-369.

pre svega na filozofe prava i filozofe teologije, danas mora da se posveti zajedničkom radu, na primer, saradnji sa inženjerima, prirodnjacima, lekarima, da bi im pomogli da u svoj posao uključe i etičku dimenziju. Interesovanje mladih za takve projekte je veoma veliko. Zato konačno svakom treba da bude jasno da naučnički *ethos* ne znači, ili bar ne znači pre svega, osvajanje Nobelove nagrade i držanje svečanog govora u direkciji Maks-Plankovog instituta, nego da naučnički *ethos* po svojoj suštini ima vaspitni zadatak. Ispunjenje tog zadatka se sastoji u pomoći pri vaspitanju drugih i u vaspitanju i obrazovanju sebe samog. Taj zadatak je stalna obaveza svakog od nas. Za *ethos* nije presudno neko pojedinačno delo, istaknute sposobnosti, rafiniranost ili briljantnost argumentacije. Na kraju krajeva, kako je to zapisao Toma Akvinski, nisu dela ta koja su dobra, dobri su ljudi.

1. *Uvodna literatura:*

Mohr, H., *Natur und Moral. Ethik in der Biologie,* Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), 1987.

Löw, R., *Leben aus dem Labor. Gentechnologie und Verantwortung, Biologie und Moral,* München (Bertelsmann) 1985; izdato i pod naslovom: *Gentechnologie. Die geklonte Natur,* Rastatt (Moewing), 1987.

2. *Šira literatura:*

Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung,* Frankfurt (Insel), 1979.

Spaemann, R., *Glück und Wohlwollen.Versuch über Ethik*, Stuttgart (Klett-Cotta), 1989.

B. Teorijska filozofija

DEO IV: TEORIJA NAUKE, PSIHOLOGIJA, FILOZOFIJA PRIRODE

12. odeljak: Teorija nauke i logika

Franc fon Kučera (Franz von Kutschera)

I O opštoj temi „orijentacija kroz filozofiju"
II O korisnosti logike
III O korisnosti teorije nauke

I O opštoj temi „orijentacija kroz filozofiju"

Još od Aristotela logika i teorija saznanja važe za najsolidnije filozofske discipline. O njima bi se moglo dosta toga reći iz različitih istorijskih i sistemskih aspekata. Ali, mi ćemo ih razmatrati iz aspekta opšte teme zadate u knjizi koja je pred vama: „Kako filozofija danas može da posluži kao orijentir?". Zato ću i ja pre nego što pređem na logiku i teoriju saznanja, kao i ostali autori, prvo da se osvrnem na tu problematiku.

Pod orijentacijom se pre svega podrazumeva orijentacija u delanju i življenju. Centralno pitanje glasi: „Šta treba da činimo?", a to je, po Kantu, osnovno pitanje etike. Dakle, etika je ta disciplina u kojoj bi pre svega trebalo tražiti odgovore na takva pitanja. Ali, ona nije autonomna disciplina. Odgovor na pitanje šta treba da činimo zavisi i od trenutnih okolnosti, od realnih alternativa, od raspoloživih sredstava za postizanje određenog cilja ili ispunjenja izvesnih normi. Uopšteno govoreći, iza svake etike stoji neka koncepcija čoveka i društva, mesta čoveka u svetu, pa time i koncepcija prirode. Dakle, etika je deo jednog opšteg pogleda na svet u smislu da pretpostavlja jednu određenu sliku sveta – dakle, stavove o faktičkoj strukturi univerzuma – kao i stav prema stvarnosti tog sveta, stav koji se izražava kroz vrednovanje, ideale, ciljeve i norme. U stoi, filozofskoj školi koja je nastala u III veku pre naše ere, etika je smatrana centralnom filozofskom disciplinom. Primarni cilj stoičke filozofije bio je da pomogne čoveku da vodi ispravan život. Srećan život za stoike znači život u skladu sa moralnim normama, moralno

dobar život. Vođenje takvog života podrazumeva vezu sa prirodom, pa je fizika – koja je tada obuhvatala celokupnu filozofiju prirode - za stoike predstavljala osnovu etike. Kriterijum ispravnog vođenja života jeste saznanje osnovnih struktura sveta i stvarnosti. Vrlina je umsko delovanje, delanje u skladu sa umom, ali delanje koje je vezano za prirodu, koja i sama predstavlja jedan umski i dobar poredak.

Prema Ogistu Kontu (Auguste Comte), a njegov stav je kasnije preuzeo i Vilhelm Diltaj (Wilhelm Dilthey), pogled na svet je izvorno bio religiozno određen. U toku istorije (koju Kont shvata kao duhovno napredovanje) tu vodeću ulogu u nazoru o svetu je od religije prvo preuzela filozofija, a zatim od nje nauka. Ovo učenje je i danas vladajući stav po tom pitanju. Sasvim je tačno da je filozofija nastala na tlu religije i da je od nje preuzela svoja osnovna pitanja, a to su pitanja koja su vezana za pogled na svet. Filozofija se oduvek bavila pitanjima kao što su „Odakle dolazimo?", „Kuda idemo?", „Kakav je čovekov položaj u univerzmu?", „Koji je smisao ljudskog života i istorije?" Istim tim pitanjima bavi se i religija, ali na drugi način. Istina je, dalje, i da se nauka uglavnom razvila iz filozofije. Dugo su se pojmovi filozofije i nauke smatrali sinonimnim. Iako se nauka bavi samo stvarnošću, tj. ne postavlja nikakve norme i ciljeve, njena saznanja o prirodi i čoveku imaju dalekosežne posledice na našu sliku sveta. Dakle, činjenica je da u oblasti nazora o svetu između religije, filozofije i nauke vlada izvesna konkurencija, pri čemu danas, bez ikakve sumnje, prednjači nauka. Međutim, teza o smeni religije od strane filozofije i filozofije od strane nauke je pogrešna. Filozofija religiju nikada nije u potpunosti potisnula. Kraj velike grčke filozofije poklapa se sa krajem stoe, i pada oko 50. godine pre naše ere – Plotinova metafizika je pre slika nego teorija. Jaka racionalna filozofija održala se samo kroz skepsu, koja je već 250. godine pre naše ere ovladala Platonovom akademijom. Ta skepsa je u suštini značila priznanje da se čisto racionalnim putem ne može doći do rešenja centralnih egzistencijalnih pitanja, što je vodilo okretanju prema religiji. Ovaj opis bi mogao da posluži kao argument protiv Kontove teze. Kod novopitagorovaca i novoplatonovaca ojačala je antiracionalna struja, pa je filozofiju preplavila jedna nova vrsta religioznosti. Tadašnja filozofija bila je filozofija gotovo samo po imenu, dok je po svojoj suštini više bila religija. Ponovo se od religije očekivala orijentacija u rešavanju bitnih životnih pitanja. Ni danas religija u tom smislu nije nebitna.

Nagli razvoj nauka je u XIX veku filozofiju potisnuo u drugi plan. Nauka je, nasuprot problematičnoj filozofskoj spekulaciji, obećavala siguran napredak znanja. Filozofija je vrlo brzo izgubila svoje predmete – njima se sada bavila nauka – i uskoro je ostala upućena isključivo na sebe samu. Filozofija se bavila sopstvenom istorijom ili destrukcijom svojih tradicionalnih disciplina, kao što su metafizika ili teorija saznanja. U prvoj polovini našeg stoleća filozofija se svela na analitiku jezika, koja je trebalo da služi pre svega otkrivanju filozofskih zabluda. U takvoj atmosferi Ludvig Vitgenštajn (Ludwig Wittgenstein) je zadatak filozofije opisao kao pokazivanje muvi puta da pobegne iz zamke, tj. da se oslobodi iz filozofske spekulacije koja vodi u zablude. Tom tezom da predmet filozofije jeste samo njena istorija i korektura sopstvenih grešaka, filozofija je, u Kontovom smislu reči, priznala sopstveni kraj. Ali, pogledamo li savremenu filozofsku scenu, videćemo da je ona veoma živa i da je filozofija ponovo osvojila sve svoje teme. Dakle ona se od depresije, priznaćete, oporavila zapanjujuće brzo. Filozofija je danas po opštem mišljenju dodatno dobila na značaju, dok se naivna vera u brzi napredak nauke sve više gubi. Naučni optimizam opada. Danas se pitanje „Šta treba da činimo?" postavlja s obzirom na upotrebu naših tehničkih mogućnosti, i sasvim je jasno da nauka sama nije sposobna da odgovori na to pitanje, jer je sve svoje sposobnosti kao i metode usmerila isključivo na analizu činjenica. Pa iako su, kao što sam to već napomenuo, činjenice veoma važne da bi se odgovorilo na pitanje šta treba činiti, ipak, norme, kao ni vrednosti ne proizilaze iz fakata. Činjenice postaju bitne za moralna pitanja tek kada se uzmu u obzir normativne ili vrednosne premise. Pokazalo se da nauka, kao takva, ne vodi od nazora o svetu, od određenog pogleda na svet, nego može da pruži samo sliku sveta. Takozvani „naučni pogled na svet" zapravo predstavlja filozofski pogled na svet. Označavamo ga izrazima „scijentizam" ili „naturalizam". Za njega empirijska stvarnost, koja sačinjava predmet prirodnih nauka, predstavlja celokupnu realnost. Zbog toga im izgleda da se celokupna stvarnost principijelno može opisati i objasniti prirodno-naučnim putem. To važi i za duševne, duhovne i kulturne fenomene. Ubeđeni su da će budućnost ponuditi fizikalistička ili biologistička objašnjenja onih fenomena koje danas na taj način nije moguće objasniti. Za nas je, međutim, bitno da još jednom naglasimo da norme i vrednosti nisu predmet prirodnih nauka, pa tako za njih sa naturalističke tačke gledišta i nema mesta u objektivnoj stvarnosti. Za njih su, stoga, norme i vrednosti subjektivne pojave: po njima ne može da se govori o objektivnoj vrednosti neke stvari ili čina, nego su vrednosti uvek povezane sa subjektivnim interesima i sklonostima pojedinaca. I budući da nisu objektivne, tj. da nisu nezavisne od ljudskih interesa, norme pre svega predstavljaju društvene konvencije, kojima pojedinci pripisuju *quasi*-objektivni karakter, jer su one u socijalnom okruženju internalizovane kroz odgoj i obrazovanje, što prikriva njihov konvencionalni karakter i činjenicu da zavise od oblika društvenog života. Ovaj stav, koji je u savremenoj filozofiji radikalno zaoštren, nastao je još u antici. Problem se sastoji u tome što se u ovoj koncepciji gubi jedan od osnovnih etičkih fenomena, pojam obaveze: moja sopstvene sklonosti ni na šta me ne obavezuju. Da li ću ih ispoštovati ili ne, to je moja privatna stvar. Činjenica da volim čokoladu me, na primer, uopšte ne obavezuje da je sebi i kupim. Isto tako me ne obavezuju ni sklonosti drugih ljudi. Pomoći ću im da ih ostvare samo u onoj meri u kojoj se slažu sa mojim interesima. Ali, Kant je lepo uvideo da se iz takvih razloga moralni zahtevi ne mogu zasnivati na subjektivnim interesima. Osnovni fenomen morala se i

sastoji upravo u tome da moralni zahtevi važe nezavisno od toga da li se slažu ili se ne slažu sa našim sopstvenim interesima, oni važe nezavisno od toga da li se mi suprotstavljamo svojim moralnim obavezama ili ne, njihovo važenje ne zavisi od toga šta mi želimo, nego se pred nas često postavljaju upravo moralne obaveze koje ne želimo da ispunjavamo. Moralni fenomen znači otkrivanje vrednosti (na primer neke stvari) kao takve, a ne kroz njenu korisnost za nas. Pitanje „Šta treba da činimo?" odnosi se na objektivne norme, na ono što je objektivno ispravno da se čini. Kada ne bi postojalo ono što nazivamo „objektivno ispravnim ili lošim ponašanjem", tada bi ovo pitanje izgubilo svoj smisao, na njega ne bi mogao da se pruži utemeljen odgovor, ono bi, po svojoj osnovnoj intenciji, postalo izlišno.

Već sam naglasio da „naučni pogled na svet" nije rezultat nauke, već predstavlja filozofsku koncepciju. Tu se nemogućnost nauke da pruži pomoć pri čovekovoj orijentaciji proširila i na filozofiju. Ni takva filozofija ne nudi orijentir. Ali, budući da problemi praktične orijentacije i nisu naučna pitanja, budući da ih se nauka sasvim jasno odrekla, to se ni naturalizam ne bavi tom tematikom: za njega ne postoji nikakva orijentacija u objektivnim vrednostima, jer objektivne vrednosti uopšte ne postoje. Jedino što se odavde konsekventno može zaključiti jeste sledeće: čini ono što je u skladu sa tvojim interesima. Ali, za to nije potrebna nikakva etika, pa je čovek pri svom delovanju ni ne uzima u obzir. Ako filozofija danas želi da posluži kao orijentir, ona pre svega mora da podvrgne kritici naturalizam i da uvidi odakle potiče objektivnost važenja normi i vrednosti, gde se krije njihov objektivni fundament. Dakle, situacija je takva da pojedinac ne može da računa da će da se isplače na ramenu majke-filozofije i da će mu ona potom pomoći, nego svako ponaosob mora da se potrudi da shvati da li i koja filozofija može da mu pomogne i posluži kao orijentir. Pritom, svaki pojedinac treba da je unapred svestan da filozofija nije instanca kakva je religija, filozofija ne propoveda u čemu se sastoji smisao i vrednost života. Pojedinac mora da zna da će sam morati da oformi svoje stavove, da će sam morati da donosi svoje odluke, a da filozofija može da mu pomogne samo utoliko što će mu jasnije predstaviti moguće alternative, njihove posledice i poteškoće. Filozofija, dakle, ne nudi konačna rešenja, svako mora sam da se orijentiše i usmerava, filozofija pruža samo uputstva. Korak od vere u nauku do vere u filozofiju je u svakom slučaju bio napredak, ako ni zbog čega drugog, a ono zbog pojave velikog broja filozofskih učenja.

Teškoća se danas naročito sastoji u činjenici da se etičke koncepcije, kao što je to već rečeno, odnose na sliku sveta: a, ako ne žele, kao što je to Hegel lepo rekao, da budu samo ideali „koji egzistiraju isključivo u glavama pojedinaca", norme moraju imati osnovu u stvarnosti. Dobro – to je ono što bi trebalo da bude, ali često nije. Ali, kako dobro, kao čist ideal, može da ima obavezujuću snagu? Kako možemo konsekventno zastupati stranu dobra u ovom svetu koji, kao realan, očigledno nije moralan? Za antičku, kao i za srednjovekovnu filozofiju, ti problemi uopšte nisu postojali. Za ljude tog perioda stvarnost nije, kao za nas, predstavljala puki skup činjenica. Oni su vekovima varirali osnovnu stoičku tezu da je stvarnost, kao takva, dobra. Kant je tu tezu smatrao nepobitnom i iz nje je izveo ontološki fundament moralnih vrednosti, odnosno, egzistenciju boga. Otada se u filozofskim diskusijama, u kojima se fundament etike nije definisao kao empirijska stvarnost – kao što mi to danas činimo – otvorilo pitanje da li etika mora da se odnosi na neku transcendentalnu realnost. To zapravo znači sledeće: da li je etika moguća bez religiozne pozadine? Pokazalo se da religija, filozofija i nauka nisu samo međusobno konkurentne oblasti, od kojih bi se svaka na svoj način bavila istim, svetonazornim problemima, koji su i danas aktuelni, nego da te tri oblasti zauzimaju različite tačke gledišta, pa jedna drugu ne mogu da zamene.

II O korisnosti logike

Ali, problem, koliko današnja etika može da odgovori na potrebe savremenog čoveka, predstavlja temu jednog drugog teksta ove knjige. Mi sa visina morala treba da uronimo u dubine logike i teorije saznanja. Naše pitanje glasi – a prvo ćemo ga obraditi s obzirom na logiku: Šta je ona, čemu služi i koja je njena funkcija pri pokušaju da se odgovori na pitanje o orijentacionom zadatku filozofije?

Reč „logika" danas se gotovo isključivo koristi u smislu formalne logike, o kojoj ćemo ovde i govoriti. Tradicionalno, od Aristotela, ona obuhvata učenje o pojmu, učenje o sudu i učenje o zaključku. Ali, teorija zaključaka podrazumeva analizu sudova, jer zaključak i jeste izraz odnosa među sudovima, a u formalnoj logici do valjanosti zaključka se dolazi na osnovu analize odnosa premise i konkluzije. A, budući da su sudovi sastavljeni od pojmova, to analizi sudova mora da prethodi analiza pojmova. Stoga logika može da se nazove teorijom zaključka, jer se pod tim podrazumeva i sve ostalo što smo gore naveli. Pošto se argumenti i dokazi sastoje iz zaključaka, logika može da se nazove i teorijom ispravnog argumentovanja i dokazivanja. A, pošto u sebe uključuje i građenje pojmova, ona predstavlja i teoriju pravilne upotrebe pojmova, naročito kroz definicije, ali i u kontekstu teorija, kroz poređenje pojmova. Proces izgradnje pojmova i argumentacija u nauci igra veoma značajnu ulogu. Time smo razjasnili šta podrazumevamo pod rečju logika.

Logiku je, kao filozofsku disciplinu, utemeljio Aristotel i to u tako savršenom obliku da se u njoj ništa bitno nije promenilo narednih 2000 godina. Još je i Kant mogao da kaže da se logika od Aristotela uopšte nije promenila. Tek polovinom XIX veka, kroz radove Džordža Bula (George Boole) (1815-64), otpočeo je jedan novi razvoj logike. Ali, za pravog osnivača moderne logike uzima se Gotlob Frege (Gottlob Frege, 1848-1925). Moderna

logika koja je započela njegovim radom razvija se i danas. Kao rezultat tog razvoja moderna logika se danas od Aristotelove razlikuje isto toliko koliko i moderna matematika od Pitagorine. Danas postoji mnoštvo logičkih sistema koji pružaju značajnije rezultate nego Aristotelova silogistika. Ovo napredovanje je bilo moguće ostvariti kroz dalju formalizaciju logike. I Aristotel je koristio standardizovane forme iskaza i simbole, ali sada se razvija kompletan logički jezik, koji ima sopstveni alfabet, sopstvenu gramatiku i egzaktna semantička pravila interpretiranja. Pojam dokaza shvata se sintaktički: aksiomi neke logičke teorije su rečenice koje imaju određenu formu, a pravila zaključivanja su osmišljena tako da se pomoću njih od premisa određene forme može preći na konkluzije drugačije forme. Tako zaključivanje i dokazivanje, slično kao i u matematici, postaju operacije sa onim formalnim, tako da se za moderni oblik logike s pravom koristi izraz „matematička logika". Dakle, matematička logika nije samo logika koja se primenjuje na matematiku, već se tako naziva savremeni oblik formalne logike uopšte.

Ta logika danas ne igra značajnu ulogu samo u matematici i informatici, ona je veoma bitna i za lingvistiku, koja se trudi da preciznost logičkog jezika upotrebi kao model za sintaksu i semantiku prirodnog jezika. Ali, za nas je ovde pre svega bitno da uočimo da logika i danas u filozofiji igra ulogu organona, onog neophodnog pomoćnog sredstva, ulogu koju je za filozofiju imala sve do kraja srednjeg veka. U novovekovnoj filozofiji logika je izgubila na svom značaju, očigledno zato što je u svom silogističkom obliku imala malo toga da joj ponudi. Tipovi zaključaka i oblici dokaza koje je smatrala dozvoljenim bili su isuviše elementarni da bi mogli da pruže pomoć kod kompleksnijeg zaključivanja ili intuitivne argumentacije. U silogistici nije moguće predstaviti ni tako jednostavne zaključke kakav je na primer sledeći: „Ako u skupu brojeva postoji jedan koji je najveći, onda za svaki broj iz tog skupa postoji bar jedan broj koji je isto toliko veliki."

Ova nova i veoma plodna logika se filozofiji nametnula kao pomoćno sredstvo pri analizama. Program po kom filozofija treba da se razvija uz pomoć tog organona predstavlja takozvanu analitičku filozofiju, ili, tačnije rečeno, jedan smer analitičke filozofije. Drugi smer analitičke filozofije (filozofija prirodnog jezika) za interpretaciju filozofskih iskaza ne primenjuje logiku, nego pravila prirodnog jezika. Analitička filozofija se danas među ostalim savremenim filozofijama često definiše kao škola koja se bavi isključivo logičkim analizama. Nasuprot tome, treba naglasiti da analitička filozofija nikako ne poriče da se u filozofiji prevashodno radi o materijalnim, a ne o formalnim pitanjima, ali, da je pritom svesna da je formalna analiza veoma pogodna, a često i dovoljna, za plodno rešavanje materijalnih problema filozofije. Precizno određivanje pojmova i čvrsta argumentacije predstavljaju momente koji su neodvojivi od racionalne filozofije. Oba ta elementa filozofiji može da obezbedi logika. Taj uvid u vrednost logičke analize nikako nije novina. Gotovo celokupna značajna filozofija nakon Platona je u tom smislu bila

„analitička". Ono što kao novina karakteriše savremenu analitičku filozofiju jeste da ona kao svoj organon koristi modernu logiku i da upravo njenoj plodnosti može da zahvali na mnogim svojim rezultatima.

Nema nikakve sumnje da je u filozofiji matematike i teoriji saznanja logika prosto neizostavna. Slično se može reći i za filozofiju jezika, budući da je i lingvistika danas veoma čvrsto povezana sa logičkim pomoćnim sredstvima. Ali, daleko je manje ukorenjen stav da je logika, kao instrument, bitna i za etiku. Kao što smo već rekli, etika je centralna filozofska disciplina kada su u pitanju problemi čovekove orijentacije u svetu i ponašanju. U ispunjavanju te svoje uloge ona logiku koristi kao organon. Ovu tvrdnju ću pojasniti kroz tri primera. Prvi primer je *deontička logika*. U etici, kao i u pravu, nemoguće je utvrditi norme koje bi se odnosile na svaku pojedinačnu situaciju. Etika postavlja opšte osnovne norme, iz kojih se onda izvode posredne norme koje se odnose na pojedinačne slučajeve. Da bi se utvrdilo da li su pojedine osnovne norme međusobno spojive, da se ne bi, na primer, ispostavilo, kako se u jednom slučaju jedna vrsta ponašanja dozvoljava, a u drugom slučaju zabranjuje, zatim da bi se utvrdilo da li pravila odgovaraju sistemu, odnosno da li pravila činjenično prate norme, neophodna je teorija zaključivanja koja se odnosi na normativne iskaze. Jedna takva teorija obezbeđuje se kroz deontičku logiku. Ona je, dakle, nezaobilazno pomoćno sredstvo za formulisanje i primenu normativnih sistema.

Drugi primer je *Hjumov zakon*. Na ovaj zakon sam se već osvrnuo i to onda kada sam tvrdio da iz iskaza o faktima ne slede iskazi o normama ili vrednostima. To ću sada i preciznije da objasnim. Iz neodgovarajućih premisa možemo izvući kakav god zaključak želimo. Evo primera: imamo iskaz „Ono što je dozvoljeno nije zabranjeno". Dalje se iz te premise i iskaza: „Pada kiša" logički izvodi iskaz: „Ili pada kiša ili je zabranjeno lagati". Ali, ovaj poslednji iskaz sadrži u sebi jednu normu, te ga možemo nazvati normativnim iskazom. Ovako formulisan ovaj zakon je pogrešan. Ovakve se greške dešavaju i kada ne želimo da donosimo zaključke tog tipa. Dakle, ovaj zakon je nephodno preciznije definisati. Nešto je sasvim drugo precizirati ga da bi ga dokazali. Za to su neophodna logička sredstva. Hjumov zakon ima za etiku centralni značaj, jer postoje mnoge etičke teorije (naročito naturalističke) koje žele da moralnu i vrednosnu oblast definišu kroz faktičke uslove, a to je nedopustivo. Već se Kantov princip „Treba implicira može" sukobljava sa Hjumovim zakonom. Jer, tu se iz činjenice da neko nešto ne može da učini može zaključiti da mu nije zabranjeno da to čini.

Treći primer se odnosi na kontroverzu koja vlada između *deontoloških* i *teleoloških etika*. Da li konkretne činove treba prosuđivati po njihovim rezultatima ili po načinu delovanja koji je upotpunjen rezultatima? Drugi stav vodi do deontološke etike, vodi u oblast osnovnih moralnih zakonitosti, koje pedstavljaju zabrane i dozvole za izvesne načine ponašanja. Nasuprot tome, prvi stav vodi u teleološku etiku. Ona polazi od vrednovanja stanja i događaja i vrednost delanja zamenjuje vrednošću rezultata tog delovanja. To je eti-

ka u kojoj fundament moralne procene nisu načela, nego vrednosti. Tu, na primer, nije zabranjeno lagati, nego se u svakom pojedinačnom slučaju, u zavisnosti od posledica koje izazove, procenjuje da li je bilo dobro lagati ili ne. Pa, iako teleološka etika ima izvesnih prednosti u odnosu na deontološku, ona otpada jer nije u stanju da svoje stavove dovoljno precizno izrazi, pa o njoj nije moguća argumentovana rasprava. Pojam vrednosti pre svega podrazumeva mogućnost klasifikacije (dobro, indiferentno, lošc) a potom i mogućnost komparacije (bolje od, podjednako dobro). Pa ipak, svaki pojedinačni čin ljudskog delovanja nije odreden samo konkretnim rezultatima, nego svaki čin ima svoje neposredne i dugoročne posledice, od kojih neke mogu biti pozitivne, a neke negativne. Ne može se reći da je neko delovanje dobro samo ako su apsolutno sve njegove posledice pozitivne, jer tada teško da bi i moglo da postoji neko delo koje bismo s pravom mogli nazvati dobrim. Pritom, posledice zavise i od okolnosti koje ne mogu unapred da nam budu poznate i o kojima možemo samo da nagadamo. Zato se moraju uzeti u obzir sve različite moguće posledice, a pojedinačni rezultati moraju da se uporede sa očekivanim vrednostima koje bi mogli da imaju. Takve srednje vrednosti – u našem slučaju vrednosti očekivanja – mogu se dobiti samo pomoću metričkog pojma vrednosti, koja odnos između brojeva izražava kao vrednost. Kako se od komparativnog pojma vrednosti dolazi do metričkog pojma vrednosti i koja su ograničenja tu prisutna? Na ta pitanja odgovara teorija metriziranja, kao deo teorije gradenja pojmova. Da bi se materijalni problemi rešili na odgovarajući način i ovde su neophodna logička istraživanja.

Dakle, logika orijentaciji čoveka ne doprinosi neposredno, ali ona predstavlja važan i neophodan organon one filozofske discipline koja to čini, koja se bavi upravo tim pitanjima.

III O korisnosti teorije nauke

Teorija nauke je filozofska disciplina koja se bavi naučnom spoznajom, ili tačnije: spoznajom empirijskih nauka. Pritom se ne radi o procesu osvajanja znanja, onako kako se on odvija kod pojedinačnog subjekta – za tu oblast je pre svega nadležna psihologija, kao nauka koja se bavi procesima opažanja i mišljenja – nego o sadržaju spoznaje koju susrećemo u naučnim teorijama. Stoga bi se takode moglo reći: predmet teorije nauke predstavljaju empirijske teorije, njihova struktura i njihovo preispitivanje. Teorija nauke nam se tako predstavlja kao deo one filozofske discipline koja se tradicionalno naziva „teorijom saznanja". Neki autori smatraju da je teorija nauke disciplina-naslednica teorije saznanja, ali to u znatnoj meri nije istinito, jer je tematski horizont teorije saznanja daleko širi. Jedan od tradicionalno najvažnijih problema teorije saznanja, problem spoznajne skepse, uopšte se ne razmatra u

teoriji nauke. Najbitnije teme teorije nauke su: izgradnja pojmova u empirijskim naukama (tamo gde ne može da se računa na pomoć logike), stvaranje, interpretacija i kognitivni status naučnih teorija (pri čemu najznačajniju ulogu igra pitanje o realnom značaju takozvanih teorijskih termina, tj. termina koji ne označavaju nešto što može da se opazi, nego su u kontekstu neke teorije uvedeni radi sistematizacije i objašnjenja empirijskih fenomena), dalje, analiza pojmova prirodnih zakona, posebno zakona kauzaliteta, zatim, potvrdivanje teorija i indukcija, diskusija o modelima spoznaje kao što su empirizam (koji se javlja u različitim formama) ili kritički racionalizam, te, konačno, formulacija kriterijuma naučnog objašnjenja.

Teorija nauka se, dakle, ograničila na rešavanje problema koji leže u osnovi empirijskih nauka. I uprkos tome što je njena tematika veoma stara – teorijsko-naučna razmatranja možemo naći već kod Aristotela – njen današnji oblik predstavlja proizvod našeg stoleća. Ona je izrasla na tlu analitičke filozofije, svojim radom su je tridesetih godina našeg veka utemeljili njeni očevi: Rudolf Karnap (Rudolf Carnap), Hans Rajhenbah (Hans Reichenbach), Karl Hempl (Carl Hempel), Karl Poper (Karl Popper) i drugi. Njihove namere su pre svega bile empirijske, ali, neretko se dešavalo da je ova disciplina morala da se pozabavi korigovanjem sopstvenih predrasuda. Empirijski model spoznaje toliko je razraden da su nam danas poznate njegove nepremostive poteškoće. Poperov model kritičkog racionalizma se, sa svojim pokušajem da jednoznačno izrazi kriterijume naučne racionalnosti, takode pokazao kao preuzak. Danas se razmatraju daleko složeniji modeli naučne spoznaje.

Značaj teorije nauke sastoji se, dakle, u tome što ona istražuje naučno-empirijsku spoznaju, njenu prirodu i njen zahtev za važenjem. A, to je značajna stvar za orijentaciju u širem smislu, u smislu da je svako saznanje relevantno za „orijentaciju". Pa, ipak, etika nije empirijska disciplina, niti to želi da bude, pa je orijentacija u tom smislu ne zanima direktno. Postoji još nešto zbog čega su teorija nauke i njeni rezultati bitni za etiku. Pre samog zaključka o tome ću reći sledeće: ako se upotrebi protiv objektivističke teorije vrednosti, prema kojoj postoji takvo iskustvo vrednosti koje nam otkriva objektivnu vrednost dogadaja i dela, može se doći do stava da su sva iskustva vrednosti čisto subjektivna. Kao primer za to može da nam posluži činjenica da se u različitim kulturama isti postupci sasvim različito vrednuju. Doživljaj vrednosti uvek podrazumeva izvesne uslove, moralna predubeđenja. Zato se vrednosti ne spoznaju, one se projektuju na predmete. Ovaj stav svakako ima poteškoća. Prema njemu teško da je moguć uticaj ranijih shvatanja i pozicija na naše današnje shvatanje vrednosti. Objektivističko shvatanje vrednosti se relativizuje kroz spoznaju teorije nauke da su i naučna empirija i svakodnevno iskustvo o činjenicama uvek unapred odredeni teorijom iz koje se sagledavaju, njenim predubedenjima i očekivanjima. Iste datosti se sa stanovišta različitih teorija sasvim različito interpretiraju. Čak i teorija merenja fizičkih veličina nam govori da ne postoje neposredne datosti, ne postoji empirijska baza koja bi bi-

la lišena hipotetičnosti i na kojoj bi mogle da se potvrduju i dokazuju teorije. Iz ovog uvida razvio se stav da vrednosti imaju isključivo subjektivni karakter i da se iz iskustva vrednosti ne može ništa zaključiti o biću po sebi. Medutim, ono što je bitno za kognitivnu relevantnost prirodno-naučne teorije, za njen empirijski sadržaj, jeste to da se ona potvrduje kroz iskustvo, odnosno, da se u eksperimentalnim testovima može pokazati kao neistinita. To znači da ona ne determiniše u potpunosti iskustva koja se stiču iz njene perspektive. Teorija se ne potvrđuje na sopstvenim zaključcima. Tek kada se neka teorija složi sa rezultatima velikog broja posmatranja, možemo tvrditi da je potvrdena. U iskustvu postoji potvrda i za moralne stavove. Onaj ko pod pravdom, na primer, podrazumeva uzvraćanje istom merom, može zastupati valjanost smrtne kazne i protiviti se humanističkoj uspavanosti i ukidanju smrtne kazne. Medutim, ti sukobi izmedu naših moralnih stavova i našeg iskustva se često i prevazilaze tako što se naši stavovi modifikuju. Kada doživljaj vrednosti ne bi bio ništa drugo do projekcija našeg stanovišta na predmete to uopšte ne bi bilo moguće. Stoga etičkim teorijama slobodno možemo da pripišemo empirijski sadržaj, a time i kognitivnu relevanciju.

Za lajtmotiv ove knjige, za pitanje o ulozi filozofije u čovekovoj orijentaciji, logika i teorija nauke relevantne su samo na posredan način; one nam ne govore direktno šta treba da činimo ili da preduzmemo, niti nam nude neki konkretan model ponašanja. Ali, s obzirom da je logika bitan organon svih filozofskih disciplina, s obzirom na to da se teorija nauke bavi osnovama empirijsko-naučnih teorija, koje u današnje vreme važe kao mera istine i stvarnosti, te, kada uzmemo u obzir da teorija nauke u svojoj naturalističkoj usmerenosti predstavlja veliku konkurenciju za etiku, možemo tvrditi da ove dve discipline nikako nisu bez značaja pri pokušaju da se odgovori na pitanje koje predstavlja lajtmotiv ove knjige.

1. *Uvodna literatura:*

F. v. Kutschera und A. Breitkopf, *Einführung in die moderne Logik,* Freiburg i. B. (Alber), 1985 (5. izdanje).

F. v. Kutschera, *Wissenschaftstheorie,* 2 Bde., München (Fink), 1972.

2. *Šira literatura:*

C. Gabbay und F. Guenthner (Hrsg.), *Handbook of Philosophical Logic,* 4 Bde., Dordrecht (Reidel), 1983 (i naredna izdanja).

W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie,* 4. Bde., Berlin (Springer), 1969 (i naredna izdanja).

13. odeljak: Teorija racionalnosti

Herbert Šnedelbah (Herbert Schnädelbach)

I O decentralizaciji uma u moderni
II Od filozofije uma do teorije racionalnosti
III Osnovne crte jedne teorije racionalnosti

Sve ide u prilog tvrdnji da „filozofija u svojim postmetafizičkim, posthegelovskim stremljenjima vodi prema konvergencionoj tački jedne teorije racionalnosti";[341] ako je ova tvrdnja ispravna, onda se radi o jednom procesu koji je potrebno objasniti. Veoma je rašireno mišljenje da je zapadna filozofija sve od svog nastanka pa do Hegela, dakle u svom metafizičkom obliku, predstavljala filozofiju *uma*; zato se za nju kaže da je „logocentrična" (Ludvig Klages [Ludwig Klages]). Pa ipak, očigledno je da se filozofija pretvorila u teoriju *racionalnosti*. Ali, kada bi izrazi „filozofija uma" i „teorija racionalnosti" označavali istu stvar, onda moderni, posthegelovski razvoj filozofije, ne bi bio ništa drugo do povratak na izvornu filozofiju, nadovezivanje na tradiciju, podsećanje na ono što nam je već odavno poznato. Kada bi stvar stajala tako morali bismo se zapitati zašto se u istoriji filozofije uopšte desio jedan takav korak koji predstavlja povratak na staro. Očigledno je da se nakon Hegela desio raskid sa tradicionalnom filozofskom misli; to je uzrok činjenice da filozofija posle njega tako malo liči na staru filozofiju; jedna teorija racionalnosti je, kao filozofski program, uopšte i mogla da se pojavi samo pod uslovom da posthegelovska filozofija po svojoj suštini više nije filozofija uma. U svom izlaganju ja ću prvo opisati taj raskid sa tradicijom i skicirati uzroke koji su do njega doveli (I); dalje, pokazaću da teorija racionalnosti, koja je preovladala nakon tog raskida, ne sme da se shvati kao ponovno oživljavanje filozofije uma, onako kako je razumemo u tradicionalnom smislu, jer se razvija pod sasvim drugačijim pretpostavkama (II); i na kraju ću izneti zadatke i osnovne crte jedne takve filozofske teorije racionalnosti (III).

I O decentralizaciji uma u moderni

Uobičajeno je da se Hegelova filozofija smatra najvišom tačkom zapadnog racionalizma. To je opravdano ukoliko se doslovno držimo reči njegovih tekstova. Ako ih pratimo, videćemo da je tu um konačno postao apsolutan; tu je um sebe, nakon dugog traženja, konačno našao i spoznao kao apsolut; svi raniji oblici umnosti tu se pokazuju kao puke pred-forme umskog apsolu-

[341] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* Bd. 1, Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1981, S. 16 (prim. prev.).

ta. Tako je sam Hegel ocenjivao svoj sistem, pa nije ni čudo da je ta filozofija njegovim savremenicima izgledala kao ponovno radanje *hybrisa* i beznadežna samoobmana. Ali ako se stvari razmotre pažljivije vedećemo da se i sam Hegel borio sa umskom skepsom; u njegovim tekstovima možemo naći formulacije koje nam govore o tome koliko je jako filozofija apsolutnog uma potisnuta u defanzivu. Iako je svoja predavanja o filozofiji istorije sveta započeo vema čvrstim tvrdnjama, da bi ih opravdao morao je da se pomogne starom filozofskom tezom „da svetom vlada um, te da je, dakle, svetska istorija umski proces". Ali, ova teza je samo filozofska pretpostavka koja može da se „dokaže" jedino putem „spekulativne spoznaje",[342] koja je drugim naukama nedostižna. Specifično filozofski način spoznaje je prenesen i na istoriju. Zato se ne treba čuditi što se među istoričarima XIX veka Hegelova filozofija tretira kao kuriozitet i ekstremni primer.[343] Ali, bilo bi pogrešno kada bismo Hegela i njegovo prevazilaženje sopstvene filozofije smatrali odgovornim za kraj filozofije uma devetnaestog veka. Hegel taj proces nije potpomogao, ali ga je ubrzao. „Slom idealizma", koji je uistinu značio okretanje interesovanja svesti sa sebe same na primenu u istoriji i nauci, jasno pokazuje šta se zapravo desilo: decentralizacija uma u samosvesti i svesti o svetu moderne.

Ono što dolazi nakon idealizma nije više filozofija uma, nego metafizika irealnog (Šopenhauer, Niče i filozofija života), egzistencijalistička misao, a zatim i naturalizam i objektivizam u svim svojim oblicima. Svima im je zajedničko sledeće: ne poriču i ne odbijaju paušalno postojanje uma, ali, na njega gledaju iz druge perspektive; um više nije suština, smisao, nego pojava, simptom, epifenomen, zavisna promenjiva, funkcija nečega što po svojoj suštini nije um. Za Šopenhauera intelekt je svetlost koja osvetljava slepu volju i tako postaje orude za preživljavanje objektivizacije te volje, „čoveka". Niče, Frojd (Freud), cela filozofija života i filozofska antropologija prihvatili su ovakvo instrumentalističko shvatanje uma. Ovu poziciju, od naturalizma, u kom se um razume kao prirodna činjenica među drugim prirodnim činjenicama – na primer, kao rezultat evolucije (u evolucionističkoj teoriji saznanja) – odvaja samo jedan korak. (Sociologizam, koji um redukuje na socijalnu činjenicu, takođe predstavlja jednu vrstu naturalizma.) Kada egzistencijalistička tradicija od Kjerkegora do Hajdegera proglašava da za čoveka nije suštinsko ono što mu je kao suštinu pripisivao nemački idealizam i kada tvdi da čoveka karakteriše puka egzistencija, koja se pojavljuje u vidu mogućnosti izbora i odlučivanja, to znači da egzistencijalizam potvrduje decentralizaciju uma, i to kroz pojam slobode koji naturalizmu nije blizak. Nasuprot tome, filozofije vrednosti i nove ontologije pokušavaju da nadu nesubjektivni centar sveta i čoveka i da ga pozitivno odrede. Iz tog centra bi trebalo da se razume i um. I bilo da se radi o idealnom važenju vrednosti i normi, o objektivnom stupnje-

[342] G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg (Mainer), 1955, S. 28.

[343] Uporediti sa H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1983, S. 51 i naredne, i 89 i naredne.

vanju smisla, ili o „isijavanju" samog bića, kriterijum uma nije u njemu samom, nego, da bi bio ono što jeste, on mora da prati kriterijume koji su mu strani.

Tako je um nakon Hegela definitivno potisnut iz središta filozofije, jer se on više ne shvata ni kao centar sveta, ni kao čovekova suština. Toj decentralizaciji prethodi duga predistorija u kojoj apsolutizacija uma u nemačkom idealizmu predstavlja samo jednu od faza, bezuspešan pokušaj da trend preokrene. Ja ne govorim o jednostavnom okretanju od uma, ja govorim o posledicama pokušaja da um sam sebe demitologizuje. „Demitologizacija uma" – pod tim izrazom se podrazumeva proces u kom um gubi svoje objektivno postojanje po sebi i, kao i sve metafizičke moći i instance, biva sveden na nešto čisto ljudsko. Ta demitologizacija uma podstavlja aspekt dijalektike prosvetiteljstva, jer se u njoj prosvetiteljstvo, koje je uvek zastupalo interese uma, kritički okrenulo protiv sebe samog u svom *quasi*-mističkom obliku. Ono što se nakon Hegela dogodilo nije ništa drugo do ono što je prosvetiteljska dijalektika sama već obavila i ostavila iza sebe. Maks Horkhajmer (Max Horkheimer) je pre više od 40 godina pokušao da opiše demitologizaciju uma i njene posledice.[344] Pritom je on, praveći razliku između subjektivnog i objektivnog uma, proces subjektivizacije uma opisao kao put za postizanje njegove potpune instrumentalizacije. Objektivni um – to je *lógos* – suštinski sadržaj inteligibilne strukture sveta, osnovna zakonitost kosmosa u koju je verovala stoa i pomoću koje je i hrišćanska metafizika pokušala da objasni svoju veru. Još je i Hegel pisao o „predstavi boga" i o „stvaranju sveta konačnih duhova".[345] Nasuprot objektivnom, subjektivni um jeste ono što omogućava i čini umstvenost stvarnog čoveka; on može biti slobodan tek ako je njegov um potpuno subjektivan, što znači, ako je potpuno nezavisan od unapred datih objektivnih struktura i normi.

Horkhajmerova rekonstrukcija bi se u mnogo čemu mogla modifikovati, ali ona i danas ima veliku interpretativnu moć. Pre svega, pojam subjektivizacije objektivnog uma mora da pretrpi izmene. Kada je hrišćanska teologija preuzela antički *lógos*, ona ga je podredila personalno shvaćenom bogu (pogledati početak Jevandelja po Jovanu), što je grčkim misliocima bilo sasvim strano. Poteškoće koje odatle proizilaze mogli bismo nazvati poteškoćama objektivne subjektivizacije objektivnog uma. Nasuprot tome, racionalistička metafizika, koja je otpočela sa Dekartom i njegovom redukcijom svega objektivnog na ono subjektivno, koja je sprovodena kroz metodičku sumnju, verovala je da kroz postojanje subjektivnog uma može da dokaže i njegovo objektivno postojanje: urodene ideje i njihove transsubjektivne odnose. Bez

[344] Uporediti sa M. Horkheimer, *Kritik der instrumentallen Vernunft (The Eclipse of Reason)*, a. d. Amerik. von A. Schmidt, Frankfurt/Main (Fischer), 1967. Na srpskom, *Kritika instrumentalnoga uma*, Zagreb, Globus, 1988.

[345] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Theorie-Werkausgabe, Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1969, Band 5, S. 44. Na srpskom, *Nauka logika*, I deo, Beograd, BIGZ, 1977.

čitave te tradicije Kant nikada ne bi pokušao da objektivnost utemelji u čistoj subjektivnosti. Takav pokušaj je moguć samo ako subjektivni uslovi mogućnosti spoznaje i morala poseduju sopstvenu apriornu objektivnost. Ovde je bitno da subjektivnu subjektivizaciju uma, tj. povratak na mogućnosti prirodnog čoveka, treba shvatiti kao početak istorije decentralizacije uma. Pad onto-teologije u antropologiju uma vodio je marginalizaciji uma, jer stvarni čovek, koji hoda ili stoji, više nije mogao da se predstavi kao centralna tačka i mera objektivno-umskog univerzuma. Bekonova i Dekartova utopija, „čovek kao tvorac i vladar prirode" rezultovala je razvojem empirizma. Kritika urođenih ideja (Lok) poricala je ljudskoj svesti posed svega onoga što je moglo da se dovede u vezu sa objektivnim carstvom večne istine. Sam um je tako postao puko formalna urođena sposobnost,[346] koja se – i u tome se sastoji razlika u odnosu na Kanta – izgrađuje i potvrđuje tek empirijskim putem. Dakle, empiristička interpretacija umskog a priori, uključujući tu obe njene strane, *i* materijalnu *i* formalnu, unapred je pripremila specifičan oblik decentralizacije uma, s kojim se susrećemo i u moderni posle Hegela. Ako subjektivni um stoji pod aposteriornim uslovima, onda je svaki pokušaj da se objektivnost ponovo zadobije kroz umsku samorefleksiju i samoizvesnost unapred osuđen na propast. Nakon što se empirizan ukorenio kao uobičajena filozofska svest – a to se desilo u XIX stoleću – pokušaj apsolutnog idealizma, Kantov a priori i tadašnja metafizika morali su izgledati kao zablude koje su na svu sreću prevaziđene. Empiristička intepretacija čoveka kao prirodnog, istorijskog i društvenog bića, koje nema nikakve veze sa višim metafizičkim sferama, sferama bića i suštine, predstavlja osnovu i početak skicirane istorije decentralizacije uma; demitologizacija uma je, zato, deo demitologizacije čoveka i raskid sa starom metafizikom.

Ono što iz perspektive nemačke istorije filozofije izgleda kao veliki posthegelovski raskid sa tradicijom, u suštini predstavlja nesumnjivu pobedu empirizma nad metafizičkom formom mišljenja, koja je Nemačkom nakratko vladala u obliku apsolutnog idealizma. Treba takođe naglasiti da ovo važi samo za filozofiju, naime, razvoj nauka u empirističke nauke je tekao gotovo kontinuirano.[347] Empirizacija se ne tiče samo prirodno-naučnih disciplina i njihove razlike u odnosu na idealističku filozofiju prirode; i duhovne nauke su se ogradile od Hegelove „filozofije duha", koja, između ostalog, obuhvata psihologiju, filozofiju prava, istorije, umetnosti i religije. Duhovne nauke su pokušale da razviju sopstvenu empiriju i da se kroz termine kao što su „razumevanje", „interpretiranje", „objašnjavanje" itd., odvoje od prirodnih nauka. I ne treba se čuditi što je taj proces obuhvatao i um; njegova naučna samoizvesnost više nije mogla kao takva da opstane u empirističkoj klimi. Um je sada postao objekat empirijskih istraživanja, on je postao predmet

[346] Uporediti sa R. Specht, „Die Vernunft des Rationalismus", u: H. Schnädelbach (Hrsg.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt/Main (Shurkamp), 1984, S. 70 i naredne.

[347] Uporediti sa H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, S. 94 i naredne.

istorijskih, hermeneutičkih, psiholoških, sociološkog, ali i humano-bioloških istraživanja. Tako je nastalo pitanje šta filozof, koji je danas uglavnom sveden na naučnika koji se bavi duhovnim naukama, koji je danas istoričar filozofije ili interpretator starih tekstova, može da kaže na temu „um", a da to ne budu samo uputi o tome šta je koji raniji filozof i na kom mestu rekao o ovom ili onom problemu. Dakle, da li je i u kojoj meri um danas uopšte filozofska tema.

II Od filozofije uma do teorije racionalnosti

Istorija decentralizacije uma zajedno sa svojom pripremom, demitologizacijom, pod uslovima koji su vladali nakon Hegela, vodila je potiskivanju uma i kao filozofske teme. U toj situaciji novokantovci i kantovski pokret, oba nastala u XIX veku, su na sebe preuzeli zadatak da ukažu na principijelnu ograničenost naučne objektivizacije uma. Njihova napomena važi i danas. Um nije naprosto jedan od objekata nauke, jer on ima veze sa onim što naučnu objektivnost uopšte čini mogućom. I danas bismo mogli, kao što je to i Kant učinio, odbaciti redukciju uma na predmet empirijskih i istorijskih istraživanja. Ovaj stav se, uprkos rezultatima istorije decentralizacije uma, ne bi smeo revidirati. To ne znači da treba obnoviti onu liniju koja od Kantovog kriticizma vodi do Hegelove filozofije apsolutnog duha, ali Kantov „kritički put" uma koji sebi obezbeđuje izvesnost i danas može da posluži u oblastima teorijske i praktične objektivizacije. Ali, time se nije odgovorilo na pitanje kako na tom putu um može da postane um po sebi. Kako nakon kraja idealizma um možemo načiniti filozofskom temom?

Pre svega, moramo se držati rezultata demitologizacije uma. To znači da um više ne možemo definisati kao supstanciju, strukturu ili sadržaj večno važećih zakonitosti univezuma, pri čemu je potpuno svejedno da li se takav pojam uma odnosi na objektivnu ili isključivo subjektivnu oblast. Um nije zakonitost kosmosa ili istorije, ali isto tako ni ljudske psihe. Ono što preostaje jeste um kao čovekova sposobnost da bude uman. Dakle, bolje je da govorimo o umnosti nego o umu, a kada je već tako, bolje je da kažemo „racionalnost". Racionalnost, kao sposobnost racionalnog mišljenja, spoznavanja i ponašanja stvarnog čoveka se podrazumeva uvek kada govorimo o racionalnoj misli, argumentaciji, teoriji, spoznaji, delanju i posledicama delanja. Ja tvrdim da o racionalnosti uvek govorimo u tom, prenesenom smislu. Osim aktuelizacije ljudske predispozicije za „racionalnost" ne postoji ništa drugo u svetu što bi se moglo nazvati „racionalnim"; sve ostalo je loša metafizika ili metaforika koja vodi u zablude. – Termin „racionalnost" je pogodan iz još jednog razloga. Mi smo u nemačkoj tradiciji nakon Kanta navikli da pravimo terminološku razliku između razuma, uma i moći suđenja, iako je i sam Kant često

sve te pojmove označavao zajedničkim terminom um. Da bismo izbegli moguće nesporazume najbolje je da izaberemo opštiji pojam, a to je „racionalnost" kao izraz za dispoziciju.

Ovo semantičko objašnjenje vodi do zaključka da je tradicionalna filozofija uma moguća samo u obliku filozofske teorije racionalnosti. Ono filozofsko određujemo kroz proces sticanja samoizvesnosti onoga što, kao racionalno, već unapred leži u osnovi naučne objektivizacije; u jeziku naše filozofske tradicije za to koristimo izraz refleksija. Teorija racionalnosti nije *per se* filozofska, jer um, ili racionalnost, kao što smo videli, takođe predstavlja i naučnu temu; ona to postaje tek ako je refleksivna teorija racionalnosti. Dakle, filozofski karakter teorije racionalnosti meri se onim što nazivamo refleksijom[348] - filozofskom refleksijom. Reč refleksija je pre svega metafora koja je preuzeta iz optike gde označava lomljenje i odbijanje zraka svetlosti o neki reflektujući medijum, ogledalo, na primer. Slikovito govoreći refleksija predstavlja preusmeravanje pažnje, koja je obično usmerena na predmete, na samu svest, pri čemu svest, dakle, biva usmerena na sebe samu. Svi događaji u svesti koji se mogu opisati kao procesi refleksije uvek imaju istu formu: pažnja koja je usmerena na pažnju, svest o svesti (samosvest), opažanje opažanja, mišljenje mišljenja itd. Ono što određuje refleksiju jeste „samo...", što znači: samoodnošenje, samoreferencijalnost svesti i spoznaje u samosvesti i samospoznaji. Pa, ako se specifično filozofski karakter jedne teorije racionalnosti sastoji u tome da je ona samoreferencijalna, onda se, u našem sledećem koraku, mora objasniti kako se postiže ta samoreferenca i šta od takve teorije može da se očekuje.

Razmišljanja o refleksiji u istoriji filozofije imaju dugu tradiciju, koja seže sve do Platona; očigledno da je fenomen samoreferencijalnosti mišljenja, koji mora da se pretpostavi da bi se o njemu uopšte govorilo, oduvek fascinirao mislioce. Pritom se često postavljalo pitanje da li se svest na sebe odnosi direktno, što bi značilo da sebe može neposredno da shvati, ili prema sebi može da se odnosi samo posredno, tj. posredstvom nekog refleksivnog medijuma, predstave ili slike. Da li samosvest pretpostavlja svest o predmetu ili ne? U novovekovnoj filozofiji neposredna refleksija je nazvana introspekcijom, što znači da se filozofska saznanja definišu kao posmatranje-svesti-sebe-same, kao kod Dekarta i Huserla. Drugi filozofi su, međutim, tvrdili da refleksija u tom smislu nije moguća i da svest svest sebe može da otkrije i spozna samo posredno. Takav stav su zastupali: Lok, Kant i Hegel. Ta kontroverza je i danas veoma bitna i za filozofsku teoriju racionalnosti; pritom se danas radi o tome da li mi svoju racionalnost možemo neposredno da dokažemo i osiguramo ili nam je za to potrebno i istraživanje drugih oblasti van nas samih. To vodi do alternative „intuicija ili rekonstrukcija". Intuitivno iskustvo se sastoji u pokušaju da se ono što se traži nađe i razume u direktnom zahvatu, dok rekonstrukcija podrazumeva indirektni put.

[348] Uporediti sa H. Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*, Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1977.

Već je Kant znao da nam je dostupan samo ovaj indirektni put; on je intuitivno intelektualno zrenje kao direktno samoposmatranje delatnog intelekta, kako su ga zamišljali Fihte i Šeling, odbacio kao dogmatsku i fantastičnu predstavu. Kant smatra da je čoveku u lavirintu njegove svesti neophodan „zrak svetlosti" koji bi mu pomogao da sebi predstavi umnost svoga uma. On sam je u tom cilju kao zrak svetlosti koristio teorijski i praktični um u logici, nauci i moralu. U tim oblastima je prema Kantu um stvaran, pa prvo pitanje koje se tim povodom postavlja jeste pitanje kako je to moguće. Razotkrivanje „uslova mogućnosti" onoga što može da bude shvaćeno kao stvarnost uma, jeste rekonstrukcija te stvarnosti iz uslova njene mogućnosti; radi se o cirkularnom iskustvu, i ono se opisuje kroz figuru „hermeneutičkog kruga". Ali, Kant nije samo hermeneutičar, nego i kritičar uma, jer on svu stvarnost uma dovodi u pitanje. To znači da je u njegovoj filozofiji uma stalno prisutan skepticizam, što sprečava pad u dogmatiku. I ovde neosporno pravo na skepsu prekida „dogmatski dremež", a to znači da se i sama stvarnost uma, na koju se odnosi filozofska rekonstrukcija, shvata kao dispozicija, a ne kao mera ili kriterijum umstvenosti.

Ako je Kant bio u pravu, onda je filozofska teorija racionalnosti i danas moguća samo kao kritička hermeneutika fenomena, kroz koje se aktuelizuje čovekova umska dispozicija; iz tih fenomena treba da rekonstruišemo ono što sačinjava čovekovu umsku dispoziciju, jer oni predstavljaju ono što se naziva „uslovi mogućnosti" racionalnosti. Ali, osim Kantovog autoriteta, postoji još jedan razlog što moramo postupiti upravo tako. Da bismo ga objasnili podsetićemo se ukratko onoga što smo već rekli. Filozofija nakon Hegela više nije primarno filozofija uma; ona je prema umu kritična u smislu zapadnoevropskog fundamentalnog racionalizma, koji se formulisao u ime volje, egzistencije, vrednosti i drugih vanracionalnih instanci. Akademska filozofija moderne malo se bavila problemom racionalnosti, zato ona ne može da nam pomogne u pokušaju da rekonstruišemo ono što smatramo svojom umnošću. Osim toga, „racionalnost" je iz sasvim drugih razloga prestala da bude tema filozofskih diskusija i postala je tema nauke. To je drugi razlog za neophodno sprovođenje rekonstrukcije kroz jednu filozofsku teoriju racionalnosti. Kao kritička hermeneutika, ta teorija mora da počne kao naučna teorija u kojoj je dotični problem akutan. U tom smislu treba prvo pomenuti socijalne nauke. Maks Veber je razvoj kulture zapadnoevropskih zemalja opisao kao istoriju racionalizacije. Da bi se taj poduhvat metodski osigurao, on je morao da jasno opiše i osigura sam pojam racionalnosti. Rezultat je tipologija socijalnog delovanja u kome je svrhovita racionalnost predstavljena kao idealni tip. Celokupna socionaučna teorija delanja nakon Maksa Vebera bavi se pitanjem da li se pritom radi o *rational-choice* teoriji ili o modelu racionalnog objašnjenja ponašanja. – Jedna oblast koja je sa tim problemom tesno povezana nije raspravljana sve do poslednje decenije našeg veka: mislim na racionalnost kao lajtpojam uporedne kulturne antropologije i pitanje mogućno-

sti međusobnog razumevanja stranih kultura.[349] – S tim problemom je povezano i pitanje o racionalnosti u ispitivanjima koja vrše psihologija i nauke koje se bave ljudskim ponašanjem: koje empirijske indikacije mogu da opravdaju činjenicu da se jedno živo biće naziva racionalnim?[350] Za ovu temu su bitna i ispitivanja veštačke inteligencije. Ovi primeri nam pokazuju da tema „racionalnosti" predstavlja jedan od osnovnih problema na kojima se temelje pojedinačni problemi različitih disciplina koje nisu filozofske. Možemo da zaključimo da se to pitanje adekvatno može rešavati samo na tlu filozofije same. Zato skica teorije racionalnosti koju je Jirgen Habermas izneo u svojoj knjizi *Theorie des kommunikativen Handelns* (*Teorija komunikativnog delovanja*), može i treba da se čita kao filozofski tekst, iako se prevashodno radi o osnovnim stavovima jedne kritičke teorije društva.

Konačno, treba pomenuti još jedan kontekst koji je veoma važan za problem raconalnosti, a koji, iako je duboko filozofski, akademska filozofija u Nemačkoj dugo nije otkrila kao takav. Reč je o teoriji nauke. Dok u zemljama engleskog govornog područja oko toga nije bilo nikakvih problema, u Nemačkoj se toj disciplini posvećivalo veoma malo prostora. Teorija nauke se objašnjavala kao stvar specijalista. Pri tome je važnu ulogu igrala i paušalna ocena da istraživanja tog tipa jesu „pozitivistička". Istorijski se to može objasniti iz kritike novokantovstva koja se razvijala zajedno sa razvojem fenomenologije i novih ontologija od 20-ih godina našeg veka na ovamo. Ovi pravci su kantovsku filozofiju uma shvatali kao redukciju filozofije na teoriju saznanja. „Bečki krug" novopozitivista (Šlik [Schlick], Carnap [Karnap], Nojrat [Neurath] i drugi) se u nemačkoj filozofiji dugo uopšte nije shvatao kao filozofski. Ali, u engleskom govornom području, pre svega u SAD, njih shvataju kao filozofski pravac. Diskusija o racionalnosti u analitičkoj teoriji nauke, koja se, konačno, razvila iz „Bečkog kruga", se u krugove nemačkih akademskih filozofa uvlačila vrlo sporo i to spolja, iz Amerike. Pa i ako se u teoriji nauke na početku radilo samo o iznalaženju racionalnih naučnih metoda, slika se izmenila s knjigom Tomasa S. Kuna (Thomas S. Kuhn), *The Structure of Scientific Revolutions* (*Struktura naučnih revolucija*) (1962). Ta knjiga je radikalno promenila tradicionalnu predstavu o razvoju nauke; predstava o naučnom napredovanju kroz argumentativna i metodološka utemeljenja i kritiku, predstava o nauci na svom „dugom maršu" prema objektivnoj istini, morala je da bude odbačena. Kunova teza je bila toliko revolucionarna da je, posle Kanta, možemo nazvati prvom pravom novom paradigmom racionalnosti: pa, ako racionalnost ne treba tražiti u metodski regulisanom i kontrolisanom proce-

[349] S tim u vezi pogledati B. R. Wilson (Hrsg.), *Rationality,* Oxford (Basil Blackwell), 1970; takođe i M. Hollis/S. Lukes (Hrsg.), *Rationality and Relativism,* Oxford (Basil Blackwell), 1982.

[350] S tim u vezi pogledati osnovne stavove studi je J. Bennett, *Rationality. An Essey towards an Analysis,* London (Routledge & Kegan Paul), 1964; nemačko izdanje, Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1967.

su naučnog spoznavanja, gde je treba tražiti? Nakon teorijsko-naučnog odbacivanja scijentističke vere naučne racionalnosti u sebe samu, sada je na red došlo i odbacivanje tradicionalnog racionalizma; tako se spisi Paula K. Fajerabenda (Paul K. Feyerabend), koji je ovu tezu drastično formulisao, uglavnom tumače kao novi iracionalizam.

Tako se tema „uma" vratila sa svog puta odstupanja i opet postala tema filozofskih diskusija: samo pod nazivom „racionalnost". S tom činjenicom povezano je i otkriće da filozofiji nisu dovoljne njene čisto refleksivne kompetencije; ko danas želi da raspravlja o umu mora se dotaći i vanfilozofskih konteksta u kojima se problem pokazuje na razne načine. To znači: tradicionalna filozofija uma se, pod uslovima koji danas vladaju, pretvorila u interdisciplinarni projekat pod nazivom „teorija racionalnosti", a filozofi su samo deo tog projekta. Time dolazimo do pitanja u čemu se sastoji specifična uloga filozofa u tom projektu i kako možemo da je opišemo: Šta filozofija danas predstavlja kao element jedne teorije racionalnosti koja prevazilazi sve stručne podele?

III Osnovne crte jedne teorije racionalnosti

Pre svega, podsetimo se još jednom da refleksija, tematizovano samoodnošenje, predstavlja karakter filozofske teorije racionalnosti; pritom napominjem da se ne radi o racionalnosti kultura i vremena, niti o racionalnosti životinje ili čoveka, govorićemo o onome što se u diskusiji samo predstavlja kao racionalnost. Moderna filozofska teorija racionalnosti će učiniti isto što i Kant u svom nezaobilaznom delu *Kritika čistog uma*, naime tvrdiće da su um koji kritikuje i um koji je kritikovan isto. Odatle sledi da se i filozofi koji se bave umom moraju refleksivno odnositi prema sebi samima, kao i prema svemu onom što je u dosadašnjoj tradiciji o umu već rečeno. Iskustvo refleksije koje su akumulirali raniji mislioci koji su filozofirali o medijumu i merilima mišljenja predstavljaju, takođe, deo onog što filozof pripisuje svojoj racionalnosti. (Hermeneutičari to nazivaju „predrazumevanjem".) Ali, već kod Kanta možemo pročitati da to nije dovoljno. Ne možemo se orijentisati samo na to kako su Heraklit, Platon i Aristotel definisali um. Primarno se treba orijentisati na paradigmu racionalne nauke, prema kojoj, po Kantu, mora da se usmerava i metafizika, te konačno na sam sadržaj nauke: na Njutnovu fiziku. On je smatrao da tradicionalna metafizika nije dorasla zadatku da sama sebe utemelji i da osigura sopstvenu racionalnost. Već je Kant znao – i to je za nas veoma važno – da kritika uma nije moguća kao puka kritika filozofskog uma ili uma filozofa, ali, on nije bio ni scijentista; on njutnove stavove nije zastupao dogmatički. To znači da Kant Njutnov naučni model nije nekritički prihvatio i proglasio za kriterijum umnosti uopšte, upravo suprotno, Kant je

Njutnove stavove kritikovao u veoma bitnim tačkama. Isto važi i za moral. Ni tu se po Kantu kriterijum praktičnog uma ne nalazi samo u onome što etičari kažu o moralu, nego takode i pre svega u onome što „zdrav" razum nameće kao obavezu. U skladu s tim potrebno je izvršiti kritičku analizu i korekciju starovekovne moralne svesti. Kant je stvarnost našeg teorijskog i praktičnog uma u oblasti nauke i morala postavio za osnovu, polaznu tačku kritičke rekonstrukcije, a ne za njen kriterijum i meru vrednosti. Time je nastao problem kriterijuma procene rekonstruisane racionalnosti. Budući da taj kriterijum nije suma dosadašnjih filozofskih dostignuća, kao ni moral ni nauka, kriterijum racionalnosti je doveden u pitanje. Dakle, kako u hermeneutici rekonstruisane i rekonstruišuće racionalnosti možemo doći do normativnog fundamenta?

Na ovo pitanje se ne može odgovoriti dok se konkretnije ne odredi način funkcionisanja filozofske, tj. refleksivne teorije racionalnosti. Filozof se ne može ponašati na empiristički način, već iz sfere empirijskog može da koristi samo ono što se može misaono preraditi. To bi već jednom svi trebalo da shvate. Zato se prvi korak filozofske racionalnosti sastoji u temeljnoj i sveobuhvatnoj prezentaciji i interpretaciji svega onog što je kao racionalno istraživano u filozofskoj tradiciji, raznim naučnim teorijama, i onog sa čime se srećemo u raznim oblastima svakodnevnog iskustva. To prethodi otvaranju bilo kakvih normativnih pitanja, jer normativnu poziciju možemo da zauzmemo tek kada se upoznamo sa svim ovim. Veoma je važno da se u toj čisto hermeneutičkoj fazi ne zaboravi da je ona takode unapred odredena onim što u nju spada; ne mogu se sprovoditi filozofska istraživanja racionalnosti a da na to istraživanje ne utiče onaj pojam „racionalnosti" koji se do tada razvio i ono što se pod njim podrazumeva. – Ali, ova hermeneutika racionalnosti još uvek ne može da se nazove teorijom, jer se pod teorijom uvek podrazumeva nešto sistematično. Da bi se napravio korak koji hermeneutiku zamenjuje teorijom, pre svega je potrebno da se sa prostog iznošenja i interpretacije uloge racionalnosti prede na sistematičnu eksplikaciju koncepata racionalnosti, koji su se pojavljivali u odgovarajućim kontekstima. Podrazumeva se da prelaz sa hermeneutike na teoriju racionalnosti ne predstavlja samo korak od interpretacije do sistematske eksplikacije, nego takode i sistematsku rekonstrukciju vladajućeg koncepta racionalnosti.

Iz same prirode eksplikacije se pokazuje da je eksplikacija ovde moguća samo kao rekonstrukcija. Ona se uvek mora odnositi na neki unapred dati eksplikandum koji pokušava da objasni pomoću odgovarajućeg medija eksplikacije (eksplikansa), koji joj pomaže da spozna kako treba da se razume eksplikandum, zašto je takav kakav jeste i kakav je. (Zato Kantova istraživanja „uslova mogućnosti" tumačim kao pokušaj sistematične eksplikacije.) Ali, eksplikandum filozofske teorije racionalnosti nije jednostavan. To nije jedinstven pojam racionalnosti, već pre svega sadržaj različitih predstava racionalnosti koje sve podvodimo pod isti izraz. (Kada tako postupamo primenjujemo princip „metodičkog nominalizma", koji po Vitgenštajnu nema alternativu.) Kada govorimo o različitim pojmovima racionalnosti ponašamo se kao da tražimo pravila za upotrebu svakog od njih, to je upravo ono što je Vitgenštajn nazvao opisom upotrebe jezika – pojmovi nisu ništa drugo do pravila primene reči koje označavaju te pojmove. Odatle sledi da sistematska eksplikacija pojmova racionalnosti nije ništa drugo do sistematična rekonstrukcija pravila koja regulišu način upotrebe izraza koji označavaju dotične pojmove racionalnosti. (Medu ortodoksnim i liberalnim Vitgenštajnovim sledbenicima i danas se raspravlja pitanje da li je, da bi se odredilo pravilo primene pojma, dovoljan potpun opis načina upotrebe pojmova, ili su za to potrebni i izvesni koraci koji podrazumevaju apstrahovanje. Habermas se, na primer, orijentisao više na Ostina [Austin], Serla [Searle] i teoriju govornog akta kao i na *Filozofska istraživanja*.)

Eksplikandum i eksplikans filozofske eksplikacije jesu primarno govorni akti. Ovaj stav predstavlja jezičko-analitički zaokret (*linguistic turn*) u istoriji filozofije koji se desio sa Vitgenštajnom i koji traje do danas. Za teoriju racionalnosti to znači da ona više nije zamisliva kao kritika čistog uma. Pod tim se ne podrazumeva samo neminovna povezanost sa vanfilozofskim kontekstima, kada se razmišlja o umu, što je i Kant već pokazao. Jezički um je nečist um, jer jezik je nešto što, pored ostalog, nosi i empirijski i istorijski karakter. Zato sistematska rekonstrukcija racionalnosti kao svoju podlogu uvek podrazumeva jezički materijal i uvek se unapred nalazi pod empirijskim uslovima važenja. Samoodnošenje tematizovanja predstavlja njen apriori – na tome počiva kontinuitet odnosa prema Kantovoj kritičkoj filozofiji – ali, jezički medijum, koji je uvek povezan sa falibilističkim sadržajem, nespojiv je sa apriorističkom rekonstrukcijom jedne metafizike koja od svojih iskaza zahteva bezuslovno opšte važenje i nužnost. Jezički apriori je uvek i empirijski i istorijski apriori, iako predstavlja uslov mogućnosti empirije i istorije u naučnom smislu. Jasno je kao na dlanu da se na ovom mestu otvara problem relativizma. O tome ćemo ovde reći samo da je problematično već to šta bi „relativizam" uopšte trebalo da znači, pre svega kada se uzme u obzir da naš jezički apriori ne može da nam ponudi ništa čvršće od opisane rekonstrukcije pravila.

I budući da ne postoji nikakav čist apriori racionalnosti, da se ne može razviti potpuna sistematika racionalnosti, onda ono što rekonstruišemo nikako nije celokupna umnost. Rekonstrukcija celokupnog uma nije moguća i stoga što naša subjektivna racionalnost, koja uvek predstavlja metodički apriori našeg razumevanja i naše rekonstrukcije uma, nikada nije u stanju da u potpunosti izrazi svoj objekat; već kada rekonstruišemo standarde i pravila sopstvene rekonstrukcije – a to je takode moguće – nismo u stanju da u tom procesu istovremeno rekonstruišemo i pravila i standarde te rekonstrukcije drugog stepena. (Hegelov program dijalektike da se te dve strukture logički integrišu moramo odbaciti kao nemoguć.) Tako već iz metodskih razloga kon-

cept racionalnosti mora ostati *otvoren* koncept. „Otvorenost" znači takođe da mi u svojoj sistematičkoj rekonstrukciji racionalnosti uvek moramo računati na novine, što znači da teorija racionalnosti nije sistem, nego filozofski program i zauvek će ostati na tome. Ali, kako je pod tim uslovima moguća sistematska orijentacija, kako je moguća sistematska orijentacija kada nisu prisutna sredstva apriorističke sistematike? Na ovo pitanje moguća su samo dva odgovora, koji su međusobno suprotstavljeni: tipologija ili hipotetička univerzalizacija.

Kada sadržaj fenomena više ne može da se odredi pomoću aprioristič-kih određenja suštine i strukture, onda je neophodna izgradnja tipskih pojmova. Tipologije su uglavnom nastajale u vezi sa istorijskom građom. One stvari uređuju tako da pritom ne garantuju predstavljanje odnosa samih stvari; ali, o tom poretku možemo steći izvesna iskustva kroz primenu naših pojmova na same stvari. Stoga tipologija racionalnog ponašanja kod Maksa Vebera može slobodno da se tretira kao metodički uzor za jednu filozofsku teoriju racionalnosti. U filozofsku argumentaciju mora biti uključena i činjenica da moramo računati i na veći broj tipova racionalnosti. Već decenijama unazad ničeanska fundamentala kritika racionalnosti, koja na kraju vodi u iracionalizam, služi kao uzor, a pritom se ne primećuje da racionalnost kritike racionalnosti i kritikovana racionalnost nikako ne mogu biti istog tipa, jer sama ta kritika ne može da bude racionalno formulisana. I kao što nije moguće izneti potpun sistem uzroka i uslova racionalnosti, tako isto nije moguće sprovesti sveobuhvatnu kritiku racionalnosti koja bi bila izvedena isključivo racionalnim sredstvima – pri čemu kritika bilo kojim drugim sredstvima ni ne može da se shvati kao kritika. Kada se pod racionalizmom ne podrazumeva samo način ponašanja, nego i konkretna filozofska pozicija, onda je on, isto kao i iracionalizam, nesavršen. Racionalnost se može kritikovati samo ako se ta kritika odnosi na više tipova racionalnosti, a faktički, tako se i dešava; kada zajedno s Horkhajmerom tvrdimo postojanje instrumentalnog uma, pod tim podrazumevamo da to nije „onaj" um koji napadamo. Pa, odakle onda treba početi? Kritički napad počinje kada na bojno polje izvedemo dva tipa racionalnosti i pustimo ih da se argumentovano bore i da svoje granice postave racionalnim sredstvima. (Jirgen Habermas je pritom tvrdio da „komunikativna racionalnost" predstavlja bazični tip racionalnosti koji leži u osnovi svake naše argumentativne kritike racionalnosti).

Preostao nam je još problem *jedinstva* uma: Da li o „racionalnosti" uopšte može da se govori u jednini kada znamo da filozofsko-rekonstruktivna teorija racionalnosti može da se sprovede samo u obliku tipologizacije? Kako možemo da znamo da raznoliki fenomeni, koje želimo da organizujemo tipološkim sredstvima, uopšte imaju neke veze sa fenomenima raconalnosti? Postoji samo jedan mogući odgovor na ova pitanja, a to je intuicija. Intuicija nas navodi da sebi racionalnost predstavljamo kao jedinstven fenomen i da se pri rekonstrukciji tog fenomena ponašamo u skladu s tim, a to je upravo ono što

sam nazvao „hipotetičkom univerzalizacijom". Mogli bismo kroz primere i kontraprimere pokušati da potkrepimo ili odbacimo iznesene pretpostavke o strukturi racionalnosti; pokazalo bi se da pretpostavljena povezanost racionalnosti i utemeljenja (*rationem* reddere) u etimološkom smislu nije opravdana i da ne postoji tražena veza između univerzalija teorije racionalosti. Razlog za to leži u činjenici da već pri traženju kriterijuma racionalnosti moramo praviti razliku između prostog postojanja razloga i utemeljenosti. Da bi utemeljenja mogla da se prihvate, ona moraju biti „racionalno prihvatljiva" (Hilari Patnam [Hilary Putnam]; dakle, ona ne mogu da definišu šta je to racionalno.[351] Dakle, teorija o univerzalijama racionalnosti može počivati na principijelno neopravdanom traženju univerzalnih karakteristika racionalnosti; dve takve univerzalne karakteristike racionalnosti susrećemo na primerima samoreferencijalnosti i principijelne mogućnosti govora ili jezičke komunikatibilnosti.

Ali, racionalnost je takođe i *normativan* koncept, što znači da predikat „racionalan" u izvesnim kontekstima teorijsko-racionalističke rekonstrukcije, da bi važio, mora i sam biti vrednovan. Time se opet vraćamo na pitanje o normativnom fundamentu teorije racionalnosti, a za njega važi da ne može biti jednostrano situiran ni u filozofskom, ni u naučnom ili svakodnevnom umu. (Verovati tako nešto vodilo bi direktno u relativizam.) Mi za svoju rekonstruktivnu teoriju racionalnosti ne možemo pribaviti normativni kriterijum ni iz jedne od tih oblasti; taj kriterijum moramo tražiti u sebi samima. On je sadržan u pravilima kojih se pridržavamo kada, na primer, pokušavamo da racionalno diskutujemo o normama racionalnosti, a naročito kada o tome kritički razmišljamo. Tako određujemo šta je racionalno, a šta nije. Hegel je govorio da u filozofiji moramo imati poverenja u um. I ako smo principijelno spremni da racionalne norme koje poštujemo uvek iznova preispitujemo iz aspekta drugih, novih racionalnih normi, onda Hegelov stav nema alternativu; upravo sam na to mislio kada sam govorio o otvorenosti koncepta racionalnosti i neophodnosti da se ona koncipira kao tipologija. Nikakvo drugačije postupanje ne bi bilo racionalno kada su u pitanju naučna i filozofska dostignuća na polju teme „um". Konačno, normativni fundament teorije racionalnosti leži u samom načinu sprovođenja našeg rešavanja problema racionalnosti, a taj način ponašanja, sa svoje strane, predstavlja deo kulturološke forme življenja koju smatramo prihvatljivom. Tako racionalni fundament teorije racionalnosti leži u njoj samoj, što, naravno, ne znači da ne treba da bude izložen kritici. Ono što nam je potrebno jeste jedna istovremeno hermeneutička i kritička teorija racionalnosti lišena svakog fundamentalizma; takva teorija racionalnosti bi s pravom mogla da zauzme mesto ranije filozofije uma.

[351] S tim u vezi uporediti H. Schnädelbach, „Über Rationalität und Begründung", u: Forum für Philosophie (Hrsg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1987, S. 67 i naredne.

1. *Uvodna literatura:*

H. Schnädelbach, „Vernunft", u: E. Martens/H. Schnädelbach (Hrsg.), *Philosophie. Ein Grundkurs,* Reinbeck (Rowohlt), 1985, S. 77 i naredne.

2. *Šira literatura:*

Dela koja su navedena u fusnotama 4, 6, i 11.

H. Poser (Hrsg.), *Wandel des Vernunftsbegriffs,* Freiburg/München (Alber), 1982.

H. Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen,* Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1987.

14. odeljak: Analitička filozofija i ličnost
D. H. Melor (D. H. Mellor)

I Uvod
II Ličnost
III Subjektivna istina, objektivne činjenice
IV Subjektivna ličnost

I Uvod

Džordž Barkli (George Berkeley), irski biskup i filozof, u uvodu svoje knjige *Principi ljudskog saznanja* (1710) rekao je sledeće: „U potpunosti sam sklon mišljenju da su najveći deo, ako ne i sve poteškoće koje u filozofiji zaprečavaju put saznanja iz zabave stvorili sami filozofi samo da bi kasnije sebi zamerali i mogli da se žale što – sada kada su već uskovitlali prašinu – više ne mogu da vide."[352]

Biskupovo opažanje i danas mi deluje isto tako ispravno kao i *anno* 1710. Zapravo, situacija je danas u nekom pogledu i gora nego tada. Filozofi danas iz zabave izmišljaju poteškoće koje potpuno blokiraju put saznanja. Zato se filozofija danas nalazi na samoj granici smislenosti: a ta granica između smisla i besmisla je zaista postala predmet humora. Kao primer za to može poslužiti mesto iz knjige *Through the Looking Glass* (1887), oskfordskog logičara Čarlsa Dodžsona (Charles Dodgson) *alias* Luisa Kerola (Lewis Carroll):

„Koga si pretekao na putu?" nastavio je kralj i skide ruku sa glasnika da bi što više saznao.

„Nikoga", odgovorio je glasnik.

„Sasvim ispravno", reče kralj, „Videla ga je i ova mlada dama. Znači da Niko ide sporije od tebe."

„Žurio sam koliko sam mogao", reče galsnik mrzovoljno. „Siguran sam da niko ne hoda brže od mene!"

„Pa i ne hoda", reče kralj, „inače bi prvi stigao dovde."[353]

---

352 G. Berkeley, *The Principles of Human Knowledge* (1710), hrsg. von G. J. Warnock, Glasgow (William Collins Sons & Co Ltd), 1962, S. 46. Na nemačkom: *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis.* Izdao i uvod napisao Alfred Klement. Hamburg (Mainer), 1979 (prim. prev.).

353 L. Carroll, *Through the Looking-Glass and what Alice found there* (1887), London (The Folio Society), 1962, SS. 85-86. Na nemačkom, *Alice hinter den Spiegeln,* Frankfurt (Insel), 1974. (Primedba izdavača: Ovaj dijalog predstavlja veliki argument u raspravi o pisanju imenica velikim slovom. Na nemačkom je dvosmislenost ovog teksta daleko manja.) Na srpskom, *Alisa u zemlji čuda,* Sarajevo, Svjetlost, 1989 (prim. prev.).

Da bi se razumelo *zašto* je ovo mesto komično potrebna je filozofija; zašto pričanje o „nikome" kao o nekoj vrsti postojećeg bića predstavlja nonsens? Razlog je, naravno sledeći: naime, iako se reč „niko" koristi kao ime za neko živo biće, ta reč uopšte nije ime, nego samo način da se kaže da ne postoji takvo biće koje bi bilo brže od glasnika. Ovo jednu naizgled trivijalnu stvar pretvara u filozofski problem. Pokazaće se da analiza i pokušaj objašnjenja tog problema stalno otvara nove probleme i vodi u sve veće zablude.

Ali da bi se nonsens razvijao on prvo mora da se otkrije, jer treba imati nos za nonsens. I kao što je filozof Remzi (Ramsey) iz Kembridža, povodom Vitgenštajnove tvrdnje da je filozofija nonsens, rekao: „Onda moramo ozbiljno da shvatimo da je ona nonsens, a ne da se, kao što je to Vitgenštajn činio, izgovaramo njenom važnošću."[354] *Ja* lično ne smatram da je filozofija nonsens, nego da ga podrazumeva i to time što ga, po mom mišljenju, uzima preozbiljno i u svemu ga traži. A, kada to već činimo, treba sebi bar da dozvolimo da se nasmejemo vicevima kakav je ovaj o „nikome"; to, naravno, ne treba da znači da ga smatramo nebitnim. Pa ipak, siguran sam da se većina filozofa ne zabavlja. Mnoge naše kolege su izgubile smisao za humor, a time i nos za nonsens, koji je neophodan svakom dobrom filozofu. A to je mana koja se teško ispravlja i skupo košta. Jer, ako nema nos i osećaj za nonsens, filozof će i sam govoriti u nonsensima (za razliku od Luisa Kerola) i ubeđivaće i sebe i druge da su to važni nonsensi.

Sve to i ne bi bilo tako strašno kada bi filozofe čitali, tumačili i procenjivali samo kolege filozofi, kao što je to slučaj na primer sa matematičarima, koji u principu uvek mogu reći kada njihove kolege govore besmisleno. Pa ipak, u stvarnosti se dešava drugačije. Pritom, filozofija, kao ni matematika, nije „sport posmatrača", kao što je to na primer poezija u kojoj čovek ne mora da bude pesnik da bi procenio njen značaj i vrednost; nasuprot tome, da bi neko procenjivao filozofiju, on i sam mora da bude filozof. Naravno, i filozofija, kao i matematika, ima uticaja na spoljašnju sredinu. Ona je stvarna i može da se primeni, kao što na primer fizičari primenjuju matematiku. Ali, ljudi van same filozofije retko to čine, oni je više smatraju nekom vrstom svetovne zamene za religiju. Ili drugačije rečeno: ljudi bi hteli da filozofi budu njihovi gurui. A ono što mladi ljudi od svojih gurua očekuju, na kraju krajeva, jeste smisao za humor. Humor je ono što mlade ljude prvo privuče njihovim guruima. Kada filozofski gurui uskovitlaju prašinu, onda to na njihove mlade sledbenike – koji su daleko od toga da jadikuju što ne mogu da vide – ostavlja veoma dubok utisak. U filozofiji, kao i u religiji i medicini, publika je uglavnom lakoverna.

Ali, kakve to veze ima sa *analitičkom* filozofijom? Da se poslužim opet metaforom biskupa Barklija, filozofska analiza predstavlja postrojenje za čišćenje prašine. Njena je funkcija da ukloni pojmovnu prašinu koja zaklanja

[354] F. P. Ramsey, „Philosophy" (1929), u: F. P. Ramsey, *Philosophical Papers*, hrsg. von D. H. Mellor, Cambridge (Cambridge University Press), 1990, S. 1.

naš pogled na svet. U suštini to je veoma važan zadatak: otkrivanje i otklanjanje skrivenih nonsensa, nešto što čini i kratka pričica Luisa Kerola, i to u cilju otkrivanja stvarnih tajni sveta koji će se tada – nadam se – bolje razumeti i više ceniti.

U tom smislu je svaka dobra filozofija i analitička. Analitika je pre pitanje tehnike nego doktrine, ona se kod Platona, Aristotela, sv. Tome Akvinskog, Lajbnica, Hjuma, Kanta i Mila, pojavljuje bar isto toliko evidentno kao i kod modernih analitičkih filozofa. Ako se takozvana savremena analitička filozofija uopšte po nečemu izdvaja, onda je to po činjenici da ona ne samo da koristi analitičke tehnike, nego i izričito teži da ih razvije i proceni. Te tehnike, naravno, nisu same sebi svrha, nego služe kao sredstvo filozofske spoznaje. Razume se da to nisu jedina sredstva filozofske analize, svakom analitičaru potreban je i ne-analitički materijal. Zato se ne može reći da analitika čini celokupnu filozofiju, isto kao što se, na primer, ne može reći da demokratija pokriva čitavu politiku. Sasvim je jasno da prihvatanje izvesnog pravila ni iz daleka ne znači da znamo kad i šta treba da se izabere i zbog čega. Hoću da kažem da nijedan politički demokrata ne može da bude *samo* demokrata; isto tako ni jedan filozof analitičar ne može da bude *samo* analitičar. Time se, naravno nikako ne želi poreći značaj analitike, kao ni demokratije; pa ipak, ostaje otvoreno pitanje da li ona može izaći na kraj sa filozofskim nonsensom (kao što je, na primer, pojam „niko"), kao što ostaje otvoreno i pitanje da li i u kojoj meri demokratija može da se izbori sa političkim besmislom (kao što je, na primer, jednopartijska država).

Onaj ko shvata relevantnost demokratije, ko shvata zašto je ona bitna, trebalo bi da shvata i zašto je bitna filozofska analiza. Ali, ako filozofija uopšte nije „sport posmatrača", šta je to što analitička filozofija, kao specifičan vid filozofije, može da ponudi društvu? Pre svega, može se reći da ona unapređuje i jača socijalno poželjne načine ponašanja. Nos za nonsens je nešto više nego samo prednost za bavljenje filozofijom. Smisao za humor, koji podrazumeva i smisao za umerenost, predstavlja probni test za svaki politički i religiozni fanatizam, od kog je svet isuviše postradao i koji je još uvek veoma jak. Ovladavanje eksplicitnim, diskurzivnim umom i njegova primena gde god je to moguće, predstavljaju najznačajnije sredstvo borbe protiv šarlatana u svim životnim oblastima i situacijama. Traženje istine i traganje za njenim temeljom nije bitno samo za nauku, nego za svakog ko želi da na pravi način stekne znanja i spoznaju. Analiza i njen umski sadržaj treba da pomognu u borbi protiv jedne društvene tendencije koja je stalno prisutna, tendencije da se um ceni daleko više od analize, kao da su ta dva pojma medusobno suprotstavljena i kao da se ne dopunjuju.

Ali, zahtevi koje analitička filozofija stavlja pred društvo nisu vezani samo za duhovnu oblast društva. Rezultati analitike mogu se primeniti na mnoge vanfilozofske oblasti iako ne smatram da to treba da predstavlja osnovno opravdanje njenog postojanja. Kao i matematika, i filozofija ima svoj sopstve-

ni svet, koji je nezavisan od njene upotrebljivosti i korisnosti. Ipak ću navesti neke oblasti vanfilozofske primene analitike: ona je doprinela pronalasku kompjutera (posebno kroz analizu matematičkih pojmova dokaza i istine), zatim, ona značajno doprinosi rešavanju problema abortusa i to kroz analizu pojma života i humanosti koji je za taj pojam vezan, i na kraju, analiza je bitna kada pokušavamo da argumentovano navedemo ljude izvesnih religioznih (ili anti-religioznih) stavova da promene te stavove.

Nezavisno od toga, ja smatram da analitička filozofija društvu najbolje služi kada, kroz razjašnjavanje pojmova, poboljšava našu sposobnost razumevanja, potpuno nezavisno da li se radi o filozofima ili ljudima koji to nisu. U narednom delu svog izlaganja želim da ukažem na to koliko je analitička filozofija korisna kada se analizira jedan takav pojam kao što je to pojam ličnosti.

II Ličnost

Svako od nas je ličnost. To znači da mi u svetu nismo samo objekti, kao što su to drvo ili kamen, nego i subjekti koji spoznaju svet, što uključuje i druge i nas same. Mi smo subjekti koji pokušavaju da upoznaju sami sebe i druge i da te druge što bolje razumeju, te da procene sve aspekte koji su za njih vezani. Svako od nas se trudi da se individualno i kolektivno integriše sa drugima, jer tako potvrđuje ono što jeste i što drugi jesu.

Očigledno da je biti-ličnost fenomen koji je za svakog od nas bitan, ili u najmanju ruku interesantan. Da bismo bili u stanju da shvatimo svoju ličnost moramo razumeti zašto je tako. Šta uopšte znači biti ličnost, ili koje je značenje tvrdnje da svako od nas ima *sopstvenu* ličnost: šta to *mene* čini različitim od ostatka sveta, u šta uključujem i druge ličnosti, od sveta koji susrećem u iskustvu i sa kojim stojim u interakciji? Ovo su pitanja koja sebi postavlja svaki misaoni čovek, a ne samo filozof. Svi bismo mi želeli da znamo šta nas čini onim što jesmo, ličnošću. Odgovaranje na ova pitanja predstavlja zadatak svih filozofskih disciplina i taj zadatak se filozofiji neprestano nanovo nameće. Taj zadatak se stalno vraća jer razvoj filozofije, društva, religije, morala, prirodnih, duhovnih i socijalnih nauka, neizbežno utiče na naše razumevanje ličnosti. I prevashodno je filozofija ta koja je dužna da na sebe preuzme objašnjavanje i procenu vrednosti tog procesa kada je u pitanju koncepcija ličnosti.[355]

Sasvim je jasno da se ja na ovom mestu mogu poduhvatiti rešavanja samo jednog malog dela tog zadatka. Pa ipak, u pitanju je bitan deo, jer on, po mom mišljenju, pokazuje koliko je lako uskovitlati pojmovnu prašinu, koja

[355] U vezi sa tim, kao najraniji rad koji se bavi tim i drugim aspektima subjektivnosti treba pogledati Cramer, *Theorie der Subjektivität*, a.a.O.

onda sprečava da stvari vidimo na pravi način. Ali, ovde će biti pokazano i kako ta prašina može da se ukloni kroz sprinkler-sistem analitičke filozofije. Taj deo filozofskog zadatka se tiče samospoznaje, pod čime se podrazumeva saznanje ličnosti o sebi samoj. To naravno uključuje i naše direktno saznanje sopstvenog iskustva; naročito zato što ta vrsta saznanja predstavlja karakterističnu vrstu saznanja koja je, kao takva, prioritetna u odnosu na svako analitičko interesovanje.[356] Ali, ja želim da otvorim i jednu drugu temu, jedan aspekt koji se odnosi na saznanje pojedinca, a ne tiče se samo njegovog sopstvenog iskustva, nego i pitanja ko smo mi, kakav je svet iz naše sopstvene perspektive ili kako on izgleda i treba da izgleda sa naše tačke gledišta. Želim da se pozabavim doslovno onim što je ušlo u modu ubrzo posle diskusije američkog filozofa Nejgela (Nagel).[357]

Svako saznanje pojedinca, svako saznanje u prvom licu, se uobičajeno i sasvim razumljivo, naziva „subjektivnim", jer je ono, kao što ćemo videti, u suštinskom smislu povezano sa subjektom, tj. sa ličnošću koja spoznaje. Ali, pri tome je veoma važno da se razjasni da – u jednom drugom, takođe odomaćenom smislu reči „subjektivno" – ta vrsta spoznaje uopšte ne mora biti subjektivna. Kada bi saznanja bila subjektivna u tom drugom smislu reči ona ne bi predstavljala ništa drugo do stvar mišljenja, ona se u tom slučaju sreću sa istim problemom sa kojim se sreće i svako ubeđenje, naime, ne postoje nikakve činjenice koje bi mogle da potvrde ili opovrgnu ubeđenja.

Jasno je da saznanje *ne može* da bude subjektivno u tom smislu: ništa se ne može znati ako ne postoji nešto na šta se to znanje odnosi, ako činjenički ne postoji stvar na koju se to znanje odnosi i koja potvrđuje ili opovrgava naše stavove o njoj. A upravo ovo značenje subjektivnosti spoznaje imaju u vidu mnogi filozofi kada govore o, na primer, subjektivnim moralnim ili estetičkim vrednostima. Drugim rečima, oni zastupaju stav da ni jedno ubeđenje koje se odnosi na vrednosti (sem samog ovog!) ne može biti činjenički potvrđeno: i to iz jednostavnog razloga što u svetu ne postoje činjenički objektivne vrednosti, pa samim tim nije moguće ni moralno saznanje.

Moguće je da naši moralni i estetski stavovi jesu subjektivni u smislu u kom „subjektivno saznanje" predstavlja *contradicio in adiecto*. Ja lično ne zastupam taj stav i neću dublje ulaziti u njegovo objašnjenje. Ono što po tom pitanju želim da kažem jeste sledeće: većina, ako ne i svi, naši lični ne-vrednosni stavoti i ubeđenja *nisu* subjektivni u tom smislu reči. Jer, činjenica je da sam ja Hju Melor i da živim u Kembridžu, u Engleskoj. I to ni u kom slučaju nije stvar mišljenja, ova tvrdnja ne spada u oblast onih gde je svako mišljenje

[356] F. Jackson, „What Mary didn't know", *Journal of Philosophy*, 83 (1986) i D. K. Lewis, „What experience teaches" u: W. Lycan (Hrsg.), *Mind and Cognition, a Reader*, Oxford (Blackwell), 1989.

[357] T. Nagel, „The Objective Self", u: C. Ginet/S. Shoemaker (Hrsg.), *Knowledge and Mind*, Oxford (Oxford Univesity Press), 1983; u preradenom obliku u: T. Nagel, *The View from Nowhere*, a.a.O.

ispravno koliko i svako drugo. Jer, činjenica je da ja *jesam* Hju Melor i *da* živim u Kembridžu; svako drugo ubedenje, na primer da sam ja gospoda Tačer (Tatcher) i da živim u Londonu, pogrešno je koliko i ubedenje da je Zemlja ravna ploča. Moje ubedenje ko sam i gde živim objektivno je istinito u najvećoj mogućoj meri. Povrh toga, nadam se da niko neće poricati da moja ispravna ubedenja zapravo predstavljaju moje znanje (ovo se ne odnosi na profesionalne skeptike). Ne samo da ja jesam Hju Melor, nego ja i znam da ja to jesam; i, ne samo da živim u Kembridžu, nego ja i znam da je to tako.

Zato slobodno možemo tvrditi da saznanje sopstvene ličnosti, saznanje sebe samog, ne mora nužno da bude subjektivno u smislu pukog stava koji ne može činjenički da se verifikuje. Ali, to saznanje *jeste* subjektivno u smislu da se odnosi na subjekat, pojedinačnu osobu čiju spoznaju predstavlja. Ono je, da se poslužim Nejgelovom terminologijom, „perspektivističko" saznanje: saznanje iz „tačke gledišta" saznajnog subjekta.

Pa i sami pojmovi „perspektive" i „tačke gledišta" mogu voditi u zabludu iz istog razloga kao i izraz „subjektivno", jer navode na pomisao da je ta vrsta spoznaje subjektivna u smislu koji je za mene neprihvatljiv. Jer, ono što je „iz moje perspektive" i „sa moje tačke gledišta" zapravo i jeste sledeće: „onako kako ja to vidim" ili „po mom mišljenju". I na šta nam ti izrazi ukazuju? Da je naš stav samo jedno od mogućih mišljenja, da bi i suprotno mišljenje, isto tako, moglo biti ispravno. Ali, kroz primer koji sam naveo, ja sam isključio ovu poslednju verziju. To ko sam ja i gde živim nije prosto stvar mišljenja, neko drugo mišljenje prosto nije tačno. U tom primeru se radi o tvrdnji čije je važenje samorazumljivo gotovo kao kada tvrdim da je Zemlja okrugla ili kada izražavam činjenicu da je 2 + 2 = 4.

Ono što ličnu spoznaju čini problematičnom nije njihova subjektivnost koja bi onemogućavala da takva vrsta spoznaje uopšte bude nazvana spoznajom. Za tu vrstu spoznaje vezan je jedan specijalan problem: kada ja znam da živim u Kembridžu, ja zapravo znam nešto što *niko drugi ne može da zna*. Pritom ne mislim da niko ne može znati činjenicu da Hju Melor živi u Kembridžu: to zna mnogo ljudi. Hteo sam da kažem da oni, iako znaju da Hju Melor živi u Kembridžu, to zapravo ne mogu da znaju jer verovatno ne mogu da znaju da ja jesam Hju Melor. Ova mogućnost se tiče jedne dobro poznate činjenice koja se odnosi na spoznaju – njene takozvane ne-egzistencijalnosti – koja u suštini predstavlja veoma problematičan fenomen, kojim ja ovde, međutim, ne želim da se bavim.

Problem kojim se ja bavim nije taj da drugi potencijalno *ne bi mogli* znati da ja živim u Kembridžu, nego da oni to ne mogu realno znati u formi u kojoj ja to znam, naime u prvom licu. To znači da njima nisu dostupne činjenice koje verifikuju moja lična saznanja. Razlog za to je činjenica da oni ne poseduju moje lične stavove, koje te činjenice verifikuju, iako možda i sami žive u Kembridžu. A sama činjenica da ja živim u Kembridžu ne čini istinitim *tude* uverenje da i sama *ta* osoba živi u Kembridžu. Jedino njeno ubedenje koje tu činjenicu može da verifikuje jeste ubedenje da *ja* živim u Kembridžu. Ali, za tu osobu to ubedenje predstavlja ubedenje druge ili treće persone, tj. ono nije u prvom licu, nije njeno sopstveno uverenje. Dakle, ni činjenica koja taj stav treba da verifikuje za tu osobu ne može biti činjenica prvog lica; i *a fortiori* za tu drugu osobu ne može biti činjenica prvog lica da ja živim u Kembridžu. I kada ta činjenica ne može da verifikuje njeno uverenje da ja živim u Kembridžu, onda ta činjenica ne može da verifikuje nijedno drugo njeno uverenje. To, međutim, znači da činjenica prvog lica, koja verifikuje moj stav da ja živim u Kembridžu, za drugu osobu uopšte ne predstavlja činjenicu. Činjenice prvog lica koje važe za tu osobu jesu odgovarajuće činjenice (koje za mene predstavljaju činjenice) drugog ili trećeg lica: one su čvrsto povezame sa mojim činjenicama prvog lica, ali ipak nisu iste.

Ukratko rečeno: moja činjenica prvog lica, da ja živim u Kembridžu, predstavlja činjenicu samo za mene. Za bilo koga drugog to uopšte nije činjenica. U tome leži razlog što oni ne mogu da znaju da ja živim u Kembridžu: naime, za njih jedna takva činjenica uopšte ne postoji. Zato izgleda da saznanje u prvom licu nije subjektivno samo u tom smislu da se *saznanje* odnosi na subjekat, nego i u smislu da se i *činjenice*, na koje se ta saznanja odnose, takode odnose na subjekat. Izgleda da ovo pre svega predstavlja ontološki problem, čije rešenje podrazumeva jednu celovitu koncepciju o nama samima i o svetu u kome živimo.

Ovde moram istaći da se ovaj problem postavlja samo iz tog razloga što saznanje u prvom licu jeste stvarno *saznanje*, a ne puko mišljenje. Moje ubedenje da sam ja Hju Melor i da živim u Kembridžu za mene uopšte nije problematično. Niko neće poricati da se saznanja tog tipa verifikuju kroz neke činjenice. Medutim, postavlja se pitanje kroz koje. Iako izvesne činjenice predstavljaju činjenice samo za mene, one su ipak činjenice, a ne puka stvar mišljenja. Jer, one u svom važenju ne zavise od toga da li se za njih zna i da li se u njih veruje. One bi i dalje ostale činjenice, čak i kad bih ja potpuno izgubio sećanje i kada uopšte ne bih imao pojma ko sam i gde živim. Ovo što važi u navedenom primeru važi i uopšte. Većina činjenica prvog lica ne mogu ni u kom pogledu da se redukuju na spoznaju ili ubedenja osobe u prvom licu. One u tom smislu nisu subjektivne. Za mene (iako samo za mene) *je* činjenica i to da znam ili sam ubeden (ili ne) da sam ja Hju Melor i da živim u Kembridžu.

Ono što moje znanje te činjenice čini subjektivnim nije samo to da ja, u odnosu na druge ljude, imam „privilegovan pristup" toj činjenici. Moje znanje subjektivnim čini i njegov karakter, naime to da se ono odnosi na moje sopstveno iskustvo i da se njime bavi. Pretpostavimo na primer, da postoji izvestan faktum o tome šta znači videti crvenu stvar. Ja taj faktum znam, jer sam video neku crvenu stvar. Međutim, slep čovek taj fakat ne može da spozna, jer on ne može da vidi ništa crveno. Ali, ta činjenica, koja se odnosi na iskustvo videnja crvene stvari predstavlja činjenicu i za čoveka koji ne vidi, kao i

za mene. Pre svega je jasno da slep čovek tu činjenicu ne može da spozna jer nikada nije video ni jednu crvenu stvar. To znači da se iskustvo u prvom licu odnosi i na takve činjenice, pa tako ne predstavlja samo spoznaju relativnih činjenica koje su ograničene na određeni subjekat, nego i na same faktume. Činjenice prvog lica su u tom smislu subjektivne koliko i saznanje u prvom licu.

I upravo na toj tački se srećemo sa ontološkim problemom. Jer, ako postoje stvarne subjektivne činjenice, koje nisu činjenice za svakog, nego samo za subjekat kome pripadaju, onda za različite subjekte postoji veliki broj različitih odgovarajućih svetova. Moj svet ispunjavaju činjenice da sam ja Hju Melor i da živim u Kembridžu. Svet bilo koje druge osobe ne sadrži te činjenice, iako možda živi upravo u Kembridžu. Izgleda da različite osobe uopšte ne žive u zajedničkom objektivnom svetu. Naši svetovi, naravno, imaju izvesno objektivno pokriće: svi ti svetovi sadrže objektivne činjenice da Hju Melor živi u Kembridžu i da gospođa Tačer živi u Londonu. Ali, svet gospođe Tačer ne sadrži subjektivnu činjenicu da ja živim u Kembridžu, ili da sam ja Hju Melor; isto tako moj svet ne sadrži subjektivnu činjenicu da gospođa Tačer živi u Londonu.

Izgleda da svet objektivnih činjenica – naime, onih koje za svakog od nas predstavljaju činjenice i koje su zajedničke svim našim subjektivnim svetovima – predstavlja samo mali deo naših sopstvenih svetova. Pa, još ni taj mali deo nije najvažniji. Jer, iako su neke od mojih subjektivnih činjenica sasvim trivijalne (na primer, koliko ja imam trepavica) među njih spadaju i one od najvećeg značaja za mene: ko sam, koga poznajem i sa kim sam povezan, kada i gde živim, koliko sam star, kakva su i kakva bi mogla da budu moja iskustva, kakve su mi sposobnosti, ubeđenja, želje, vrednosti i predrasude. Sve te fundamentalne činjenice koje me se tiču nalaze se van domašaja bilo kakve objektivne nauke, zvala se ona fizika ili psihologija; jer, objektivne nauke se, već po svojoj definiciji, bave onim činjenicama koje su činjenice za svakoga, objektivnim činjenicama u koje ne spadaju one gore navedene.

Istraživanje spoznaje u prvom licu, spoznaje koja se tiče subjektivnih činjenica, od sada ću nazivati „subjektivističkim". Subjektivističko istraživanje predstavlja sliku sveta – sliku jednog od mnogih svetova, sliku sveta jednog od nas – iz jedne veoma zanimljive perspektive, perspektive koja uključuje stvari kao što su ko je, gde je, šta je ili kada je (neko od nas), stvari o kojima nijedna objektivna nauka ništa ne može da nam kaže. Ovo predstavlja jednu metafizičku tezu koja zavređuje pažnju, ali istovremeno i tezu koja drastično smanjuje obim naučnih činjenica.

Zato ne treba da nas čudi što subjektivistička slika sveta najviše odgovara onima koji su nastrojeni protiv naučnih zahteva, i ako ne baš protiv svih naučnih vrednosti, ono bar protiv onih koje podrazumevaju činjenice. Suprotno, ta subjektivistička slika sveta najmanje odgovara onima koji smatraju da naš svet *jeste* samo svet fizike i drugih egzoteričnih nauka. Stoga su oni koji zastupaju takvo mišljenje skloni da negiraju postojanje takvih subjektivnih činjenica jer su one *subjektivne* u doslovnom smislu reči. Bertrand Rasel (Bertrand Russell) je, na primer, tvrdio da „za opisivanje sveta ni u fizici ni u psihologiji uopšte ne treba upotrebljavati" takozvane „indeksne pojmove" – naime, reči kao što su „ja", „sada", „ovde" i „ovo".[358] Drugim rečima, ne postoje nikakve subjektivne činjenice prvog lica usled kojih bi moja ubeđenja u prvom licu mogla izgledati subjektivno u bilo kom drugom smislu sem u smislu pukog stava u odnosu na koji bi svaki drugi faktički mogao biti isto toliko ispravan. Ali, u to je teško poverovati. I kao što je Nejgel rekao: „Ako to da sam ja ja [Tomas Nejgel] nije jedna činjenica ... o svetu, onda odatle mora proizilaziti da ta činjenica, ne samo da je stvarna, nego ... da ona predstavlja jednu od najfundamentalnijih stvari koje ja uopšte mogu da kažem o svetu." Pa i ako naš osećaj sopstvene vrednosti nije isti kao Nejgelov, ipak bismo se s njim – a protiv Rasela – mogli složiti da to predstavlja jedan „važan primer protiv isključivanja indeksnih pojmova iz opšte koncepcije sveta".[359]

Dakle, kome ćemo se pridružiti? Subjektivistima, koji nam priznaju naše subjektivne činjenice i sav posed osobe u prvom licu, ali koji nas zbog toga zatvaraju u naš sopstveni subjektivni svet? Ili objektivistima, koji nas razumeju kao deo objektivnog sveta, ali poriču objektivnost svih naših ubeđenja u prvom licu? Svako ko ima nos za nonsens svakako će reći: nijednoj od tih strana, jer, mora da postoji neki bolji izlaz. I on zaista postoji. Ali, da bismo to uvideli neophodno je da sprovedemo filozofsku analizu, koja treba da ukloni pojmovnu prašinu koja nam trenutno zaklanja pogled.

III Subjektivna istina, objektivne činjenice

Ceo trik se sastoji u tome da se, kao što smo to već učinili, pomno analizira razlika između stvarnosti i činjenica. Do sada sam pretpostavljao da se istinita ubeđenja verifikuju kroz odgovarajuće činjenice. Verujem da me to ne vodi u takozvanu „teoriju odraza", koja je filozofski kontroverzna, jer ja pojam „odgovaranja" ne koristim radi *definisanja* istinitosti. Ovde uopšte ne želim da otvaram problem definisanja pojma činjenice (ako je razumemo kao ono što verifikuje naše stavove) u okviru te teorije. Ono što je ovde bitno nije to da se odnos činjenica i istine definiše kao odnos korespondencije, nego činjenica da, ako istina uopšte treba da korespondira sa činjenicama, onda postoji mnogo različitih načina tog odnošenja, kao što sam to i ranije pretpostavio.

---

358 Russell, „Egocentric Particulars", a.a.O.; pogledati takođe, W. v. O. Quine, „The scope and language of science" (1954), u: W. v. O. Quine, *The Ways of Paradox*, New York (Random House), 1966, Kapitel 19.

359 Nagel, *The View from Nowhere*, a.a.O., S. 57 (prim. prev.).

Vratimo se sada na primer iz dela Luis Kerol. Tu imamo glasnika koji je ubeđen da na putu nije nikoga pretekao. Pretpostavićemo da je to ubeđenje istinito. I kao što smo već rekli, ono što tu tvrdnju verifikuje nije ono što se na prvi pogled čini da jeste, naime nije odgovarajuća činjenica da je on pretekao neko živo biće koje se zove Niko. Takva činjenica ne postoji, prosto zato što ne postoji takvo živo biće. To postaje jasno kada imamo u vidu da niko (ni)je prestigao ni glasnika. Nije moguće da neko živo biće prestigne neku osobu i da istovremeno bude prestignuto od strane iste te osobe: to je nonsens koji leži u osnovi šale Luis Kerol.[360]

Kao što smo videli, taj nonsens se može veoma lako objasniti. Činjenica koja zaista verifikuje glasnikovo ubeđenje jeste činjenica da na njegovom putu zaista *nije* bilo nijednog živog bića koje je on pretekao. To je činjenica koja savršeno odgovara njegovom uverenju da on nikoga nije pretekao na svom putu. Kraj analize: prašina se razišla. Sada sve možemo jasno da vidimo: vidimo da se naša ubeđenja koja se tiču „Nikoga" mogu verifikovati na osnovu činjenica i to činjenica koje ne impliciraju mogućnost postojanja takvog živog bića. Možda će biti malo teže da se uvidi kako mogu biti verifikovana ubeđenja u prvom licu koja ne impliciraju ličnost osobe u prvom licu, tj. ne impliciraju nikakvo *ja*. Pa ipak, i to je moguće. Pretpostavimo da sva ubeđenja osobe u prvom licu mogu biti verifikovana kroz čisto objektivne činjenice. Uzmimo za primer moje ubeđenje da ja živim u Kembridžu. Ta tvrdnja se, očigledno, slaže sa činjenicom da Hju Melor živi u Kembridžu. Ona može biti verifikovana kroz tu tvrdnju, jer ja zaista *jesam* taj Hju Melor. I, obrnuto, to istinito ubeđenje (da ja jesam Hju Melor) može biti verifikovano kroz činjenicu da ga zastupa Hju Melor, što je takođe činjenica koja nije sastavni deo iskustva osobe u prvom licu.

I ako je to stvarno slučaj, naime da ispravna ubeđenja osobe u prvom licu mogu biti verifikovana na taj način, naime putem objektivnih činjenica, onda možemo otkloniti gore postavljenu dilemu. Jer tada mi kao osobe možemo imati istinite spoznaje u prvom licu u našem zajedničkom, sasvim objektivnom svetu. Fakat da postoje činjenice o tom svetu koje su nedostupne našim egzoteričnim naukama u tom slučaju možemo objasniti time što su one praktički i psihološki lišene mogućnosti da ih otkriju, a ne time što te činjenice prvog lica nisu svačije činjenice.

Ali, da li je to stvarno tako? Da li sva istinita ubeđenje prvog lica zaista mogu da budu verifikovana kroz objektivne činjenice? Da bismo pokazali da stvar zaista tako stoji, pre svega moramo izdvojiti objektivne činjenice, a nakon toga sa njima povezati sva naša istinita uverenja. Oba ova koraka su relativno jednostavna za izvođenje i ne daju povoda za sumnju. Niko neće poreći da istinitost mog uverenje da živim u Kembridžu u najmanju ruku *korespondira* sa činjenicom da neko ko živi u Kembridžu zaista zastupa taj stav. Kao što to važi za mene, važi i za svakog drugog. Svako ubeđenje u formi „Ja živim u gradu *T*" istinito je onda i samo onda kada ga zastupa ili izriče neko ko zaista živi u gradu *T*.

[360] Napomena prevodioca: igra reči koja na srpskom jeziku nije dovoljno jasna: „Aber kein Lebeswesen kann beides, eine persone überholen und von derselben überholt werden zum selben punkt: das ist Nonsens, der den eigentlichen Kern in Lewis Carolls' Witz ausmacht."

Sve ovo bez sumnje važi.[361] Ne može se sumnjati ni u objektivnost korespondirajućih fakata. Niko neće osporiti da je ta činjenica, naime da Hju Melor koji živi u Kembridžu zaista zastupa moje uverenje, važi za svakoga, a ne samo za mene. Na isti način to važi i za sva druga ubeđenja u prvom licu, za sva mišljenja koja se oslanjaju na sopstveno iskustvo. Istinitost ubeđenja iskaza tipa „Osećam bol" uvek korespondira sa objektivnom činjenicom da u tom trenutku dotična osoba zaista oseća bol. To niko neće poricati.

Ali, zašto onda neki poriču da su upravo te objektivne činjenice ono što verifikuje naša ubeđenja u prvom licu? Zašto bismo se tako čvrsto držali činjenica prvog lica – na primer *mog* biti-Hju-Melor ili *mog* življenja u Kembridžu – ako su one zaista tako nepotrebne i ontološki problematične?

Osnovni razlog za to predstavlja takozvani „saznajni argument". Razmotrimo moje saznanje da ja živim u Kembridžu. Ja sam tvrdio da se ubeđenje koje sačinjava tu spoznaju verifikuje pomoću objektivne činjenice da nosilac tog ubeđenja, Hju Melor, zaista živi u Kembridžu. Ali, to nije ono što ja znam pomoću saznanja da živim u Kembridžu. Jer, pretpostavimo da ja zaboravim ko sam ili da iz nekog razloga verujem da sam Napoleon ili gospođa Tačer; te da Hju Melor (ko god on bio) uopšte ne živi u Kembridžu. Ja i dalje mogu da znam da sam *ja* taj koji živi u Kembridžu. Ali, to onda znači da ja to mogu da znam – ili bar da mogu da budem ubeđen da znam – bez znanja o činjenici za koju sam rekao da verifikuje moje saznanje o tome gde živim. Čak i kada ja znam da Hju Melor zaista živi u Kembridžu, to nema nikakve veze sa mojim sopstvenim saznanjem da i ja živim u Kembridžu ako ja nisam ubeđen da sam ja taj Hju Melor.

Dakle, kada se uzme u obzir saznajni argument, vidimo da saznanje da ja živim u Kembridžu ne može da se izjednači sa saznanjem objektivnih činjenica, za koje sam tvrdio da predstavljaju sredstva za verifikaciju mojih ubeđenja; jer, sasvim je moguće da posedujem prvu bez druge vrste saznanja. I kao što to važi za taj deo spoznaje osobe u prvom licu, tako važi i za sve ostale. Nakon svega rečenog sada izgleda kao da saznanje u prvom licu predstavlja prvobitni oblik spoznaje.

U čemu je greška ovog argumenta? Ovaj argument treba razmotriti kao argument koji se tiče razlikovanja subjektivnih i objektivnih ubeđenja. Moje ubeđenje osobe u prvom licu da ja živim u Kembridžu mora se razlikovati od mog objektivnog ubeđenja da sam ja Hju Melor. Ali, to ne znači da se ono (subjektivno ubeđenje) mora verifikovati preko činjenice prvog lica. Da bismo to pokazali najpre je potrebno da se upoznamo sa razlikom između takozvanih „tipova" ubeđenja i „primera" tih tipova. Jedan tip ubeđenja se de-

[361] Pogledati na primer ranu verziju Nejgelovog teksta, *The Objective Self* (1983).

finiše *sadržajem* ubeđenja (odnosno, onim na šta se ubeđenje odnosi) i to nezavisno od toga ko je u to ubeđen i kada. Za razliku od toga, jedan primer tipa ubeđenja jeste jedna osoba koja u određeno vreme zastupa izvesno ubeđenje, odnosno njegov sadržaj. (Tako, na primer, ubeđenje da smo ljudi predstavlja tip ubeđenja sa milion primera u svakom trenutku vremena.)

Ovakva analiza saznajnog argumenta pokazuje da se moje ubeđenje da živim u Kembridžu po svom sadržaju razlikuje od mog ubeđenja da Hju Melor živi u Kembridžu, iako ja jesam Hju Melor. Ali, kako je moguće dokazati da moja ubeđenja osobe u prvom licu moraju biti verifikovana činjenicama prvog lica? Pretpostavimo da smo prihvatili ideju da sadržaj jednog tipa ubeđenja predstavlja takozvani „uslov istitinitosti" dotičnog uverenja, odnosno da predstavlja uslov pod kojim je to uverenje istinito. (Ta ideja je u mnogome kontroverzna, ali naš primer ne počiva na tim aspektima.)

Na primer, sadržaj našeg ubeđenja da smo ljudi očigledno predstavlja uslov istinitosti tog ubeđenja. Naime, uslov istinitosti jeste da mi zaista jesmo ljudi. Ali, zar onda sadržaj mog ubeđenja u prvom licu, da ja živim u Kembridžu, ne bi trebalo da bude uslov istinitosti *tog* mog ubeđenja? Ili drugim rečima: da li to znači da činjenica prvog lica, da ja živim u Kembridžu, treba da predstavlja verifikaciju mog ubeđenja u prvom licu?

Nikako. Sve što sledi iz moje pretpostavke jeste da ja moram da razlikujem uslove istinitosti „tipa ubeđenja prvog lica" od uslova istinitosti objektivnog tipa ubeđenja. To još uvek ne znači da uslovi istinitosti objašnjenja tipa ubeđenja koja se odnose na osobu u prvom licu ne mogu da budu objektivni: oni to mogu da budu. Razlika se sastoji u tome što objektivni uslovi istinitosti tipa ubeđenja koja se odnose na osobu u prvom licu variraju od osobe do osobe; što nije slučaj sa objektivnim tipom ubeđenja. Na primer, uslov istinitosti ubeđenja da Hju Melor živi u Kembridžu isti je za svakog, naime činjenica da *Hju Melor* zaista živi u Kembridžu. Sa druge strane, objektivni uslov istinitosti svakog za svaki primer ubeđenja tipa „Ja živim u Kembridžu" jeste to da *ta osoba* živi u Kembridžu.

Ili da to izrazim drugačije: sadržaj ubeđenja tipa „Ja živim u Kembridžu" možemo identifikovati sa *funkcijom* (u matematičkom smislu reči) osobe čije je to ubeđenje. To je funkcija koja dovodi u vezu ubeđenje pojedinca i objektivne uslove istinitosti tog ubeđenja, naime da upravo ta osoba živi u Kembridžu.[362] Ta funkcija je potpuno objektivna, ona opisuje odnos između potpuno objektivnih ljudi, kao što su na primer Hju Melor ili gospođa Tačer, i objektivnih uslova istinitosti, kao što su na primer „Hju Melor živi u Kembridžu", ili „Gospođa Tačer živi u Kembridžu". Ovde ne primećujemo ni prisustvo ličnosti osobe u prvom licu, niti činjenice osobe u prvom licu. U specijalnom slučaju moje ubeđenje da živim u Kembridžu može se verifikovati kroz objektivnu činjenicu da Hju Melor živi u Kembridžu. Ali, pošto objektivna

[362] S tim u vezi pogledati D. Kaplan, „On the logic of demonstratives", *Journal of Philosophical Logic*, 8 (1978).

funkcija sadržaj mog ubeđenja ne identifikuje sa tom činjenicom, ona ne mora ni samo ubeđenje da određuje kroz ubeđenje da Hju Melor živi u Kembridžu.

Ili ukratko rečeno: iz evidentne razlike sadržaja subjektivnih i objektivnih ubeđenja ne sledi da se subjektivna ubeđenja verifikuju kroz subjektivne, a ne objektivne činjenice. Kao argument za činjenice prvog lica i ličnosti, spoznajni argument je jedostavno *non sequitur*.

IV Subjektivna ličnost

Iz onoga što smo do sada rekli pokazalo se da se ubeđenja osobe u prvom licu razlikuju od njenih objektivnih ubeđenja, te da je moguće da ne budem ubeđen da „Ja jesam Hju Melor" iako ja to jesam i iako sam očigledno ubeđen da „Ja jesam ja" i da „Hju Melor jeste Hju Melor". Razlog tome leži u različitim sadržajima ta tri tipa ubeđenja: to znači u razlici među funkcijama bilo koje osobe *P*, koja ima ta ubeđenja, odnosno u razlici među uslovima istinitosti određenog tipa ubeđenja i njegovim pojedinačnim primerima. Sadržaj ubeđenja „Ja sam Hju Melor" jeste funkcija *P* prema *biti-P*, sadržaj ubeđenja „Hju Melor jeste Hju Melor" je (takozvana konstantna) funkcija *P* prema Hju Melorovom biti-Hju Melor. To niko ne osporava. Ali, to nikoga ne može sprečiti da dovede u pitanje sadržaj iskaza „Ja jesam Hju Melor", tj. funkciju *P* prema uslovu istinitosti da *P* zaista jeste Hju Melor: ta funkcija pokazuje zašto samo ja, Hju Melor, mogu da *saznam* da ja jesam Hju Melor, odnosno zašto samo Hju Melorov primer tog tipa ubeđenja može da ispuni uslov istinitosti tog ubeđenja.

To ujedno predstavlja i način da se pokuša objasniti ideja subjektivnih činjenica osobe u prvom licu. Naime, činjenice se pogrešno izvode iz vrste odnosa istinitosti i ubeđenja prvog lica koje od te istine zavisi; tako se u primeru iz dela Luis Kerol iz istinitog ubeđenja glasnika da ga niko nije pretekao na njegovom putu izvodi pogrešan zaključak o postojanju nekog bića koje se zove Niko. Ovaj primer, između ostalog, pokazuje i to da moje *saznanje* o tome ko sam ja nikako nije automatska i trivijalna konsekvenca samog mog *postojanja*, odnosno činjenice da ja jesam. Sada uviđamo koliko je ovaj problem bitan. Konačno, ovaj primer nam jasno pokazuje da se moje saznanje toga ko sam ja razlikuje od spoznaje objektivnih činjenica, naročito ako se radi o celini svih objektivnih činjenica. Zbog toga predstava o tome kako saznanje sopstvenog identiteta, sebe u objektivnom svetu, može da predstavlja činjeničku posebnost koju nije moguće redukovati, a koja za nekog, kao na primer za Nejgela, ima tako veliki značaj dok za mene može da znači tako malo. S druge strane, ovakva predstava o subjektivnim činjenicama i njihovom objektivnom sadržaju omogućava nam da usvojimo Raselov stav po kome nam za opi-

sivanje *sveta* nisu potrebni nikakvi indeksni pojmovi i da ga povežemo sa Nejgelovim stavom da izraze tog tipa koristimo uvek kada izražavamo našu *koncepciju* sveta iz aspekta osobe u prvom licu.

Ukratko, ta objektivna predstava o sadržaju ubeđenja osobe u prvom licu čisti svu pojmovnu prašinu koju je uskovitlao subjektivizam, kako po pitanju suštine spoznaje osobe u prvom licu uopšte, tako i po pitanju spoznaje sopstvenog identiteta. I sada kada je razrešena zagonetka o identitetu osobe u prvom licu, možemo da predemo na rešavanje stvarnih problema naše koncepcije ličnosti, koji se sada sasvim jasno vide: naime, kako ličnost sebe razlikuje od drveta, kamena, kompjutera ili bilo koje druge forme živog bića? Ili drugim rečima, šta znači biti neko, šta znači biti *ličnost* koja je sposobna da dela, misli, saznaje (tu uključujem i spoznaju osobe u prvom licu), koja je svesna i razumna? A to je zapravo mesto odakle počinje velika zagonetka. Rešenje ove zagonetke zavisi od toga kako ćemo je sebi uopšte postaviti, da li ćemo se zapitati šta znači biti ličnost ili šta znači biti *neka* ličnost. Kada jednom saznamo šta uopšte znači biti *ličnost*, ostatak rešenja zagonetke neće biti ništa teži od rešavanja problema šta je to *neki* prostor kada znamo šta je to *prostor* uopšte.

Ali, mi smo još uvek daleko od rešenja problema. Ranije smo utvrdili da saznanje osobe u prvom licu ne mora da bude saznanje činjenica prvog lica, što ne mora da znači da ona to ne može da bude. Da bismo to raspravili ispitaćemo mogućnost takve spoznaje: naime, slučaj u kom postoje takve činjenice. Radi argumentacije ćemo pretpostaviti da takve činjenice postoje i da moje življenje u Kembridžu spada među njih, te se ta činjenica, kao takva, razlikuje od činjenice da Hju Melor živi u Kembridžu.

Ali, kako je moguće razlikovati te dve činjenice? Očigledno je da se te dve činjenice mogu razlikovati samo ako se ja razlikujem od Hju Melora: što znači samo ako smo ja (kao ličnost) i Hju Melor dve različite osobe, dva različita živa bića. Iz subjektivističke pozicije to jeste tako. S jedne strane, ja egzistiram kao sastavni deo sopstvenih činjenica u prvom licu, i to isključivo u mom subjektivnom svetu, dok s druge strane, Hju Melor, kao sastavni deo mnoštva objektivnih činjenica, egzistira u svetu svih (ljudi). Na koji način ja i on možemo biti isto? Ako nismo isti, onda za to (obojica!) imamo u suštini jedno veoma jednostavno objašnjenje. Budući da ja mogu da spoznam činjenice prvog lica o sebi, a da nemam nikakvo znanje o odgovarajućoj objektivnoj činjenici o Hju Meloru, radi se o donekle različitim činjenicama o različitim živim bićima. Među činjenice spoznaje prvog lica ne spadaju samo eksterne činjenice, na primer, o tome gde živim, nego i interne činjenice koje se odnose na moja ubeđenja, želje, nade, strahove, osećanja – ukratko na sve činjenice prvog lica koje sačinjavaju moj duševni život.

Sve ovo me navodi da svoju ličnost u prvom licu, nasuprot Hju Meloru, shvatim kao Dekartovo imaterijalno Ja: kao jednu „misleću stvar" koja je definisana svojim introspektivnim atributima, koja se, kao takva, razlikuje od

tela koje egzistira prostorno i koja nadživljava smrt tog tela. Ali, činjenica je da između moje ličnosti u prvom licu i kartezijanskog ega postoji razlika, kao i da razlika postoji između Hju Melora i mog tela. Kao prvo, moja ličnost u prvom licu je, za razliku od mog kartezijanskog Ja, isto toliko telesna i prostorna koliko i Hju Melor; kao drugo, Hju Melor, za razliku od mog kartezijanskog tela, misli isto koliko i ja. Ali, ove razlike koje smo naveli za nas i naše namere nemaju stvarnog značaja. Zato iz praktičnih razloga predlažem da subjektivizam, koji poriče moju identičnost sa Hju Melorom, označimo izrazom „kartezijanski".

Kartezijanski subjektivizam uopšte, kao i sam Dekartov, sebi o meni (o mojoj ličnosti u prvom licu) može da stvori predstavu da ta ličnost nadživljava smrt objektivnog Hju Melora, koji živi u Kembridžu, za čije sam telo sada vezan i u dobru i u zlu. To znači da ja sada podnosim sve njegove (i samo njegove) telesne muke, bolove i zadovoljstva; ja vidim samo ono što se trenutno nalazi u okviru njegovog vidnog polja; čujem samo ono što dolazi do njegovih ušiju; dotičem samo ono što on dosegne itd. Pa ipak, kada Hju Melor umre ... moje biće bi opet moglo biti nešto drugo. Da li to znači da bi se ono reinkarniralo u neko drugo živo biće ovog sveta, ili bi se oslobodilo svih telesnih ograničenja i postalo nebesko biće?

Kartezijanski subjektivizam bi mogao da zastupa bilo koju od tih mogućnosti; ali, zastupanje bilo koje od tih opcija kartezijanski subjektivizam mora da plati visokom cenom, koju sam previda, a ta cena je otvaranje velikog broja teško razrešivih problema. Jedan od tih problema predstavlja, na primer, pitanje na koji način se odvija kauzalna veza između moje ličnosti prvog lica i objektivnog tela Hju Melora? Kako to da ja osećam bol koji se nanosi baš tom telu i kako to ja mogu tom telu da odredim šta će da čini? Ili, šta će se desiti sa mojim samoidentitetom kada moja kartezijansko ja, nakon nekog vremena, više ne bude povezano u kauzalni identitet sa telom Hju Melora? I tako dalje. Ovo su realni problemi koji proističu iz konsekventnog zastupanja stavova kartezijanskog subjektivizma. Pa ipak, oni nisu najvažniji. Nije kauzalna povezanost između mene i Hju Melora ono što kartezijanski subjektivizam čini besmislenim; kartezijanski subjektivizam besmislenim čini logičko vezivanje.

Prvo treba naglasiti da je za subjektivizam moguć samo taj kartezijanski izlaz, naime da subjektivizam može samo da poriče izvorne činjenice prvog lica, koje predstavljaju najsnažniji podstrek samog subjektivizma: što uključuje i činjenicu da ja jesam Hju Melor. Naravno, ja takođe sumnjam da taj identitet jeste *činjenica*. Ja tvrdim da takva činjenica prvog lica o identitetu uopšte ne postoji. Postoji samo Hju Melor. Ali, time ja ne dovodim u pitanje istinitost mog uverenja da sam ja Hju Melor. Upravo suprotno, kao što smo videli, *ja* istinitost tog uverenja, kao i njegov sadržaj, koje samo ja mogu da znam, mogu objasniti bez ikakvog pozivanja na bilo kakvu činjenicu prvog lica. Osim što zastupnici kartezijankog subjektivizma moraju da poriču činje-

nicu da ja jesam Hju Melor, oni moraju da poriču i istinitost mog uverenja da sam ja Hju Melor, što je za mene potpuno neprihvatljivo.

Time što me je sveo na neko živo biće koje se razlikuje od Hju Melora kartezijanski subjektivizam je logičku vezu redukovao na kauzalnu povezanost. Na primer, prilično je jasno da Hju Melor mene ne određuje samo prostim faktom što živi na izvesnom mestu, naime, činjenicom da i ja tu moram da živim. Njegovo delanje podrazumeva i moje delanje: jer ja jesam on. Analogno tome, kada on ulazi u voz za London, on mene sa sobom ne vodi samo usled kauzalne veze, kao, na primer, putnika koji na svom putu do Pariza mora da prođe i kroz London. Ja *moram* da idem sa njim i to logički posmatrano, jer ja *jesam* on. I britanska železnica je sasvim u pravu kada nam izdaje samo jednu kartu. I tako dok putujemo (Hju Melor i ja) nijedan od nas ne napušta voz, jer mi zapravo jesmo jedno. To je ono što zasigurno mogu da tvrdim. A ja sam ja objektivista. I kada ja, kao objektivista to mogu da tvrdim – i da ostanem veran istini – onda bi i subjektivista takođe morao da može to da učini.

Ukratko, kartezijanski subjektivizam nema smisla. Ako činjenice prvog lica postoje, onda činjenica da sam ja Hju Melor mora biti jedna od njih. Ali, to našeg subjektivistu postavlja pred novi problem njegove pozicije. Jer, ako ja stvarno *jesam* Hju Melor, onda moj život u Kembridžu, putovanje u London, sticanje različitih iskustava, itd., ne mogu biti ništa drugo do delatnosti samog Hjua Melora. Ali tada mora da važi da, ako su sve činjenice o njemu objektivne, onda iste te činjenice o meni takođe moraju biti objektivne. Drugim rečima, naša ubeđenja u prvom licu, kao deo celine činjenica prvog lica, same osobe u prvom licu se tiču isto koliko i glasnikovo ubeđenje o nikom. Stoga moramo zaključiti da ubeđenja osobe u prvom licu ne samo da *mogu* biti verifikovana posredstvom objektivnih činjenica, nego da ta ubeđenja takođe *moraju* biti verifikovana putem objektivnih činjenica. Naša ubeđenja prvog lica mogu se odnositi samo na objektivne ljude, na same ličnosti čija su to ubeđenja, te ona (ta ubeđenja) ne mogu predstavljati sastavni deo ničega drugog do sveta objektivnih činjenica.[363]

Kada sve to uzmemo u obzir možemo zaključiti da subjektivistička zagonetka ličnosti ne samo da može da bude rešena, već ona upravo mora da bude rešena. Kao i u primeru Luis Kerol, i u subjektivizmu nam se nudi jedan nonsens. I kao što sam već napomenuo, taj nonsens, kao što je rekao Remzi, moramo shvatiti ozbiljno, ali ne smemo pretpostaviti, kao što je to Nejgel učinio, da je to veoma važan nonsens. Činjenica da smo subjekti ne čini nas subjektivnim bićima zatočenim u sopstvene subjektivne svetove. Takvi svetovi ne postoje. Postoji samo objektivni svet, jedan svet koji je isti za svakog od nas, za svaku ličnost i svaki subjekat, koji ujedno predstavlja i deo tog sveta.

[363] Detaljnija predstava o tome *kako* se ubeđenja prvog lica koje ljudi poseduju odnose na sebe same nalazi se u: D. H. Mellor, „I and now", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 89 (1989).

Kada se na ovaj način pozabavimo ličnošću, kao što sam ja to ovde pokušao da uradim, onda nikako ne može da se porekne da svako od nas ima različite spoznaje prvog lica o sebi samom; ne može se poreći ni to da se naš odnos prema stvarima razlikuje s obzirom na našu perspektivu gledanja na stvari. Takođe se ne može poreći da mi do tih saznanja dolazimo zahvaljujući tome što imamo istinita ubeđenja prvog lica, odnosno ubeđenja koja se po svom sadržaju razlikuju od svih objektivnih ubeđenja. Kao što smo videli, ne postoje nikakve objektivne nejasnoće u vezi sa tom razlikom. Ona proizilazi isključivo iz načina na koji istinitost ubeđenja osobe u prvom licu zavisi od toga čijim ubeđenjima pripada, što ne važi za objektivna ubeđenja.

U tome leži razlog nemogućnosti da se utemelje fakta ličnosti u prvom licu, iako, kao što smo rekli, možemo imati istinita uverenja o tome ko smo, gde živimo, šta želimo, osećamo ili radimo. Mnogostrukost manifestacija naše spoznaje prvog lica, koja se odnosi na nas i na druge stvari, nikako ne dokazuje da svi mi živimo u različitim svetovima, niti da naše znanje predstavlja samo stvar mišljenja, kao što ne dokazuje ni to da se naše znanje ne odnosi na objektivne činjenice. To je potpuno pogrešna dihotomija. Svaka razlika naših istinitih uverenja prvog lica predstavlja jedinstvenu konsekvencu naših različitih bića kao različitih objektivno postojećih ljudi, koji imaju različita objektivna iskustva, čiji životi poprimaju različite tokove i koji se, svaki za sebe, izdvajaju među drugim objektivnim živim bićima i stvarima zajedničkog objektivnog sveta. To objektivno stanje stvari predstavlja polje verifikacije svih naših ubeđenja prvog lica koja se međusobno veoma razlikuju. Objektivne razlike među nama omogućavaju da se konstruiše ono što nazivamo različitim saznanjima osoba u prvom licu za koje znamo da ih poseduje svako od nas. Kraj analize: prašina se slegla.

1. *Uvodna literatura*:

T. Nagel, *The View from Nowhere,* Oxford (Oxford University Press), 1986, Kapitel 4.

B. Russell, „Egocentric particulars", u: *An Enquiry into Meaning and Truth,* London (Allen & Unwin), 1940, Kapitel 7.

2. *Šira literatura*:

K. Cramer (Hrsg.), *Theorie der Subjektivität,* Frankfurt (Suhrkamp), 1987.

D. Kaplan, „On the logic of demonstratives", *Journal of Philosophical Logic,* 8 (1978).

E. H. Mellor, „I and now". *Proceeding of the Arisotelian Society,* 89 (1989).

15. odeljak: Filozofska psihologija „Jedinstvo ličnosti" kao granični pojam

Hinderk M. Emrih (Hinderk M. Emrich)

I „Unutrašnji sud"
II Spoznaja kao interni dijalog: jedinstvo i multiplicitet svesti
III Sistemska teorija psihoze
IV Psihodelija – slabljenje cenzure – psihoterapija
V O generatorima značenja
VI O subjektivnosti
VII O pojmu ličnosti: jedinstvo i multiplicitet

I „Unutrašnji sud"

„Adam: – Sanjao sam da me je spopao tužilac
i da me je odvukao pred optuženičku stolicu; a ja,
ja sam već sedeo na optuženičkoj stolici,
uvijao se, psovao i vikao na sebe,
i presudio da se moj vrat stavi u gvožđa.
Liht: Kako? Vi, sami sebi?
Adam: Bio sam toliko pošten.
Potom smo obojica postali jedan i pobegli smo,
i morali smo da prespavamo u omorikama."[364]

H. fon Klajst (H. v. Kleist),
Razbijeni krčag (Der zerbrochne Krug)

Čovek koji sam sebe optužuje – to nam deluje veoma poznato: „unutrašnji sud" o kome se ovde govori u izvesnom smislu predstavlja svakodnevnu situaciju, situaciju sa kojom se često i sami susrećemo. Ali, ko su učesnici tog unutrašnjeg procesa? Tu je sud, tu je tužitelj, tu je i optuženi; ali, i sud i tužitelj i tuženi su, začudo, jedna jedinstvena osoba. Oni predstavljaju samo različite aspekte jedne iste osobe (usnulog), a to nas direktno vodi do naše teme.

S tim u vezi evo jedne anegdote: Lekara je negde između dva i tri sata noću iznenada probudio telefonski poziv. Njegov pacijent mu je saopštio da je njegov prijatelj popio 100 melerila i pitao ga šta da radi. Lekar je u polusnu odgovorio da prijatelj treba samo da prespava dejstvo leka, jer je stekao utisak da je on popio 100 mg neuroleptičkog sredstva, melerila, što nije opasna doza. Kada je lekar ponovo zaspao odjednom mu je sinula misao da je veoma čudno što ga je pacijent probudio zbog 100 mg melerila. Odatle se javila i misao da je pacijent možda mislio na 100 tableta melerila, što predstavlja smrtonosnu dozu. Ta misao je dovela do „reakcije buđenja", lekar je skočio iz sna, nazvao pacijenta i rekao mu da svog prijatelja hitno odvede u bolnicu. Ovu istinitu priču sa srećnim krajem sam pre nekoliko godina doživeo ja sam; nakon toga sam se zapitao kako bih smeo da pogledam sebi u oči da se ta sumnja nije pojavila u meni i da se nisam probudio. Ali, s obzirom na našu temu „jedinstvenost ličnosti", odatle proizilazi jedno pitanje: ko me je zapravo sprečio da napravim veliki lekarski propust? Jer, od te opasnosti me svakako nije spasilo moje svesno Ja u trenutku iznenadnog buđenja. Moje Ja je u toj situaciji polusna bilo „sigurno" da 100 melerila znači 100 mg melerila. Ono što me je probudilo bilo je nesvesno, ono što predstavlja sve moje van-i pred-svesne sposobnosti. Ono nesvesno, njegovo unutrašnje uputstvo za ispravljanje mojih akata, njegov *quasi* „interni dijalog", je rezultiralo reakcijom buđenja i tako omogućilo svesnu korekturu moje greške.

Na primeru koji smo izneli može se uočiti da „jedinstvo ličnosti" kao granični pojam naročito ističe dva aspekta pojma ličnosti: prvo, etički aspekt, i, kao drugo, strukturalni aspekt, u smislu *„cognitive science"*, ili klasičnim rečnikom rečeno, aspekt analitičke filozofije duha. U daljem tekstu ćemo se baviti ovim pitanjima.

[364] Prim. prev.

II Spoznaja kao interni dijalog: jedistvo i multiplicitet svesti

„Doduše, sa fabrikom misli
Je kao sa tkačkim remek-delom
Gde jedan pritisak nogom hiljadu niti kreće,
Čunkovi jure tamo i ovamo,
Niti nevidljivo teku,
Jedan potez stvara hiljade veza.
Filozof, on ulazi
I dokazuje vam da mora tako biti."[365]

J. V. Gete, *Faust I*

Gete je bio „moderan" pesnik, njegove reči ne tiču se samo sociologije ili etike, nego i tehničkih fenomena kao što su tehnologija gena ili veštačka inteligencija. U Geteovoj „mislećoj fabrici" niti teku „neopaženo", a svaki ubod ima „hiljadu veza". U tom smislu je i savremena kognitivna nauka sklona da misao o „jedinstvenosti svesti" tumači po interaktivnom modelu. „Sve-

[365] J. V. Gete, *Faust I*, NOLIT, Beograd, 1979 (prevod Ognjen M. Radović), str. 176-177.

sti" se u carstvu mentalnih fenomena poseban status ne pripisuje samo u terminološkom smislu – a na nju se primenjuju termini kao što su „phenomenal awareness", „conscious decision making", „intention", itd.[366] – njoj se pripisuje izdeljenost strukure, neprobojnost, unutrašnja zatvorenost, koja se manifestuje u *cogito*-mislima kao što je „ja mislim sebe koji misli". Zato se svest, kao i fenomen razumevanja, može interpretirati kao rezultat kompleksnog interaktivnog unutrašnjeg procesa preispitivanja,[367] kao interaktivni rezultat heterogenog mehanizma koji je generiše.[368] Ako takvu internu „dijalošku strukturu" uzmemo za osnovu na kojoj je izgrađen kognitivni aparat svesti, onda je logično da se pretpostavi da i substrukture, naime paralelne strukture, koje počivaju na van- i pred-svesnim interakcionim procesima, imaju značaja za proces rešavanja problema. Ove paralelne strukture, kao što smo to videli u navedenom primeru, metaforički rečeno, predstavljaju *„votum"* koji pod odredenim iskustvenim uslovima odreduje strategiju ponašanja celokupnog sistema.

U tom smislu i moderni psihoanalitičari, kao što to na primer čini Gerald fon Minden (Gerald von Minden) u svojoj knjizi, *Der Bruchstück-Mensch*, govore o „centralnom Ja" i o „drugim subsistemima Ja". I kada ovde ustanovimo da ti subsistemi kroz unutrašnje preispitivanje mogu da dovedu do nastanka odluke *(votum)*, onda će nam gore ispričana priča, u kojoj je lekar iako je spavao naglo skočio iz kreveta, postati znatno razumljivija. Interakcije koje se odvijaju unutar svesti mogu se razumeti kao neka vrsta „parlamentarnog glasanja" na koje se, već u saglasnosti sa problemom koji se raspravlja, pozivaju različiti „stručnjaci". Njihove „odluke" prolaze kroz proces provere pri čemu se do rezultata glasanja mora doći svesno. Na isti način vircburški neurobiolog Martin Hajzenberg (Martin Heisenberg) govori o „lottery of proposals", mada u vezi sa planiranjem pojedinačnih radnji. U tom smislu se o bazi Geteove predstave „misleće fabrike" može govoriti kao o unconscious-, odnosno pre- ili paraconscious-voting procesu.

Neuropsihološka istraživanja su u poslednjoj deceniji obezbedila mnoštvo dokaza za ovaj koncept organizacione strukture mentalnog. Odlučujući *terminus technicus* u tom pogledu jeste termin „modularnost" mentalnog, odnosno Fodorov[369] pojam „modularity of mind". Vodeći predstavnik savremenih kognitivističkih istraživanja, Mihael Gazaniga (Michael Gazzaniga), u svojoj knjizi *Das erkennende Gehirn* pisao je sledeće:

„Bitan postulat mnogih istraživača u oblasti psihologije bio je taj da se elementi našeg procesa mišljenja, pre nego što konačno postanu spoznaje (kognicije) u našoj „svesti" obrađuju serijski (dakle, jedan za drugim). Ja smatram da je ta predstava o linearnom, jednostavnom iskustvu svesti u potpunosti pogrešna. Nasuprot tome, ja tvrdim da je ljudski mozak organizovan modularno. Pod modularnošću ja podrazumevam da se mozak sastoji od funkcionalnih entiteta koji su međusobno relativno nezavisni i koji rade paralelno. Duh nije nedeljiva celina, koja probleme rešava putem jedinstvenih otkrića. Štaviše, on se sastoji od više specifičnih i odvojenih (što je moguće i dokazati) jedinica koje obrađuju sve one informacije koje ih se tiču. Ogromna i kompleksna gomila informacija sa kojom se susreće naš duh deli se na delove i nakon toga se istovremeno obrađuje u različitim sistemima. Svesno, verbalno Ja uopšte ne registruje te modularne aktivnosti. Ali, navedeni procesi stoga nikako nisu „nesvesni" ili „podsvesni", mi imamo mogućnost da ih izolujemo i razumemo. Štaviše, oni teku paralelno sa našim svesnim mislima i našoj svesti doprinose na način koji se može precizno opisati. U oblasti svesnog iskustva često se pitamo odakle nam dolazi neka misao koja se naglo pojavila u našoj svesti. Kada, na primer, pišemo, često nam pada na pamet kako je moguće da odgovarajuću misao možemo da izrazimo kroz tako jasnu i odredenu formulaciju. Na čemu se zasniva ta mogućnost? Ne možemo sebi to da objasnimo. Očigledno da mi imamo pristup samo produktu dotičnog moždanog modula, ali ne i procesu njegovog nastanka."[370]

Gazaniga je interakciju između svesti i mehanizama koji je generišu opisao kao interaktivni odnos između „interpretatora" i autonomnih procesa ili zbivanja:

„Neki postupak, koji je nastao kao produkt nekog odredenog modula, može doći do izražaja u nekom trenutku našeg života. Kada se desi takva situacija interpretator razvija teoriju kojom želi da objasni zašto je taj postupak nastao baš u tom trenutku. Interpretator zapravo ne zna odakle dolazi impuls (na primer) da jede žablje batake, ali brzo izmišlja (na primer) hipotezu: 'Zato što želim da se upoznam sa francuskom kuhinjom'."[371]

Slično ponašanje uočljivo je i kod pacijenata i osoba na kojima je primenjena hipnoza. U periodu nakon hipnoze oni na pitanja o svom iskustvu daju odgovore koji nemaju nikakve veze sa uzrokom tog iskustva, naime sa hipnozom.

Ali, koji to neurobiološki i neuropsihološki dokazi potvrduju hipotezu o modularnosti? Pored studija koje se vrše na pacijentima sa povredama mozga, nastalih usled nesrećnih slučaja, povreda krvnih sudova ili operacija – što zapravo spada u domen neuropsihologije – tu spadaju i eksperimenti koji se tiču stimulacije mozga, a koje su na takozvanim „split-brain" pacijentima izvodili Sperі (Sperry), Mek Kej (MacKay) i Gazaniga. Ovde se radi o pacijentima kod kojih epilepsija ne može da se savlada lekovima, o pacijentima kod kojih se epilepsija iz jednog „fokusa" širila na ceo mozak. Kod takvih pacije-

[366] Uporediti sa Allport (1988).

[367] Emrich (1988a).

[368] Uporediti sa Libet (1985).

[369] Fodor (1983).

[370] Gazzaniga (1989), S. 18.

[371] *Ibid.*, S. 19.

nata se preseca veza između dve polovine velikog mozga (*Corpus collosum*), što smanjuje intenzitet napada bolesti. U svakodnevnom životu kao i pri površnim testovima sposobnosti takvi pacijenti sa dve odvojene strane mozga gotovo da se ne razlikuju od ostalih ljudi. Samo kroz suptilna neuropsihološka istraživanja može da se pokaže da oni imaju dva sasvim odvojena toka svesti („streams of consciousness"), što ni oni sami uopšte ne primećuju. Tako je jedan pacijent nakon što mu je kroz jedan takav test pokazano da ima „dupli mozak" pitao: „Vi želite nešto da podelite?" Usled ukrštanja nervnih vlakana u *Chiasma opticum* levo vidno polje nastaje u desnoj, a desno vidno polje u levoj potiljačnoj loži. Ako se „split-brain" pacijentu, odnosno njegovoj desnoj polovini mozga, pusti slika sa rečju „bicikl", a samo je leva strana mozga zadužena za govor, onda pacijent na pitanje šta vidi odgovara da ne vidi ništa, pa ipak, on je u stanju da nacrta bicikl, levom rukom, koja je povezana sa desnom polovinom mozga.

Ovi rezultati mogu lako da navedu na fatalističku i fizikalističku samointerpretaciju čoveka, mogu da dovedu do gubljenja vere u pojam ličnosti. U tom smislu možemo pomenuti Roberta Ornštajna (Robert Ornstein) koji u svojoj knjizi *Multimind* piše: „Nekonsekventnost – to je cena koju moramo da platimo za kompleksnost našeg ljudskog bića. Nekonsekventnost i protivurečnost jesu sastavni delovi naše prirode, te stoga ne treba da gajimo nikakve iluzije o našem 'jedinstvu'."[372] Nasuprot tome moramo naglasiti sledeće: „split-brain" pacijenti nisu „rastrojeni", oni nisu podeljene ličnosti u smislu figure dvojnika koju koristi Dostojevski, odnosno E. T. A. Hofman (Hoffmann). Ova činjenica može imati dva uzroka: s jedne strane, kod tih pacijenata se u normalnim uslovima jedinstveno iskustvo realizuje daleko jače nego u uslovima neuropsiholoških eksperimenata, gde su dve polovine mozga izložene različitim informacijama. Naime, pod normalnim okolnostima pokreti glave omogućavaju da se prevaziđu poteškoće koje nastaju u iskustvu koje mozak stiče u eksperimentima. S druge strane – moguće je da se kod „split-brain" pacijenata sistem koji je nadležan za emocionalne procene i afektivnu oblast uopšte ne nalazi u dve polovine mozga, tako da sistem procene ostaje netaknut. Utoliko kod „split-brain" pacijenata svet vrednosti i osećaja, odnosno emotivni i afektivni svet ostaje jedinstven. Samo su im „stream of consciousness" jače razdvojene nego kod nas; ali, i kod zdravih ljudi možemo primetiti razdvajanja tog tipa; moguće je da nam, na primer, s jedne strane radi mašta dok, s druge strane - donekle automatski – vozimo kola. I budući da je to moguće, izgleda da „split-brain" stanje i nije neki naročiti izuzetak u svakodnevnim uslovima. Odatle se može izvući zaključak da je subjektivni izraz „jedinstvo ličnosti" daleko jači od onog koji se koristi u neurobiologiji. Pod njim se ne mora podrazumevati kognitivno jedinstvo, nego „jedinstvo sveta osećaja i vrednosti". Mi smo bića čije misli uvek „imaju značenje", bića koja uvek podrazumevaju i vrednovanje, i to u daleko većoj meri nego što smo

[372] Ornstein (1989), S. 208.

toga svesni (R. Spimen). Ali, postoje stanja dekompenzacije sistema, pri čemu može da se vidi slika mnogostrukih razbijenih misli i afekata, postoje fenomeni kao što su teški slučajevi podeljenih ličnosti i disocijacije osećanja. Tu se radi o psihotičnim oboljenjima, kao što je, na primer, šizofrenija. I pre nego što pređe na rešavanje problema jedinstva ličnosti filozofska psihologija mora pre svega da se pozabavi ovim temama.

III Sistemska teorija psihoze

„Kosa mu se digla na glavi i on se srušio, zapanjen od užasa. Za to je svakako imao razloga. Gospodin Goljedkin je odmah prepoznao svog noćnog prijatelja. – Ali, njegov noćni prijatelj nije bio niko drugi do on sam – da: sam gospodin Goljedkin, (...) u svakom pogledu on je bio svoj sopstveni dvojnik!"[373]

F. M. Dostojevski, *Dvojnik*

Psihotično cepanje ličnosti

Revolucionarni roman Dostojevskog, *Dvojnik*, može da se čita na dva načina: prvo, kao da ta knjiga pokazuje kako se kod jednog zdravog čoveka, gospodina Goljedkina, njegovo jedinstveno Ja usled nastupanja bolesti, na primer oboljenja njegovog osećanja sopstvene vrednosti, razdvaja i cepa na dva dela, što konačno rezultira jednom šizofrenom psihozom (na kraju romana Goljedkin zaista biva smešten u psihijatrijsku ustanovu), ili kao da ta knjiga želi da pokaže da kod Goljedkina već unapred postoje dve međusobno kontradiktorne Ja-prirode, tako da roman zapravo pokazuje kako životni i istorijski faktori pokreću izvorni rascep njegovog Ja. Dela Dostojevskog su i danas kao i ranije jedan od najvažnijih izvora psihopatologije (Niče je jednom izjavio da je Dostojevski jedini psiholog od koga ima šta da se nauči), a drugi način čitanja njegovog romana *Dvojnik* predstavlja osnovnu ideju konstrukcije sistemske teorije psihoze. Kod cepanja ličnosti koje srećemo u šizofreniji, centralni fenomen predstavlja fenomen fragmentacije i podele „Ja". U principu, zamisliva su dva načina nastanka tog cepanja ličnosti. Ono može da nastupi usled razaranja jedinstvenog Ja kroz proces oboljevanja, ili, alternativa: kroz proces oboljevanja može nestati „kit-supstanca" koja spaja već unapred postojeće i međusobno različite Ja1 i Ja2, tako da kroz bolest samo dolazi do kulminacije već postojeće podeljenosti.

U neurobiologiji ta „kit-supstanca" bi mogla da bude realizovana kao sistem korigovanja i adaptacije, čiji se zadatak sastoji u tome da sastavne delove sistema poveže životno-praktičnim smislom i da tendencije subsistema pri-

[373] F. M. Dostojevski, *Dvojnik*, Rad, Beograd, 1983 (prim. prev.).

lagodi realnim zahtevima koje postavlja život, odnosno da oba Pod-Ja poveže[374] tako da oni izgledaju kao jedinstveno Ja. Moglo bi se takođe reći da se sistem korekcije stara da interno održi „lukavo jedinstvo": Ja = Ja1 + Ja2. Psihoza bi se po ovom modelu sastojala u tome što bi se izgubila njihova jednakost (Ja1 nije = Ja2); sistem bi, doduše, bio „realističan", ali nedovoljno prilagoden problemima koji se pred njega postavljaju, te bi stoga bio sklon destabilizaciji. Pokazuje se da interno verovanje u stvarnost samoopažanja ima značaj za praktični život i da nije suvišno, a to ima enormne konsekvence za praktično vođenje života. „Zdrave osobe" sebe u celosti smatraju odgovornim za sve što čine njihovi različiti delovi Ja (Ja potreba, kognitivno Ja, itd.), njihova slika o sebi je uvek integralna slika. Osobe sa podeljenim Ja imaju preterano preciznu sliku svog unutrašnjeg života koja ih sputava i ograničava njihove praktične aspekte. (Dostojevski je smatrao da se, na primer, u toku epileptičnog napada stiče jedan dublji uvid u strukturu unutrašnjeg života.)

Iznesena hipoteza o patogenezi fenomena cepanja ličnosti je, pre svega, spekulativna, i ovde sam je predstavio samo zato što je moramo imati u vidu kada budemo govorili o jednom drugom, analognom mehanizmu kod drugog tipa simptoma produktivne šizofrene psihoze, naime kada budemo govorili o pojavi opažajnih obmana i halucinacija.

Trokomponentna teorija produktivne psihoze

Mnoštvo rezultata kliničkih i biološko-psihijatrijskih ispitivanja pokazuje da šizofrena psihoza ne može da se predstavi kroz jedinstvenu sliku bolesti, nego da ona predstavlja čitavu grupu smetnji koje se manifestuju kroz mnogobrojne i po dubini različite promene celokupnog duševno-duhovnog aparata.[375] Pritom se na psihopatološka ponašanja gleda kao na „stranputicu" na kojoj se možemo naći iz raznih razloga. S obzirom na patogene mehanizme koji su pritom delatni postoje dve međusobno suprotstavljene pozicije. S jedne strane nalaze se oni koji polaze od neuroanatomskih/neurohemijskih uzroka, dok se na drugoj strani nalaze oni koji smatraju da je psihoza pre svega funkcionalno uslovljena. Ove suprotnosti se mogu prevazići ako se prema psihozi zauzme pristup kao prema stanju neurobiološke dekompenzacije sistema, koja pod ekstremnim uslovima (kao što su dugotrajno razdraživanje ili dugotrajni izostanak sna) može da nastupi kod ljudi sa normalnim nervnim sistemom, ali čija verovatnoća da se pojavi bitno zavisi od neuroanatomskih i/ili neurohemijskih procesa, i to u smislu povišene „vulnerabilnosti". Proces oboljevanja, dakle, ne zavisi primarno i isključivo od dekompenzacije sistema, već od stepena verovatnoće da se nekom nervnom sistemu dogodi

[374] Uporediti sa, „Bündeltheorie des Ichs" Dejvida Hjuma; na ovom uputu se zahvaljujem gospodinu profesoru doktoru V. Šraderu (W. Schrader).

[375] Pogledati: Mundt (1986), Helmchen/Henn (1987).

stanje koje vodi daljem razvoju psihotičnog ponašanja. I budući da je neuropsihološki učinak psihotičnog razaranja integrativan, može se pretpostaviti da se „ranjivost"[376] sastoji u disbalansu interakcije u nervnoj mreži. Ovaj koncept disbalansa može da se potvrdi kroz niz biološko-psihijatrijskih činjenica. Stoga se postavlja pitanje da li se kroz istraživanja eksperimentalne psihologije može doći do naznaka o tome koje vrste je taj nervni disbalans.

U trokomponentnoj hipotezi patogeneze produktivne psihoze[377] se pretpostavlja da se opažanje u osnovi sastoji od tri međusobno povezane komponente, a to su:

1) dati čulni podaci („senzualistička komponenta")
2) interna konceptualizacija („konstruktivistička komponenta")
3) kontrola („cenzorna" ili „korekturna komponenta")

Ova koncepcija podrazumeva da se kod opažanja takozvana „bottom-up"[378] (komponenta 1) može pokriti takozvanom „top-down" strategijom[379] (komponenta 2). Postojanje treće komponente, one koja se tiče kontrole, znači komponente korekture[380] koja garantuje jednu biološki opravdanu fikciju stvarnosti u Vaclavikovom (Watzlawick) smislu,[381] pretpostavlja da čulni podaci mogu da dođu u konflikt sa unutrašnjim konceptom.

Na osnovu iznesene hipoteze izgleda da je kod psihotičnih smetnji u opažanju za stanje dekompenzacije neurobiološkog sistema karakteristično da komponenta korekture nije dovoljno funkcionalno aktivna s obzirom na svoju ulogu povezivanja interne konceptualizacije, s jedne, i eksternih čulnih datosti, s druge strane, tako da se interna konceptualizacija (na primer u vidu halucinacija) u svesti javlja kao nekorigovana datost.[382]

Potvrdu ove pretpostavke predstavljaju i neurobiološka istraživanja koja je Hajligenberg (Heiligenberg) izveo na ražama.[383] Na osnovu tih istraživanja sasvim je opravdano pretpostaviti da se nervna mreža u toku evolucije morala prilagođavati sasvim različitim funkcionalnim zadacima. U svom prilagođavanju uslovima evolucionih promena, pri čemu je stalno morala funkcionalno da prati svoje nove zadatke, normalna nervna mreža se može okarakterisati kao „haotična", pri čemu se funkcionalna adaptiranost ne „proteže" na čitavu mrežu. Štaviše, moglo bi se reći da se u procesu evolucije adaptacija mreže za obavljanje novih funkcija vrši kroz uvođenje novih adaptiranih, odnosno, korigovanih „modula".

[376] Nuechterlein/Dawson (1984).

[377] Emrich (1988a).

[378] Hubel/Wiesel (1979).

[379] Uporediti sa Gregory (1973), Hoffman (1986).

[380] Uporediti sa Wolf (1985, 1987).

[381] Watzlawick (1981).

[382] Emrich (1988b).

[383] Heiligenberg (1987).

Opažajne iluzije su fenomeni koji se naročito dobro mogu definisati iz aspekta eksperimentalne psihologije. Ti su fenomeni naročito pogodni za ispitivanje iznesene hipoteze, jer pri opažajnim iluzijama centralni nervni sistem očigledno sprovodi korekturu opažanja koja odgovara preradi senzornih čulnih datosti koje su nam „unapred date". Jedna od takvih iluzija u opažanju jeste i opažanje stereoskopskih izvrnutih slika. Lako se može demonstrirati da u osnovi tog fenomena leži iluzija. Pod prikladnim bojama i osvetljenjem trodimenzionalna maska se opaža normalnim ljudskim vidom, međutim, kada se pomerimo, usled promene perspektive nastaje iluzija da se opažena maska kreće zajedno sa posmatračem.[384] Ta opažajna iluzija nastaje usled toga što ljudski mozak testira[385] izvesne hipoteze o trodimenzionalnoj strukturi objekata i u izvesnom smislu je prerađuje i koriguje u poređenju sa čulnim datostima na mrežnjači. Iluzija izvrnutosti slika nastaje samo onda kada semantički sadržaj opaženog objekta „sa veoma visokim stepenom verovatnoće" smisleno može da se interpretira u invertiranoj formi.[386] Na osnovu gore izložene teze može se s pravom pretpostaviti da se kod šizofrenih pacijenata može dokazati deficit sposobnosti korigovanja, koja je bitna pri pogrešnom opažanju objekta u stereoskopskom eksperimentu.

Mogućnost eksperimentalnog istraživanja te iluzije opažanja u laboratoriji se sastoji u stereoskopskim projekcijama trodimenzionalnih dijapozitiva pri čemu se upotrebljava linearno polarizovano svetlo i odgovarajuće linearno polarizovano staklo na naočarima, selektivno na oba oka. Zamenom stakala na naočarima osobi na kojoj se sprovodi eksperiment omogućeno je da vidi „izokrenuti svet": ono što je bilo iza izgleda kao da se nalazi ispred i *vice versa*; objekti postaju konveksni, ili obrnuto. Međutim, kada su u pitanju semantički relevantni objekti koji se lako prepoznaju, kao što je to ljudski lik, na primer, ne opaža se izvrnuti svet. Štaviše, javlja se inverziona shema kojoj odgovara normalno viđenje ljudskog lika (opažanje je prerađeno kroz „cenzuru"). Može se pretpostaviti da su i pacijenti koji pate od šizofrene psihoze pod istim uslovima stereoskopskog eksperimenta kada su im ponuđeni objekti poznatog semantičkog značenja (ljudski lik, kuća, stolica, igračka) sposobni da koriguju svoja opažanja. Ali, istraživanja na zdravim osobama i na obolelima od produktivne psihoze su zapravo pokazala dramatične razlike s obzirom na slike semantički relevantnih objekata.[387] Ova činjenica može da se shvati kao potvrda gore skicirane disekvilibrijumske hipoteze patogeneze produktivno psihotičnog ponašanja. Dalja istraživanja treba da pokažu kakav je dijagnostički značaj ovog otkrića.

[384] Yellott (1981).

[385] Gregory (1973).

[386] Yellott (1981).

[387] Emrich (1988a).

IV Psihodelija – slabljenje cenzure – psihoterapija

„Sada ćemo se, kao što smo to i do sada bili skloni da činimo, ozbiljno pozabaviti procenom teorije koju je Bergson (Bergson) postavio u vezi sa pamćenjem i čulnim opažanjem, naime da je funkcija mozga, nervnog sistema i čulnih organa uglavnom rad na eliminaciji. (...) Zadatak mozga i nervnog sistema sastoji se u tome da nas čuva od zbrke i preopterećenosti velikim brojem znanja od kojih je većina beskorisna i beznačajna. Mozak taj zadatak obavlja tako što isključuje najveći broj informacija koje u svakom trenutku primamo ili kojih bismo se sećali i samo u retkim slučajevima dopušta da primimo informaciju, i to uglavnom samo onda kada je ona od praktične koristi."

Č. D. Brod (C. D. Broad) (u: O. Haksli [A. Huxley]),
Die Pforten der Wahrnehmung[388]

Istraživanja psihodelije

U koncepciji koju Oldos Haksli zastupa u svojoj knjizi *Die Pforten der Wahrnehmung* (*Vrata percepcije*) tvrdi se da se mozak u daleko većoj meri nego što se to ranije mislilo – kao što je to govorio frankfurtski neuropsiholog V. Singer (W. Singer) – *quasi* „bavi samim sobom" i da fingira kao sistem koji generiše hipoteze i „eliminiše" signale koji su interpretativno nebitni. Za Hakslija je ta koncepcija veoma bitna, jer ju je primenio na psihodelična dejstva. U okviru gore opisane trokomponentne inverzione paradigme može se implicitno dokazati Hakslijeva teza, naime da „psihodelija" funkcioniše tako što slabi interni mehanizam cenzure i korekture, kao i mehanizam eliminacije i selekcije. Na tu temu je sprovedeno mnoštvo eksperimenata u kojima je inverziona paradigma ispitivana na sedam zdravih osoba koje su se dobrovoljno podvrgle eksperimentima pod dejstvom kanabisa. Pokazalo se da su pod dejstvom kanabisa zdrave osobe imale slične rezultate kao i šizofreni pacijenti, naime rezultate koje smo gore opisali.

Slabljenje cenzure i psihoterapija

Slabljenje cenzure nije samo osnovni pojam kojim se objašnjava dejstvo psihodelika; taj pojam se upotrebljava i za opisivanje fenomena koji igraju važnu ulogu pri psihoterapeutskom radu, kao što su, na primer, „slobodne asocijacije" u frojdovskoj psihoanalizi, „aktivna imaginacija" kod Junga (K. G. Jung), ili mnoge meditativne metode i tehnike opuštanja koje otvaraju mogućnost „dijaloga sa nesvesnim".

[388] Na srpskom, *Vrata percepcije*, Esotheria, Beograd, 1997 (prim. prev.).

Ovome odgovara i nalaz do koga je nedavno došao američki psihoterapeut Džozef Vajs (Joseph Weiss) iz San Franciska. On je pokušao da u okviru frojdovske psihoanalitičke terapije eksperimentalo ispita dve teze o uzajamnom dejstvu svesnog i nesvesnog koje je izvorno formulisao sam Frojd: Hipoteza 1 (hipoteza o dinamici) se javlja u dve varijante, pri čemu se u obe varijante zapravo radi o tome da se nesvesni nagoni ne prevladavaju ni kroz preterani intenzitet, niti kroz „maskiranje", *quasi* „trik" – potiskivanje. U hipotezi o kontroli radi se o tome da nesvesno u izvesnoj meri razvija izvesne „ciljne strategije" koje može da primeni i primenjuje u odgovarajućim situacijama. Rezultati Vajsove eksperimentalne studije u mnogome potvrduju sadržaj hipoteze o kontroli; terapeut je tvrdio da „se pacijent nije ponašao frustrirano; štaviše, vladala je atmosfera sigurnosti. Pacijent je mogao da prati nesvesno, a da pritom nije osećao da mu preti nikakva opasnost kada je jasno spoznavao potisnute sadržaje". U tom smislu bi se, imajući u vidu rezultate do kojih je došao Vajs, moglo govoriti o tome da u atmosferi „slabljenja cenzure" intencionalni karakter nesvesnog i dalje ostaje delatan; u tom smislu psihoterapiju treba interpretirati kao proces u kome se svesne i nesvesne strategije u izvesnoj meri i na specifičan način „mire" jedna sa drugom. Zato psihoterapeuta treba smatrati nekom vrstom „posrednika" koji se brine da se u odredenim – bez sumnje veštačkim – situacijama postigne atmosfera u kojoj narcistički bolesno nesvesno može da uspostavi „slobodni kompromis" sa svesnim. Odnos izmedu psihoterapeuta i pacijenta sličan je onom o kome govore jungovci kada se pozivaju na 4000 godina star egipatski Ba-mit, koji veoma cene, „Razgovor o zamoru od života", gde se kaže: „Ostavi svoje jadikovke po strani, ti, jer ti pripadaš meni, moj brate! Možeš i dalje plamteti na toj vatri, ili možeš ponovo da se prilagodiš životu, reći ćeš: Želim da ostanem ovde kada si ti odbio zapad, ili želim takode da dodeš do zapada i da tvoje telo dospe u zemlju i da se i ja spustim, iako si ti različit: domovina nam je u svakom slučaju ista".

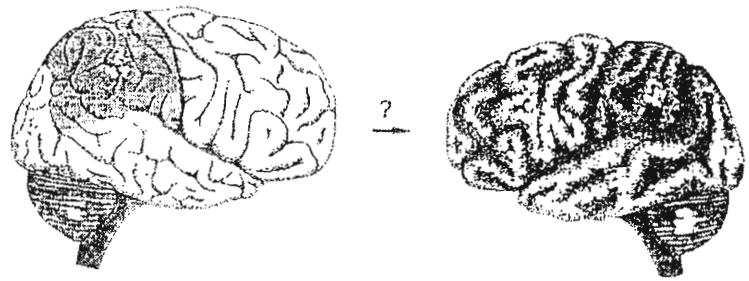
V O generatorima značenja

„Pitanja 'Šta je dužina?', 'Šta je značenje?', 'Šta je broj jedan' etc. kod nas uzrokuju duhovni grč. Navikli smo se da, radi odgovora na ta pitanja, nemamo na šta da pokažemo, a da bi trebalo nešto pokazati. (...) Jer, da bi razumeo značenje 'značenja' sigurno je da moraš da razumeš i značenje „objašnjenja značenja'".

Vitgenštajn, *Das Blaue Buch*

Proteklih godina je u kognitivnoj nauci sve značajniju ulogu igralo jedno naročito teško pitanje, koje je kod frankfurtskog neuropsihologa V. Sin-

gera dobilo jedan pregnantan oblik: „Otkud semantika u mozgu?" Taj problem je i predmet kontroverze izmedu Serla (Searle) i dva Čerčlenda (Churchland) u *Scientific American*.[389] Pitanje se može formulisati i ovako: Kakva je uloga „reprezentacija" u mozgu? Šta zapravo mislimo kada kažemo da nešto nešto reprezentuje? U modernoj *cortex*-neuropsihologiji govori se o cerebralnim „kartama" („meps"), pri čemu se razlikuju topografske i funkcionalne karte. Koju ulogu imaju te karte i na šta se misli kada se kaže da one „nešto preslikavaju", na primer, smer kretanja ili boju? Pre svega treba reći da svaki govor te vrste treba shvatiti kao metaforičan, jer u značenje onoga što nazivamo preslikavanjem nečega mi unosimo odnos subjekta prema posmatranom objektu. Ali, ako je tako, kako je onda uopšte moguće vršiti istraživanje mozga u smislu da se ne ispituju samo funkcionalne veze, tj. materijalne funkcionalne karakteristike, nego da se ispitaju i fenomeni mentalnih zbivanja i da se stekne predstava o njihovom kauzalnom uzroku? Ili drugim rečima: Na koji način mozak istražuje mozak? (Slika 1)



Slika 1: Kako se jedan mozak odnosi prema drugom?

U okviru diskusija koje se bave ovom mišljenje-telo – „mind-body" tematikom uobičajeno je da se diskutuju, analiziraju i upoređuju različiti modeli tog odnosa kao što su dualizam, emergentizam, epifenomenalizam, reduktivni i nereduktivni monizam, nereduktivni fizikalizam i drugi. U daljem tekstu suštinski ću se ograničiti na intencionalističku misao i njoj odgovarajuću neurobiološku perspektivu. Tematika intencionalnosti je ponovo oživela pre oko 120 godina kroz radove filozofa psihologije Franca Brentana (Franz Brentano) koji je pisao:

„Svaki psihički fenomen se karakteriše onim što su sholastičari srednjeg veka nazvali intencionalnom (kao i mentalnom) inegzistencijom predmeta, a što ćemo mi, iako ne potpuno jasnim izrazima, nazvati odnosom prema sadržaju, usmerenošću na objekat (pod čim ne treba da se razume realan objekat) ili imanentnom predmetnošću. (...) Ta intencionalna inegzistencija svoj-

[389] Serle (1990), Churchland/Churchland (1990).

stvena je isključivo psihičkim fenomenima. Ni jedan fizički fenomen ne karakteriše ništa slično."[390]

U skladu sa Brentanovim konceptom intencionalnosti, koji je i dalje razvijan (na primer Danijel Dene [Daniel Dennett]) pitanje o „kartama mozga" može da se formuliše i na sledeći način: Otkud to da karte mozga nisu samo ono što kao takve jesu, već mogu i da „ukazuju" na nešto, mogu nešto da „pokazuju", nešto da „znače"?[391] – Da pitanje postavimo drugačije: Na koji način su karte mozga nosioci intencionalnog sadržaja? Šta to mozak poseduje što karte mozga čini „generatorima značenja"? Na ovo pitanje koje tišti savremenu neurobiologiju ne može se jednostavno odgovoriti tako što bi se tvrdilo da je to veza senzora i motorike („senzo-motorika"), odnosno povezanost senzornih i motoričkih procesa. Jer, kada bi to bio slučaj, onda bi kamera i ruka kojom robot hvata predmete bile „intencionalno" povezane. Ali, očigledno je da stvar tako stoji samo ako je mi tako interpretiramo, što znači da „da bi" ili „voljno" (Spimen) predstavlja samo projektivno-interpretativni učinak posmatrača. Pogledajmo još jednom sliku 1 da bismo bolje razumeli na čemu se zasniva nedovoljnost situacije neurobioloških istraživanja mozga: dve strukture naizgled istog ranga zapravo se nalaze na dva potpuno različita nivoa. Mozak koji istražuje nalazi se na mentalnom nivou koji kroz konstitutivne momente njegovog duhovnog bića uslovljava kontinuitet unutrašnjeg duhovno-duševnog toka (tab. 1: „Mentalni sistem"), dok se „mozak" koji služi kao objekat nalazi na nivou „predmetnosti" na kom se ispituju njegova prostorno-vremenska svojstva (nadražajni kod u tab. 1). I budući da stvari tako stoje situacija u kojoj se nalazi neurološka nauka, po pitanju istraživanja uzroka mentalnih fenomena, izgleda nerešiva.

Tabela 1

Istraživački nivo	Kod	Tip opažanja
Mentalni sistem (mišljenje, osećanje)	Značenjski kod („mind-talk")	Samoposmatranje
Nervni sistem	Nadražajni kod (intenzitet nadražaja-smetnji) („brain-talk")	Psihološki direktno izvodljiv (elektropsihologija/ neurohemija)
Hipersistem	Kod generisanja značenja („brain-talk")	Dostupan samo kroz rekonstrukciju na osnovu merenja

[390] Brentano (1879), Bd. I, Buch II, Kap. I.

[391] U tom smislu bilefeldski kognitivistički filozof Peter Biri (Peter Biri) kaže, „Karte su mali svetovi u svetu. One samo uz pomoć „čitača karata" postaju nosioci značenja: Dakle, kako karte mozga postaju nosioci značenja? Ko ih čita?" Odgovor berlinskog neuropsihologa Grisera (O. J. Grüsser) glasi: „Unutrašnja stanja su ta koja očitavaju karte; pritom se postiže intermodalna integracija." (Diskusija na DFG-Tagung „Kognition und Gehirn", Göttingen, maj, 1990.)

U eksplikaciji ove problematike treba naglasiti da se „relativnost stvarnosti", koja je obeležila naučnu revoluciju u fizici u proteklom veku, tiče i neurobiologije, i to u smislu da se neurobiološka „stvarnost" ne posmatra kao neki neurobiološki supstrat koji se lako i u celosti može ispitati biohemijskim i neuropsihološkim merenjima, nego pre kao hiperstruktura, čiju kompleksnost naša svest ne može neposredno da obuhvati. Ono što se tumači kao uslov mogućnosti duhovnih procesa dotičnog sistema interpretira se kao „hiperstruktura", čiji poseban status garantuje da ona bude uslov mogućnosti upravo onih procesa na osnovu kojih je uopšte moguće govoriti o istraživanju, konstrukcijama i rekonstrukcijama sistema. Sve o čemu možemo da govorimo i sve što možemo da istražujemo u izvesnom smislu zavisi od mogućnosti sistema, što znači da nikada ne govorimo o stvari samoj, a to se odnosi i na mozak. Hipersistem je takav da omogućava dva tipa „programa" svesti, koji se u našem horizontu svesti za nas odvijaju odvojeno: s jedne strane, tu je program objektiviranja, što znači „program postvarivanja" koji nam omogućava da shvatamo i osmišljavamo „predmete", a, sa druge strane, tu su i Ja-programi, što znači „programi mentalizacije", koji nam omogućavaju da u misaonom i osećajnom svetu doživimo različita duhovno-duševna zbivanja. Ova dva tipa programa se prepliću u dualizmu duša-telo na koji smo stalno upućeni, što vodi do prividne aporije. Ova dva programa se u izvesnom smislu nalaze u komplementarnom odnosu, zbog čega se *cogitatio* i *extensio* ne mogu ujedno misliti, već se međusobno isključuju (fenomenološki dualizam), dok u njihovoj osnovi leži jedan intencionalni hipersistem koji u ontološkom smislu predstavlja nereduktivni monizam. Ovo temeljno otkriće psihofizioloških istraživanja je izneo J. Farenberg (Fahrenberg) u svom modelu komplementarnosti.[392]

Ideja o hipersistemu može da se shvati i interpretira na dva načina: prvo, ta ideja može da se shvati kao da ona u scijentističkom smislu predstavlja na koji je način moguće rekonstruisati temeljno jedinstvo onog neurobiološkog i onog mentalnog, ili, drugo, ta ideja može da se shvati u jednom još temeljnijem smislu, *quasi*-fihteanski, kao da hipersistem predstavlja „apsolut", „apsolutno Ja", poslednju osnovu bića iza koje se dalje ne može ići.

U smislu scijentističko-neurobiološkog tumačenja ove ideje može se reći sledeće:

1. Generatori značenja nalaze se na jednom nivou koji nije neposredno pristupačan, što znači da su oni pristupačni samo kroz rekonstrukciju, a mi smo sami dati na značenjskom nivou. U tom smislu generatori značenja predstavljaju celinu empirijskih uslova mogućnosti iskustva.

2. Generatori značenja nisu „neuroni", „transmiteri", „struje jona", „prenosnici impulsa", nego su svi oni samo aspekti generatora značenja i to u dva pogleda:

[392] Delius/Fahrenberg (1966), Fahrenberg (1979).

a) jer predstavljaju sastavne komponente „mašinerije uslova mogućnosti", i

b) jer sa svoje strane predstavljaju konstrukciju „programa postvarivanja" istraživača. Mi ne govorimo o „samoj stvari", nego samo o konstrukciji koja nam je dostupna.

3. „Brain talk", „hiperjezik koji generiše značenje" (tabela 1) je nedostupan neposrednom opažanju i ne može direktno da se „meri", niti da se elektropsihološki „izvede". On zahteva nešto više od nazora redukcionističke neurobiologije, kojoj nije dostupan, on mora da se posmatra kompleksno, kao što paradoksi kvantne mehanike ne mogu da se posmatraju van, nego unutar slike sveta fizike. Dualizam o kome je ovde reč, a koji je na visokom apstraktnom nivou, ne može se prevazići neposrednim opažanjem. I kao što fizika takve probleme nije eliminisala iz svoje oblasti, već su oni za nju postali konstitutivni, tako treba da se ponaša i neurobiologija. U tom smislu pred nama stoji zadatak da od klasične (trivijalno redukcionističke) neurobiologije napravimo korak ka neurobiologiji kao teoriji hipersistema. Iz aspekta neurobiologije koja je uistinu orijentisana u smislu psihologije sistema, ranija neurobiologija izgleda kao „džaranje po mozgu".

4. Istraživanje „hiper-koda" je a) teorijski moguće tek onda kada je matematički prostor dovoljno širok da opiše svu njegovu kompleksnost, b) iz praktičnog aspekta psihologije mozga to istraživanje je moguće tek onda kada se u različitim eksperimentima bude moglo predstaviti ono što se manisfestuje pod „značenjem", odnosno kada se manifestuje multimodalno izjednačavanje čulnih kvaliteta, izjednačavanje „internih modela sveta" (uporediti Hajzenberg (Heisenberg), Princ (Prinz)) sa čulnim datostima i kada se bude mogla doneti odluka o tome da li motoričke aktivnosti treba da budu inicirane ili ne. U tom smislu „brain talk" predstavlja „cenzor"-jezik, a istraživanje „brain talk"-a predstavlja zapravo istraživanje „cenzora", radi koga mora da se razvije jedna veoma kompleksna paradigma. Jedna takva paradigma, „top-down" neuropsihologije, unutar koje bi se mogla izvršiti istraživanja dejstva koje „karte konceptualizacije" imaju na „elementarne karte", predstavlja, kao što je to rekao i berlinski neuropsihijatar Griser (Grüsser), zadatak čije nam rešavanje tek predstoji. I kao što je Griser naglasio takvi eksperimenti su daleko teže zamislivi nego „analitički" bottom-up eksperimenti.

Problemi koji su nastali iz dosledne primene scijentističke pozicije, naročito na polju neurobiologije i veštačke inteligencije, rezultati koji su u tim oblastima dobijeni, napredak u spoznaji o strukturi neuronalne mreže, sve su to filozofski problemi koji se verovatno mogu savladati samo kroz preformulaciju pojma materije u smislu u kome je o tome govorio Vajthed (Whitehead).[393] Pritom se radi o tome da se u izvesnoj meri revidira „statička" „materija" konstrukcije našeg duhovnog aparata, kao i o tome da se prihvati jedan „teleološki" deo volje, deo koji se tiče „upotrebe volje", koji ranije

[393] Uporediti sa Whitehead (1979).

eksperimentalno nije mogao da se dokaže i to u Lihtenbergovom (Lichtenberg) smislu:

„Inertna materija je čisto ljudska tvorevima i kao takva, ona je samo jedan apstraktni pojam; mi smo, naime, spojili dispozicije jedne inertne baze i pripisali im ime materija, iako o materiji, kao ni o pomenutim dispozicijama, očigledno, ništa ne znamo. Inertna materija je prosto proizvod našeg mozga. Odatle potiče podeljenost našeg sveta. Telo i duša, bog i svet. Ali, ne mora nužno da bude tako."

(Pismo Rambergu [Ramberg] od 3. 7. 1986.)

VI O subjektivnosti

„U osnovi jedan organizam poseduje mentalna stanja onda i samo onda kada nekako izgleda biti taj organizam – kada taj organizam postoji na neki određeni način. To možemo nazvati subjektivnim karakterom iskustva."

Tomas Nejgel „Wie ist es, ein Fledermaus sein?"
(„Kako izgleda biti slepi miš")

Činjenica je da nam je jako teško da shvatimo pojam subjektivnosti, iako svi neprekidno živimo unutar nje. Ta činjenica se dobrim delom zasniva na našoj scijentističkoj slici sveta koja nas je dovela do toga da smo skloni da, u smislu apostrofiranog „postvarivanja", sami sebe posmatramo kao objekte, kao prolazne elemente sveta. Mi se tog programa koji se razvio u toku evolucije pridržavamo kao da je on nužan. Članak Tomasa Nejgela iz kog potiče gore navedeni citat je predstavljao „okidač" za revitalizaciju pitanja subjektivnosti. Na sličan način delovalo je i pitanje koje je sebi postavio Martin Hajzenberg: Kako izgleda biti ja? Ta pitanja su pokrenula i neurobiološku diskusiju o problemu subjektivnosti, ali neurobiološka teorija sistema pritom sadrži jednu naročitu poteškoću jer ta diskusija podrazumeva da se pre svega odgovori na pitanje kako uopšte može da nastane unutrašnja perspektiva. Lako nam je da sebi predstavimo jedan sistem (koji nam se pojavljuje kao objekat) koji ima misli – u izvesnom smislu kompjuter predstavlja sistem kojim se reprezentuju misli; ali, daleko je teže zamisliti sistem koji pati, podnosi bol, oseća radost itd.

Kako se subjektivnost uklapa u sistem? Serl je smatrao da niko nema sopstvene bolove i zaključio da su oni samo stanja touring-mašine. Mogućnost da osetimo bol, ili da se, na primer, radujemo igri, nije tipična samo za nas, ljude, nego se u evoluciji razvila davno pre nas (svakome je poznato da i psi, mačke, delfini itd., osećaju sreću, bol, patnju i agresiju).

Posebna poteškoća koja je vezana za razumevanje subjektivnosti unutar teorije sistema je vezana za dijalektiku spoljašnje i unutrašnje perspektive koja mora da se uzme u obzir i kada je u pitanju kognitivni sistem i kada je u pitanju afektivni sistem. Ako spolja pogledamo jedan spoznajni sistem i to u smislu dvosmilenog naslova Hajnca fon Forstera (Heinz von Förster): „Observing Systems", steći ćemo sliku strukture koja taj sistem gradi kao objekat, dok, sa druge strane, taj sistem razvija sopstvenu sliku sveta. Skup svih mogućih slika te vrste predstavlja neku vrstu objektivnog viđenja sveta, ono što Tomas Nejgel[394] naziva „view from nowhere", i to pre svega zato što se radi o poziciji koja predstavlja stanje koje je lišeno perspektive i koja omogućava neku vrstu rekonstrukcije „objective self" posmatranog sistema. Ako pokušamo da istu dijalektiku spoljašnje i unutrašnje perspektive primenimo na osećaje, emocije ili afekte, pokazaće se da se ovde pojavljuje jedan prividno nepremostiv jaz izmedu spoljašnje i unutrašnje perspektive, na koji je Serl ukazao u svojoj knjizi *Intentionalität*[395] *(Intencionalnost)* (1987). Neuronalna mreža vlakana se nalazi na potpuno drugačijem heurističkom nivou (Vitgenštajn: „Bolovi postoje ukoliko neko ima bolove") od onog na kom se nalazi podnošenje bolova, osećaj sreće, razdraženost u agresiji, strah i tako dalje. Odkud, dakle, osećaji u sistemu? Kako možemo sebi da predstavimo mašinu za koju su bolovi stvarni bolovi, a ne samo vrste neuronalnih modela?

Skica rešenja ovog konflikta izmedu sistemsko-teorijskog modela objašnjenja i osiguravanja unutrašnje perspektive emocionalnosti predstavljena je kod Lumana, u njegovom radu „Neuere Entwicklungen in der Systemtheorie". Luman je u kontekstu predstave autopoietičnog sistema s obzirom na teoriju konstruktivizma rekao sledeće: „Informacije su uvek interne konstrukcije. To se uočava već iz činjenice da one prolaze kroz selekciju mogućnosti i da se uvek porede sa očekivanjima. Horizont takvih projekcija je konstrukcija koja pripada samom sistemu, konačno, konstrukcija sveta."[396] U okviru konstruktivističke teorije navikli smo se da stvarnost sveta, koliko god ona bila realistična, shvatamo kao rezultat „fikcije koja tvori stvarnost" (Vaclavik, Forster i drugi) u smislu Lumanove rečenice da su „informacije uvek interne konstrukcije". Mogućnost da takve unutrašnje konstrukcije uopšte mogu da nastanu zasniva se na intencionalnom karakteru sistema koji proizvodi našu svest. Strukture, čije karakteristike proizilaze iz intencionalnosti mogu „na nešto da se odnose", one nisu samo ono što jesu, što jesu po sebi, ili što kao takve jesu. Štaviše, one su po svom karakteru takve da mogu *quasi* „na nešto da se odnose", one mogu nešto da „znače".

Da bi se izbegao gore izloženi paradoks neophodno je da se pretpostavi da, kao što postoje intencionalni sadržaji koji tvore konstrukciju sveta, na

394 Nagel (1986).

395 Serle (1987).

396 Luhmann (1988).

analogan način postoje i unutrašnji intencionalni sadržaji koji konstruišu „svet osećaja", što znači da bi taj sistem proizvodio izvesne značenjske proizvode koji su po svom karakteru nedokazivi, takozvani „Qualium", naime, „bol", „glad", „gnev", „brigu", „strah", „sreću". Ali, kada se tako izvesni osećaj koji „Ja" doživljava, shvati kao rezultat „konstrukcije sveta osećaja" koju vrši sam sistem, onda se pitanje kako je moguće zamisliti mašinu koja oseća bol, pitanje koje je koncipirao sistemsko-teorijski model objašnjenja, postavlja u nešto izmenjenoj formi: Na koji način treba da bude konstruisana mašina koja bi bila sposobna da proizvede intencionalni sadržaj koji bi po svojoj strukturi bio takav da reprezentuje „Qualium", odnosno specifične osećaje? Mi nismo u stanju da sebi predstavimo takvu mašinu, jer je ona za našu unutrašnju „interpretaciju stvarnosti" konstruisana kao postvareni objekat. I sve dok je naša konstrukcija stvarnosti podeljena na dva sveta, unutrašnji i spoljašnji, mi nismo u stanju to da učinimo.

Unutrašnja perspektiva sveta osećaja

U smislu „teorije hipersistema", koju smo skicirali u ranijem delu teksta, posedovanje interne perspektive predstavlja konstrukciju „generatora značenja" hipersistema. I pošto nam nije poznat osnovni princip sadržaja te konstrukcije sveta, moramo se suočiti sa nizom mogućih primedbi koje imaju značaja za dalju diskusiju o značenju pojma ličnosti.

Intermodel / multimodalna integracija

Činjenica da mi različite aspekte jednog predmeta opažamo integralno, tako da nam ovaj izgleda kao jedinstven predmet, predstavlja jednu od najznačajnijih karakteristika našeg centralnog nervnog sistema. Pritom ne govorim o jedinstu koje srećemo kada na primer vidimo neko dete sa crvenim šalom: tada vidimo nekoga, naime, dete, sa šalom, a sem toga primećujemo i da je šal crven, nego mislim na „sintetičko jedinstvo" (uporediti sa Kantovim „sintetičkim" mislima). Uočavanje značenja i uočavanje kontura i boja se odvijaju kroz delatost dve potpuno različite grupe nerava, pa ipak iz ta dva aspekta proizilazi jedinstvena slika jedinstvenog čulnog opažaja. Ako se pomenuto dete, osim što nosi crveni šal, ujedno i smeje, naše opažanje tog aspekta neće biti izolovano, nego ćemo prizor pred nama doživeti kao nasmejano dete sa crvenim šalom. Taj fenomen da različiti aspekti čulnog opažanja ne ostaju razdvojeni u našoj svesti se naziva „intermodalnom integracijom".

Metaforički bi se moglo reći da određene oblasti mozga, odnosno nervne mreže, takozvani „assemblies", koji su najverovatnije „nosioci značenja", moraju da „razgovaraju" da bi se međusobno informisali o odnosima određenih aspekata nekog predmeta. Ali, kako funkcioniše taj njihov „međusobni razgovor"? Minhenski psiholog E. Pepel (Pöppel) je bio prvi koji je – na

osnovu suptilnih merenja vremena reagovanja na nadražaje – otkrio činjenice koje bi mogle da posluže kao uputstva za rešenje tog problema, koji predstavlja jedan od najtemeljnijih problema vezanih za proučavanje mozga. Prema njegovoj teoriji „nervne oscilacije" su te koje su u mozgu odgovorne da nam se „vremenski neutralna" stanja pojavljuju kao „istovremenost", kao „momenat" u koji su integrisane različite informacije u mozgu.[397] Frankfurtski neuropsiholog V. Singer[398] je pri elektrofiziološkim pražnjenjima u oblasti frekvencija od 40 do 60 Hz ustanovio da postoje ritmički modeli pražnjenja, što potkrepljuje Pepelov koncept. Singer je došao do činjenica koje ukazuju na to da su „razgovori" koji se obavljaju imedu izvesnih grupa nervnih ćelija koje modusobno „komuniciraju" povezani sa stepenom „sinhronizovanosti" tih ritimičkih oscilacija u oblasti frekvencija od 40 Hz do 60 Hz. Prema Singerovim iskazima, pri običnom ispitivanju pražnjenja pojedinačnih nervnih ćelija gubi se iz vida ono najvažnije, i zato on smatra da elektropsihologija mora da se bavi celim grupama nervnih ćelija i njihovom ritmičnošću. Jasno je da se suština može razumeti tek kada se analizira vremenska struktura oscilacija nervnih mreža i to posebno s obzirom na njihovu interakciju sa drugim nervnim mrežama.

Kada se imaju u vidu ove nove neurobiološke koncepcije o procesima koji se odvijaju pri integraciji čulnih opažaja, onda se i pitanje o nastajanju i ulozi svesti u tim procesima postavlja na donekle drugačiji način. Sada bi stvar mogla da se formuliše na sledeći način: biti svestan (misli se na svest pri budnom stanju) znači imati jedan intencionalni model stvarnosti koji se razvija sa razvijanjem samog života i koji se poredi sa čulnim datostima sa kojima se sreće. (U snu se taj intencionalni model stvarnosti poredi sa analognim datostima, koje se medutim, odnose na nas same.[399]) Po pitanju svesti koja se odnosi na osećanja to znači da se aktuelno osećajno stanje uvek poredi sa svojim alternativnim modelima iz unutrašnjeg „sveta osećanja". Običan kompjuter ne može imati nikakva „osećanja", a to se vidi već iz činjenice da u vezi sa njima (još uvek) nije rešen problem objašnjenja „značenja", što znači da mi značenjske sadržaje možemo da unesemo u kompjuter, ali da on sam nije u stanju da ih stvori.

Sada ćemo se vratiti na radikalizovano Nejgelovo pitanje koje je postavio Martin Hajzenberg: šta znači biti ja? Ovo pitanje će u daljem tekstu imati poseban značaj jer mi se čini da ono omogućava prelaz u jednu višu sferu,

[397] Pöppel (1990).

[398] Singer (1990).

[399] U prilog ovoj tezi govori i jedno moje opažanje koje se odnosi na mene samog. Dok sam se budio od zvuka jednog muzičkog budilnika palo mi je na pamet da između zvukova i misli koje potiču iz snova i onih koje opažamo, na primer, zvuka budilnika, ne postoji kvalitativna razlika - u smislu da bismo mogli govoriti o „skakanju" iz sna u nego da se, štaviše, ta dva zvuka potpuno kontinuirano prepliću, tako da bi se moglo reći da se obe vrste svesti bave „materijalom" koji je u izvesnom stepenu uporediv.

u sferu gde se postavlja pitanje o jedinstvu ličnosti. H. G. Frankfurt (H. G. Frankfurt) je u svom radu „Willensfreicheit oder Begriff der Person" ukazao na to da se kod čoveka očigledno srećemo sa tzv. „volicijama drugog reda". S tim u vezi Frankfurt je pisao:

„Ja zastupam mišljenje da u strukturi volje ličnosti postoji suštinska razlika u odnosu na sva druga stvorenja. Čovek nije jedino stvorenje koje ima želje i motive ili koje donosi odluke. Čovek se od ostalih živih bića ne razlikuje po tome što procenjuje, bira ili donosi odluke. Ali, izgleda da je čovek jedinstven po tome što je sposoban da izgradi nešto što sam ja nazvao 'željama drugog reda'."[400] Frankfurt dalje smatra da se volicije drugog reda sastoje u tome što za čoveka njegova volja i delovanje mogu postati objekat procene i želja, a to očigledno predstavlja metareprezentaciju sveta osećaja i vrednosti i to u smislu koji može da se pripiše samo čoveku, u smislu da procene mogu da se odnose na procene, a želje na želje. Čovek se može ponašati u skladu sa poželjnim ponašanjem ili to ne činiti, kao što je slučaj sa poznatim seksualnim zločincem „M." u filmu „M., eine Stadt sucht ihren Mörder", gde se za počinioca zahteva posebna vrsta pravde.[401] Postaviti pitanje šta znači biti ja (prema Denetu) u velikoj meri znači govoriti sa ličnošću unutar sebe. Postavljanje pitanja šta znači biti ja takođe znači i otvaranje pitanja subjektivnosti u smislu posedovanja unutrašnje perspektive, unutar koje se oseća bol, unutar koje se konstituiše naš svet osećaja, unutar koje se za nas reprezentuju predmeti i iz koje nastaju novi odnosi i nove želje. U tom smislu subjektivnost ne treba razlikovati od prolaznosti bića objekta.

Ova koncepcija ima nesagledive posledice na razumevanje fenomena identifikacije sa stranim (drugim ljudima), jedne od najznačajnijih oblasti koja je u dosadašnjoj psihologiji i psihoterapiji ostala gotovo netaknuta. (Čovek je sposoban da se na začudujući način jače identifikuje sa nekom stranom osobom nego sa sobom samim, što ima izuzetne psihopatološke posledice.[402]) Ako se pođe od toga da se na pitanje šta to znači biti Ja odgovara kroz interpersonalni unutrašnji dijalog između „ja" i „mene", onda je sasvim moguće identifikovati se sa drugim ljudima, poistovetiti se sa njima u onom smislu u kom je Jaspers (Jaspers) govorio da to psihijatri (treba da) čine pri „saosećajnom razumevanju". Identifikacija sa drugim osobama, očigledno, počiva na našoj mogućnosti da ih interpretiramo kao izvore značenje, a ne kao „So-und-so", što znači da smo mi, ukoliko sebe doživljavamo kao ličnost, sprem-

[400] Frankfurt (1981), S. 288.

[401] Interesantno je da se pritom previđa da kod M.-a uticaj metareprezentacije na volju, odnosno volicije drugog reda ne funkcioniše normalno. Tu se pred filozofskom psihologijom otvaraju mnoga nova pitanja. Onaj ko uzima droge umanjuje delovanje svog sistema volicija među kojima dolazi do „kratkog spoja" u kom nestaje sav „duhovni rad" kroz koji se manipuliše volicijama, odnosno, koji obrađuje volicije. Dakle, kada se čovek ponaša neumereno, on je tada žrtva primarnih volicija.

[402] Erikson (1970).

ni isto to da pripišemo i drugima, odnosno spremni smo da im pripišemo neupitno jedinstvo i izvornost njihove spontanosti.

VII O pojmu ličnosti: jedinstvo i multiplicitet

„Večno ograničen na jedan jedini mali deo celine, čovek se samo delimično razvija; slušajući uvek samo jednolično šuštanje govora, on nikada neće razviti harmoniju svoga bića, i umesto da izražava ljudskost sopstvene prirode, on postaje puki odraz svog zanimanja, svoje nauke. (...) On svoju formu ostvaruje kada stvori vreme i kada ono što je postojano u svim promenama, večito jedinstvo svoga ja, suprotstavi mnogostrukosti sveta; on materiju formira kada ponovo ističe vreme, kada tvrdi postojanost u promenama i kada mnogostrukost sveta podredi jedinstvu svoga Ja."

G. Šiler, *Briefe zur ästetischen Erziehung des Menschen* (Br. 6/11)

U predgovoru za svoju knjigu *Glück und Wohlwollen – Versuch über Ethik,* Robert Spimen je izneo tezu koja se sastoji u tome da „kod čoveka sama integracija parcijalnih nagona u celinu ne mora da znači uspešan život. Ljudi „vode" svoje života, ali o tome treba još mnogo toga da nauče. Neposredno oslobađanje od nagona i „duševno zadovoljstvo" ne predstavljaju uvek prestabiliranu harmoniju." Fridrih Šiler je pod uticajem kantovske filozofije pokušao da čoveka svog vremena „estetski" obrazuje u smislu upravljanja ka volicijama drugog reda koje bi trebalo da utiču na one prvog reda. Kakvo god bilo naše filozofsko mišljenje o tome – jer tom stavu se može postaviti prigovor da „estetičko obrazovanje" ne vodi „prirodnom" ponašanju pokazalo se da za ovaj rad, kao i za pojam ličnosti, interaktivni procesi i njihove etičke implikacije imaju presudan značaj. Tako je i R. P. Horstman u svom radu: „Welche Freiheit braucht Moral? Kant und Donnett über freien Willen" pisao sledeće:

„Većina ljudi žele da ih posmatramo kao bića koja o mnogim stvarima u svom životu slobodno odlučuju, kao slobodna bića koja su potpuno odgovorna za svoje postupke i koja su odredena svojom umnošću. Oni ne žele da ih doživljavamo kao puke mehanizme, ma koliko oni mogli biti komplikovani. Ali, budući da je unutar materijalističke koncepcije duh nezamisliv, između predstave o čoveku koja vlada u prirodnim naukama i naše predstave o sebi samima kao o autonomnim[403] ličnostima vlada velika napetost."[404]

[403] Meni deluje primamljiva predstava da „interpretator" nije samo posmatran i „sankcionisan", što se, naravno dešava, nego da takođe može, u smislu „reaktivnog pritiska konceptualizacije" (Emrich, 1988), kroz povratnu spregu da ispostavi „zahtev" sistemu alternativa ponašanja, što odgovara konceptu „inicijalne aktivnosti" kod Hajzenberga. Na jednostavnim nervnim sistemima, kao što je *Drosophila,* se pokazalo da se interni model sveta pri eksperimentalnim uslovima nekonzistentnog opažanja održao uz pomoć adaptivnog mehanizma opažanja.

[404] Horstmann (1991).

Odgovor na pitanje šta znači biti Ja podrazumeva rešavanje problema ove napetosti između naučne slike čoveka kao multimodalnog, multikomponentnog sistema koji je sastavljen iz velikog broja subsistema, Ornštajnove (Ornstein) takozvane „multimind" mašine, s jedne, i pojma jedinstvene ličnosti i identiteta, koji podrazumeva i etičku komponentu, sa druge strane. S jedne strane se susrećemo, na primer, sa Gazaniginim konceptom multimodalnog višekomponentnog sistema u kome je Ja definisano kao neka vrsta unutrašnjeg posmatrača, odnosno Ja koje je autonomno samo u smislu „interpretatora", dok je u suštini, kroz procese generisanja značenja, određeno naturalistički. S druge strane se susrećemo sa duboko ukorenjenom predstavom o odgovornom personalnom jedinstvu, koje, u smislu slobodne volje i slobodnog delanja, samo uobličava vlastiti život (uporediti Denet: „Bedingungen der Personalität").[405] Izgleda da bi se moralo reći da je sa Kantovim pojmom slobode i pojam ličnosti konačno zadobio postulat.

Ali, iz čega se sastoji taj postulat, i da li postoje neke naznake kako bi on bar u izvesnoj meri mogao da bude „neurobiološki konkretizovan"? Čini mi se da je na ovom mestu plodno i smisleno da se u igru opet uvede pojam intencionalnosti. Meni se čini da biti ličnost ne znači samo ograničiti se na metareprezentaciju osećaja, izgleda mi da je po tom pitanju presudno da osoba sebe posmatra kao centar sveta značenja. Robert Spimen je ukazao da je biti ličnost u velikoj meri apstraktan pojam, jer ne postoji ništa na šta bismo mogli pokazati da bismo definisali svoju ličnost. Ličnost nije neko „ovo ovde", ličnost se definiše iz sebe same (pogledati i gore navedeni Šilerov citat) i to kao ispunjenje intencionalnosti drugog reda u smislu garanta da značenja budu značenja. Neuropsiholog Rot (Roth) je rekao: „Mi sebe uvek zatičemo u oblasti značenja." Moglo bi se reći: biti ličnost znači primećivati izvršenje činjenice da posedujemo svest; biti u mogućnosti da se doživi: ja sebe zatičem u značenjskoj oblasti, a da pod tim nije implicirano ko, kada i gde. Ali, biti osoba ne znači nužno doživljavati sebe kao centar koji generiše značenje – ličnost u tom smislu nije solipsistička – nego to znači da njen svet, njena stvarnost, njeni doživljaji za tu ličnost dobijaju smisao na način koga ona nije svesna (F. H. Jakobi [F. H. Jacobi] govori o „umu koji razabira"). Dakle, ličnost u velikoj meri nije svesna da ona predstavlja „centar koji generiše značenje". S druge strane, za biti-ličnost je nerazdvojno vezana nepobitna spoznaja o egzistenciji drugih ličnosti. To znači da svako primećuje da postoje druga bića

[405] U tom smisu je O. D. Krojcfelt (O. D. Creutzfeldt) (1989) rekao sledeće: „Nasuprot tom jedinstvu svesti za koje mi znamo već stoga što je neophodno kao mogućnost našeg iskustva (Kant, *Kritik der reine Vernunft*, S. 420) stoji spoznaja neurobiologije o prostorno-vremenskoj podeljenosti nadražaja o jednoj beloj površini, naime o 0,35 m kvadratnih (ili 3500 cm kvadratnih sive moždane mase)."

– koja su takode ličnosti – te, da te ličnosti postoje na isti način kao i subjekat koji ih primećuje, naime da su one centri jednog vrednosnog i značenjskog sveta. Ili drugim rečima: za ličnost je konstitutivna spoznaja drugih ličnosti, o čemu je pisao i Dene u „Bedingungen der Personalität". Pritom se s obzirom na tematizovano pitanje o jedinstvu ličnosti treba razjasniti koje poteškoće nastaju usvajanjem stava da je interpersonalna integracija neizbežna pretpostavka za biti-ličnost. Kada, u smislu gore predstavljenog neurobiološkog mehanizma ne bi bila realizovana interna i multimodalna integracija, odnosno, kada bi u jednom čoveku bilo prisutno više centara ličnosti (na primer u smislu multipersonality disorder), tj. kada bi u njemu konstantno bilo prisutno više ličnosti, onda uopšte ne bi bila moguća metareprezentacija u smislu volicija drugog reda. Drugim rečima rečeno: tada bi u jednoj ličnosti postojalo više volicija drugog reda tako da bi moralo da se postavi pitanje volicija trećeg reda itd., koje bi obuhvatale volicije nižih redova. U protivnom ceo taj sistem ne bi mogao da se prihvati kao ličnost.

U tom smislu izgleda da čoveku ostvarenje jedinstva ličnosti nije prosto prirodno dato. Jedinstvo ličnosti nije nešto što je unapred dato i uvek prisutno – očigledno je da kod mnogih ljudi varira jedinstvo voljnog ponašanja, odnosno da se kod njih pojavljuje samovolja ili da se nekonzistentno ponašaju. Štaviše, izgleda da manifestacija onoga „biti-ličnost" u smislu integracije, u smislu postizanja sve savršenijeg oblika, uvek predstavlja nove zadatke – asocijacija na Hegela – zadatke integracije celokupnog duševno-duhovnog tubića.

Iznesena teza o „jedinstvu ličnosti kao graničnom pojmu" može se potkrepiti tezom iz članka Danijela Denea „Bedingungen der Personalität", u kome on pojam ličnosti odreduje kao „kontinuum": „Moralni pojam ličnosti i metafizički pojam ličnosti nisu dva odvojena i različita pojma, nego samo dve različite nestatične pozicije koje se odnose na isti kontinuum."[406]

Ovo se *in nuce* potvrduje i u neurobiologiji: Ako je istina da opažanje – iako obično samo „momentalno" – uvek vodi nekom „krajnjem rezultatu" kompleksnog procesa integracije, onda sledi da sam proces opažanja sadrži tendenciju da iz mnoštva delova i komponenata konstruiše jedinstvenu sliku, odnosno da sam proces opažanja poseduje tendenciju ujedinjavanja komponenata. Ta tendencija se ispoljava i onda kada je rezultat opažanja jedna ekstremno simplificirana apstrakcija koja nam izgleda tako daleko od objektivirajućeg „view from nowhere" (T. Nejgel). Ali, upravo je ta specifična mešavina subjektivnog i objektivnog ono što sačinjava naš život.

Robert Ornštajn u svojoj knjizi *Multimind* govori o tome da je čovekov cilj da spozna svoju multimind-prirodu: „Mi jesmo, kao što to rado verujemo, izuzetno opasne životinje. Ali, mi smo isto tako izuzetno sposobni za promene i razvoj. Neke od multiplih sposobnosti našeg duha možemo dalje razvijati, a neke tek treba da probudimo i unapredimo. Prvi korak na tom putu sa-

[406] Dennett (1981), S. 320.

stoji se u definisanju i prihvatanju multiple prirode našeg duha."[407] Ovde se pre svega postavlja pitanje iz koje perspektive treba da se „definiše i prihvati" naša multipla priroda. Da li treba još više da ojačamo diversifikaciju naše „multimind-prirode" i tako doprinesemo nihilističkom hedonizmu koji je obeležio naše stoleće? Upravo suprotno, ova spoznaja treba da nam omogući da ostvarimo svoj cilj, da upotpunimo i usavršimo integraciju naše jedinstvene ličnosti i da, u smislu suštinskog zadatka psihoterapije, sprovedemo „bratimljenje" izmedu naših svesnih i nesvesnih integracija. U tom smislu jedinstvo ličnosti kao granični pojam predstavlja jednu vektorsku veličinu koja nas upućuje da postanemo ono što mi *in nuce* već jesmo.

1. *Uvodna literatura:*

H. M. Emrich, *Psychiatrische Antropologie,* München (Pfeiffer), 1990.

M. Gazzaniga, *Das erkennende Gehirn,* Paderborn (Junfermann), 1989.

J. R. Searle, *Intentionalität,* Frankfurt (Suhrkamp) 1987, Original, *Intentionality,* Cambridge (Cambridge University Press), 1983.

R. Spimen, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik,* Stuttgart (Klett-Cotta), 1989.

P. Watzlawick (Hrsg.), *Die erfundene Wirklichkeit,* München (Piper), 1981.

2. *Šira literatura:*

A. Allport, „What concept of consciousness", u A. J. Marcel i E. Bisiach (Hrsg.), *Consciousness in Contemporary Science,* Oxford (Clarendon Press), 1988.

F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* Leipzig (Duncker u. Humbolt), 1974.

P. M. Churchland i P. S. Churchland, „Could a nachine thind? Classical AI is unlikely to yield conscious machines; systems that mimic the brain might", *Scientific American,* 262 (1990).

O. D. Creutzfeldt, „Modelle des Gehirns – Modelle des Geistes?", *Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaften,* Hamburg 61 (1989).

L. Delius i J. Fahrenberg, *Psychovegetative Syndrome,* Stuttgart, (Thieme), 1966.

[407] Ornstein (1989), S. 210.

D. C. Dennett, „Bedingungen der Personalität", u: P. Bieri (Hrsg.), *Analytische Philosophie des Geistes,* Königstein/Ts. (Hain), 1981. Original, „Conditions of Personhood", i: A. O. Rorty (Hrsg.), *The Identities of Persons,* Berkeley/Los Angeles (Univesity of California Press), 1976.

H. M. Emrich (1988a), „Zur Entwicklung einer Systemtheorie produktiver Psychosen", *Nervenartzt,* 59 (1988).

H. M. Emrich (1988b), „Die Beziehung zwischen Philosophie und Psychiatrie, vom Standpundt einer systemtheoretischen Konzeption produktiver Psychosen aus betrachtet", u: M. Spitzer, F. A. Uehlein i G. Oepen (Hrsg.), *Psychopathology and Philosophy,* Berlin (Springer), 1988.

E. H. Erikson, *Jugend und Krise,* Stuttgart (Klett) 1970.

J. Fahrenberg, „Das Komplementaritätsprinzip in der psychophysiologischen Forschung und psychosomatischen Medizin", *Zeitschrift für klinische Psychologie und Psychotherapie,* 27 (1979).

J. A. Fodor, *The Modularity of Mind,* Cambridge, Mass. (MIT Press), 1983.

H. G. Frankfurt, „Willensfreicheit und der Begriff der Person", u: P. Bieri (Hrsg.), *Analytische Philosophie des Geistes,* Königstein/Ts. (Hain), 1981. Original, „Freedom of the will and the concept of a person", *The Journal of Philosophy,* 68 (1971).

R. L. Gregory, „The confound eye", u: R. L. Gregory i E. H. Bombrich (Hrsg.), *Illusion in Nature and Art,* Oxford (Freeman), 1973.

W. Heiligerberg, „Central processing of sensory information in electric fish", *International Comprehensive Physiology A,* 161 (1987).

M. Heisenberg, „Gedanken zu einer biologischen Theorie der Wahrnehmung", *Vortrag im MPI für Biochemie,* Martinsried b. München, 1990.

H. Helmchen i F. A. Henn (Hrsg.), *Biological Perspectives of Schizophrenia* (Dahlem Conferences), Chichester (Wiley), 1987.

R. E. Hoffman, „Verbal hallucinations and language production processes in schizophrenia", *The Behavioral and Brain Sciences,* 9 (1986).

R. P. Horstmann, „Welche Freicheit braucht Moral? Kant und Dennett über den freien Willen", 1991.

D. H. Hubel i T. N. Wiesel, „Brain mechanisms of vision", *Scientific American,* 241 (1979).

A. Huxley, *Die Pforten der Wahrnehmung,* München (Piper) 1984 (11). Original, *The Doors of Preception,* London (Chatto & Windus), 1954.

B. Libet, „Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in vol untary action", *The Behavioral and Brain Sciences,* 8 (1985).

N. Luhman, „Neuere Entwicklungen in der Systemtheorie", *Merkur,* 42 (1988), SS. 292-300.

G.von Minden, *Der Bruchstück-Mensch,* München (Reinhardt), 1988.

Ch. Mundt, „Zum gegenwärtigen Stand girnmorphologischer und 'benachbarter' Funktionsdiagnostik bei Schizophrenen", *Fotschritte der Neurologie und Psychiatrie,* 54 (1986).

T. Nagel, *The View from Nowhere,* Oxford (Oxford University Press), 1986.

K. H. Nuechterlein i M. E. Dawson, „A heuristic vulneravility/stress model of schiziohrenic episodes", *Schizophrenia Bulletin,* 10 (1984).

R. Ornstein, *Multimind,* Paderborn (Junfermann) 1989. Original, *Multimind,* Boston (Houghton Mifflin Co.), 1986.

E. Pöppel, K. Schill i N. von Steinbüchel, „Sensory integration within temporally neutral system states, a hypothesis", *Naturwissenschaften,* 77 (1990).

J. R. Searle, „Is the brain's mind a coputer program? No. A program merely manipulates symbols, whereas a brain attaches meaning to them", *Scientific American,* 262 (1990).

W. Singer, „Search for coherence: a basic principle of cortical self-organization", *Concepts in Neuroscience,* 1 (1990).

J. Weiss, „Strategien des Unbewußten", *Spektrum der Wissenschaft,* 5 (1990).

A. N. Whitehead, „Prozeß und Realität", Frankfurt (Suhrkamp), 1979. Original, *Process and Peality. An Essay in Cosmology,* London (Macmillan) 1929.

L. Wittgenstein, *Das Blaue Buch,* Werckausgabe Bd. 5, Frankfurt (Suhrkamp), 1984.

R. Wolf, „Binokulares Sehen, Raumverrechnung und Raumqahrnehmung", *Biologie in unserer Zeit,* 15 (1985).

S. R. Wolf, „Der biologische Sinn der Sinnestäuschung", *Biologie in unserer Zeit,* 17 (1987).

J. I. Yellott Jr., „Binocular depth inversion", *Scientific American,* 245 (1981).

16. odeljak: Filozofija prirode

Rajnhard Lev (Reinhard Löw)

I Novovekovna filozofija prirode
II O odnosu između prirodne nauke i filozofije prirode
III O odnosu između filozofije prirode i antropologije

Pitanje prirode, pokušaj da se razvije teorija prirode spada u prva filozofska pitanja. Proučavanje prirode i njoj svojstvenog smisla počelo je sa onim filozofima koje danas nazivamo jonskim filozofima prirode, *physiologoi*, naime, sa Talesom, Anaksimandrom i mnogim drugima. Dalje se filozofija prirode, od Platona, a sistematski od Aristotela, kroz dve hiljade godina svoje istorije razvijala zadivljujućim tempom i to kao jedna sveobuhvatna teorija koja se ne odnosi samo na prirodu, nego i na oblasti koje se tiču čoveka i kosmosa. Jedan od najvećih matematičara i kosmologa našeg stoleća, Alfred Nort Vajthed (Alfred North Whitehead) smatra da se preostale dve hiljade godina filozofiranja mogu tretirati kao fusnote Platonove filozofije.

Pojam prirode je od samog početka, od Grka, imao jednu naročitu, ambivalentnu ulogu. Kada Gorgija tvrdi da Sunce nije usijana masa gvožđa, ili kada Empedokle tvrdi da živa bića nastaju iz ilovače i toplote i da se njihovi organi razvijaju u skladu sa procesom odabira (Dk fr. 57 ff.) – sa izvesnim ograničenjima ovo je jedan veoma rani darvinizam – onda se kod postavljanja takvih teza ne radi samo o beskrajnim spekulacijama o tome šta čini biće Sunca ili suštinu živih bića. Jer konačno, Sunce je za ljude hiljadama godina predstavljalo božanstvo, smatralo se da su životinje i biljke božija stvorenja, smatralo se da božanstva prebivaju u drveću ili da mogu da ukažu na božanske odluke. Teze jonskih filozofa prirode su imale prosvetiteljski, demitologizujući efekat i to zahvaljujući činjenici da su narušavale samorazumljivost homerovskog sveta bogova potiskujući ga u svet mašte. Kasnije su tu vrstu prosvetiteljske uloge na sebe preuzeli lekari, koji su iz svog iskustva se telima mrtvih ljudi došli do zaključka da duša ne postoji, jer, kao Virkou (Virchow) u devetnaestom veku, nisu mogli da vide ništa što se odvaja od duše i odlazi na nebo. On nije razmotrio mogućnost da je svoje operacije izvodio na zlikovcima koji su možda već bili izgubili dušu... Poslednje vesti na tu temu dolaze nam od sovjetskih kosmonauta koji su po povratku iz kosmosa u skladu sa svojom ideologijom izjavljivali da nisu videli nikakve anđele. Možda su oni koji se *nisu* vratili u tome imali više uspeha.

Teorijskom aspektu demitologizacije, opet, od samog početka odgovara jedan praktični aspekt: naime, da ono što je po prirodi dato takvo i treba da bude. Kontroverza između sofista, sa jedne, i Sokrata/Platona, sa druge strane (pri čemu nikada ne treba zaboraviti da mi tu kontroverzu uvek posmatramo iz platonovske perspektive) tiče se odnosa između prirodnih i ljudskih zakona, *physis* i *nomos*. *Physis* je onaj zakon koji daje prednost jačem i dozvoljava mu da se koristi svim sredstvima koja mu izgledaju pogodna. *Nomos* su oni zakoni koje su izmislili slabiji da bi u tome sprečili jače. Ovu razliku, koju je kasnije u radikalizovanoj formi izneo i Niče, možemo naći u jednom razboritom odeljku iz Tukididovog *Peloponeskog rata*.[408] *Melieri*, daleko nemoćniji, pregovaraju sa Atinjanima oko njihove nezavisnosti i neutralnosti. Oni Atinjane smatraju nepravednima jer ih poseduju. Ili, kratko rečeno: po prirodi pravednost postoji samo među onima koji su jednako jaki. A, kako to nije slučaj, vladaju jači, a slabiji mogu da se pokore ili da izgube svoje živote.

Doduše, u etici se još ništa nije postiglo pozivanjem na prirodu:[409] pored primera okrutne borbe za goli život postoje isto tako i primeri brige životinja, pogotovo majki, oko svojih potomaka, ili što je moderno, primeri prijateljstva među onima koji su predodređeni da budu neprijatelji. Pitanje o normativnoj snazi i obimu važenja prirodnih zakona ne može da se reši kroz nekoliko primera. To nam postaje sasvim jasno kada se suočimo sa pojmom prirodnog prava. S jedne strane, on sigurno ne spada u filozofiju prirode u strogom smislu, tj. kada se ona shvata kao „teorija prirode", a sa druge strane izgleda da pojam „prirode" prethodi pojmu prirodnog prava. I ako je to tako, onda se iz pojma prirode može izvesti prednacrt pojma pravednosti. Ali, to je pitanje kojim treba da se bavi dalji tekst ovog rada.[410]

Ovo izlaganje je podeljeno na tri dela. Prvi deo treba da predstavi skicu onog shvatanja filozofije prirode koje najviše odgovara savremenoj naučno-tehničkoj civilizaciji i još uvek je karakteriše. Drugi deo teksta će tematizovati ovo „još uvek". Naime, Jirgen Mitelštras (Jürgen Mittelstraß), jedan od najpoznatijih nemačkih filozofa prirode, koji je dakle upućen u stvar, pre desetak godina je proglasio „smrt filozofije prirode", a njenę posmrtne ostatke je podelio na fiziku, hemiju i biologiju, sa jedne, i teoriju nauke sa druge strane.[411] Njegove tvrdnje su izazvale istu onu reakciju koju je na vest o svojoj smrti imao Džordž Bernard Šo (George Bernard Shaw), a on je časopisu koji je objavio vest o njegovoj smrti telegrafisao: „Vest o mojoj smrti je teško preterivanje." U trećem delu teksta se sasvim konkretno postavlja pitanje kako danas filozofija prirode može da doprinese orijentaciji čoveka, pri čemu ne bi trebalo da izostanu ni konkretna uputstva.

[408] Tukydides, *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*. Šesnaesta godina (V, 84-116).

[409] Uporediti sa R. Spaemann, „Das Natürliche und das Vernünftige", *Scheidewege*. 16 (1986/87), SS. 1-15.

[410] Uporediti i sa Spaemann/R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München (Piper), 1981, drugo izdanje 1985. Pogledati takođe R. Löw, „Recht und Naturwissenschaft", *Schriftenreihe der Juristenvereinigung Lebensrecht*, 5 (1989), SS. 23-40.

16. odeljak: Filozofija prirode

Rajnhard Lev (Reinhard Löw)

I Novovekovna filozofija prirode
II O odnosu između prirodne nauke i filozofije prirode
III O odnosu između filozofije prirode i antropologije

Pitanje prirode, pokušaj da se razvije teorija prirode spada u prva filozofska pitanja. Proučavanje prirode i njoj svojstvenog smisla počelo je sa onim filozofima koje danas nazivamo jonskim filozofima prirode, *physiologoi*, naime, sa Talesom, Anaksimandrom i mnogim drugima. Dalje se filozofija prirode, od Platona, a sistematski od Aristotela, kroz dve hiljade godina svoje istorije razvijala zadivljujućim tempom i to kao jedna sveobuhvatna teorija koja se ne odnosi samo na prirodu, nego i na oblasti koje se tiču čoveka i kosmosa. Jedan od najvećih matematičara i kosmologa našeg stoleća, Alfred Nort Vajthed (Alfred North Whitehead) smatra da se preostale dve hiljade godina filozofiranja mogu tretirati kao fusnote Platonove filozofije.

Pojam prirode je od samog početka, od Grka, imao jednu naročitu, ambivalentnu ulogu. Kada Gorgija tvrdi da Sunce nije usijana masa gvožđa, ili kada Empedokle tvrdi da živa bića nastaju iz ilovače i toplote i da se njihovi organi razvijaju u skladu sa procesom odabira (Dk fr. 57 ff.) – sa izvesnim ograničenjima ovo je jedan veoma rani darvinizam – onda se kod postavljanja takvih teza ne radi samo o beskrajnim spekulacijama o tome šta čini biće Sunca ili suštinu živih bića. Jer konačno, Sunce je za ljude hiljadama godina predstavljalo božanstvo, smatralo se da su životinje i biljke božija stvorenja, smatralo se da božanstva prebivaju u drveću ili da mogu da ukažu na božanske odluke. Teze jonskih filozofa prirode su imale prosvetiteljski, demitologizujući efekat i to zahvaljujući činjenici da su narušavale samorazumljivost homerovskog sveta bogova potiskujući ga u svet mašte. Kasnije su tu vrstu prosvetiteljske uloge na sebe preuzeli lekari, koji su iz svog iskustva se telima mrtvih ljudi došli do zaključka da duša ne postoji, jer, kao Virkou (Virchow) u devetnaestom veku, nisu mogli da vide ništa što se odvaja od duše i odlazi na nebo. On nije razmotrio mogućnost da je svoje operacije izvodio na zlikovcima koji su možda već bili izgubili dušu... Poslednje vesti na tu temu dolaze nam od sovjetskih kosmonauta koji su po povratku iz kosmosa u skladu sa svojom ideologijom izjavljivali da nisu videli nikakve andele. Možda su oni koji se *nisu* vratili u tome imali više uspeha.

Teorijskom aspektu demitologizacije, opet, od samog početka odgovara jedan praktični aspekt: naime, da ono što je po prirodi dato takvo i treba da bude. Kontroverza između sofista, sa jedne, i Sokrata/Platona, sa druge strane (pri čemu nikada ne treba zaboraviti da mi tu kontroverzu uvek po-

smatramo iz platonovske perspektive) tiče se odnosa između prirodnih i ljudskih zakona, *physis* i *nomos*. *Physis* je onaj zakon koji daje prednost jačem i dozvoljava mu da se koristi svim sredstvima koja mu izgledaju pogodna. *Nomos* su oni zakoni koje su izmislili slabiji da bi u tome sprečili jače. Ovu razliku, koju je kasnije u radikalizovanoj formi izneo i Niče, možemo naći u jednom razboritom odeljku iz Tukididovog *Peloponeskog rata*.[408] *Melieri*, daleko nemoćniji, pregovaraju sa Atinjanima oko njihove nezavisnosti i neutralnosti. Oni Atinjane smatraju nepravednima jer ih poseduju. Ili, kratko rečeno: po prirodi pravednost postoji samo među onima koji su jednako jaki. A, kako to nije slučaj, vladaju jači, a slabiji mogu da se pokore ili da izgube svoje živote.

Doduše, u etici se još ništa nije postiglo pozivanjem na prirodu:[409] pored primera okrutne borbe za goli život postoje isto tako i primeri brige životinja, pogotovo majki, oko svojih potomaka, ili što je moderno, primeri prijateljstva među onima koji su predodređeni da budu neprijatelji. Pitanje o normativnoj snazi i obimu važenja prirodnih zakona ne može da se reši kroz nekoliko primera. To nam postaje sasvim jasno kada se suočimo sa pojmom prirodnog prava. S jedne strane, on sigurno ne spada u filozofiju prirode u strogom smislu, tj. kada se ona shvata kao „teorija prirode", a sa druge strane izgleda da pojam „prirode" prethodi pojmu prirodnog prava. I ako je to tako, onda se iz pojma prirode može izvesti prednacrt pojma pravednosti. Ali, to je pitanje kojim treba da se bavi dalji tekst ovog rada.[410]

Ovo izlaganje je podeljeno na tri dela. Prvi deo treba da predstavi skicu onog shvatanja filozofije prirode koje najviše odgovara savremenoj naučno-tehničkoj civilizaciji i još uvek je karakteriše. Drugi deo teksta će tematizovati ovo „još uvek". Naime, Jirgen Mitelštras (Jürgen Mittelstraß), jedan od najpoznatijih nemačkih filozofa prirode, koji je dakle upućen u stvar, pre desetak godina je proglasio „smrt filozofije prirode", a njene posmrtne ostatke je podelio na fiziku, hemiju i biologiju, sa jedne, i teoriju nauke sa druge strane.[411] Njegove tvrdnje su izazvale istu onu reakciju koju je na vest o svojoj smrti imao Džordž Bernard Šo (George Bernard Shaw), a on je časopisu koji je objavio vest o njegovoj smrti telegrafisao: „Vest o mojoj smrti je teško preterivanje." U trećem delu teksta se sasvim konkretno postavlja pitanje kako danas filozofija prirode može da doprinese orijentaciji čoveka, pri čemu ne bi trebalo da izostanu ni konkretna uputstva.

---

408 Tukydides, *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*. Šesnaesta godina (V, 84-116).

409 Uporediti sa R. Spaemann, „Das Natürliche und das Vernünftige", *Scheidewege*, 16 (1986/87), SS. 1-15.

410 Uporediti i sa Spaemann/R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München (Piper), 1981, drugo izdanje 1985. Pogledati takođe R. Löw, „Recht und Naturwissenschaft", *Schriftenreihe der Juristenvereinigung Lebensrecht*, 5 (1989), SS. 23-40.

I Novovekovna filozofija prirode

I novovekovnu filozofiju prirode, od Frensisa Bekona, Rene Dekarta, Galileo Galileja, karakteriše pomenuti dvostruki aspekt kako teorijske tako i praktične dimenzije. Za razliku od klasične filozofije prirode, koja je bila *theoria* o prirodnim stvarima i o onom kakve one *stvarno* jesu, u novovekovnoj filozofiji prirode je teorijska dimenzija od samog početka podređena praktičnoj. „Znanje je moć", pisao je Bekon, „Prirodu treba spoznati da bi se njome ovladalo", nastavljao je Dekart, dok je Tomas Hobs „znanje" definisao kao „to know a thing means: to know what we can do with it, when we have it" – znati šta neka stvar znači, znati šta s njom možemo da uradimo kada je imamo. Klasična pozicija je bila takva da se pod znanjem o nekoj stvari, u filozofiji prirode, podrazumevalo znanje o tome šta ta stvar jeste po sebi, kakva je, kako živi, čemu stremi kada na nju *ne* utiče čovek.

Protagonistima nove nauke o prirodi je prioritetno podređivanje teorije praktičnim čovekovim interesima, ovladavanju prirodom koje se legitimiše istraživanjima sveta prirode i savladavanjem bolesti, poboljšavanjem uslova života i proširivanjem granica slobode. To je u teorijskom smislu rezultiralo radikalnim razdvajanjem mislećeg subjekta i mrtvih „objekata prirode", koje je na početku bilo jedva primetno, dok je kasnije sve više jačalo. To radikalno razdvajanje subjekta i objekta, koje je na početku delovalo tako primamljivo, i koje je subjekat definisalo kao ono što ima interesovanja, a objekat kao predmet interesovanja, u svakom svom pokušaju da izgradi teoriju celokupne stvarnosti, neminovno je završilo u dualizmu: na čoveka se gleda *kao na* prirodno biće, čija se suština, sasvim paradoksalno, sastoji u tome da, i pored toga što jeste prirodno biće, ipak nije samo to. Ljudski duh nije neprirodan, ili čak antiprirodan, za njega važe prirodne pretpostavke. A, svoje takozvane ljudske interese, brigu oko bolesti i bola, osiguravanje neophodne ishrane, brigu za svoju sabraću, sve *te* interese čovek u izvesnom stepenu zapravo deli sa drugim prirodnim bićima. Skandal dualističke podeljenosti mišljenja i prirode, subjekta i objekta, koja je u svakom slučaju veštačka, kulminira na problemu ljudskog tela,[412] čije jedinstvo mišljenja, osećanja, volje, sposobnosti kao i delovanja nikada ne može da se rastavi na sastavne delove, bilo da se radi o živom duhu u epifizi kod Dekarta ili o *vinculum substantiale* kod Lajbnica. I Kant je 1768. zabrinuto pisao da mu činjenica da njegova volja pokreće njegovu ruku ne izgleda ništa jasnija nego kada bi mu neko rekao da njegova volja može da pokrene Mesec. U daljem tekstu ćemo se još vratiti na Kantovo rešenje tog problema. Svako može da vidi koliko je ovo pitanje teorijski teško razjasniti –

[411] J. Mittelstraß, „Das Wirken der Natur", u: F. Rapp (Hrsg.), *Naturverständnis und Naturbeherrschung*, München (Fink), 1980, SS. 36-69.

[412] Uporediti sa H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, Göttingen (Vandenhoeck), 1973, SS. 11-41.

pokušajte ujutro da ustanete iz kreveta *samo* uz pomoć svog mišljenja. Sasvim dobra metoda ako zapravo želimo da nastavimo da se izležavamo. Dekartovo rešenje problema se u izvesnoj meri zasnivalo na našim uordenim idejama: ne treba da očekujem da znam kako se nešto dešava, bitno je da se dešava.

Ali, filozofi XVIII i XIX veka se nisu zadovoljili time. Nagli napredak fizike u XVIII i hemije u XIX veku su brzo stvorili pretpostavke da se zaboravi radikalno razdvajanje subjekta i objekta. Naime, oni su imali u vidu samo ljudski interes za što veću mogućnost delovanja, tako da je subjekat u potpunosti mogao da se uklopi u teoriju prirode. Štaviše, istaknut je zahtev da se u prirodnoj nauci stiče *objektivno* znanje o pravoj suštini stvari, što je imalo isti prosvetiteljski efekat kao teze presokratovskih *physiologoi*. Naime, subjekat, čovek i njegovo mišljene spadaju u prirodu, te stoga moraju moći da se uklope u objektivnu teoriju prirode. U La Metrijevoj (La Mettrie) knjizi *L'homme machine* iz 1747. godine može se pročitati da, kao što se noga kreće pomoću mišića za hodanje, tako isto mozak misli pomoću mišića za mišljenje. Stotinu godina kasnije materijalista Karl Fogt (Carl Vogt) je mogao, psihološki diferenciranije, da tvrdi da mozak proizvodi misli isto kao što bubrezi proizvode mokraću. Jedan nemački filozof je to prokomentarisao na sledeći način: „Kada vas čujem da tako govorite, dragi gospodine kolega Fogt, onda gotovo da poverujem da stvarno i jeste tako..."

Mi ovde možemo samo ukratko da se dotaknemo razvoja tog načina mišljenja, koji je s obzirom na objektivnost preživeo sve do današnjih dana. Darvinistička evolucionistička teorija je kroz svoj pobednički pohod, naročito kroz rezultate u paleologiji i istraživanju odgoja, kasnije i u embriologiji i istraživanjima ponašanja, i konačno u „novoj sintezi" kibernetike, sinergetike i teorije sistema, navodno konačno razrešila (tako bar tvrde zastupnici evolucionističke teorije saznanja) takozvana „stara, časna metafizička pitanja", naime pitanja koja se tiču duha i ideja, supstancije i kauzaliteta, subjekta i stvarnosti.[413] Zastupnici sociobiologije su otišli još dalje zahtevajući da se objektivna geneza čovekovih socijalnih i kulturnih dostignuća, kao i religije, objasni kao posledica molekularnogenske borbe egoističkog gena oko sopstvenog preživljavanja. I vi, poštovani čitaoci, koji ovo čitate i ja koji sam ove redove napisao, to činimo zato što nam tako nalažu naši geni. Ričard Doukins i Edmund Vilson, najeminentniji zastupnici ove teorije objektivnog objašnjenja sveukupnog čovekovog mišljenja i delanja,[414] smatraju da ćemo mi svoju borbu oko preži-

[413] Uporediti sa R. Riedl, *Biologie der Erkenntnis*, Berlin, Hamburg (Parey), 1980. Kao kritiku pogledati R. Löw, „Evolution und Erkenntnis – Tragweite und Grenzen der evolutionäre Erkenntnistheorie in philosophischer Absicht", u: K. Lorenz (Hrsg.), *Die Evolution des Denkens*, München (Piper), 1983, SS. 331-360.

[414] Uporediti sa E. O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge (Harvard University Press), 1978, na nemačkom, *Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens*, Frankfurt (Ullstein), 1980; R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford (Oxford University Press), 1976; na nemačkom, *Das egoistische Gen*, Berlin (Springer), 1978; R. Dawkins, *The Blind Watchmaker*, New York (Norton), 1986, na nemačkom, *Der blinde Uhrmacher*, München (Kindler), 1987.

vljavanja gena bolje voditi ako redovno budemo posećivali fitnes centre, ili, što je još poželjnije, ako budemo kupovali njihove knjige. Ali, čini mi se da bismo time pre svega činili ono što odgovara njihovim genima...

Ovde se više nećemo vraćati na izlaganje ovakvih filozofski neozbiljnih stavova,[415] ponajmanje onih koji u našem veku u gore navedenom smislu s pravom mogu da se nazovu „novovekovnom filozofijom prirode", a koje su od Avenarijusa (Avenarius) do Vajcekera (C. F. von Weizsäcker) poprimile jedan sasvim drugi oblik i nivo. Više se nećemo vraćati na fosilne ostatke takozvane evolucionističke teorije saznanja i sociobiološke etike.

Naime, otkrićem posmatračke pozicije, koje je nastalo u vezi sa otkrićem relativističke fizike i kvantne mehanike, nastupio je drastičan raskid sa predstavom o „objektivno istinitoj spoznaji prirode u prirodnim naukama". Kao prvo, predstava o odnosima između stvari se menja s obzirom na to koju poziciju odabere posmatrač (ili eksperimentator) i, kao drugo, osim u prirodnim zakonima, ne postoji principijelno nikakav ontološki određen sistem odnosa među stvarima. Vajceker je pisao da fizičari moraju smatrati čudom činjenicu da *su* oni tako jednostavni.

Podjednako je bilo značajno i otkriće da samo posmatranje menja ono što se posmatra (u oblasti atoma). Kada položaj neke čestice želi da se odredi što je moguće preciznije, onda ona mora da pretrpi masivan uticaj, bilo kroz fotone ili polja sile, tako da njen impuls utoliko slabije može da se saopšti što je tačnije određeno mesto – to je veza koja je postala poznata kao „Hajsenbergova relacija neodređenosti". Postoje još dve stvari koje su doprinele da dođe do raspada ideala objektivnosti prirodnih nauka, ali u njih ne možemo ovde dublje da zalazimo. Dovoljno je da se kaže da je prva od njih analitička teorija nauke, koja se razvija od vremena Karla Popera i njegovog dela *Logik der Forschung*, iz 1934. godine. Drugi od navedenih faktora jeste istorija nauke koja se u dvadesetom veku emancipovala u odnosu na svoj raniji status. Nju su obležili P. Dijem (P. Duhem), G. Kangilem (G. Canguilhem), a nakon toga i Kun sa svojim senzacionalnim preokretom u odnosu na teoriju nauke. Šta je tu bilo senzacionalno? Teorija nauke je – pri čemu se misli na specijalni sektor filozofije prirodnih nauka, a ne na analitičku filozofiju uopšte – u skladu sa Poperovim stavovima, kao kriterijum racionalnosti razvila „kritički racionalizam" koji u kumulativnom i istorijski samerljivom smislu mora biti dovoljan da proizvodi stvarno nova znanja. Teorija nauke je, polazeći od tog kriterijuma, razvijala dijagnoze o „zrelosti" nauka, kao i prognoze o njihovim mogućnostima napredovanja imajući pritom u vidu određeno društvo budućnosti – a sve se to, naravno, ticalo pitanja finansija i moći. Ali,

[415] Uporediti sa R. Spaemann/R. Löw, *Die Frage Wozu?* (Anm. 3), SS. 239-302; R. Löw, *Leben aus dem Labor. Gentechnologie und Verantwortung, Biologie und Moral*, München (Bertelsmann), 1985, SS. 33-76; P. Koslowski, *Evolution und Gesellschaft*, Tübingen (J. C. B. Mohr), 1984, drugo izdanje, 1989; A. Knapp, *Soziobiologie und Moraltheologie. Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie*, Weinheim (Acta humaniora), 1989.

taj kriterijum racionalnosti – i upravo u tome se sastoji senzacija – nije izdržao već prvu probu, probu istorije.[416] Najveći događaji u istoriji nauke, Galilejeva i Njutnova fizika, Lavoazjeova (Antoine Lavoisier) hemija, relativistička i kvantna fizika se, pri preciznim istorijskim istraživanjima nisu mogli objasniti na osnovu tog čisto racionalnog kriterijuma, nego su uvek bili povezani sa interesima, predrasudama, nelogičnostima, polemikama i spletkama. U svakom slučaju, ti događaji u istoriji nauke su, po revolucionističkoj teoriji Tomasa Kuna pretežno okarakterisani kao nekumulativni i nesamerljivi. Ni na drugoj probi, onoj koja se tiče pitanja naučnih prognoza ili društva budućnosti, kritički racionalizam nije prošao ništa bolje. Ni tehnologija gena ni tehnologija poluprovodnika ne mogu kritički-racionalistički da se prognoziraju. Teorija prirodnih nauka se poduhvatila zadatka da omogući napredak nauke i to niko nije izrazio na tako jasan i odgovarajući način kao Pol Fajerabend.[417]

Ali: šta se desilo sa filozofijom prirode? Napadi na objektivistički način mišljenja prirodnih nauka se, takođe, tiču i teorije o prirodi, onakve kakva je ona „po sebi". Izgleda da nam je preostalo samo da govorimo *o* prirodi, da izučavamo taj naš govor o prirodi (što je predmet analitike jezika), da se bavimo suštinom našeg odnosa prema njoj (što je predmet teorije nauke, istorije nauke, sociologije nauke), i konačno, od pre 20-ak godina, da analiziramo naš tehnički odnos prema njoj, što je iznenada potisnulo u drugi plan *praktičnu* dimenziju našeg shvatanja prirode.[418]

Zbog toga je Jirgen Mitelštras govorio o „smrti filozofije prirode". Kao mrtva, filozofija prirode teško može da pomogne čoveku da se orijentiše u savremenom svetu.

II O odnosu između prirodne nauke i filozofije prirode

Drugi odeljak treba da započne ekshumacijom preminule filofofije prirode. Vratimo se još jednom na početke filozofiranja. U filozofiji se radi o životu. U istoriji čovečanstva pitanje o životu nije ni iz daleka toliko staro kako pitanje o smrti, kao pitanje „zašto" se ona događa, i pitanje „šta posle". Život je za čoveka toliko samorazumljiv da on celu prirodu doživljava kao živu. Hilozoizam grčke filozofije prirode, teorija po kojoj je sve postojeće živo, karakteriše prve filozofske refleksije.

[416] Uporediti sa R. Löw, „Naturwissenschaften, Theorie und Geschichte", *Chemie in unserer Zeit*, 13 (1979), SS. 82-86.

[417] P. Feyerabend, „Die Wissenschaftstheorie – eine bisher unbekannte form dees irrsins?", u: K. Hübner, A. Menne (Hrsg.), *Natur und Geschichte*, Hamburg (Meiner), 1973, SS. 88--124; P. Feyerabend, *Wieder der Methodenzwang*, Frankfurt (Suhrkamp), 1976.

[418] Uporediti sa R. Löw, „Das philosophische Problem einer 'Natur an sich'", *Philosophisches Jahrbuch*, 97 (1990), SS. 53-68.

Ontogenetska kao i psihološka objašnjenja procesa življenja, naročito rada mozga, do kojih je došla prirodna nauka u poslednja četiri stoleća dovela su do toga da se čovek od samorazumljivosti života okrene ka drugoj samorazumljivosti: sada su materija, prirodni zakoni i smrt postali ono što je samorazumljivo, čemu nije potrebno nikakvo objašnjenje. Poslednji od ovih pojmova, smrt, mora da se koristi veoma oprezno: smrt se definiše kao suprotnost životu iako ne postoji nikakav ontološki proces koji bi karakterisao neživo. Ranije je tu mogla da pomogne razlika između organskog i neorganskog, ali danas se ta razlika pretvorila u puki predmet nostalgije: u takozvanoj organskoj hemiji se radi o hemiji ugljenika, koja se od ostatka hemije razlikuje samo po tome što ugljenik ima takva molekularna svojstva da može da tvori duge lance i nepouzdane mnogostruke visokokompleksne veze. U organsku hemiju spadaju plastične kese i akrilik staklo iako ne postoji način da organski nastanu u prirodi. Eto, u tome je paradoks na kome počiva naša nostalgija.

Dakle, neživo je samorazumljivo, a „život" je, kako se to danas popularno kaže, svojstvo sistema koje pripada svakom onom sistemu koji raspolaže metabolizmom, ili mogućnošću razmene materije, koji sam može da se reprodukuje i koji je kroz genetičke mutacije sposoban da se evolutivno menja. Život kao teleološko samoispunjenje, kao duša, kao osećajnost, kao mišljenje, kao imanje interesovanja, kao samopokretanje, život kao unutrašnja perspektiva, svaki takav pogled na život predstavlja vannaučno ili prednaučno shvatanje života.[419]

Ali, setimo se da je bilo ljudskih bića i sa tim vannaučnim karakteristikama, bića koja su se bavila svojim usavršavanjem, svojim interesovanjima i težnjama. Antika je nauku razumevala kao *theoria*, kao ostvarenje sopstvenog bića, kao znanje koje je oslobođeno svih interesa praktične primene. Ali, danas vlada mišljenje da nauka predstavlja jednu o onih visokospecijalizovanih ljudskih delatnosti koja se *kao takva* uopšte ne razlikuje od ostalih ljudskih delatnosti. Naučnici primenjuju određene pojmove, metode, instrumente, materijale, ali to isto rade i ljudi koji pripadaju drugim oblastima specijalizovanjih čovekovih delatnosti, kao što su, na primer, pekari, grnčari, učitelji, državni kancelari. Uostalom, kao što je to istakao Kurt Hibner (Kurt Hübner), to takođe čine i magovi i sveštenici.[420] Savremene stručne konferencije se, po svojim ritualima i poštovanju izvesnih normi prilikom ceremonije otvaranja, izboru diskutanata i podeli na sekcije, mogu uporediti sa prehrišćanskim galskim sretanjima Druida kod kojih je profesor dr Mirakuliks (Miraculix) čuvao svoj zlatni srp, koji je korišćen u eksperimentalne svrhe, ili, što je kulturno-antropološki prihvatljivije, sa okupljanjima australijskih bušmanskih lečnika. Naravno, kod njih važe drugačiji kriterijumi racionalnosti nego kod nas. Zašto naši kriterijumi treba da prevladaju, zašto baš njih treba smatrati ispravnima? Možda zato što smo mi ovladali svetom? Ali, to, naravno, ne spada u našu temu.

[419] Uporediti sa R. Löw, članak „Leben", u: *Staatslexikon*, Freiburg (Herder) sedmo izdanje, 1987, Bd. 3, SS. 851 i naredna, R. Löw, članak „Leben", u: *Brockhaus Enzyklopädie*, Mannheim (Brockhaus), 1990, Bd. 13.

[420] K. Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg (Alber) treće izdanje, 1986; K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München (Beck), 1985.

Treba se podsetiti da su osnivači novovekovne nauke, i to spravom, toj specijalizovanoj ljudskoj delatnosti dodelili visok i važan status delatnosti koja je pristupačna samo eliti. Ali, svest o tome se izgubila već u devetnaestom stoleću. Povratkom posmatračke pozicije u fiziku, subjekat je opet dobio na značaju, ali samo u smislu posmatrača „uopšte", samo u smislu transcendentalnog ja, a nikako i u smislu konkretnog čoveka kao telesnog živog bića. Ovaj preokret pomaže da se uvidi smisao „evolucionističke teorije saznanja", kao i „sociobiologije", i da se one smeste tamo gde stvarno pripadaju: one su prirodnonaučne teorije o materijalnim uslovima evolucije kognitivnih i socijalnih dostignuća. Ali, oni ontološki pretpostavljaju ono čega su uslovi. Jer, ti uslovi nisu dovoljni da nastane ono uslovljeno – jedan od centralnih stavova transcendentalne filozofije.

Ovo će nam postati jasnije ako razomtrimo jedan primer. Kada nam istraživanje ponašanja sugeriše da se i kod životinja može dokazati da poseduju vrline ili mane, da i kod njih postoji materinska ljubav i prijateljstvo u dobru i uteha i pomoć u zlu i to jer ih *vidimo*, a da se svi ti fenomeni javljaju i kod čoveka, samo u malo kompleksnijoj formi, te da se razlika sastoji i u tome što smo ih mi, kao ljudi, „svesni", onda ta tvrdnja počiva na fundamentalnoj logičkoj grešci. Možemo li zaista da vidimo materinsku ljubav kod majmuna ili podmuklost kod gatalinke? Ono što uistinu možemo da vidimo jesu izvesni pokreti i određeni procesi. Da bismo te pokrete i procese mogli da označimo kao materinsku ljubav ili podmuklost, što znači: da bismo mogli da ih *interpretiramo*, moramo pretpostaviti da onaj ko ih interpretira iz sopstvenog iskustva zna šta je to materinska ljubav i po čemu se ona *razlikuje* od bilo koje druge vrste opaženih pokreta ili procesa. Svi zaključci koji od analogije morala u životinjskom svetu vode do čovekovog morala pretpostavljaju samu moralnost kao autentičnu dimenziju stvarnosti u odnosu na koju se uopšte mogu istraživati njene ontološke kopije, tj. analogna ili slična ponašanja životinja ili biljaka. Tek kada se zna šta su ljudske emocije, šta je sreća ili potištenost, tek tada se u životinjskom svetu može tražiti ponašanje koje im je analogno. Ali, pre svega moramo poznavati sebe, pa tek onda možemo uočavati analogije. Pre svake analogije morala mora postojati sam moral!

Čini se da podsećanje na činjenicu da prirodna nauka zapravo predstavlja način ponašanja, odnosno da danas naučnici prema svom zanimanju gaje novi odnos, može da predstavlja kamen temeljac za rehabilitaciju filozofije prirode. U jednom od ranijih radova sam pomenuo da su od samog početka biologije, dakle, od Aristotela, u njoj postojale dve konkurentne tradicije ili paradigme.[421] Jedna se od Aristotela pa nadalje bavila objašnjenjem sve-

[421] R. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, Frankfurt (Suhrkamp), 1980.

ga živog u smislu da život poseduje karakter principa, a da nam nauke o živim bićima materijalno, fiziološki, psihološki uvek sve bolje objašnjavaju kako ta živa bića opstaju, kako se ponašaju, razmnožavaju. Ili ukratko: naučna objašnjenja služe sve boljem razumevanju živih bića, pri čemu uvek postoji nada da će naučne spoznaje moći da se upotrebe u medicini ili privredi, ali je sama spoznaja od primarne važnosti.

Za drugu tradiciju nije primarno ono živo, nego iz čega se ono sastoji, kako funkcioniše, na koji način i koliko može da se menja, pri čemu želja da se shvati čemu teže, šta žele i osećaju živa bića, u odnosu na one aspekte koji utiču na *nas* i koji se *nas* tiču, uvek ostaje u drugom planu. Ova druga tradicija, u koju možemo na samom početku da ubrojimo Demokrita i Lukrecija, je do sada skicirana kao novovekovna situacija. Ali, i prva paradigma je kroz istoriju, pa sve do današnjih dana, imala svoje pristalice, a među njih spadaju: Helmont (Helmont), naučnik koji je otkrio krvotok, Gete, zastupnici idealističke morfologije, Johan Miler (Johann Müller), Hans Driš (Hans Driesch), Adolf Portman (Adolf Portmann).

Ova stara teza o dve konkurentske tradicije u biologiji treba da se proširi i na filozofiju prirode. Pritom više ne treba upotrebljavati pojam paradigme, jer su ovde dve tradicije asimetrične, što znači da integracija među njima može da se sprovede samo od strane jedne od njih. Kada stvari zaoštrimo do kraja, jedna od tih tradicija počinje sa Platonom; danas je zastupa Karl Fridrih fon Vajceker, ali ne treba zaboraviti ni na njene zastupnike kroz istoriju, a to su Dekart, Njutn, Kant, Vajthed, Hajzenberg, Vitgenštajn. To je tradicija koja je moćno započela Platonovim *Timajem*, u kome su filozofski razvijeni i istraženi poslednji temelji onog prirodnog da bi se iz njih konstruisala teorija prirode. Kao uslov za ulazak u Akademiju su od samog početka na njenim vratima stajale matematika, astronomija i fizika.

Druga tradicija je otpočela sa Aristotelom i ako bih od današnjih mislilaca koji je zastupaju trebalo da navedem one koji spadaju u otprilike isti rang kao i Vajceker, onda bih pomenuo Hansa Jonasa i Roberta Spimana. Ni ova tradicija nema razloga da se stidi svojih predstavnika, kao što su Albert Veliki (Albertus Magnus), Toma Akvinski, jedan Gete, Šeling, Hegel, Bergson, Plesner ili Ekskil (Uexküll). Ova tradicija nije ništa manje moćna. Ona je nastala iz Aristotelove fizike koja je kao polaznu tačku istraživanja prirode uzela kretanje i to u njegovom izvornom smislu kvantitativne i kvalitativne promene, nastanka i prolaznosti substancije. Aristotel je na pitanje da li je matematika dovoljna za razumevanje kretanja odgovorio odrično i radikalno: geometrijske figure ne mogu da se kreću.[422] Osnovna stvar u vezi sa razumevanjem kretanja jeste samopokretanje, a time i život, što podrazumeva i dušu.

Zašto sam pomenuo asimetriju ove dve pozicije? Prva napomena ima empirijsko-istorijski karakter. Trebalo bi da se u izvesnoj meri korigujem i da

[422] Aristoteles, *De Motu Animalium* 698 a 26. Uporediti sa G. A. Borelli, *De Motu Animalium*, Rim 1680/81, gde se izvorni tekst posmatra iz kartezijanske perspektive.

za predstavnike prve tradicije (tu smo naveli Kanta, Vajtheda, Hajzenberga, Vitgenštajna) zapravo kažem: rani Kant, rani Vajthed, rani Hajzenberg, rani Vitgenštajn. Jer i za ova četiri, kao i za mnoge druge predstavnike prve tradicije, važi da su oni promenili svoje prvobitne filozofske pozicije, tako da je kasni Kant mogao da napiše: „Kretanje u transcendentalnom smislu jeste *život*",[423] i da aporiju vezanu za volju koja pokreće ruku reši tako što je tvrdio da čovekovo „biti živ" i „biti uzrok nečemu" – kao i kauzalitet u prirodi – predstavljaju pretpostavku svakog smislenog govora. Jedinstvo čovekove celovitosti nije spoj tela i duše, nego telo i duša predstavljaju momente te celine, koji odvojeno mogu da se posmatraju samo apstraktno. Ali, jedinstvo duše i tela prethodi svakoj refleksiji, svakom mišljenju.

Slično bi se moglo reći i za Vajtheda, koji je dvadeset godina nakon „Principia mathematica", u svom delu *Prozeß und Realität*, zastupao jednu značajnu organsku filozofiju prirode, kao i za Hajzenberga, čije delo *Ordnung der Wirklichkeit*, koje je nastalo još u vreme rata, a koje je tek sada publikovano, predstavlja obnovu geteovskog shvatanja prirode pod uslovima kvantne fizike.[424]

Što se empirijske primedbe o asimetriji tradicija tiče, koliko je poznato, nije bilo promene pozicija u suprotnom pravcu. Naravno, filozofsko-sistemska asimetrija ima daleko veći značaj. Argument se sastoji u tome da se iz platonovske tradicije ne može doći do odgovarajućeg razumevanja živih bića, a da se iz arisotelovske tradicije, pak, veoma lepo mogu razmatrati metafizički prvi principi. Da izvučemo poentu: po platonovskom shvatanju matematike, fizike i biologije mi se u matematici nalazimo u oblasti čistih ideja dok fizikalistička priroda više nije tako precizna. S druge strane, da bi došao do principa u svom proučavanju prirode, Aristotel polazi od onog pojedinačnog, od subjekta, osećanja, stremljenja – trougao ničemu ne stremi – i kroz trostepeno „uspinjanje" u apstrakciji od konkretnih oblika života, koji predstavljaju polaznu tačku, preko materijalno-psihičkih datosti, dolazi do oblasti matematičkih egzaktnosti. Problem platonovske tradicije, koji se sastoji u nemogućnosti konstruisanja realnog živog sveta, u aristotelovskoj tradiciji rešava se priznanjem i prihvatanjem stava da smo mi u stanju da se približimo oblasti egzaktnog samo kroz apstrakciju. Moramo biti svesni da se time nešto gubi, ali – metaforično govoreći – mi znamo zašto gubimo.

Izneću i poslednji argument u prilog tezi o asimetriji dve tradicije, odnosno tezi da je za integraciju sposobna samo aristotelovska tradicija. Teza glasi: u platonovskoj tradiciji teorijski zahtevi i praktična stvarnost ne mogu

[423] I. Kant; *Reflexion zur Metaphysik*, Akademie-Ausgabe Bd. XVII, S. 728. Uporediti sa R. Löw (Anm. 13), SS. 164-168.

[424] W. Heisenberg, *Ordnung der Wirklichkeit*, u: W. Heisenberg, *Gesamte Werke*, Abt. C, München (Piper), 1984, Bd. I, SS. 217-306; Uporediti sa R. Löw, „Ordnung der Wirklichkeit. Werner Heisenberg in seinen philosophischen Schriften", *Universitats*, 42 (1987), SS. 1167-1176.

do kraja da se isposreduju, a to znači da po tom modelu operacionalizacija načela, etička, socijalna i politička praksa uvek podrazumevaju momenat samovolje. U praksi se mešaju difuzna, latentna, neizreciva ubedenja koje Platon nije uzimao u obzir jer je smatrao da nemaju svrhu i cilj. U platonovskoj tradiciji se filozof jednom ispoljava kao filozof prirode, a drugi put kao etičar ili političar. Te stvari po svojoj suštini uopšte nisu povezane, njih može da povezuje samo osoba.

U tom smislu treba posmatrati i jednu filozofsku disciplinu koja se razvila iz filozofije prirode, ali ne prosto iz nje, nego iz filozofije prirode koja se razvijala u aristotelovskoj tradiciji – i ne samo aristotelovskoj, tu je u smislu sistemske perspektive veliki doprinos imao i Hegel – naime: antropologiju.

Ovaj drugi odeljak teksta je trebalo da pokaže da je prilikom ekshumacije tela „filozofije prirode" ustanovljeno da ona zapravo i nije umrla i da je iz mrtvačkog sanduka iskočila u dva obličja. Treći odeljak će to pokušati da objasni kroz antropologiju.

III O odnosu između filozofije prirode i antropologije

Kritičko razračunavanje sa novovekovnom filozofijom prirode – bilo da se ona doslovno izdaje kao takva ili ne – predstavlja značajan doprinos orijentaciji civilizacije i društva koji na njoj počivaju. To kritičko razračunavanje sa novovekovnom fillozofijom prirode predstavlja prvi korak, iza kojeg bi trebalo da sledi drugi – razvijanje nove, odgovarajuće filozofije prirode. Međutim, logicki, to razračunavanje sa starom filozofijom prirode nije ni moguće bez anticipacije jedne nove, bolje filozofije prirode. Anticipacija te nove filozofije prirode je u toku argumentacije ovog izlaganja bila stalno prisutna, i prisutna je uvek kada se produbljuje gore iznesena aristotelovska tradicija.

Kada se danas aristotelovska tradicija filozofije prirode predstavlja kao ona koja nema logičku vezu sa orijentacijom savremenog društva ili krizom moderne, onda se to isto može očekivati i za markantne predstavnike te pozicije danas. Kod Bergsona, Vajtheda i Plesnera ono organski živo ima karakter principa, ali se pritom ono što čoveka razlikuje od sve ostale organske prirode izgubilo u jednoj difuznoj izmaglici. Tako su kod Vajtheda reflektujući subjekat i jedinstvo čoveka predstavljeni samo kao neka vrsta iluzije, kao iluzorna integracija strujanja *actual entities*.[425] Plesner je u svom bitnom delu, *Die Stufe des Organische und der Mensch* (*Stupnjevi organskog i čovek*), čoveka pre svega definisao kroz njegovu „ekscentričnu pozicioniranost" i odatle izvodio sva ostala čovekova ograničenja koja su bila potrebna za antropologiju. Ture fon Ekskil, sin istraživača ponašanja Jakoba fon Ekskila, se

[425] Uporediti sa R. Löw, „Zeit und Ereignis", u: A. N. Whithehead, *Der Begriff der Natur*, Cambridge (Cambridge University Press), 1920, Weinheim (Acta humaniora), 1990, SS. 159-173.

u svom glavnom delu iz oblasti filozofije prirode, *Der Mensch und die Natur* (*Čovek i priroda*) iz 1958. godine, poneo gotovo isto kao i Plesner, a kada je 1955 godine napustio filozofiju prirode, on je istovremeno napustio i *theoria*-u i postao profesor medicine, prvo interne, a kasnije i psihosomatske. Samo Hans Jonas predstavlja izuzetak vredan pažnje: doduše i njegova antropološka odredenja koja čoveka čine različitim od drugih živih bića, naime, „slika, orude, grob", u njegovom glavnom delu iz oblasti filozofije prirode *Organismus und Freiheit* (*Organizam i sloboda*), imaju u suštini čisto transcendentalni karakter. Iz horizonta njegove ontologije ta odredenja čoveka pre svega treba razumeti kao materijalno teleološčna odredenja (ne samo u smislu „ako – onda" teleološčnosti), tako da se u njima anticipira sadržaj čoveka pri čemu – da idemo do kraja – pojam „sika" odgovara Hegelevoj kategoriji spoznaje, „orude" predstavlja slobodno i moralno delanje, a „grob" upućenost čoveka na apsolut. Zanimljivo je da danas Jonasova filozofija prirode i njegova antropologija nisu široko poznate, a upućeni njegova dela, iako ih visoko cene, pre svega smatraju provokativnim delima o odgovornosti pred budućnošću i o bioetici.[426]

Zato bi se moglo reći da ukupna slika organske filozofije prirode dvadesetog veka ima i jednu antropološku notu. U njoj se snažno etabliralo biologističko, evolucionističko, a u ekstremnim slučajevima i materijalističko i scijentističko, shvatanje čoveka. U naučnim i filozofskim krugovima to se odvijalo javno, a u ostatku društva ta tendencija je više-manje latentna. Dobitnik Nobelove nagrade Lederberg (Josuah Lederberg) čoveka definiše kao „šest stopa jedne odredene sekvence aminokiselina". I čovekove suštinske društvene osobine su, takode, naturalističke: konzumiranje i komfor, lagodnost i sklonost ka posedovanju, i što je moguće veći mir. Konkretan čovek se, kao društveno biće, pojavljuje kao ona tačka u kojoj se spaja ono što je nasledio, njegova starost, istorija, porodično stanje, konfesija, krvno srodstvo, sklonosti. Čovek je učesnik u saobraćaju, donosilac odluka, on je broj osiguranja i onaj koji je obavezan da plaća svoje obaveze prema televiziji (pre svega drugog...). Ali, kada je Aristotel čoveka definisao kao političko biće i biće koje poseduje mogućnost govora, *zoon politikon* i *zoon logon echein*, onda on time nije iskazao nešto što je u opštem smislu samorazumljivo. U poredenju sa svim ostalim narodima, forma grčkog polisa je bila sasvim posebna. Za Grke su jezici svih ostalih naroda bili varvarski, jezici varvara, „mucavaca". Antički čovek, političko i jezičko biće, se danas pretvorio u potrošača, prerađivača otpadaka, gledaoca televizije. I ne samo da je čovek postao takav – o tome je govorio Niče u svom predgovoru za *Zaratustru* – on takav i *želi* da bude.

Moralo bi se znati da je u takvoj situaciji zadatak filozofije i teologije da glasno protestuju i da ukazuju na to da čoveka treba shvatiti kao slobodno i

[426] H. Jonas (Anm. 5); H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt (Insel), 1979; H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, Frankfurt (Insel), 1985; H. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, Frankfurt (Suhrkamp), 1988.

dostojanstveno biće, kao umno biće koje ima odnos prema transcendentnom.[427] Moralo bi se znati da se na kraju dvadesetog stoleća ono što Platon naziva „bitkom za biće" može zadobiti samo na bojnom polju antropologije, jer čovek se, sa jedne strane, nalazi na putu da kroz naučna, molekularno-biološka, genetička i medicinska istraživanja svoju sudbinu i evoluciju preuzme u sopstvene ruke, dok, sa druge strane, nemilosrdno iskorišćava svoja životna dobra. Kao što sam rekao, moralo bi se pretpostaviti da će ovde da se razgori filozofsko-antropološki plamen, ali, stanje je takvo da danas suvereno vlada shvatanje čoveka koje je nastalo u novovekovnoj nauci, a koje je, sa svoje strane, dodatno fiksirala i objektivistička filozofija prirode. Kako razumeti da se danas čovek shvata kao kompleksna organsko-hemijska veza, kako razumeti da takozvani bioetičari, kao što su Singer ili Engelhart (Engelhardt), pod izvesnim uslovima odobravaju ubistva dece, ili odobravaju da se na ljudima mlađim od dvadeset godina, bilo da su ono vojnici ili kažnjenici, izvode eksperimenti koji mogu da naude njihovom zdravlju ili čak da ih usmrte? Zato nije ni čudo da je jedan poznati radikalni ekolog čoveka definisao kao „najveću prirodnu katastrofu svih vremena". Danas se više ne govori o slobodi i dostojanstvu, o umnosti i transcendentalnom, iako su to očigledno pojmovi koji predstavljaju horizont našeg delovanja: pre svega u smislu zloupotrebe slobode, gubljenja dostojanstva, hipertrofije instrumentalnog uma i gubljenja pobožnosti. Stoga nas radikalna ekologija podseća na objektivistički karakter, kako prirodnih nauka, tako i filozofije prirode. Čovekovo prirodno i psihičko biće ne mogu i ne treba da budu fundament antropologije. To su naravno veoma bitni elementi, pogotovo za filozofiju prirode, ali uzeti za sebe, oni su apstraktni. Organska filozofija prirode ne može predstavljati bazu za rešenje krize orijentacije u ekologiji, zaštiti životinja i prirode, kao što ne može ponuditi rešenje u etičkim diskusijama iz oblasti biologije i medicine.[428]

Konačno, zadatak filozofije prirode se i ne sastoji u tome da čoveka dovede do njegovog uma. Njen zadatak je da ispravi greške pogrešne filozofije prirode, da otvori pitanja bića i suštine prirodnih stvari, da se usmeri na traženje principa i kategorija koji će pomoći da se bolje razumeju priroda i teleologija živih bića. Filozofija prirode koja se ogradila od čoveka, u svojim konsekvencama se pokazala pogrešnom i u tradiciji i za čoveka. Filozofija prirode mora da ponudi jedno filozofsko učenje o čoveku u kom se čovek shvata kao polazna, ali ne i krajnja tačka filozofije celokupne stvarnosti. Filozofija nemačkog idealizma je pokušala da čoveka shvati i pojmi s obzirom na njegova prirodna određenja, njegovu spoznaju, moralno delanje i njegov odnos prema apsolutnom duhu. Gledano iz teleološkog ugla, tu se radi o stvaranju, čoveku i tvorcu, tako da nije čudo da filozofija prirode treba da bude analog-

[427] R. Löw, „Kosmologie und Anthropologie", *Scheidewege*, 15 (1985/86), SS. 306-321.

[428] U vezi sa tom problematikom uporediti sa R. Löw, „Die philosophische Begründung des Naturschutzes", *Scheidewege*, 18 (1988/89), SS. 149-167, kao i R. Löw (Hrsg.), *Bioethik. Philosophisch-theologische Beiträge zu einem brisanten Thema*, Köln (Communio), 1990.

na kosmologiji, učenju o stvaranju. Filozofija prirode je potrebna u smislu pokušaja upoznavanja sa prirodnim stvarima i procesima koji, pored nas i u nama, sačinjavaju prirodu (*oikeiosis*), u smislu da se te stvari i procesi jasno pojmovno odrede i spoznaju. Aristotel je protiv jonskih filozofa prirode rekao da mi ne treba da se bavimo samo fenomenima, *sozein ta phainomene* (1074 a1), već treba spasiti i ono što ne može da se vidi.

1. *Uvodna literatura:*

Jonas, H., *Organismus und Freiheit,* Göttingen (Vandenhoeck), 1973 (aristotelovska tradicija).

Drieschner, M., *Einführung in die Naturphilosophie,* Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1981 (platonovska tradicija).

2. *Opšta literatura:*

Spaemann, R./R. Löw, *Die Frage „Wozu?" Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens,* München (Piper), 1981 (aristotelovska tradicija).

Wiezsäcker, C, F. v., *Die Einheit der Natur,* München (Hanser), 1971.

DEO V: METAFIZIKA

17. odeljak: O smislu metafizike
O razlici između uzroka i uslova[429]

Herman Krings (Hermann Krings)

I O izvoru i logičkoj strukturi metafizike
1. O kraju metafizike
2. Osnova utemeljenja
3. Kategorijalna i transkategorijalna sinteza
4. O hipotezama
5. Opšta upotreba transkategorijalnih pojmova
II O uzroku i uslovu
1. Prethodna napomena
2. Primeri razlikovanja uzroka i uslova
3. Delovanje inteligencije kao delovanje razuma i uma
4. Karakteristike metafizike
III O smislu metafizike
1. Granice privrednog rasta
2. Poziv predsednika republike
3. Um i priroda

I O izvoru i logičkoj strukturi metafizike

1. O kraju metafizike

Metafiziku danas svi dovode u pitanje. Iako i govor o nauci može da bude problematičan i skeptičan, danas se o njoj govori bez sumnje: niko ne dovodi u pitanje postojanje fizike, prava ili lingvistike. Ali, sa metafizikom stva-

[429] Napomena izdavača: usled bolesti Herman Krings nije mogao da održi svoje predviđeno predavanje. Zato su se autor i izdavač naklade Karl Alber Friburg/München složili da se u udžbeniku koji je pred vama ponovo štampa ovaj tekst koji je prvi put objavljen u: *Philosophischen Jahrbuch*, 92 (1985), SS. 98-109, koji predstavlja predavanje održano 14. novembra 1983. godine povodom otvaranja Četvrtog kongresa o Lajbnicu u Hanoveru.

ri ne stoje tako. Ona je došla do svog kraja. Može se čak odrediti i istorijska tačka kada se to desilo. U pitanju je 1781. godina, godina pojavljivanja Kantove *Kritik der reine Vernunft* (*Kritika čistog uma*). Kant, „uništitelj svega" (Mozes Mendelson [Moses Mendelsohn]) je kritički destruisao metafiziku, onakvu kakva je ona bila u osamnaestom stoleću. Taj utisak potvrdio je niko drugi do sam Hegel. Prve rečenice njegove knjige *Wissenschaft der Logik (Nauka logike)* iz 1812. godine glase: „Potpuna promena filozofskog načina mišljenja koja se kod nas desila u poslednjih dvadeset i pet godina i najviša tačka samosvesti duha o sebi koja je u tom periodu vremena dostignuta, još uvek imaju vrlo malo uticaja na oblik logike. Ono što se pre tog vremenskog perioda nazivalo metafizikom posečeno je, takoreći, u samom korenu i nestalo je iz carstva nauka. Gde se još uvek mogu ili smeju čuti glasovi nekadašnje ontologije, racionalne psihologije, kosmologije ili nekadašnje prirodne teologije?"[430] Hegel je ovde pre svega imao u vidu takozvanu školsku metafiziku XVIII stoleća. Ali, njeno utvrdivanje nije imalo samo istorijski značaj. Tri strane kasnije, Hegel iznosi poentu kada kaže da „logička nauka ... predstavlja pravu metafiziku".[431] Ovde izraz „metafizika" ne označava samo takozvanu školsku metafiziku, nego metafizičko mišljenje generalno; na primer, metafiziku koju je Lajbnic, s jedne strane, razlikovao od nauka, a sa druge strane, od matematike i logike. Pa ipak, moglo bi se raspravljati o tome da li je Hegelova logika i metafizika ili ne. Sam Hegel svojoj logici nije pripisivao naziv metafizika i koristio ga je pretežno istorijski. Građevina „stare" metafizike nije samo srušena; na praznom mestu koje je ona nekada zauzimala nastala je nova veličanstvena građevina. U tom smislu Hegelova *Nauka logike* počinje tamo gde se metafizika završava.

U tom smislu se, takođe, o metafizici može govoriti kao o istorijskom pojmu, može se govoriti o razvoju klasične metafizike ili o metafizici XVII i XVIII veka. Ali, to neće biti moj pristup. Moj pristup je da govorim o *smislu* metafizike bez obzira na pitanje da li ona stvarno postoji ili je samo moguća. Želim da postavim pitanje o osnovama prve filozofije; pitanje o duhovno-intelektualnoj praznini koju je nekada ispunjavala metafizika. Jer, sasvim je moguće da ti uslovi još uvek važe, a da naša moderna filozofska misao nije u stanju da odgovori na njih. Isto kao što se možemo pitati o suštini prijateljstva iako nemamo nijednog prijatelja, tako se možemo pitati i o osnovama metafizike iako ona danas ne postoji.

[430] G. W. F. Hegel, „Wissenschaft der Logik", u: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Hozboog), 1965, Bd. 4, S. 13 (prim. prev.). Na srpskom, *Nauka logike*, Beograd, BIGZ, 1987 (prim. prev.).

[431] *Ibid.*, S. 16. Uporediti sa G. W. F. Hegel, „Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften", u: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Hozboog), 1964, Bd. 8, S. 83. Na srpskom, *Enciklopedija filozofskih znanosti*, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo, 1987.

2. Osnova utemeljenja

Da li je moguće postaviti pitanje o osnovama metafizike, o temelju same nauke o utemeljenjima i o prvim osnovama? (Postavljanje prvih utemeljenja predstavlja jednu od najčešćih karakterizacija metafizike.) Da li postoji osnova utemeljenja? Ako želimo potvrdno da odgovorimo na ovo pitanje, onda, naravno, moramo ukazati na neku osnovu utemeljenja. Utemeljenje je akt slobode. To potvrđuju i svakodnevne komunikacije. Kada neko u svakodnevnom životu nešto kaže ili učini, onda on može navesti razlog zašto je to učinio ili rekao, ili može odbiti da navede takav razlog. On utemljenje svog čina ili svog govora može smatrati izlišnim ili neophodnim. Potom, moguće je da pojedinac ne bude u stanju da dâ objašnjenje svog postupanja, jer može da bude zbunjen; može se desiti da čovek ne zna razloge zbog kojih je nešto urado ili rekao. Sa takvim stanjima je uglavnom lako povezati osećaj neslobode.

Ne znati razlog predstavlja neku vrstu uskraćenosti slobode. Znati razloge predstavlja mogućnost slobode. Pružati razloge, predstavlja akt slobode.

Tako, davanje razloga, odnosno utemeljenja, takode poseduje svoje utemeljenje, svoju osnovu. Ali, koja je to osnova? Jer ta osnova – osnova utemeljenja – ne sme da se traži među osnovama koje sama omogućuje. Ta osnova ne spada među one koje je moguće teorijski rekonstruisati kroz analizu. Ona ima drugačiji logički status i drugačiji sadržaj. I, budući da predstavlja osnovu mogućnosti ostvarenja utemeljenja, pod njom se mora podrazumevati praktički sadržaj: ona je autonomno delovanje uma kome više nije potrebno nikakvo utemeljenje i koje se ne može ni iz čega izvoditi. Utemeljenje je suveren akt. Osnovu svojih utemeljenja um pronalazi u sebi samom, u svojoj autonomiji.

Svaki govor o metafizici, ukoliko ne želi da dovede do nesporazuma, mora da obrati pažnju na izvor metafizike koji se nalazi u slobodi. Metafizika nije nešto što objektivno postoji ili ne postoji – kao neki stari rukopis, priručnik ili neka naučna disciplina. Ona je daleko više način na koji um odlučuje o sebi samom. Ta odluka je odluka da se misli, i osnova – po Lajbnicu dovoljna osnova – da se misli. Dinamički izvor metafizike nam objašnjava zašto se u istoriji metafizike ne možemo uvek osloniti na objektivna važenja, odnosno kako je moguće da jednu istu istorijsku činjenicu, na primer Kantovu kritiku uma, jedni tumače kao kraj metafizike, a drugi, među kojima i sam Kant, kao novu mogućnost metafizike. Sud koji tvrdi ili poriče kraj metafizike nije prost činjenički sud; to je takođe i sud koji um donosi o sebi samom.

3. Kategorijalna i transkategorijalna sinteza

Osnova metafizike se nalazi u aktu slobode. Ja ne govorim o apstraktnom ili apsolutnom pojmu slobode, nego o slobodi konačnog umskog bića, čoveka. Akt slobode ima jedan negativan aspekt: biti oslobođen (nečega), i jedan pozitivan aspekt: biti slobodan za (nešto). Iz prvog aspekta sloboda uma se sastoji u oslobođenosti od mišljenja u uobičajenim kategorijama razuma, u smislu racionalnosti, od mišljenja koje je unapred određeno kauzalnim objašnjenjima. Iz drugog aspekta um se pokazuje kao slobodan za mišljenje umskih pojmova, ili, kako je to Kant pisao, za „logičku upotrebu" ideja. To mišljenje nije linearno napredovanje objašnjenja, ono nije usmereno na jačanje objašnjenja ili na pružanje potpunijih i boljih objašnjenja. Njegov cilj je poimanje – a poimanje, takođe, podrazumeva objašnjenje. Kroz ovo mišljenje se određen broj kategorijalnih spoznaja, ili tačnije rečeno, objekata koji su kategorijalno spoznati, podređuju jednoj jedinstvenoj spoznaji, koja mora da bude označena kao *transkategorijalna.*

Izraz „transkategorijalno" treba da se objasni na nekoliko primera koji će uslediti. Kada se za raspravu kaže da „pljušti na sve strane", onda se pod tim ne podrazumeva kategorijalno obeležje, nego taj izraz, zapravo, predstavlja procenu dotične rasprave kao živahne. Slično je kada se za čoveka kaže da živi „u svom sopstvenom svetu", ili kada se za neko sportsko nadmetanje kaže „to je bila lepa igra". Sa gledišta kategorijalnih određenja ti izrazi ništa ne govore, pa ipak, oni imaju značenje. Oni označavaju transkategorijalnu vezu koja nije „data", nego je nastala kroz akt umske sistematizacije, a otkriva se aktom fantazije, moći prosuđivanja ili umskim uvidom. Kao tvorevina uma u širem smislu, ta veza može da se označi karakteristikom da kategorijalnu sintezu „obuhvata" u jednu novu sintezu višeg nivoa.

4. O hipotezama

Razlika između kategorijalne i transkategorijalne sinteze treba dalje da se razvije s obzirom na pitanje o smislu metafizike. Transkategorijalni stav ne sme da se poistoveti sa hipotezom. Hipoteza spada u oblast kategorijalnih određenja i označava kategorijalni stav kome još uvek nedostaje empirijska potvrda, a ne transkategorijalni stav kod koga se empirijsko potvrđivanje uopšte ne zahteva. Ovo se pre svega tiče tumačenja metodološke legitimnosti upotrebe hipoteza u nauci, koje je bilo aktuelno u XVII i XVIII veku, a naročito u fizici, gde se pretpostavljalo postojanje transkategorijalne veze u prirodi, na primer, postojanje „svetske duše" kao osnove objašnjenja fizikalnih fenomena nebeskih tela. Šeling je 1798. godine svoj spis *Von der Weltseele* (*O svetskoj duši*), označio kao „hipotezu više fizike za objašnjenje opšteg organizma" – način izražavanja koji je i tada morao biti teško razumljiv. Poznata

Njutnova maksima „*hypoteses non fingo*" takve transkategorijalne pretpostavke ocenjuje kao delove ili premise fizikalističkog stava, tako da one ne važe kao hipoteze prirodne nauke.

Prema tome, smisao metafizike se ne sastoji u tome da ona razlike kategorijalnih spoznaja želi da kompenzuje ili odstrani putem transkategorijalnih pretpostavki. Metafizika nije produženje fizike drugim, transkategorijalnim sredstvima.

5. Opšta upotreba transkategorijalnih pojmova

U našoj kulturi, koja je određena našom naukom, kategorijalni i transkategorijalni stavovi se različito vrednuju. Kategorijalne spoznaje, koje poseduju naučnici, eksperti i specijalisti, daleko se više cene nego transkategorijalni iskazi, koji važe kao uopšteni, nepovezani iskazi koji ništa ne govore. (Između ostalog, to važi i za oblast religije: slušaoce nalaze oni koji religiju svode na teološke, socijalne i političke kategorije, najmanje je pobožnih.) Pa, uprkos tome, transkategorijalni pojmovi i izrazi u našem svetu života i njegovom jezičkom ospoljenju nisu ništa redi od kategorijalnih pojmova i izraza. Svakodnevno se susrećemo sa trivijalnim transkategorijalnim izrazima, koji i u politici igraju značajnu ulogu (spomenimo izraze tipa „Sever-jug konflikt", „svetski mir" itd.). Pa iako ih ne treba potcenjivati, i premda imaju određen značaj u komunikaciji i socio-političkom životu, transkategorijalni stavovi su u običnom životu manje cenjeni od kategorijalnih stavova, a u nauci se uopšte ne cene.

Cilj nauke jeste istraživanje hipoteza zakona, odnosno teorija. Pa ipak, i nauke koriste transkategorijalne pojmove, na primer, kada određene biofizikalne ili biohemijske komplekse označavaju kao „ćeliju" ili kada govore o „životu". Reč život označava celinu empirijskih datosti koja sama ne može biti empirijski proverljiva, i koja, kao predstava, nastaje iz čovekovog iskustva o sebi samome kao o živom i umskom biću. Zapanjujuće je da se biologijom naziva nauka koja eksperimentalno izučava fizikalne i hemijske procese. BIOLOGOS na grčkom označava čoveka koji glumi ili oponaša život. Taj izraz je u XVIII veku počeo da označava disciplinu koja spada u medicinu. Oznaka je, dakle, pojmovna. Empirijskoj nauci je izraz „život" neophodan jer joj je potreban pojam koji joj omogućava da izvestan broj pozitivnih datosti sa kojima se susreće, a koje ne može da protokolira kao čisto fizikalističko-hemijske datosti, obuhvati kao „organizme". Pada u oči i pojam, zapravo mešavina pojmova tipična za modernu empirijsku nauku, naime pojam evolucije koji, s jedne strane postulira kauzalno napredovanje, dok, sa druge strane, postulira i sveopštu kosmičku povezanost, jedno *quasi* metafizičko jedinstvo. Ali, i masa drugih pojmova, kao što su materija, svetlost, priroda, istorija, društvo, epoha itd., spada među pojmove transkategorijalnog jedinstva.

Zato ne treba da nas čudi što kategorijalno nije jednoznačno odgovoreno na pitanja šta je to materija, život ili društvo. Za čisto kategorijalno mišljenje te reči označavaju fikcije koje mogu imati smisla ili biti besmislene, ali ipak ostaju fikcije. Ali, um te transkategorijalne pojmove tvori kao pravila višeg reda koja – da se izrazimo Kantovim jezikom – pod pretpostavkom pravilne logičke upotrebe tih pojmova, predstavljaju jedinstvo raznovrsnih razumskih spoznaja. (Logička pravila upotrebe tih pojmova je Kant izneo u transcendentalnoj dijalektici svoje *Kritike čistog uma*.)

In summa: Upotreba transkategorijalnih pojmova uopšte nije neuobičajena; ona može logički da se opravda. Postoje logička pravila te upotrebe.

Ova činjenica nam metafiziku pokazuje kao jednu posebnu oblast među mnoštvom primenjenih oblasti. Ona je oblast primene transkategorijalnih pojmova koji označavaju veze – bilo one koje su izmišljene, bilo one koje su otkrivene – koje ne postoje među kategorijalnim vezama, a koje um traži jer su mu potrebne.

Ali, ova metafizička oblast se ne da lako razgraničiti od životne i naučne oblasti. Jer, naučni i svakodnevni jezik su usvojili pojmove transkategorijalnog jedinstva, koje je metafizika razvila u toku svoje istorije i to ne samo kao *nomina*, već u njihovom izvornom značenju. Tako se Platonov pojam IDEA, Aristotelov pojam ENERGEIA, sholastički pojam ESSENTIA, Spinozin pojam SUBSTANTIA, Lajbnicov pojam MONADA i mnogi drugi pojmovi univerzalne transkategorijalne sinteze upotrebljavaju u raznim drugim oblastima spoznaje objekata i pravila. Posvuda ćete čuti kako se govori o idejama, o energiji, o „esencijalnom", o „supstancijalnom". Samo Lajbnicov pojam monade nije ušao u svakodnevni jezik, nije naišao na opštu primenu – pre svega zbog svoje logičke strogosti i zatvorenosti.

Dakle, metafizika se, po svojoj logičkoj strukturi, ne razlikuje mnogo od našeg povezivanja i uređivanja nepreglednog mnoštva. Samo što se u metafizici radilo i radi se o daleko većem broju daleko izdiferenciranijih racionalnih entiteta.

II O uzroku i uslovu

Pitanje o smislu metafizike ne može ispravno da se postavi ako ga postavljamo unutar uobičajenog stava prema metafizici, u kome se ona vidi isključivo kao nešto što su izmislili stari Grci, što je razorio Kant i što je, konačno, za našu naučnu kulturu postalo potpuno izlišno. Moraju se imati u vidu i drugi momenti njene istorije, kao, na primer, da je ona u XVII veku bila potisnuta prema teologiji, pri čemu se jednim delom povlačila sama, a drugim delom su joj u tome pomogli i pojedinci kao što je na primer Kampanela (Campanella). Već Lajbnic ju je ponovo približio logici, pripisavši joj zadatak da ana-

lizira aksiome koji leže u osnovi drugih nauka. Metafizika je taj zadatak – striktno se razlikujući od matematike - trebalo da ispunjava na matematički način. Ja ovde neću pratiti taj razvoj. Ipak, jasno je da je na metafiziku često vršen uticaj i da joj treba dopustiti da se slobodno razvija.

Zato želim da strukturu metafizičkog mišljenja objasnim kroz razliku koja nije trivijalna ni za naučnu ni za svakodnevnu misao: naime, kroz razliku između uzroka i uslova.

1. Uvodna napomena

Razlika uzroka i uslova može se smatrati proizvoljnom. Strukovnom filozofskom jeziku ta razlika dugo nije bila poznata. Grčka reč AITIA i latinska reč CAUSA su označavale oba ova pojma odjednom; još je i Lajbnic izraz CAUSA upotrebljavao u oba ova i još u nekim značenjima. O govornom jeziku da i ne govorimo. Nediferencirana upotreba jezika je opravdana ukoliko pokazuje da razlika nije ontološke prirode, ukoliko pokazuje da ne postoje određene stvari koje su uzroci, i neke druge stvari, koje su uslovi. Ali, moramo da „pravimo" (*facere*) razliku, ukoliko želimo njom da se bavimo. Tako je i latinska reč CONDICIO, koja je prvobitno označavala odredbu i stanje neke osobe ili stvari (*condicio humana*), tek u logici postala oznaka za hipotetičke iskaze (*dicere sub conditionale vel ex suppositione* = tvrditi pod uslovom ili pretpostavkom, Toma Akvinski, *Sum. c. gent.* II 25).[432] Lajbnic je ovaj pojam u svom ranom *Disputatio iuridica de Conditionibus* iz 1665. godine koristio pri analizi uslovnih pravnih stavova („Propositio conditionalis set, quae hoc continet: si illa propositon vera est, haec vera" = „Kondicionalna rečenica je takva rečenica za koju važi: da je istinita kada je ispunjen njen uslov"). Ovim spisom, koji je u preradenom obliku objavljen 1669. godine (*Specimen certitudinis seu demonstrationum in Jure*) Lajbnic je „ustanovio prvi iskazno logički model i, u širem smislu, izneo jednu pravnu logiku koja bi se mogla nazvati 'aksiomatsko-deduktivnom'."[433]

U filozofiji je tu razliku „napravio" Kant.

2. Primeri razlikovanja uzroka i uslova

Pre nego što počenemo da koristimo tu razliku, treba prvo da je objasnimo na nekoliko primera.

Kao prvi primer poslužiće nam jedan naučni kongres, kongres o filozofu Lajbnicu. Navešćemo uzroke zahvaljujući kojima možemo reći da je odr-

[432] *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia,* Bd. 2, *Summa contra gentiles,* lb 2, cp. 25, n. 25, Stuttgart-Bad Cannstaatt (Frommann-Holzboog), 1980, S. 30.

[433] Uporediti sa H. Schepers, „Leibniz' Disputationen „De Conditionibus": Ansätze zu einer juristischen Aussagenlogik", u: *Acten des II. internationalen Leibniz-Kongres,* Bd. IV, *Studia Leibnitiana Supplementa,* XV (1985), S. 14.

žan: on je otvoren, organizovan, finansiran itd., itd. Ali, uslovi pod kojima su se ti uzroci ostvarili jesu druge vrste. Navešću, na primer, interesovanje učenih ljudi. Kada se niko ne bi interesovao za Lajbnica, pozivnice bi ostale bez odgovora; sa druge strane, interesovanje za filozofiju kao takvo nije uzrok kongresa. Mogli bi se navesti i ostali uslovi; hotelski smeštaj, takode, spada pod neophodne uslove, iako hotelski smeštaj nije uzrok održavanja kongresa.

Kao sledeći primer će nam poslužiti razvoj nerazvijenih zemalja. Svima je poznat problem politike razvoja, naime, da mogu biti prisutna i razvijena sredstva i instrumenti za razvoj privrede i industrije neke države, a da ona ne budu delotvorna, jer izostaju neophodne pretpostavke. Te pretpostavke možemo identifikovati kao uslove etnološke, religijske ili plemensko-političke vrste. Takode je moguće da tradicionalne pravne predstave u jednoj zemlji budu toliko različite od njenog pravnog sistema, da organizacija rada ili oblici ponašanja koji bi trebalo da leže u osnovi procesa razvoja postanu razlog zbog kojeg uzrok nije delotvoran. Uslovi pod kojima određeni uzroci mogu imati dejstvo moraju biti unapred dati da bi ti uzroci stvarno i delovali. Samo zakonodavstvo, kao takvo, ne može da prouzrokuje razvoj neke zemlje.

Kao sledeći primer poslužiće nam bolest. Uzrok određene bolesti jeste infekcija. Pa ipak, virus samo pod odredenim uslovima može da uzrokuje nastanak oboljenja. Virus ne deluje u organizmu koji se nalazi u – tako i stvarno kažemo – dobroj „kondiciji", nego u organizmu koji je narušen. U psihosomatici se, ako ja te stvari dobro razumem, tvrdi da bolest nema samo uzrok, nego uvek podrazumeva i uslove.

U ovim, kao i u drugim primerima, može se uočiti da ono što čini razliku između uzroka i uslova, takode, može da se predstavi kao kauzalna povezanost. Pa ipak, razliku između uzroka i uslova možemo da razumemo samo kao opštevažeću kauzalnu određenost.

3. Delovanje inteligencije kao delovanje razuma i uma

Kao što sam već napomenuo, ova razlika (između uzroka i uslova) se ne može steći pomoću deskripcije. Kroz deskripciju se svi fenomeni predstavljaju kategorijalno-kauzalno. Zato se može reći da se sa Lajbnicom i Kantom ustanovila jedna opštevažeća kauzalna determinacija prirodnih procesa u makro-oblasti.

Razlika između uzroka i uslova jeste proizvod ljudske inteligencije. „Praviti" razliku znači različito se ponašati prema datostima (objektima, procesima, kompleksima), znači, da čovek, kao inteligencija, može da „deluje" na različite načine.

Inteligencija, kao razum, deluje u obliku kategorijalnog određivanja predmeta. Kao um, inteligencija deluje kao moć sinteze koja nadilazi kategorijalna određenja predmeta i kao moć koja tvori smisao.

Pravila po kojima inteligencija deluje u oba ova slučaja proizvodi ona sama, i to u obliku pojmova: *kategorija,* u prvom, i *ideja,* u drugom slučaju. Ali, ta pravila ona ne postavlja samovoljno. Kategorije, kao pravila razuma, imaju svrhu da objasne svet čulnog opažanja. Razum neophodne kategorije generiše samo u slučaju objašnjenja ili pokušaja objašnjenja datosti čulnog sveta. Svrha ideja, kao pravila uma, jeste da učvrste smislene odnose različitih objašnjenja objekata. Um neophodne ideje generiše samo u kontekstu poimanja.

U *Kritici čistog uma* Kant na jednom mestu objašnjava da „pod svim pretpostavkama *veza* jeste ono jedino što nije dato kroz objekte, nego može poticati samo od subjekta, jer predstavlja *actus* njegove samodelatnosti".[434] Ovde su ljudskom umu i njegovoj samodelatnosti pripisane velika zadaća i odgovornost – odgovornost za povezivanje usled kog nam svet ne izgleda kao nepovezani haos.

4. Karakteristike metafizike

Činjenica da razlika između uzroka i uslova potiče iz dva različita načina ponašanja inteligencije, od kojih jedan predstavlja povezivanje kroz kategorijalne pojmove sa ciljem da se stvori teorija, a drugi kroz transkategorijalne pojmove sa ciljem da se dâ utemeljenje, može da nam dâ naznaku karakteristika same metafizike.

4.1. Metafizika ~~se bavi *uslovima*, ne uzrocima~~. Njen cilj, dakle, nije da razvije teoriju, ~~na primer, teoriju razvoja sveta ili nauke~~, koja bi trebalo da predstavlja ~~konkurenciju naučnim teorijama ili teoriji nauke~~, nego je njen cilj utemeljenje. Ona, dakle, ne odgovara na pitanje kako se nešto desilo, nego na pitanje: kako je moguće da se desilo to što se desilo? Da li je moguće misaono utemeljiti (u sebi kauzalno determinisan) događaj?

4. 2. Za razliku od svakodnevne i naučne refleksije o uslovima, metafizičku refleksiju karakteriše to što se ona ne zadovoljava izvesnim brojem bitnih uslova, nego cilja na *celokupno carstvo uslova.* Ali, kako nikada nisu dati svi uslovi, um mora da ih zamisli ili da ih, kao što se Šeling izrazio, „konstruiše". Um razvija jednu logičku strukturu u obliku razlog-posledica odnosa, strukturu kroz koju se, iako ona ne može da važi kao opis stvarnosti, poima ta stvarnost. Lajbnic je tu osobinu metafizike naglasio kroz ono što je on zvao GRAND PRINCIP, princip REISON SUFFISANTE, „dovoljan razlog da stvar egzistira, da se desi, da bude stvarna".[435] Kant je tu osobinu metafizike opisao kada je rekao da um kod svega uslovljenog traga za onim neuslovljenim.

[434] I. Kant, „Kritik der reine Vernunft", u: *Kant's gesammelte Schriften,* hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin (Georg Reimer), 1911, Bd. III, S. 107 (B130).

[435] G. W. Leibniz, „5. Schreiben an Clark", Nr. 125, u: *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz,* hrsg. v. C. J. Gebhardt, Hildesheim/New York (Olms), 1978, Bd. 7, S. 419.

4. 3. Pitanje o uslovima i težnja da se „konstruiše" potpuna struktura uslova nas vode do *pojma neuslovljenog.* Njega karakterišu dve osobine. Prvo: ono neuslovljeno ne spada u oblast uslova, njegov pojam je granični pojam pomoću koga je uopšte moguće misliti celo carstvo uslova uključujući tu i prvi uslov. Drugo: jedinstvo koje on gradi nije „jedinstvo mogućeg iskustva",[436] nego rezultat sinteze uma. U filozofskoj tradiciji se sa takvim pojmovima srećemo kada govorimo o biću, ideji, umu i drugim umskim pojmovima. Kant je *kritički* shvatao osnovne pojmove školske metafizike, pojam duše, sveta, boga; to znači da ti pojmovi za njega nisu bili pojmovi entiteta koje bi trebalo da dokazujemo ili objašnjavamo, nego su za njega ti pojmovi bili ideje uma kroz koje spoznaje zadobijaju svoj smisao i na osnovu kojih čovek može da se nazove moralnim bićem.

4. 4. Kada kantovsku misao izdvojimo iz njenih istorijskih okvira i malo je proširimo, onda pojmovi koje ona obrađuje i danas mogu da nam posluže kao pravila u skladu s kojima se na uman način možemo zapitati o uslovima naše egzistencije. Kantovi pojmovi mogu da izazovu aktuelna pitanja.

– Pod kojim uslovima može da se pojmi lični identitet čoveka koji je objektivizovan u našoj visokorazvijenoj racionalističkoj kulturi, pod kojim uslovima se utvrđuju čovekovo moralno biće i njegova odgovornost?

– Pod kojim uslovima nastaje „svet" koji više ne bi bio ograničeno mnoštvo objektivnih bioloških i socijalnih fakata, nego svet koji odgovara čoveku: *Oikos*, a ne *Chaos* i ne mašina?

– Pod kojim to uslovima čovek i svet imaju smisla?

Odgovori na ova pitanja ne mogu da se traže putem racionalne analize datog.

Da bi se ta pitanja uopšte postavila i da bi na takva pitanja uopšte moglo da se prede, neophodan je slobodan i tvorački akt uma. Taj akt mora da bude slobodan i tvorački jer inteligencija mora da se oslobodi „čelične ljušture" gole racionalnosti i zato što mora da proizvede „ideju", kao transkategorijalnu vezu – ideju od koje zavisi alternativa: totalna organizacija, s jedne, ili haos, sa druge strane.

4. 5. U metafizici ljudski um zaista preuzima svu svoju odgovornost: odgovornost za celinu koju samo on može da stvori, a koja, ako je ljudski um ne stvori, neće ni postojati. Ljudski um povezuje ono što bi bez njegove intervencije bilo nepovezano. To postiže zato što je um: zato što je autonomna i slobodna samodelatnost. Autonomija i odgovornost se ne isključuju, naprotiv, one se uslovljavaju.

4. 6. Našoj zapadnjačkoj kulturi odgovara da istraživanje uslova u metafizici za svoju bazu uzima istraživanje uzroka u nauci. Aristotel je svoje jonske prethodnike u filozofiji nazvao *„Physiologoi"*. Naša kultura, takođe, smatra da se sa istraživanjem uzroka ne iscrpljuju sve mogućnosti ljudskog uma. Um je odgovoran za čoveka u celosti i za svet u celosti.

[436] I. Kant, *Kritik der reine Vernunft, ibid.,* S. 242 (B 363).

Ovom dijalektičkom karakteru naše kulture protivreči svaki *cezaropapizam*; u njemu se u jednoj aspolutnoj diktaturi stapaju kategorijalna određenja i transkategorijalna jedinstva. Dijalektičkom karakteru kulture protivreči i svaki *fundamentalizam*; on uslove neposredno pretvara u uzroke. Protivreči mu i *scijentizam*, koji se skeptički ograničio isključivo na izučavanje uzroka, koji je pitanje o uslovima proglasio besmislenim i porekao svaku razliku između uzroka i uslova. – Ova tri velika nedostatka naše kulture indirektno dokazuju da metafizika predstavlja integralni deo naše kulture.

III O smislu metafizike

Nakon karakterizacije metafizike očekuje se odgovor na pitanje o njenom *smislu*. Da bih izbegao patetiku koja uopšte ne odgovara logičkom duktusu metafizike, ja na ovo pitanje neću odgovoriti nekom krepkom deklaracijom. Štaviše, kao uputi na mogući smisao metafizike treba da mi posluže dva aktuelna fenomena, iz oblasti politike i privrede.

1. Granice privrednog rasta

Kao što je poznato, po pitanju granica privrednog rasta postoje dve međusobno suprotstavljene pozicije. Jedna od njih tvrdi da postoje granice privrednog rasta; druga tvrdi da takve granice ne postoje. To su dve potpuno suprotstavljene tvrdnje koje se potkrepljuju racionalnim argumentima i proračunima. Obe ove tvrdnje podležu sumnji, verovatno nešto manje s obzirom na svoj sadržaj nego s obzirom na način postavljanja pitanja i prividnu strogost metodičkog postupka. Za razliku od čisto kategorijalne obrade ovog pitanja, moguće je zamisliti i jednu drugu vrstu pokušaja rešavanja ovog pitanja. Taj pokušaj pretpostavlja da se pitanje postavi na drugi način: Pod kojim bi uslovima rast ili granice rasta bile smislene? Na ovo pitanje je, razume se, još teže odgovoriti nego na kategorijalno pitanje, ako ni zbog čega drugog, ono zato što je kompleksnije. Ono podrazumeva odnose i veze koji se ne mogu analitički-kategorijalno obuhvatiti. Kategorijalne teze su relativno jednostavne, jer računaju na automatski kraj ili automatski nastavak rasta; sve se svodi na pravljenje odgovarajućeg proračuna. Metakategorijalno pitanje se ne odriče faktora automatizma, ali ga postavlja u vezu sa jednom kompleksnom strukturom, u čije objašnjenje mora biti umešan i um. – To nije metafizika, ali u kulturi koja nema metafiziku takva vrsta pitanja se uopšte ne ceni, niti se veruje u um.

2. Poziv predsednika republike

Ustav postavlja stroga ograničenja moći i ovlašćenja predsednika republike. Njegove mogućnosti uticaja na političke procese su ograničene na čisto spoljni karakter. U odnosu na političku moć zakonodavnih i izvršnih organa, zanimanje predsednika republike je quasi metapolitičko. Pa ipak, to zanimanje nikako nije apolitično. Štaviše, to zanimanje – u punoj jačini političke logike – predstavlja *najviši* politički poziv. Viši nivo političke funkcije tog poziva ogleda se u transkategorijalnom jedinstvu političkih sredstava kojima on raspolaže. On učvršćuje ustav i utemljuje međusobnu povezanost raznovrsnih aktivnosti zakonodavne i izvršne vlasti, koje čine jednu državu. „Država" je pojam transkategorijalnog jedinstva naše političke egzistencije, a to jedinstvo predstavlja funkciju poziva predsednika republike. Zato se politika u punom smislu te reči reprezentuje kroz ličnost vladara države.

Ni ovo nije metafizika. Pa ipak, tu misao, da između poziva vladara države i metafizike ipak postoji veza, ne treba tako lako odbaciti, iako smo na prvi pogled tome skloni. To nam potvrđuju i Kantove reči sa kraja *Kritike čistog uma*. Tu se tvrdi da metafizika „više služi tome da se otklone zablude nego da se proširi spoznaja, što uopšte ne šteti njenoj vrednosti, već joj daje više dostojanstvo i ugled". Dalje se kaže da kroz svoju cenzorsku ulogu metafizika „osigurava dobrobit nauke, predstavlja njenu plodnu i hrabru preradu čija je krajnja svrha da doprinese opštem duševnom zadovoljstvu".[437] Analogno važi i za politički poziv predsednika republike. Zadatak predsednika države nije da proširuje oblast političkih sredstava, što političku vrednost tog poziva nikako ne umanjuje. Dostojanstvo i ugled ovog zanimanja počivaju na opštem redu i dobrobiti koje osigurava, a koji se ne mogu razdvojiti od duševnog zadovoljstva. – Ni ova analogija nije sama metafizika. Pa ipak, u kulturi bez metafizike teško da se jedan takav poziv poštuje i smatra dostojanstvenim.

3. Um i priroda

Ova zapažanja o mogućem smislu metafizike želim da upotrebim u korist same metafizike. Kao što metapolitičko zanimanje predsednika države nije odvojeno od politike, nego se politika izvršava upravo preko njega, tako i metafizička misao nije odvojena od *physis*, nije puki neplodni spiritualizam. Metafizika podrazumeva i „fiziku", jer se njen zadatak sastoji u tome da nepregledno bogatstvo i raznolikost prirode dovede u vezu koja je za čoveka razumljiva. Um može izgraditi svoj odnos prema prirodi samo na osnovu transkategorijalnog i umskog jedinstva prirode, u kome priroda nije razorena i bezumna, nego to jedinstvo predstavlja jedinstvo prirode i duha, koje može da se misli kao jedinstvo prirode i slobode.

[437] *Ibid.*, S. 549 (B 879). Prim. prev.

1. *Uvodna literatura:*

Handbuch der Philosophie, hrsg. v. A. Baeumler/M. Schröter, Abt. I *Grunddisziplinen.* Unutar odeljka naslovi: „Metaphysik des Altertums" (J. Stenzel). „Metaphysik des Mittelalters" (A. Dempf). „Metaphysik der Neuzeit" (H. Heimsloeth), München/Berlin (Oldenbourg), 1939.

Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter i K. Gründer, Artikel „Metaphysik" (L. Oeing-Hanhoff, Th. Kobusch, T. Borsche), Bd. 5 (1980), SS. 1186-1280.

2. *Šira literatura:*

G. W. Leibniz, „Metaphysische Abhandlung", u: *Philosophische Schriften,* hrsg. u. übers. v. H. H. Holz. Bd. I Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), 1965, SS. 49-172.

M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik,* 4 (prošireno izdanje), Frankfurt a. M. (Klostermann), 1973.

M. Heidegger, „Was ist metaphysik?" (1929), u: *Wegmarken,* hrsg. v. F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe.* I Abt., Frankfurt a. M. (Klostermann), 1976, Bd. 9, SS. 103-122.

H. Kuhn: *Das Sein und das Gute.* München (Kösel), 1962.

Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. v. J. Höffer i K. Rahner, Art. „Metaphysik" (L. Oeing-Hanhoff), Bd. 7 (1962), SS. 360-366.

Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. v. P. Eicher, Art. „Metaphysik" (A. Halder) Bd. 3 (1985), SS. 104-117.

I. Krings, *Transzendentale Logik,* München (Kösel), 1964.

18. odeljak: Teologija i metafizika

Jerg Šplet (Jörg Splett)

I Pojmovi
II O istoriji
III Za filozofiju bez skraćivanja
IV Metafizička argumentacija
V U svetlu istine: dokaz postojanja boga?
VI Metafizička teologija kao odgovor

I Pojmovi

Za „modernu svest", ali ne samo za modernu svest, tako je bilo i ranije, ova dva pojma zvuče kao čarobne reči. Kako zbog svojih sličnosti, tako i zbog razlika. Drugi od ovih pojmova ne nailazi na razumevanje, dok se prvi, pak, još uvek rado toleriše. Na početku novog veka Frensis Bekon je pisao: „Ne brini se za metafiziku. Kada se otkrije prava fizika, nje više neće ni biti. S one strane fizike postoji samo teologija."[438] Ni na „kraju novog veka" se ne brine o metafizici, niti o metafizičarima. Ejer (Alfred Jules Ayer) piše: „The metaphysican is treated no londer as a criminal, but as a patient." Ipak, nije sasvim jasno kako Jirgen Habermas vidi današnje metafizičare kada poziva na umsku mobilizaciju protiv njih.[439]

A teologija? Na nju, u njenom konkretnom antropološkom obliku, svi gledaju blagonaklono, i vernici i oni koji to nisu: u značenju tradicionalne vrednosti, učenja ili ispravnog načina ponašanja.

Ovo nije mesto za detaljnu analizu ova dva pojma i njihove istorije. Zato će moje objašnjenje biti najkraće moguće.

[438] *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* Bd. 5, Sp. 1283.

[439] *Ibid.,* Sp. 1293, J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken,* Frankfurt/m. (Suhrkamp), drugo izdanje 1988. S tim u vezi pogledati prikaz H. Boeder, „Metafizika ne može da postoji, jer njen zahtev da bude nauka treba da bude dokazan od strane uma, koji ona nistinu ne može da razume kao „moć principa"... Metafizika i ne mora da postoji; jer nadležnim naukama nije potrebno nikakvo „arhitektonično" jedinstvo, dakle, nikakva prva nauka; one su povezane tehnički, a dodiruju se i povezuju preko rastućih dostignuća svojih istraživanja. Ako se pretpostavi da im je potrebna prva nauka, onda bi to bila opšta „teorija nauke"... Ali, opoziv metafizike se upotpunjuje... tek sudom: ona ne sme da postoji... Jer njen zahtev da zna „ono što svakoga nužno interesuje" izgleda kao drskost koja zbunjuje i ponižava svaki racionalni govor o onome čemu ona teži." *Topologie der Metaphysik,* Freiburg/München (Alber), 1980, S. 17. U vezi sa Habermas i D. Henrich, *Konzepte,* Frankfurt/M. (Suhrkamp), 1987. pogledati, H. -L. Olling, „Das unerledigte Metaphxsikproblem", *Theologie und Philosophie,* 65 (1990), SS. 31-68.

Čisto bibliotečki, ime „metafizika" potiče otuda što je Andronik sa Rodosa odgovarajuće Aristotelove spise skupio pod naslovom „Fizika". Ali, već je Kant smatrao da takvo shvatanje nije ispravno.[440] Pritom je on mislio na „prvu filozofiju" – kako ju je nazvao sam Aristotel – koja se u pogledu prirodnih stvari sa njihovih pojava vraća na pitanje šta one jesu, i to ne samo u čisto životno-praktičnom smislu, nego se vraća na pitanje o njihovom izvoru i opštem smislu, o njihovoj suštini. Tu opštu suštinu je Aristotel tražio u biću kao takvom. Tako bi se slobodno moglo reći da je filozofija značila postavljanje pitanja o svemu što jeste, a potom i pitanja šta je to što jeste. Utoliko je metafizika ontologija = učenje o biću i o bivstvujućem. Taj naziv se pojavio tek oko 1600.[441]

Dakle, metafizika se ne bavi samo čistim činjenicama, nego i njihovim temeljima. Pitanje o suštini, o izvornom karakteru stvari, pretpostavlja i pitanje o prvim principima bivstvujućeg i bivstvovanja.

„Princip" je ono po čemu nešto jeste to što jeste, po čemu je nastalo i po čemu se spoznaje. Prvi princip svega postojećeg za Grke je bilo božansko biće. Zato je metafizika, odnosno prva filozofija, ujedno i teologija.

Dakle, ta reč, teologija, pre svega označava filozofski napor – i potiče iz filozofije. „Platon je bio prvi koji je upotrebio reč „teologija" i on je očigledno tvorac tog pojma."[442] Pod tim izrazom on je podrazumevao pesnički način govora o bogu, koji filozofija treba da prevazide. U međuvremenu ta reč je dobila značenje opšte crkvene discipline, koja je povezana sa istoimenim fakultetom. (Ona se, dakle, bavi „spoljašnjim" aspektom; za vernike, razume se, teologija predstavlja božansku reč i njeno prenošenje.) U zavisnosti od filozofskih stavova, ta reč je dobijala atribute „prirodna", „racionalna" ili čak „filozofska".

Ovo dvostruko značenje reči teologija podrazumeva i dvostruko razumevanje onog „i" u naslovu ovog rada. Naslov je mogao da glasi i: Teologija, odnosno, sveobuhvatnije: metafizika. Zato smo i pošli od ovog šireg pojma. Ali, ni to ne rešava sve probleme; jer, iako se – filozofski – ne može govoriti o nekoj nemetafizičkoj teologiji (filozofija fizičkim predmetima ne pripisuje ime božije), obrnuto, metafizika se ne mora razumeti teološki, ona prvi princip može da objašnjava na materijalistički način, ili da – kao u slučaju Nikolaja Hartmana (Nicolai Hartmann) – bude agnostička, odnosno, da ateistički smatra da je prvi princip principijelno nespoznatljiv.[443]

No, pitanje postaje daleko konkretnije ako se odbaci dvostruko „čitanje" teologije i ako se problematika preformuliše u pitanje o odnosu između *teologije otkrovenja* i *filozofije*.

Tako će nam postati jasnija sva oštrina i jačina rasprava i svada oko metafizike. Pri tome, *s jedne strane,* protivnici metafizike žele da izbegnu opasnost terorističkog zahtevanja istine, sa kakvim se srećemo u istoriji religije, ali i na primeru Francuske buržoaske revolucije, dok sa druge strane – direktno iz izvesnosti vere – žele da istaknu prvenstvo i tutorstvo vere i da očuvaju njenu tajnu.[444]

Na obe ove strane metafizičar treba da se bori protiv zabrana mišljenja i govora, bilo iz filozofskog interesa da se ne ograničava upotreba uma, bilo iz teoloških razloga, da se očuva baza celokupnog govora o verskom.

[440] Anm. 1 Sp. 1188. Pogledati i H. Reiner, „Die Enstehung und ursprüngliche Bedeutung des Names Metaphysik", *Zeitschrift für philosophische Forschung,* 8 (1954), SS. 210-237; „Die Entstehung der Lehre vom bibliotekarischen Ursprung des Namesns Metaphysik", *ibid.*, 9 (1955), SS. 77-99.

[441] *Histr. Wörterbuch* (Anm. 1) 6, Sp. 1189 i naredni. H. Boeder (Anm. 2), S. 39, „Nešto pre pojavljivanja Kartezijevih „Discours" Alšted (Alsted) je u svojoj „Enciklopediji" (Herborn 1630, S. 537), koju je Lajbnic veoma cenio, metafiziku definisao na sledeći način: „Metafizika je znanost koja se bavi bivstvujućim ukoliko je ono bivstvujuće. Ona se takođe naziva i prvom filozofijom, a u Gocleniusovom Leksikonu, ona se naziva i ontologijom.""

[442] W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker,* Stuttgart (Kohlhammer), 1953, S. 12.

[443] Nespoznatljivost sama po sebi ne znači ateizam, nego samo agnosticizam, jer između ta dva pojma treba praviti razliku. Uporediti sa H. R Schlette (Hrsg.), *Der moderne Agnostizismus,* Düseldorf (Patmos), 1979. Pa ipak, Hartman zastupa poziciju čovekove slobode, koju smatra nespojivom sa egzistencijom boga, takozvani „postulatski ateizam" (Šeler).

[444] I za to imamo primer, P. Jork fon Vartenburg (P. Yorck v. Wartenburg), po kome „suprotnost između voljnog ponašanja, samopotvrdivanja – u etici – i samopožrtvovanja – u religiji - čini oprečnim odnos između filozofije kao metafizike i religije". *Bewußtseinsstellung und Geschichte,* Tübingen (Niemeyer), 1956, S. 44.

II O istoriji

Odnos između metafizike i teologije će nam postati jasniji kada se upoznamo sa njegovom istorijom. Ja ću s tim u vezi pratiti misao francuskog filozofa Morisa Blondela (Maurice Blondel), koji je navedenu napetost i sam proživeo, odnosno osetio na svojoj koži.[445] Njemu je ministarstvo prosvete prvo uskratilo predavačko mesto, jer on u svojoj *Thèse* iz 1893. godine, iako je ona filozofski bila korektna, nije želeo da se odrekne svog katoličkog ubeđenja; s druge strane, iako je kod svojih kolega naišao na razumevanje i podršku, morao je da se brani od teološke kritike, koja je njegovu tezu videla kao modernističku i „imanentističku".

Tri godine nakon objavljivanja svog ranog glavnog dela on je napisao drugo delo, koje se smatra njegovim drugim delom po važnosti, u kome se

[445] Za orijentaciju u njegovom životu i delu navodim sledeće bibliografije, P. Henrici, „Maurice Blondel (1861-1949) und die „Philosophie der Aktion", u: E. Coreth u. a. (Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. u. 20. Jahrhundert.* Bd. 1. Neue Ansätze im 19. Jh., Graz (Styria), 1987, SS. 543-584. Njegovo najvažnije delo, *L'Action, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), Paris (Presses Universitaires), 1950 (treće izdanje 1973). Na nemačkom (R. Scherer), *Die Adition* (1893), Freiburg/München (Alber), 1965.

bori protiv pogrešnog tumačenja svoje *Thèse*. To delo nosi naslov: *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieuse*, koje se obično citira kao *Lettre*.[446] Na mesto apstraktne polarizacije između *filozofije* i *teologije*, kod njega stupa uvid u mogućnosti primene autonomne filozofije pod imanentnim uticajem religioznih problema (S. 162 i naredne).

Grčka spekulacija je nastupila sa zahtevom „da se pojmi celokupan poredak mišljenja i stvarnosti", „da se teorija postavi na mesto koje joj pripada, odnosno ispred prakse" i „da u samoj sebi nađe prve i poslednje stavove o stvarima, neku vrstu božanske samodovoljnosti" (S. 164). Otuda potiče konkurentski odnos između filozofije i hrišćanske objave, koju su apologeti smatrali istinskom filozofijom. Istovremeno je vera u otkrivenje okvir dotadašnjeg znanja i mišljenja proširila i produbila sve do „božanskih dubina" koje su pristupačne ljudskom duhu (1 *Kor.*, 2, 10).

Pritom, zasada može ostati otvoreno pitanje da li ta svest koja veruje uistinu predstavlja znanje o životu u bogu ili ne, da li je ona tačna ili pogrešna. (Shvatanje istine kao poistovećivanje istinitosti i dokazivosti ovde ne samo da ostaje otvoren problem, nego se taj problem potpuno isključuje.) U svakom slučaju, može se konstatovati izvesna promena svesti. Za srednji vek je tipična „hibridna povezanost" umske teorije i pokornosti otkrovenju. Ali, iz te sinteze je opet proistekao antagonizam, razilaženje, jer filozofija „više nije ono što je nekad bila. Ona je sebi nesvesno postavila cilj koji ne potiče iz nje same" (S. 1678). Ona je izgubila svoju antičku prirodnost, kao i svest o sopstvenim granicama.[447] Zato specifični novovekovni zahtev za apsolutnost i totalitet prevazilazi granice pokušaja univerzalnog mišljenja.[448]

Taj zahtev je doživeo neuspeh. Kada to konstatuje, Blondel pre svega misli na Baruha de Spinozu, kao i na Georga Vilhelma Fridriha Hegela. On smatra da se kod njih neuspeh filozofije desio iz filozofskih razloga: filozofija se nasukala na sopstvenu metodičko-kritičku samoizvesnost, koju je razvila u toku svoje istorije. „Antički koncept hegemonije, ili tačnije rečeno autarhije filozofskog uma, se raspao samim napretkom uma" (S. 176).

[446] „Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieuse", *Annalesde Philosophie chrétienne*, 131 (1896), SS. 337-347, 467-482, 599-616; 132 (1896), SS. 131-147, 255-267, 337-350. U ovom tekstu će se navodi odnositi na nemačko izdanje H. Fervejena (H. Verweyen), M. Blondel, *Zur Methode der Religionsphilosophie*, Einsiedeln (Johannes), 1974

[447] Uporediti sa H. Heimsloeth, *Die sechs großen Themen der Abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters* (1922), Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), treće izdanje 1953, naročito II. „Unendlichkeit im Endlichen", SS. 61-89. – Kao što je Kjerkegor (Kierkegaard) rekao: „Učenje o bogočoveku je hrišćanstvo učinilo drskim" (*Die Krankheit zum Tode*, Düsseldorf (Diederichs), 1954, S. 119 (SW XI S. 228)).

[448] Tu razliku između samoograničavanja u odnosu na boga i samoutemeljenja u odnosu na njega je lepo obradio V. Šulc (W. Schultz) u svom kratkom, ali značajnom spisu, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen (Neske), 1954.

Tako se došlo do situacije da je filozofija sama sebi presudila. Na takvu poziciju ja vidim dva moguća odgovora. *Moguće je* i dalje zastupati „autonomiju" - pri čemu se odlučujemo da odustanemo od principijelnog odgovora.[449] Ova pozicija ima, takođe, dve varijante: jedna je (sistematsko) samoograničavanje na sekundarne probleme ili na čisto istorijska istraživanja, pri čemu se istražuje pokrenuta tema, ali s obzirom na „pobožnost pitanja". - *Ili je moguće* misliti dijaloški, u smislu da filozofija samu sebe uzme u razmatranje, da se filozofija ne bavi samo prirodnim i društvenim naukama, nego i čovekom koji veruje. Filozofija bi trebalo da vodi razvovor sa samom sobom.

Ali, kod takvog razgovora se ne može unapred znati kuda on vodi. Biblijsko-hrišćanski govor o *stvaranju*, a naročito otkrivanje *ličnosti*, su doveli do stvarne epohalne promene. S jedne strane, moramo se suprotstaviti gnostičkoj uobraženosti mišljenja, koja smatra da apriorno može da spozna ono o čemu govori otkrivenje: pre svega inkarnaciju i izbavljenje od podnošenja krivice. Ali, ako, s druge strane, osoba želi da odgovarajućim sredstvima reflektuje svoju situaciju, onda ona sebe ne sme da posmatra kao puku „prirodnu pojavu", nego iz perspektive koja podrazumeva stvaranje i ličnost. Ovakav izazov treba prihvatiti s ljubavlju, kako to čine dobri ljudi. I ta ljubav ne treba da se odnosi samo na nas same, nego i na sam izazov.[450]

Apsolut, kao bog koji je ličnost, njegovo trojstvo (čak i bez misterije inkarnacije), antropološki još i pragreh (ako ne i naše oslobođenje od greha putem čuda): nije li sve to zaista previše za filozofsku misao?

III Za filozofiju bez skraćivanja

S tim u vezi M. Blondel ima da kaže sledeće: „Bez lažne skromnosti i bez nepromišljenosti, filozofiji priliči da ide onoliko daleko koliko ona može da ide, koliko mora da ide".[451] Dakle, filozofija treba da zalazi i u metafiziku. U vezi sa programom njenog samosasecanja, Okamovom (Occam) „oštricom", treba se *prvo* podsetiti da princip štedljivosti („Ne više bića nego što ih je neophodno!") prvo žrtvuje „luksuz" filozofiranja. I to ne kod filozofa kao takvog,

[449] S obzirom na M. Štajnera (M. Steiner), kao i Eriha Froma (Erich Fromm), ova opcija može da se formuliše i na sledeći način: Čovek odustaje od nečega (metafizičke izvesnosti) da bi mogao da bude ono što jeste.

[450] U vezi sa filozofskim pristupom problemu trojstva, jedinstvenosti mnoštva, pogledati, J. Splett, *Freiheits-Erfahrung*, Frankfurt/M. (Knecht), 1986, Kao. 3, Grundbegriff Gott. – Odatle proizilazi pitanje o rascepu između sadašnjeg stanja čoveka i sveta i njegovog izvornog stanja, što je tema kojoj se na kraju krajeva „mora posvetiti svaka filozofija". J. G. Fichte, *Sämtl. Werke* (1834-1846), Berlin (de Gruyter), 1971, III S, 40 (Grundlagen des Naturrechts). Uporediti sa Paskalovim *Mislima* o veličini i bedi čoveka, fr. (Brunschvicg) 339-424, 441.

[451] *Die Action*, S. 432.

nego kod čoveka uopšte. Jer, i teološki pokušaj da se misaono približi tvorcu i njegovoj tvorevini da bi nam olakšao razumevanje opravdanosti našeg postojanja, kao i metafizički pokušaj, vodi u zablude. Jer kada bi, umesto da bude savršen i apsolutan, bog imao potrebu (za našim postojanjem), onda to više ne bi bio bog, a čovek više ne bi bio ličnost i dostojanstveno biće, nego bi u svojoj osnovi bio funkcijalizovan.[452]

Ali, sagledajmo ostale konsekvence: naime, sa druge strane, ne znači da je ono što nije nužno automatski proizvoljno – kao što se to u principu štedljivosti pretpostavlja. Filozofija postaje proizvoljna, i to je *drugo* što treba da imamo na umu, tek kada izbegava suštinska pitanja. Vilhelm Vajšedel (Wilchelm Weischedel) je više puta podvlačio da filozofija pre nego što pređe na rešavanje pitanja boga, pre svega mora da se zapita da li je danas uopšte moguće odgovoriti na to pitanje, odnosno, kakav se odgovor na njega može očekivati. U kojoj je meri današnja nedelotvornost i nefunkcionalnost „akademske" filozofije povezana sa „temeljnim pitanjima" filozofije i nauke? S tim u vezi treba ispitati tezu o „rehabilitaciji praktične filozofije".

Treće, čovek uistinu živi metafizički. Kod Kanta možemo pročitati da „je isto tako neopravdano očekivati da će čovek upotpuniti svoja metafizička istraživanja kao što je neopravdano očekivati da će svoje disajne organe prilagoditi da ne ispuštaju nečist vazduh". Ali, budući da metafizika ipak postoji, ona treba da bude samokritička i da reflektuje o svojim ubeđenjima.[453]

Rajner Špeht (Rainer Specht) je svoje stavove o metafizičkoj funkciji filozofije izneo pod krilaticom „duboka teorija". Taj izraz treba da nas podseti na Bora (Niels Bohr): kod naučnih istina opreka je pogrešna, a kod dubokih istinita.[454] Kao ni Špeht, ni mi ovo određenje nećemo strogo uzeti. Ima mnogo razloga da se u nauci uopšte govori samo o „ispravnosti"; dalje, govor o suprotnosti bi trebalo precizirati... Ali, u svemu tome ima podstreka za razmišljanje.

Umesto da pravi razliku između iskaza opredeljivanja i besmislenih iskaza, umesto da pravi razliku između iskaza opredeljivanja, zastupanja i nezastupanja, Špeht podseća na prethodnike filozofije prosvetiteljstva. Ako se

[452] Uporediti sa R. Guardini, *Welt und Person,* Würzburg (Werkbund), drugo izdanje, 1940, 113-128; B. Weissmahr, *Philosophische Gotteslehre,* Stuttgart u. a. (Kohlhammer), 1983, SS. 5-249 i naredne; J. Splett, *Der Mensch ist Person,* Frankfurt/M. (Knecht) drugo izdanje, 1986, Kap. 1; J. Splett, „Appetitus naturalis?", *Theologie und Philosophie,* 63 (1988) S. 529 i naredna.

[453] I. Kant, „Prolegomena", A. 192, u: *Werke in sechs Bänden* (W. Weischedel), Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), 1966, Bd. 3, S. 245. Iako je metoda redukcije u pojedinačnim naukama dovela do velikih rezultata – danas možemo da vidimo koja cena mora da se plati za to. Danas je svaki zahtev za reflektujućim opštim nazorom o „naučnosti" unapred proglašen pogrešnim i izlišnim. Pogledati N. Hinske: *Lebenserfahrung und Philosophie,* Stuttgart Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog), 1986, naročito Kap. VII.

[454] „Zur Metaphysik-Funktion der Philosophie", H. Lübe (Hrsg.): *Wozu Philosophie?* Berlin/New York (de Gruyter), 1978, SS. 162-180, 164.

zastupljivost tu razume kao „probability", onda mi se čini da to ne pogađa suštinu stvari.[455] To možda označava spoljašnji aspekt metafizičkih stavova; ali, nikako ga ne smemo pomešati sa samim metafizičkim tvrdnjama. Vernik može pokušati da neverniku približi jednu „hipotezu o bogu"; pa ipak, ta hipoteza postaje potpuno irelevantna kada pokuša da mu objasni samu veru u boga kao „život sa hipotezom boga". Ta hipoteza zapravo ne znači ništa više od mog prijateljstva sa Fricom, niti ima išta višu verovatnoću od mog očekivanja njegove pomoći u slučaju potrebe. Razlika nije emocionalne prirode, mada je moguće da se i tako iskaže. Razlika se tiče voljnog stava, donošenja odluke da se materijalni fakti tumače na ovaj ili onaj način. Vitgenštajnovim rečima rečeno: radi se o sasvim drugoj vrsti igre. „Certitudo metaphysica" ima daleko višu verovatnoću. Ona „odslikava" jednu drugu dimenziju – kao što osenčeni krug predstavlja kuglu.

Obrnuto bi trebalo razlikovati „nezastupljivost" i „neverovatnoću". Drugim rečima rečeno: neokrnjeno shvatanje metafizičkog filozofiranja podrazumeva da se prema moralnoj komponenti i komponenti savesti ne ponašamo kao da su to samo statistička pitanja. Zato i Špeht ukazuje na nemerljivu praktičnu relevantnost „duboke teorije"; prihvatljivi su i njegovi kriterijumi proveravanja (on navodi antropološke konstante, očekivane posledice...) (S. 175).

Koliko god bile od pomoći, koliko god bila njihova misaona vrednost, mi se ne možemo zadovoljiti sa „normae negativae"; one nisu dovoljne da se odbace pogrešne teorije. „Brainstorming" je ono na čemu počivaju fitness-kriterijumi nove (kvazidarvinističke) metafizike. Kada Ejerov bolesnik nije bio *genuine* metafizičar – za razliku od kontrolora metafizike – onda je svakako bio „pesnik" koji fantazira u pojmovima, kako ga je nazvao Rudolf Karnap. Ali, filozof se od pesnika razlikuje po tome što argumentuje svoje stavove.

IV Metafizička argumentacija

Kao prvo, filozofija *tvrdi*. To znači da ona ne izražava samo stav pojedinca ili društva ili da prosto apeluje na protivnika. Štaviše, u filozofiji se zastupa neki stav i za taj stav važi zahtev da bude istinit. Time se postavlja dvostruka tvrdnja: Ja nešto (a ne ništa) govorim (tvrdim) – i takođe tvrdim da je mo-

[455] A. aO. S. 172. Isto tako i Panenbergova (W. Pannenberg) upotreba „hipoteze" u: *Wissenschaftstheorie und Theologie,* Frankfurt/M. (Suhrkamp), 1973, SS. 334-346; *Systematische Teologie I,* Göttingen (Vandenhoeck), 1988, S. 66 i naredne zastupa teze o upotrebi reči antimetafizičara R. Karnapa i Šlika. Prema uobičajenoj upotrebi jezika reč ne označava samo čisto (kao „hipotetička struktura") još-ne-iskazano biće, nego i ne-asertorički smisao „teze". – Nasuprot tome, argument verovatnoće R. Švinburna (R. Swinburne) (*The Existence of God,* Oxford: Clarendon1979), *Die Existenz Gottes,* Stuttgart (Reclam) u suštini deluje naivno i nije primenjiv na pojam boga. (E. Runggaldier, *Zeitschrift F. kath. Theologie,* 111 [1989], SS. 66-76, naročito S. 75 i naredna.)

ja tvrdnja istinita. Zato saopštavanje filozofskog stava više nije puka stvar mišljenja. Ko u tom smislu ne polaže pravo na istinitost svojih tvrdnji može biti psihološki, pedagoški, sociološki ili čak politički „interesantan", ali ne može biti filozofski sagovornik.

Ta tvrdnja istinitosti nije prosti dodatak filozofskom stavu; štaviše, filozofija tvrdi da se „u svakoj argumentaciji radi o istini kao o odredenoj vrednosti".[456] Filozofija je dogadanje istine; u filozofiji se radi o zauzimanju voljnog stava. A volja teži da „istini dodeli ugled". – To ne znači samo da onaj ko se bavi argumentacijom istinu pripisuje svojim tvrdnjama: da smatra da ona odgovara onome o čemu on govori,[457] nego se i sam potčinjava zahtevu „da govori ono što jeste, a da ne kaže ono što nije (istina)". Dakle, onaj ko filozofira mora sa svoje strane, takode, da odgovori na „zahtev istinitosti". „Istinitost" tako više nije samo svojstvo rečenice, već ona postaje ono na čemu se zasniva *iskustvo izvesnosti*, ono što i filozofija i religija od davnina slikovito označavaju rečju svetlost.

Onaj ko filozofira svojim tvrdnjama pripisuje najmanje status spoznaje i *uvida*, a ne samo mogućnost svakodnevne praktične adaptacije. Zato uvek mora biti spreman da svoje tvrdnje podvrgne proveri. Pritom merilo, ili, tačnije rečeno, instanca provere, ne može da bude ništa drugo do „svetlost" sama, sama istina, odnosno stvar koja se pokazuje u tom svetlu.

Zato kod metafizičkih stavova po sebi ne treba tražiti motiv, niti uzor „maîtres de soupçon" (P. Ricoeur) Fridrih Niče, Karl Marks, Sigmund Frojd, niti treba postavljati pitanje o poželjnosti ili nepoželjnosti njihovih eventualnih posledica. I takva pitanja su legitimna: psiho-biografski, pedagoški, itd.; pa ipak, to znači napuštanje polja filozofije. U metafizičkim pitanjima ne odlučuje spoljašnji konsenzus, nego saglasnost svakog pojedinca sa izvesnošću proveravane tvrdnje.

Razgovor je neophodan da bi se razbila neizbežna ograničenost unutrašnjeg disputa mišljenja; isto kao što prostorno vidimo sa dva oka, stvarnost proizilazi iz susretanja različitih pogleda (na nju).[458] Naravno, konsenzus većine nikoga ne oslobada odgovornosti za sopstveno preispitivanje. „Kontrola se ne odvija kroz kontrolisano usklađivanje tvrdnji pojedinačnih umnih subjekata u konsenzusnu tvrdnju zajednice, nego kroz pokušaj da individualni um nade utmeljenje zahteva za važenje konsenzusne tvrdnje, te da se u skladu sa ishodom tog pokušaja odluči da li će se složiti sa stavom zajednice ili ne."[459]

[456] R. Lauth, *Theorie des philosophischen Arguments*, Berlin/New York (de Gruyter), 1979, S. 58.

[457] Ovim, naravno, ne ulazimo u konflikt sa teorijom istine. Želim da uputim na svoj naslov „Wahrheits-Anspruch", *Freiheits-Erfahrung* (Anm. 15), SS. 19-49, naročito SS. 19-39.

[458] J. Splett, *Konturen der Freiheit*, Frankfurt/M. (Knecht), drugo izdanje, 1981, SS. 68-92 (Gemeinsame Freiheit, Dialektik der Autorität), naročito SS. 80-83.

[459] A. J. Bucher, *Ethik - eine Hinführung*, Bonn (Bouver), 1988, S. 251. U vezi sa logosom i razgovorom pogledati H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, Hamburg (Meiner), 1968, SS. 27-34.

Ako je tako, filozofsko argumentovanje ne može biti ni retoričko („sofističko") nadgovaranje, niti „prisila" (realnih ili formalnih nauka).

Kada je u pitanju metafizički argument, ne radi se o unutarsvetskim povezanostima, nego o celini i samoizdizanju celine iz njene osnove. Mišljenje ovde ne sme da bude „okivajuće", jer bi jednim zamahom mogli da je se „oslobodimo"; pa ipak, mišljenje mora biti strogo.

U izvesnom smislu, metafizički argumenti zapravo predstavljaju neku vrstu ispunjenja vere. „Veru" ovde treba shvatiti filozofski: kao odgovorno tumačenje celine fakata, izlaganje koje, kao *opšti* stav, ne može da se objasni samo iz tih fakata, niti nužno ima samo jedno značenje. Struktura odnosa medu stvarima može da se „okuje" razumom, ali ne i smisao, on uvek ostaje slobodan. Koliko nas istina čini slobodnim (u odnosu na nas same) toliko nas čini slobodnim i u odnosu prema njoj.

Ono što se ovako oslobada jeste sloboda sama. Samo sloboda oslobada – jako, sa druge strane, ona sama mora biti neslobodna da bi joj sloboda bila potrebna. Ona je neslobodna utoliko što se „podrazumeva", što još nije „prozrevana", te joj je zato potrebno argumentovano vodenje. Ali, sa druge strane, suštinski, samo je sloboda oblast filozofske argumentacije. Ona, kao obrazac osnove opravdanosti, preuzima odgovornost za odluku koja se odnosi na ponudeno tumačenje. Pokušaj ubedivanja moguć je tek pod pretpostavkom mogućnosti izbora i opravdanja. Tamo gde nije ostala nikakva mogućnost izbora, tamo gde razlozi više ne igraju nikakvu ulogu, tamo svako ubedivanje gubi svoj smisao.

Odatle potiče stav o slabosti metafizičke misli, osporavanje njene „racionalnosti" i utemeljenosti od strane naučnog i teološkog pozitivizma. Prema tim pozicijama utemeljenost može biti samo činjenička utemeljenost. Ali, takav konkretan pokušaj utemeljenja ne samo da treba da bude faktički odbačen, nego to odbacivanje treba i da se opravda. (Jer, nisu samo filozofi medusobno nesaglasni, ne slažu se ni hrišćanski metafizičari.)

Ova situacija, u kojoj se moramo braniti sa (najmanje) dve strane, otkriva zavijen, indirektan karakter votiranja za metafiziku. Takav se način ponašanja često sumnjiči kao strategija imuniziranja. Ali, zar o tome ne bi trebalo pre govoriti u slučaju antimetafizičara, koji u ovoj situaciji ističu argument principijelnog suzdržavanja od suđenja? To podseća na fiksiranje na ispitivanje graničnih vrednosti u poznatom paradoksu sa Ahilom i kornjačom. Ali, mi moramo da prevladamo takvo samoograničavanje, na metafizička pitanja ne smemo da gledamo empirijskim očima. Metafizika se ostvaruje kroz sticanje samoiskustva slobode; to se ne može opisati kao „unutrašnje" iskustvo jer se pod njim podrazumeva da se, umesto da se gleda i „spolja", gleda samo „unutra"; to iskustvo predstavlja jednu spoznaju koja može da se dostigne samo kroz voljni smisao, ili kroz „iskustvo vere": tu sloboda kroz tok svog samopokazivanja zadobija priznanje sopstvenog samoidentiteta.[460]

[460] H. Krings, *Transzendentale Logik*, München (Kösel), 1964, S. 340: „Dakle, jedno tvrdenje je istinito (i kao takvo saznatljivo) onda kada se transcendencija (mišljenja) upotpuni i kada

V U svetlu istine: dokaz postojanja boga

Šta znače ta otvorenost i voljnost? Šta znači *metafizičko iskustvo*? Zastupnici „naučne filozofije", kao i mnogi teolozi, će već ovaj pojam proglasiti besmislenim. U pomenutom samopokazivanju treba uočiti sličnu raznolikost i višedimenzionalnost o kojoj smo govorili i u slučaju izvođenja tvrđenja metafizičkih argumenata.

Pokazuje se jedan odnos stvari; ali, time se pre svega istovremeno pokazuje i da se on pokazuje. Hajdeger je o tome neumorno razmišljao pod lajtmotivom „istina = neskrivenost"; ali na to cilja već i sholastičko načelo „*omne uns est verum*".[461] Ovde nam optička jezička slika neće biti dovoljna. Ova situacija u najmanju ruku sadrži jedan poziv – na nju, dakle, treba reagovati. Zapravo, to i nije samo poziv, to je *zahtev*.

Osnovna filozofska situacija teško da se može nazvati čisto teorijskom: „*tabula rasa*", koja trpi uticaje spoznaje, se intuitivno shvata pasivno, ali, ona je, sa druge strane, aktivna: ako već ne konstituiše objekte, ona ih kroz odluke, interese itd. bar „re-(ili konačno i „de-)konstituiše". Osnovno metafizičko dešavanje izvorno mislimo kao *medial*. Pod tim mislim na obuhvatanje onoga što se-da-obuhvatiti ili obuhvatanje obuhvatanja. Zato je Rajnhard Laut (Reinhard Laudt) pojam evidencija zamenio pojmom „Sazienz" i zato je ono što mi obuhvatamo kao teoriju i (nad-životnu) praksu i što nas obuhvata kao teorija i (nad-životna) praksa, razlikovao od onog što se naziva „doksičkim".[462] Metafora o svetlosti, koja se prenosi iz davnina, ukazuje na uzvišenost zračenja, obasjavanja istine koja se sama sobom opravdava i koja „daje dostojanstvo" svemu što iz nje proizilazi.

Sama svetlost *nije* vidljiva, ona vidljivim čini ono što osvetljava, naime, stvari i njihove odnose. Ne pojavljuje se istina; u istini se pojavljuje ono što jeste. Dostojanstvo istine pre svega znači da ona odgovara onome što pokazuje; primeren, reflektujući, metodski osmišljen samokritički osvrt. Ali, time se ne iscrpljuje dostojanstvo istine.

Gde god da okrenemo pogled, srećemo se sa metafizikom, jer obraćajući pažnju na ono što istina osvetljava mi obraćamo pažnju i na samu svetlost, a ona znači istinu. I to ne samo utoliko što nam dopušta – a što je obaveza mišljenja – da spoznajemo šta postoji, nego se susrećemo i sa njenom „srčano-

nastane posredovano transcendentalno jedinstvo." Odatle sledi (S. 341), „Granice istinitosti se ne dokazuju, nego potvrđuju. Ili bolje: one se dokazuju potvrđivanjem."

461 Uporediti sa J. B. Lotz, *Mensch Sein Mensch. Der Kreislauf des Philosophierens,* Rom (Università Gregoriana), 1982, SS. 179-188 (Das Sein als Wahrheit).

462 R. Laudt, *Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie,* München (Pustet), 1967, SS. 53-55. Izraz „Sazienz" (od *sacire* = ergreifen = obuhvatati) danas se može sresti samo u francuskom jeziku, kao „saisir". „*Doxa*" ne znači puko mišljenje, privid, nego voljno mišljenje, odluku, konačno i ugled, slavu i dostojanstvo.

šću". Taj metafizički „organ" predstavlja „srce" i to ne samo od Avgustina do Bleza Paskala (Blaise Pascal). To što se danas gotovo nezaobilazno pogrešno razume kao emocionalno, nekada se objašnjavalo pojmom savesti.

Kada se pominje pogrešno razumevanje, treba se podsetiti i Hegelove intervencije o uzvišenom u filozofiji. Najčešća odbrana: takve misli se situiraju kao „teološke" i u odnosu na njih se zauzima distanca. Nasuprot tome se treba setiti dva teksta Fridriha Vilhelma Jozefa Šelinga. U govoru o odnosu prirode i duhovnog sveta se kaže: „Mi u sebi imamo samo jednu otvorenu tačku, kroz koju nebo prodire u nas. To je naše srce, ili tačnije rečeno, naša savest." Eksplikacija kraja poznatog spisa o slobodi pokazuje da Šeling stoji iza reči koje ovde izgovara benediktinski otac: on tu „savesnost" objašnjava „religioznošću". „Mi pod tim ne podrazumevamo ono što je nezdravi stari vek nazivao dokonošću gomile, pobožnošću predaka ili ispunjenjem božanske volje. Jer, bog u nama jeste jasna spoznaja, ili sama duhovna svetlost, u kojoj sve ostalo postaje daleko jasnije nego što bi inače bilo; a onaj ko poseduje tu spoznaju, on sigurno nije ni dokon ni besposlen."[463]

Tu promenu u metafizici je načinila savest kao mišljenje i to postavljajući pitanja o temelju i uzroku. To je ono na šta se misli kada se kaže „dokaz postojanja boga" iako se on ovde ne izvodi u uobičajenom smislu[464], nego predstavlja: „misaono osiguravanje izvesnosti vere, koje ono mišljeno obuhvata kroz samoosvedočavanje tamo gde se ono izvorno pojavljuje... tamo gde se ono promišlja sa razumevanjem što omogućava ponavljanje osiguravanja."[465]

Negde istovremeno kad je nastao Kantov koncept kategoričkog imperativa, ideju neuslovljenog je zamenila misao o opštoj korisnosti. A danas je u oblasti duha postao neizbežan govor o neuslovljenom. – Pa ipak, naznake o duhovnoj klimi nisu filozofski argument. Karl-Oto Apel (Karl-Otto Apel) je to (istorijsko-filozofski) nazvao ponovnim padom u „kriptometafiziku".[466]

463 *Sämtl. Werke,* Stuttgart i Augsburg (Cotta), 1860 ff., Abt. I/9, S. 107; I/7; S. 392 (prim. prev.). Uporediti sa sedmom fusnotom ovog teksta, „nema etike bez metafizike", R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen,* Stuttgart (Klett-Cotta), 1989, S. 132 i 150; Uporediti sa D. Heinrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft", D. Heinrich u. a. (Hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* (FS Gadamer), Tübingen (Mohr), 1960, SS. 77-109, 88, „Moralna spoznaja ne proizilazi iz razmišljnja o strukturi bića bivstvujućeg, ali, takođe, nije ni moguća bez jednog takvog razmišljanja."

464 Pogledati J. Splett, *Gotteserfahrung im Denken,* Freiburg/München (Alber), treće izdanje, 1985, naročito Kap. 4 i 5; sažeto „Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken", W. Kern u. a. (Hrst.), *Handbuch der Fundamentaltheologie.* 1 Traktat Religion, Freiburg (Herder), 1985, SS. 136-155.

465 K. Jaspers, *Der filozofische Glaube* (1948), München (Piper), 1963, S. 34.

466 U: A. Honneth u. a. (Hrsg.), *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung* (FS Habermas), Frankfurt/M. (Suhrkamp), 1989, S. 64 – Istovremeno i naznake pežorativne upotrebe izraza.

Pre nekoliko godina je T. V. Adorno zabeležio, „Poziv na staranje o intelektualnom poštenju vodio je uglavnom sabotaži mišljenja." *Minima Moralia,* Frankfurt/M. (Suhrkamp) drugo izdanje, 1962, S. 99 (Nr. 50).

Filozofska pitanja nikada se ne rešavaju potpuno i uvek zahtevaju – i to s pravom – da budu ponovo razmatrana. Zato je osnovano i smisleno pitanje: Odakle potiče neizmerno *dostojanstvo* svake osobe, koje je nezavisno od njene vrednosti? Koja „teorija" može da objasni iskustvo savesti a da se ne poziva na samoopravdanost dobra? *Kategoričku* obavezu da se prati savest i da se ona poštuje ne može da objasni nijedna biološka, psihološke ili sociološka teza, nikakvo uputstvo za racionalno proračunavanje.

Religiozna svest, dostojanstvena svetlost i istina se ne brinu za sebe i o sebi, nego se odnose samo na čoveka. Neosporno je da postoji način da se objasni kauzalna povezanost koja vlada čitavom upotrebom prozrevanja. Ali, bilo bi neadekvatno ako bismo ceo novi vek sveli pod zakon volje za moć ili zakon znanja kao moći; isto važi i za metafiziku u celokupnom toku njene istorije.

Teološki kritičar metafizike iz Hajdegerove škole, Bernard Velte (Bernard Welte) je naglašavao razliku između „suštinskog" i „nesuštinskog", koja je bitna za religiju.[467] Zašto se ta razlika, koja se odnosi na sve što je ljudsko, ne odnosi i na metafizičko mišljenje? Ako se spoznaja shvati kao obuhvatanje, usvajanje, onda ne možemo želeti ništa drugo osim da celovitost celine, subjektivnost subjekta (ili još bolje: lično dostojanstvo osobe), konačno svetost svetog i božansko boga odbranimo zavetom ćutanja, programom jedne *Theologia negativa*. Ali, da li u tome možemo da uspemo danas, kada su svest i mišljenje već prevazišli granice koje su sebi postavili?

Dakle, mišljenje i spoznaja, pitanja i znanje treba da se shvate drugačije, naime kao akti pažnje i zahvalnosti (bogu).[468] Ili, kao što bi to Hegel rekao: kao služba bogu.[469]

U vezi sa Apelovom transcendentalpragmatikom i procenom njenog problema poslednje osnove pogledati, P. Hofmann, *Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht*, Frankfurt/M. (Knecht), 1988, SS. 193-211 i 233-269.

467 B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg (Herder), 1965, Abhandkung XIV, SS. 279-296. U vezi sa njegovom kritikom metafizike pogledati: H. Lenz, *Mut zum Nichts als Weg zu Gott*, Freiburg (Herder), 1989 (Registar).

468 Pogledati značenje reči „l'attention – Aufmerksamkeit – pažnja" kod S. Weil, „Na svom najvišem stepenu... ona je molitva." *Schwerkraft und Gnade*, München (Kösel), 1952, S. 209 (*Cahiers III*, Paris [Plon] drugo izdanje 1974, S. 158). – Pogledati i M. Heidegger, *Gelassenheit*, Phullingen (Neske), 1959, S. 66 i naredna, F. v. Baader, „Denken in der Schriftsprache ist die Praesenz des Gebers in der Gabe anerkennen", *Sämtl. Werke* (1855), Aslen (Scientia), 1963, Bd. 9, S. 387.

469 „Filozofija (pošto je bog njen jedini predmet) stoga jeste teologija, a bavljenje njom ili unutar nje jeste služba bogu." *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 1 (W. Jaeschke), Hamburg (Meiner), 1983, S. 4 (Rukopis iz 1921) – Biblijsko pitanje „Ko sam ja koji Tebe..." ne tumači se kao traženje sopstvenog ega, niti se pitanje „Otkud, zašto to meni..." tumači kao traženje „daljih informacija"; u oba slučaja se radi o izražavanju zahvalnosti.

VI Metafizička teologija kao odgovor

Treba se još pozabaviti pitanjem službe bogu u kojoj čovek pronalazi svoje mesto i svoju orijentaciju. Ali, ne više iz aspekta religioznih ili antireligioznih simpatizera (mislim da sam o tome u, okviru mogućnosti, u suštini ovde već dovoljno govorio),[470] nego iz aspekta filozofsko-metafizičarske samorefleksije: kako će mišljenje kao mišljenje opravdati tajnu kao tajnu?

Ako se mišljenju ne nametnu nikakve granice, onda se *izvan* njega ne mogu situirati nikakvi drugi pristupi tajni: ljudav, osećaj, vera... Štaviše, filozofiranje je, kao što smo to i ranije pomenuli, njihov medijal. Dakle, ono što „postoji" jeste u mišljenju – i samo u mišljenju – i pre svega, samo u mišljenu jeste: *da* postoji to što postoji. Mišljenje jeste mesto, ono „tu" (pojavljivanja) bića. Drugačije rečeno, filozofija ne „izmišlja", ona spoznaje ono što jeste!

Pa ipak, ništa ne može da se spozna bez predmeta spoznaje i same spoznaje. Ali, da li nešto može da se spozna onakvo kakvo jeste ako se spoznaje od strane nekog drugog ko poseduje drugačiju spoznaju? Na ovo pitanje apofatička teologija uvek odgovara zabranom govora i mišljenja. Ako se pode od pretpostavke „podvojenosti subjekta i objekta", onda na ovo pitanje ne može da se pruži pravi odgovor, jer na kraju, ili subjekat spoznaje objekat kao sopstvenu konstrukciju, ili se gubi u objektu.

Jedini mogući način da se na ovo pitanje odgovori jeste odgovarajuća dijalogika. U njoj se menja razlika između Po sebi i Za mene utoliko što *za mene* ono *Po sebi* nije više samo ono što jeste Za mene, ali tako da bi pitanje o jednom Po sebi koje meni-nije-dato značilo izmicanje od njegovog Za mene. Manje komplikovano i apstraktno, ali daleko privatnije može se reći i ovako: Ti se za mene pojavljuješ tako da se ja prema tebi ne odnosim samo kao prema prostoj predstavi tebe, ili tačnije rečeno, kao prema mojoj slici o tebi, nego da se ja tvojim za-mene-tu-bićem (što podrazumeva tvoju prisutnost) bavim kao sa „tobom po sebi samom". Zapravo, ja se sa svojom slikom o tebi (ili drugima) susrećem samo onda kada mi je potrebno tvoje „prisustvo". Dakle, u metafizici se radi o suptilnom balansu, opet se radi o unutrašnjem govoru – o „iskazima o", o upotrebi trećeg lica.

Sada ćemo govoriti o granicama optičke metafore. Misli se na samoproziranje i na biti-otvoren-za. Ono što u tom smislu analogije slika mora da zna-

---

470 U vezi sa Kantom pogledati moje izlaganje u: *Gotteserfahrung* (Anm. 30), SS. 265-266. Uporediti sa Ders., „Das Unbedingte in Kants Kritik der reinen Vernunft", J. B. Lotz (Hrsg.), *Kant und die Scholastik heute*, Pullach (Berchmanskolleg), 1955, SS. 109-153; Opširnije u dokumentima Štutgartskog kongresa o Hegelu iz 1987, D. Heinrich/R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?* Stuttgart (Klett-Cotta), 1988; G. B. Sala, *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesgeweiskritik in den Schrften Kants*, Berlin/New York (de Gruyter), 1990.

či Johan Gotlib Fihte je iskazao izrazom „Durch".[471] Tradicionalno se pravi razlika između „*id quod*" = *to što* se misli i na šta se smera, i „*modus quo*" = *način* na koji se misli. U mom slučaju to se odnosi na tajnu. Kada bi moj način bio u potpunosti i samo moj, onda bi modifikacija značila krivotvorenje. Ali, šta ako ja svoj modus opet dugujem onom po sebi? Šta ako se pod „pojavom" *celine* događanja ne podrazumeva samo puko za(mene), nego i samo odgovarajuće Ja? Tada bi se govor o „subjekt-objekt rascepu" prozreo kao neodgovorajuće samopotvrđivanje subjekta. Štaviše, „ono" što se kroz istinu dešava jeste samo-odavanje tajne – meni i za mene.

Neophodno je da se razbije privatnost. Jedan još nedovoljno razmatrani momenat onoga po sebi sastoji se u nadpojedinačnom suverenitetu njegovog tu-bića za *nas*. U ranijem tekstu smo pomenuli prostorno posmatranje sa dva oka. To je razlog što se u velikim delima (Avgustina, Anselma, Nikole Kuzanskog) meša upotreba drugog i trećeg lica, što se mešaju rasprava i molitva.

Supstancijalno nešto ima da saopšti samo onaj ko se oseća „pozvanim", onaj kome je neko ili nešto „nešto saopštio". U tom smislu filozofija je pre svega odgovor. Ali, ne samo odgovor na pitanje što mi se pojavljuje, nego istovremeno i odgovor na pitanje šta se pokazuje drugim ljudima, zapanjenim, upitanim, otuđenim i samoodnosećim drugim (ljudima) – njima kao i meni; verovatno nešto drugo, ne isto što i meni; ali, ipak, ne kao (nešto) drugo, nego samo u drugom „obliku" (što može da se čita subjektivno ili objektivno) – ali, u suštini isto.

Taj odgovor menja čoveka, filozofija mu se obraća. Razgovor filozofije sa samom sobom je istovremeno i sinhron i dijahron: sa savremenicima kao i sa tradicijom. A time u igru ulazi ono što je omasovilo razmatranje metafizike i filozofske teologije: istoričnost i istorija.

Metafizika je pre svega i najvećem broju ljudi poznata kao „arheologija" (iako se u tom klišeu zaboravlja na njenu neistoričnost), što ukazuje na zbirku (*legein*) početaka i izvora. Treba pomenuti i njenu dimenziju koja je vezana za budućnost: metafizika kao eshatologija.[472] Pojmovi nisu samo puki *rezultati* iskustva, nego istovremeno i program njegovog napretka. Time se bavio naročito Volfhart Panenberg (Wolfhart Pannenberg). Njegova predavanja o metafizici i mišljenju o bogu iz 1986. godine se završavaju razmišljanjima na temu „Begriff und Antizipation" („Pojam i anticipacija").[473]

[471] *Werke* (Anm. 15) X S. 155 („Durcheinander") i S. 170 i naredne (Wissenschaftslehre iz 1804), Uporediti sa Thomas v. Aquin, *De veritate* q 14 a 8 ad 5, „Izvršenje vere ne smera na tvrdnju, nego na stvar." (prim. prev.)

[472] M. Müller, *Erfahrung und Geschichte*, Freiburg/München (Alber), 1971, 1. rasprava, „Die Wahrheit der Metaphysik und der Geschichte", SS. 17-77: 4. Aufl. *Existenzphilosophie*, Freiburg/München (Alber), 1986, koji nosi naslov, „Von der Metaphysik zur Metahistorik". Uporediti sa R. E. Ruiz-Pesce, *Metaphysik als Metahistorik*, Freiburg/München (Alber), 1987.

[473] W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1988, SS. 66-79.

Religiozno-liturgijski se njegovo mišljenje može formulisati na sledeći način: zahvalnost, kao sećanje na ono izvorno (anamneza), podrazumeva takođe i oblik nade u budućnost; forma anamneze koja se tiče budućnosti jeste preteča očekivanja (u modusu obraćanja: spokojna molitva).

Pritom, treba sprečiti mogućnost pogrešnog razumevanja rečenog, po kome se razvoj i anticipacije pripisuju samo našem mišljenju, kao da stvari sa svoje strane i same nisu u nastajanju. Ono što je rečeno, takođe, nikako ne podrazumeva ni totalno „dinamiziranje", odnosno, odgovarajuću filozofiju i teologiju procesa.[474] Neuslovljeni apsolut jeste u potpunosti ono što jeste, ono što se čisto teorijski pokazuje preko principa neprotivrečnosti ili se – što je meni prihvatljivije – pojavljuje pri pogledu na nepromenjivu uzvišenost dobra. Pa ipak, kada bi naša istoričnost bila isključivo suprotstavljena istoričnosti apsolutnog, onda prvi princip zapravo i ne bi bio apsolut. Apsolutno je nadistorijsko samo onda kada istorija kao takva potiče iz njega: njegova svetlost se prostire „u-nad" (E. Przywara) istorijom. A tada se, na kraju krajeva, kao istina istorije i istoričnosti ne pokazuje ništa drugo do istorija i istoričnost istine.

Metafizika je kao teologija predstavljala pokušaj podsećanja na taj životni identitet, pokušaj da se taj identitet anticipativno potvrdi i to i u interesu filozofije i u interesu teologije, jer su njihovi interesi zajednički.

Filozofija se odnosi na ono Jedno. Ona se, od svog postanka, shvata kao ljubav (philia) prema mudrosti (sophia). No, kako je „*philagathia*" ljubav prema *agathón*, prema dobru, a „*philadelphia*" ljubav prema *adelphós* i *adelphé*, braći i sestrama (u rečnicima ćete teško naći i „adelphia" i „agathia"), filozofija bi se pre mogla odnositi na sophón. Ali, sophón, „jedino mudro" – koga ja želim da nazovem onim *svetim* – prema Heraklitu se istovremeno „može i ne može" nazvati dubokom rečju bog (fr. 32: on koristi reč Zevs).

Ali, zar čovekov najviši „interes", a time i njegovo pravo, nije da se filozofija (prema programu Ludviga Fojerbaha) shvati kao filantropija? To shvatanje je bilo i ostalo sporno, što ne pokazuje njegovu kontingentnost; ono po svom sadržaju i suštini spada u oblast metafizike. Metafizički stavovi su sporni i taj karakter metafizike ne može da se ukloni samokritikom i samokorekturom, koliko god one bile važna zadaća metafizike. I da završim rečima Karla Krausa (Karl Kraus): „Istraživači, strpljenja! Tajna će se otkriti sama od sebe."[475]

[474] U vezi sa „recepcijom" Alfreda N. Vajtheda za teologiju pogledati, J. B. Cobb/D. R. Griffin, *Prozeß-Theologie*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1979.

[475] K. Kraus, *Beim Wort genommen*, München (Kösel), 1955, S. 452.

1. *Uvodna literatura:*

B. Weissmahr, *Ontologie*, Grundkurs Philosophie 3, Stuttgart (Kohlhammer), 1985.

B. Weissmahr, *Philosophische Gotteslehre*, Grundkurs Philosophie 5, Stuttgart (Kohlhammer), 1983.

J. Splett, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, Freiburg/München (Alber), treće izdanje 1985.

2. *Šira literatura:*

R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*, Freiburg/München (Alber), 1983.

W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 Bde. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), 1971.

J. Splett, *Leben als Mit-Sein*, Frankfurt/M. (Knecht), 1990.

19. odeljak: Hrišćanska filozofija

Valter M. Najdl (Walter M. Neidl)

I Savremena pozicija
II Razmatranje porekla
1. Kosmos Helena kao kosmos koji nije nastao, te je stoga neprolazan, samodovoljan
2. Kako je helensko-helenistički, u-sebi-mirujući kosmos doveden u pitanje?
3. Judejsko-hrišćansko učenje o otkrivenju kao suprotnost Platonovom i Aristotelevom shvatanju pojedinca
4. Konačna sekularizacija judejsko-hrišćanske koncepcije stvaranja kroz renesansnu misao i njene posledice sve do kraja novog veka
5. Martin Hajdeger, najpreciznji dijagnostičar savremene forme pojavljivanja čisto subjektivne celine tubića
III Da li je u ovakvoj situaciji još moguća pomoć?

I Savremena pozicija

Hrišćanska filozofija i danas kao i oduvek važi za pokušaj koji je u najvećoj mogućoj meri problematičan. Od Hajdegerovog verdikta[476] se na tom polju ništa nije izmenilo. Već iz kratkog pregleda filozofskih stavova zapadnjačkog duha lako je uočiti konstantno međusobno razdvajanje filozofije i hrišćanstva. Razvoj zapadne filozofije je od samog svog korena obeležen razdvajanjem od judejsko-hrišćanskog učenja o otkrivenju. U svom potpuno sekularizovanom ruhu, hrišćanska pozadina naše filozofije je dostupna samo najvrednijim istraživačima. Pokazalo se da je zapadnjačka misao u jednom određenom procesu sekularizacije pokušala da se izbori za apsolutnu autonomiju (koja može biti samo čisto pojavna), što je sa druge strane dovelo do toga da se sama ta zapadnjačka misao našla u velikoj krizi, krizi koja je dovela u pitanje celokupnu filozofiju uopšte. Javna je tajna da još uvek nije prevladana fundamentalna kriza filozofije, koja je obznanjena krajem šezdesetih godina našeg veka. Upravo suprotno – još uvek smo duboko u krizi.

Da bih jasnije predočio problem o kome govorim, ukazaću na poznati intervju koji je Martin Hajdeger 1966. godine dao za list „Spiegel", a koji je objavljen tek nakon njegove smrti. U intervjuu koji se, dakle, pojavio 1976. godine, Hajdeger kaže: dosadašnji zadatak filozofije preuzele su nauke. Filozofija je podeljena na pojedinačne nauke, psihologiju, logiku, politikologiju. Kao razlog je naveo to da dosadašnja filozofija, koju je on po svom shvatanju iste

[476] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen (Niemeyer), 1966, 3. Aufl., S. 5 i naredna; M. Heidegger, *Nitzsche* I., Pfullingen (Neske), 1961, S. 14 i naredna.

izjednačavao sa metafizikom, nije dovoljna za interpretaciju oblasti fenomena sa kojima se danas susrećemo. Kada su ga nakon te konstatacije njegovi sagovornici Augštajn (Augstein) i Volf (Wolff) upitali šta se danas nalazi na upražnjenom mestu gde je nekada bila filozofija, Hajdeger je odgovorio: kibernetika. Od najveće je važnosti da uočimo da je i sam Hajdeger, najoštriji protivnik humanističke filozofije, govorio o kraju celokupne filozofije. Sada ćemo sebi da dozvolimo da postavimo pitanje zašto filozofija kao metafizika više nije dovoljna za interpretaciju savremene problematike, pre svega problematike vezane za moderne prirodne nauke? Evo i odgovora: kao pojedinačne discipline, te nauke su određene istorijski uslovljenim empirijskim faktima, koji su, sa svoje strane, povezani u jedinstven kontekst sa istorijski uslovljenim razvojem privrede i industrije. Stari zahtev da metafizika po svojoj suštini bude vanvremenska – a taj zahtev je kulminirao u shvatanju metafizike kod Baruha de Spinoze – da predstavlja večnu shemu poretka stvari, danas više očigledno nije na snazi. Danas pri vrednovanju našeg odnosa prema svetu života veliku i značajnu ulogu igraju privredni, industrijski i tehnički interesi, koji su po svojoj prirodi određeni vremenom, i koji su, na kraju krajeva, svi direktno politički motivisani. To je dovelo do toga da se naš faktički svet više ne može objasniti teorijski, nezavisno od svoje upotrebne vrednosti.

Moderno shvatanje nauke – Ervin Kargaf (Erwin Chargaff) to neumorno ponavlja[477] – je dovelo do toga da se nauka pravda takvim sredstvima koja uništavaju njenu naučničku čestitost i moralnu ispravnost. Čak je i nas u Nemačkoj zahvatio talas euforije privrednog rasta koji nam nije bio poznat pedeset godina unazad. Nekadašnje tržište DDR-a je danas otvoreno, a prognoze privrednog rasta se izražavaju u stopama koje su do nedavno bile nezamislive. Samo, u jednoj takvoj euforiji povodom privrednog rasta potreban je daleko veći napor da bi se ukazalo na njegove negativne posledice, na narušavanje stanja čovekove okoline, koje je sve prisutnije. Pojedinci koji o tome govore nisu omiljeni u javnosti; mnogi o tome radije ćute.[478]

Stanje naše celokupne moralne svesti nam jasno ukazuje da više ne važe nadvremenski principi poretka, da se privreda i industrija, ali takođe i tehnika i nauka, razvijaju sopstvenom dinamikom pretvarajući se u *novu čisto subjektivnu celinu tubića*, čiji je smisao razvoja, ako se isključi njeno samoopravdanje, veoma problematičan. U tom procesu se čovek kao ličnost uopšte ne uzima u obzir, pojedinac nije cilj tog procesa. Danas se na našem horizontu ističu samozakonodavni procesi koji čine zatvorenu celinu i koji ne proklamuju svoj cilj. To je stanje stvari sa kojim se srećemo na prvi pogled. Svaki

[476] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen (Niemeyer), 1966, 3. Aufl., S. 5 i naredna; M. Heidegger, *Nitzsche* I, Pfullingen (Neske), 1961, S. 14 i naredna.

[477] Uporediti sa W. M. Neidel, „Die Sorge um das Ganze. Erwägungen zum Natur-Verständnis", u: C. Fr. von Wizsäcker, „Der Garten des Menschlichen", *Zeitschrift für katholische Theologie*, 105 (1983) H. 3, S. 315.

[478] Ta problematika je ponovo potisnuta od strane privrednog vrha 1990. u Hjustonu.

nadistorijski sistem poretka danas nam izgleda veoma dalek, mi smo ga zamenili celinom tubića koja je u najvećoj mogućoj meri dinamizirana.

II Razmatranje porekla

No, kako je do toga došlo? Postavljanje ovog pitanja ima smisla samo ako naše poreklo sagledamo iz aspekta duhovne istorije.

Teško da ijedna druga reč savremenog privrednog i naučnog jezika ima tako značajnu funkciju kao grčka reč logika. Pojava našeg današnjeg razumevanja tubića predstavlja rezultat jednog zahteva za normativnost. Tako se opravdava pitanje o njegovom izvornom smislu u okviru njegovog porekla.

Sa rečju *logos* se prvi put srećemo u vezi sa zagonetnim rečima *physis* i *kosmos*, u ranom periodu grčke misli.[479] Sve tri zajedno označavaju neprolaznu sigurnost onoga u sebi prebivajućeg. Heraklit, koji ove reči upotrebljava, u *logosu* vidi utemeljenje smisla kao zakonitosti osnove svega postojećeg. *Logos* se, dakle, odnosio na sigurnost večnog u sebi prebivajućeg kosmosa.[480]

1. Kosmos Helena kao kosmos koji nije nastao, te je stoga neprolazan, samodovoljan

Kosmos je, kao sopstvena osnova, kao samodovoljnost, u najranijim vremenima počivao u sopstvenoj neupitnosti. Nama je danas stran jedan takav u sebi mirujući poredak *physisa*. Mi se danas u svom iskustvu srećemo sa jednim sistemom poretka samo još u smislu samopokrećuće celine globalne privredne moći. Ono što je za Helene nekada bilo neprolazni izvor smisla i postojanja, danas se izgubilo u pukoj razbijenosti prirodnonaučnih, industrijsko-privrednih komponenti, koje kroz sopstveno samopokretanje žele da ostvare svoj pojam. Kao posledica toga danas se javlja fenomen izgubljenosti, gubljenja orijentacije, kako društva, tako i pojedinca. Taj fenomen danas dostiže takav stepen da signalizira odustajanje od svake vanistorijske dužnosti i vanistorijskog vrednovanja.

2. Kako je helensko-helenistički u sebi mirujući kosmos doveden u pitanje?

Unutar same grčke misli se razvio jak stav protiv zahteva totalne autonomije takve samosvojne celine, *physis*, stav koji je zastupao *čovekova individualistička stremljenja*.

[479] Uporediti H. Diels (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Berlin, 1954, Heraklit, Fragmenti 1, 2, 10, 30, 45, 50, 72, 89. Ono što povezuje ove fragmente jeste *ta panta*, reč koja na raznim mestima označava sveukupnost (sve).

[480] *Ibid.*, Heraklit, Fragment 30.

Čovek, koji je u rano grčko doba živeo okružen moćima kosmosa, prirode i logosa, koje su za njega važile kao zakoni stvari, u doba sofističkog prosvećivanja[481] se okrenuo sebi samom i odatle pokušao da istraži svoje moći, pri čemu, naravno, nije negirao večno prisustvo „fizičkog kosmosa". Shvatanje logosa u smislu logičkog gradenja pojmova nije uspelo u svojoj nameri da sve postojeće, iznad svega državu, podredili upotrebljivosti (za čoveka). Jedinstveni smisao ranog shvatanja logosa se u jezičkom smislu toliko promenio da je ta reč sada korišćena samo metodološki. Celina i njena istina više nisu bile ono što je presudno, presudno je postalo da stvari odgovaraju čoveku. Namera da se sve podredi ljudskoj, individualnoj meri, promenila je i smisao pojma istina. Ono najviše, istina, koja je kao celina bila odgovorna samo sebi samoj, sada je svedena na ono što koristi čoveku. Istina je time izgubila svoju suštinu.[482] Čovek koji je sve sa čim se susreće počeo da procenjuje po svojoj meri, koji je svemu priznavao samo smisao koji mu sam pripiše, počeo je da razara mir u kom je živeo, postao je čak i potencijalni razoritelj polisa. Polis, koji je shvatan kao mikrokosmos u kome se ogleda makrokosmos i koji je za Grke imao status svetog, sada je bio ugrožen kao nepoželjna celina.

Sokrat, Platon, Aristotel, svi pre svega politički mislioci, koji su osećali odgovornost prema kosmosu, zato su pokušali da odbrane celinu kao celinu. Oni su shvatali da je očuvanje polisa kao, da se tako izrazim, velikog kosmičkog čoveka, moguće samo ako uspe da se održi u saglasnosti sa bogom, što je moguće samo pod uslovom da sam kosmos ostane celovit. Platon je jasno shvatio da je *psyche*, reč koja u rano grčko doba nije bila ništa manje zagonetna nego već pomenute *kosmos, physis* i *logos*,[483] postala ono što povezuje kosmos, boga i čoveka. Samo pomoću nje je bilo moguće ponovo uspostaviti harmoniju kosmosa, boga i čoveka, koju je sofizam razorio.

Shvatanje bića, opet jedna prastara reč grčkog porekla,[484] je povezano sa idejama, koje Platon interpretira kao suštastvenosti iz kojih gradi hijerarhijesko ustrojstvo kosmosa. Na sam vrh te hijerarhijske strukture Platon je postavio najvišu ideju, *agathon*, koja je za njega predstavljala pristupačnog boga, koji misli *s onu stranu suštastvenosti*.[485] Na mesto sofističkog antropocentrizma Platon je postavio teocentrizam. Platon je u svojim *Zakonima* poznatu Protagorinu rečenicu, po kojoj je čovek mera svega postojećeg, izmenio tako što je na mesto koje je bilo pripisano čoveku postavio boga i njega

[481] C. J. Classen (Hrsg.), *Sophistik* (Wege der Forschung CLXXXVII), Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1976.

[482] H. Diels (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker II*, Berlin (Weidmann), 1959; Gorgias, Fragment 12.

[483] H. Diels, *ibid.*, Heraklit, Fragmente 45.

[484] H. Diels, *ibid.*, Parmenides, Fragmente 1-9

[485] Platon, *Politeia*, 509b.

proglasio jedinom merom svega postojećeg.[486] Na osnovu svoje dijalektičke suštine, na osnovu *„bića pri"* svim suštastvenostima, modusa *epekeina tes ousias*, bog je povezan sa svim stupnjevima bića (*ousiai*) u kosmosu. Pomoću *erosa*, koji kod Platona predstavlja nesamerljivu veličinu,[487] bog se preobražava u različite stepene bića kosmosa, kroz koje se izražava. Kosmos se tako pojavljuje kao osnovna dijalektička struktura relacija samog boga.

Tako je teocentrizam nadvladao antropocentrizam sofista. Svetost kosmosa je utemeljena i očuvana time što božansko *„pri biće"* na svim stupnjevima bivstvujućeg izražava samog boga.

U Platonovim kasnim delima se ovo shvatanje dijelektičke sveprožetosti bogom uz pomoć psihičke čovekove dimenzije čvršće vezalo za samog čoveka. Preciznije rečeno: *tu je kosmos zgusnut na jednu božanskoljudsku dimenziju*, iz koje su kasnije proizašla sva bitna pitanja koja se tiču odnosa boga i čoveka. Platon je ovde kosmos, ono što su presokratovci smatrali trijadički odredenim kosmosom koji u sebi miruje, interpretirao kao *potpunu dijalektičku celinu*.[488] Bog, čovek i priroda su uz pomoć fenomena psihe postali potpuna dijalektička celina, što već signalizira jedno novo shvatanje kosmosa. U to vreme se još nije u potpunosti sagledavala problematika mogućnosti razaranja celine. Teme kao što su božija imanentnost i čovekova transcendentnost su bile već otkrivene, ali nisu imale težinu koju su kasnije zadobile. Odnos Grka prema tim temama je odredivalo njihovo nepokolebljivo uverenje u stav da kosmos nije nastao, da nije stvoren. Aristotel je žestoko napao Platonove stavove o fenomenu vremena, koje je ovaj pokušao da uvede u raspravu o kosmosu u svom *Timaju*. Kao što je to istakao Verner Jeger, Aristotel je filozofima koji su smatrali da je svet stvoren ili prolazan pripisivao ateizam, jer oni bogu nisu pripisivali ništa veće dostojanstvo od manuelnog stvaranja dela. Jeger ovde navodi izveštaj Pseudo-Filona o „večnosti sveta".[489] Aristotel se time dokazao kao zagovornik grčkog shvatanja kosmosa. Helensko-helenistička kosmologija kosmos shvata kao jednu u sebi mirujuću, ali ipak dinamičnu strukturu, koja se pojavljuje u vidu večnog kruženja, *kyklos aidios*. U tom smislu se sve od vremena Anaksimandra nije promenio odnos reči „dolazak" i „odlazak", koje su delimično imale isto, a delimično, ipak, različito značenje.[490]

Svi najveći sistematičari rimskog carskog doba, Plotin, Proklo, Jamblih i drugi, su bili složni u uzdizanju tog postulata o večitom iz-sebe-proizilazećem i u-sebe-vraćajućem sistemu. Pod pretpostavkom takvog razumevanja

[486] Platon, *Nomoi*, 716c.

[487] Uporediti sa Platon, *Simposion*.

[488] Platon problem psihe obraduje u svojim delima *Država, Timaj*, a naročito u svom spisu *Fedar*.

[489] W. Jäger, *Aristoteles*, Berlin (Weidmann), 1955, 2. Aufl., S. 141 i naredna.

[490] H. Diels, *Ibid.*, Anaximander, Fragment 1.

boga, kosmosa i prirode uopšte nije bilo moguće otvaranje pitanja transcendencije i imanencije boga, niti odvajanje boga od njegove tvorevine. Gubljenje transcendencije boga, njegovo svođenje na personalno biće, kao i gubitak značaja - fenomeni koji karakterišu naše vreme – tad uopšte nisu mogli biti tematizovani. Shvatanje boga u velikoj grčkoj filozofiji se kvalitativno razlikuje od ličnosnog shvatanja boga judejsko-hrišćanske vere.

Naravno da su Grci na svoj način znali za homerovski „sumrak bogova", ali oni nikada nisu dovodili u pitanje samu božansku prirodu boga, koju su sagledavali kroz biće kosmosa. Autonomija večitog kosmosa je za njih bila i ostala krajnja osnova svega, tlo u kome su se temeljili i čovek i bog.

Imajući u vidu takvo shvatanje bića, judejsko-hrišćansko učenje o stvaranju sveta je za stare Grke moralo zvučati kao najgora blasfemija koja je potresla sigurnost grčkog duha i dovela u pitanje njegova ubeđenja. Kao primer za to može da nam posluži Aristotelov prekor. Tek kada se sve ovo ima u vidu može pravilno da se sagleda sistemska tvorevina takozanog novoplatonizma. Novoplatonizam treba posmatrati kao odgovor, svesnu opoziciju judejsko-hrišćanskom učenju o stvaranju (sveta) od strane personalnog tvorca. Mislioci novoplatonizma su bili potpuno odlučni da se suprotstave ovom učenju koje je dovodilo u pitanje nezamenjivu autonomiju njihovog kosmosa.

S druge strane, Grci su, naravno, dobro znali da iz pozicije tvrđenja apsolutnosti kosmosa nikako ne mogu da opravdaju pojedinca. Zato se slobodno može reći da je Platon bio potpuno dosledan kada je tvrdio da se posebnosti konkretnog čoveka, pojedinca, ne može pripisati nikakav smisao. I to nije bio samo njegov stav. Setimo se samo Anaksimandrovog stava o pojedincu. Pa ipak, po tom pitanju je podeljen i sam grčki duh unutar sebe, jer nasuprot navedenom stavu već Homerovi spevovi veličaju pojedinca. Kao primer može da nam posluži Odisej, njegova lutanja i povratak u domovinu. Takođe ni individualizam sofista ne treba vrednovati isključivo negativno, kao što nam to Platon sugeriše.

U tu atmosferu se uklapa i vrednovanje pojedinca u velikim grčim tragedijama. *Egzistencija pojedinca* – uprkos očiglednim preprekama – ne može biti potpuno besmislena. Uzmimo za primer Sofoklovu *Antigonu*! Pa ipak, veliki grčki filozofi su mislili drugačije. Ali, misao o besmislenosti postojanja pojedinca kao takvog možemo naći i u najstarijem dobu grčke istorije. Jedno od takvih mesta je ono koje navodi U. fon Vilamovic-Melendorf (Wilamowitz-Moellendorff) na kome kralj Mida očekuje da će saznati odgovor na pitanje o smislu života, a umesto toga dobija poznati odgovor koji nam Niče tako doslovno opisuje. Vilamovic u tome vidi otkriće VII veka pre nove ere.[491]

[491] U. von Wilamowitz-Moelendorff, *Der Glaube der Hellenen I*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1954, 4. Aufl., S. 195; o tome Niče: „Postoji drevna priča kako je kralj Mida u šumi dugo lovio mudrog Silena, Dionisovog pratioca, a nikako da ga uhvati. Kada mu je to konačno pošlo za rukom, kralj ga upita šta je najbolje i najsavršenije za ljude. Nepomičan i ukočen, demon je ćutao; ali, najzad, prisiljen kraljevim navaljivanjem, on prasnu u grohotan smeh i reče, „Bedni kratkovečni rode, porode slučaja i tegoba, zašto me

Velika grčka filozofija, posebno Aristotel, od koga se to najmanje može očekivati, besmislenost egzistencije pojedinca tvrdi samo da bi mogla da očuva večnost i u-sebe-zatvorenog kosmosa. Naravno, pojedinac se sa tim ne miri i pokušava da nađe načina da se iščupa iz te tamnice. Da bi se izdigao iz kruženja večitog vraćanja i da bi svoju individualnost i konkretnu egzistenciju izdigao na viši nivo čovek se posvećuje u orfičke misterije.[492] Pa ipak, veliki filozofi nisu obraćali veliku pažnju na tu čovekovu potrebu, što je i razumljivo kada se uzme u obzir njihovo shvatanje mudrosti, u kojoj posebnost pojedinca ima samo epizodnu ulogu. Aristotel, koji je izgradio visoke moralne standarde za pojedinca, krajnji smisao pojedinca video je u prenošenju psihičkog postojanja čoveka, čime se čoveku ipak obezbeđivala neka vrsta večnog trajanja.

3. Judejsko-hrišćansko učenje o otkrivenju kao suprotnost Platonovom i Aristotelevom shvatanju pojedinca

U judejsko-hrišćanskom učenju o otkrivenju i u njegovom *shvatanju ličnosti* jasno se uočava otklon prema poziciji grčkih mislilaca. To je dovoljan razlog da se učenje o spasenju kod platonovog Sokrata i kod Isusa Hrista dosledno razlikuju. Sokratovo učenje o spasenju sažeto je u njegovim rečima: „Ne starajte se o Sokratu, nego o istini."[493] Sa druge strane, za Hristovo učenje o spasenju je konstitutivna sama njegova ličnost. Hrist kaže: „Ja sam put, istina i život" i „bez mene ne možete ništa postići".[494] Razlika u učenju o spasenju kod ova dva velika učitelja nam jasno i nedvosmisleno pokazuje – a to je naročito važno za hrišćansku filozofiju – da pažnju treba da usmerimo na shvatanje dostojanstva ličnosti.

Platon i Aristotel su spasenje pojedinca žrtvovali celini i konačno nenarušenosti u sebi prebivajućeg kosmosa. Prevaga hrišćansko-judejskog nad helensko-helenističkim shvatanjem smisla postojanja objašnjava se između ostalog i pripisivanjem smisla pojedincu na osnovu njegovog neotuđivog ličnog dostojanstva. Učenje o ličnom dostojanstu je nerazdvojivo povezano sa judejsko-hrišćanskim učenjem o stvaranju (sveta). Grčka filozofija je bila svesna

siliš da ti kažem ono što bi ti najviše odgovaralo. Za tebe je ono najbolje potpuno nedostižno, ne biti roden, ne postojati, biti ništa. A drugo najbolje za tebe jeste – da brzo umreš." (prim. prev.) F. Nietzsche, „Geburth der Tragödie aus dem Geist der Musik", u: *Werke. Kritische Gesamtausgabe.* Hrsg. G. Colli i M. Montinari. 3. Abt. 1. Bd., Belin/New York (de Gruyter), 1972, S. 31. Na srpskom: F. Niče, *Rođenje tragedije*, Dereta, Beograd, 2001.

[492] Na to se odnose zlatne pločice koje su stavljane u grobove da bi se preminuli iskupio i oslobodio iz kruga večnog ponovnog rađanja. Više o tome O. Kern (Hrsg.), *Orphicorum fragmenta,* Berlin (Weidmann), 1922, S. 104 i naredna = Fragmenta veteriora 32 i G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia,* Oxford (Clarendon Press), 1971, pp. 277-293.

[493] Platon, *Phaidon*, 91 bc.

[494] Johannes, 14,6 i 15,5.

aporije u kojoj se našla, ali nije bila spremna da plati cenu rešenja te aporije, nego je rade žrtvovala pojedinca kao takvog.

Koliko je grčko shvatanje kosmosa bilo uticajno na hrišćanske oce jasno nam pokazuje primer aleksandrijskih teologa Origena i Klimenta, koji su bili toliko skloni ideji *kyklos-aidios*, da su pokušali da je inkorporiraju u koncepciju večnog stvaranja. Sasvim je izvesno da je ljudskom razumu daleko prihvatljivija i bliža ideja o večnom kruženju kosmosa nego ideja o nepristupačnom bogu koji je transcendentan u odnosu na kosmos, na sopstvenu tvorevinu, i koji je nedostupan našem mišljenju. Ali, upravo se tu *neotudivo dostojanstvo ličnosti pojedinca* pokazuje kao ono što, kao njen neizostavan momenat, hrišćansku filozofiju čini onom što ona jeste i što je izdvaja.

Ovaj novi stav je vodio i novom shvatanju stvarnosti bića boga koje se suštinski razlikuje od grčkog shvatanja; jer, prema koncepciji hrišćanske filozofije, personalnost počiva u bogu, u njegovoj realnosti koja kvalitativo daleko nadilazi ljudsku realnost, naime u bogu kao onom što nema početka ni uzroka. Samo u takvoj realnosti bića boga može da se utemelji njegova transcendencija i suštinska nezavisnost od sveta. Transcendencija boga kao tvorca sveta i njegov imanentni odnos prema svetu kao sopstvenoj tvorevini su omogućile u odnosu na platoničarsku filozofiju jedno sasvim novo shvatanje *smisla* (boga), odnosno načina božanskog prisustva u svetu. Ovde se personalno biće boga pojavilo u jednom modusu prisutnosti koji je grčkom duhu bio potpuno stran.

Da bi se čovek prilagodio na takvu istinu božijeg prisustva njegov duh treba da se prilagodi njenoj strukturi, za šta mu je neophodan čin otkrivenja putem kog on u božijoj promisli prepoznaje i sopstvenu strukturu.[495] Time su se bavili mnogi mislioci u toku razvoja hrišćanske filozofije, a naročito Toma Akvinski. Samo je on u punotsti tematizovao tu suptilnu razliku bića.[496] Takvo širenje filozofskog pogleda je reflektujućem duhu – ako je uopšte moguće – veoma teško pristupačno. Priznavanje stvaranja i opravdanje ličnosti stoje u neraskidivoj vezi. Naime, moramo biti svesni da odricanje istinitosti učenja o stvaranju uvek podrazumeva redukciju shvatanja ličnosti tvorca, ali istovremeno i ličnosti čoveka. Kao primer ovde može da nam posluži misao Pseudo-Dionizija Areopagita. On se, naime, s jedne strane, trudio da opravda učenje o večnom kruženju u-sebe-zatvorenog kosmosa, dok je, sa druge strane, želeo da očuva transcendenciju boga. Ali, njegova koncepcija transcendencije boga koja je nazidana na novoplatoničarsku bazu primorala ga

[495] Iako je ta struktura u osnovnim ontičkim crtama čoveku pristupačna, ona neće biti opažena ukoliko se čovek oslanja isključivo na ontologiju sopstvenih mogućnosti.

[496] Meni se čini da to učenje koje signalizira ontički princip sveta i njegov odnos prema ontološkoj spoznatljivosti predstavlja sam temelj učenja Tome Akvinskog. Tek u toj perspektivi to učenje kao *principium individuatinis* zadobija svoj puni smisao. Thomas von Aquin, *Expositio in 4 libros Aristotelis de caelo et mundo* 1, 19; i Thomas von Aquin, *De ente et essentia* 2 b; kao i J. Gredt, *Elementa philosophiae Aristotelico – Thomisticae I*, Barcelona/Freiburg (Herder), 1961, S. 320.

je da boga sa svetom poveže na takav način da mu je zapravo oduzeo njegov specifični lični status.[497] Na tom prividu nužnosti u-bića boga u svetu razvila se celokupna renesansna misao u kojoj je sva transcendentnost boga potpuno podredena imanentnom shvatanju prirode.

4. Konačna sekularizacija judejsko-hrišćanske koncepcije stvaranja kroz renesansnu misao i njene posledice sve do kraja novog veka

Čovek je promenio svoj način vrednovanja sopstvene ličnosti što je dovelo do njenog precenjivanja u renesansi, gde je ličnost u ekstremnim slučajevima shvatana kao tiranin sopstvenog sveta.[498]

Ličnost boga je iščezla, a bog je doslovno sveden na puko drugo u odnosu na svet prirode. Iako se renesansni čovek još uvek suzdržavao od izričitog poricanja judejsko-hrišćanskog učenja o stvaranju, ono je potpuno izgubilo svoj značaj, jer stvaranju nije više pripisivana realnost.

Dobar deo posla na tom polju je odradio nominalizam koji je teško stečeno mišljene analogije shvatao kao puki teleološki postulat, koji se ne može opravdati u realnosti. Na osnovu ovakvog shvatanja boga, prirode i čoveka postaje jasno kakve se opasnosti kriju u judejsko-hrišćanskom učenju o stvaranju kada je u pitanju pravo razumevanje kosmosa Helena. Pomoću sadržaja otkrivenja potpomognutog verom ponovo je postala ubedljiva antička misao o večnom kruženju, ali sada u obliku u sebi prebivajuće prirode, stupila je na snagu jedna potpuno nova konstelacija smisla kosmosa, koja nije bila zamisliva ni u okviru grčke filozofije, ni u okviru hrišćanske filozofije, odnosno teologije (pri čemu se patristika trudila da iz razdvoji). *Apsolutna autonomija* prirode (u koju se sada samo veruje) otkriva svoju *subjektivnu osnovu* – i u tome se sastoji novina u odnosu na kosmos Helena i judejsko-hrišćansku misao o stvaranju – koju treba shvatiti kao međupoziciju između antičke ideje prirode i učinka tvoračkog čina personalnog judejsko-hrišćanskog boga. *To je u suštini otkriće novog veka.* Eshatologija judejsko-hrišćanskog učenja o otkrivenju, jedan element mišljenja koji je grčkom duhu bio stran, je, ukoliko je potekla iz transcendentalnog utemeljenja tvoračkog boga, počela da se osamostaljuje u smislu *sopstvene sekularizovane istorijske dimenzije.*

Novo jačajuće istorijsko tumačenje shvatanja subjektivnosti je u razvoju zapadne misli počelo najpre da gradi jedan spiralni samodinamički tok, u kome su sva njegova ospoljenja težila istom cilju.

Shvatanje matematike kod Keplera i Galileja se pojavilo kao shvatanje prirode koje izražava čisto subjektivnu celinu tubića. Kako se bog shvatao u

[497] W. M. Neidel, *Thearchia. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin*, Regensburg (Habbel), 1976.

[498] G. Pico della Mirandola, *Opera omnia* I, Hildesheim (Olms), 1969 (Repr. d. Ausg. Basel 1557), SS. 313-331, *De hominis dignitate oratio*; N. de Macchiavelli, *Der Fürst*, Leipzig (Meiner), 1924.

smislu antičke platonovske tradicije, kao bog koji se bavio geometrijom,[499] Galilej je smatrao da čovek pomoću te nauke treba da pokuša da protumači i objasni svet. Rene Dekart i Baruh de Spinoza su zastupali filozofske pozicije u kojima je celina tubića definisana isključivo subjektivno, relacijama uzajamnog prožimanja prirode, boga i čoveka.

Ono što sada izbija u prvi plan nije više ni staro grčko shvatanje kosmosa, ali ni shvatanje kosmosa unutar judejsko-hrišćanskog učenja o otkrivenju, koje je tipično po momentu stvaranja, nego sekularizovana forma judejsko-hrišćanskog eshatološkog učenja i učenja o stvaranju, jedna forma subjektivnosti koja se u matematičkoj samorefleksiji izlaže kao novi oblik stvarnosti, a koja karakteriše celu epohu novog veka. S obzirom na istorijsku dimenziju, ta čisto subjektivno shvaćena celina postojanja se kreće i proširuje obim svojih strukturalnih odnosa, pri čemu se menja imenovanje tih oblika subjekta.

Hegel je tu istorijsku dimenziju želeo da predstavi kao niz određenih epoha samoartikulacije subjekta kao svetskog duha. Kod Hegela je ta mešavina u kojoj je prevladavala misao judejsko-hrišćanske eshatologije poprimila sekularizovanu formu, oblik *duha*. Kretanje boga kroz svetsku istoriju u njegovom epohalnom pojavljivanju, kao izraz apsolutnog duha, se u smenjivanju epoha direktno odnosi na svoju subjektivističku potku relacija. U takvoj perspektivi shvatanja subjektivnosti, prvobitno transcendentalo shvatani bog-tvorac judejsko-hrišćanskog učenja sada kroz tok istorije postaje bog koji sam producira sopstveni pojam, sa ciljem da postane savršeni pojam pojma.

Proces proizvodnje kao proces samoproizvodnje – koncepcija koja je kao takva grčkom duhu bila strana – po prvi put doslovno reflektuje svoj zapadnjački pobednički prodor. Samosustizanje istorijskog procesa je smešteno u sistem, i to, kao što smo videli, u obliku jednog potpuno sekularizovanog momenta koji je kao dodatak, koji potiče iz judejsko-hrišćanskog eshatološkog učenja i učenja o stvaranju, pridodat antičkoj ideji *kyklos aidios*, koja - iako izmenjena trijumfuje, jer se pojavljuje kao *zaključak sistema*. Tako kod Hegela sistem trijumfuje nad istorijskim procesom jer se pojavljuje na kraju tog istorijskog procesa. Hegel je u to bio ubeđen na svoj način; ali, ta je ideja bila bliska i Marksu (Marx). On je Hegelovo shvatanje duha preneo na *društvenu dimenziju* pri čemu je istorijski proces i stvarni oblik pojavljivanja celine tubića shvatao kao proces u kome čovek sebe proizvodi sopstvenim radom. Unutar Marksove filozofske misli antička ideja *kiklos aidios* ima značenje upotpunjavanja (kraja) sistema, pri čemu uvek treba imati u vidu da je Marks sanjao o *kraju istorijskog procesa kao o dostizanju i večnom trajanju besklasnog društva*. Utoliko i za njega istorijski proces ima značaja samo utoliko što vodi kraju sistema.

Koliko sam ja u stanju da vidim, linearnost istorijskog procesa, a time i odgovarajuće shvatanje beskonačnosti, po prvi put trijumfuje nad bezvreme-

[499] Plutarch, *Quaest. Concicales* VIII 2, 4, pp. 719 F-270; navedeno prema K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart (Klett), 1962, S. 552.

nim sistemom koji se sam u sebe vraća u delu Fridriha Engelsa (Friedrich Engels), *Ludwig Feuerbach. Der Ausgang der klassischen Philosophie*[500], gde on govori o nedostižnosti istorijskog procesa; to je teza koju je objavio tek nakon Marksove smrti.

Fridrih Niče, za koga tehnički proces proizvodnje kao snaga samooslobođenja čovečanstva nije igrao nikakvu ulogu, pokušao je da antičkom *kyklos aidios* još jednom pripiše važenje kao „večnom vraćanju istog" i to kroz izlaganje dubina fenomena „volje za moć".

Stoga se može tvrditi da je sve do kraja proteklog stoleća za filozofsku misao, kao izlaganje sistema, bilo merodavno antičko shvatanje *kyklos aidios*. Taj model je iz velikih interpretacija sveta konačno nestao tek početkom ovoga veka. Gubljenje istinskog sadržaja judejsko-hrišćanske eshatološke koncepcije stvaranja kroz njegovu potpunu sekularizaciju dovelo do kraja totalne istorizacije. Preovladao je otvoreni proces, u kome se sada kao krajnji i odlučujući agens pokazuje isključivo subjektivno shvaćena celina tubića, a koji se sastoji u nezaustavivom rastu i napretku moći prirodne nauke, tehnike, industrije i privrede. Hegel je verovao da suštinu te subjektivne celine postojanja može s pravom da označi kao duh. Tu njegovu naivnost je preuzeo i Marks, koji je tu suštinu sagledavao kao totalno podruštvljavanje čoveka. Oba ova stava se – koliko god bili međusobno različiti – rukovode cikličnim shvatanjem sistema. To je sprečilo potpuni prodor linearnog shvatanja procesa razvoja sada još samo subjektivne celine tubića. Taj prodor je usledio tek sa *konačnim slomom sistema*. U vezi sa tim fenomenom, kao njegova prava suština, mora da se pomene *samozakonodavna delatnost moderne prirodne nauke, tehnike, industrije i privrede*.

Sadašnji stadijum subjektivnosti se, kao oblast savremenih životnih odnosa, određuje isključivo kroz modernu mehaniku i tehniku i njihove pretpostavke, dostignuća savremene prirodne nauke, potpomognuta industrijom i privredom.

5. Martin Hajdeger, najpreciznji dijagnostičar savremene forme pojavljivanja čisto subjektivne celine čovekovog postojanja

Kako vreme prolazi, postaje sve izvesnije i sve jasnije da je Martin Hajdeger bio pravi dijagnostičar savremenog duha. Za života ovog velikog filozofa je uglavnom bila potisnuta činjenica da je Martin Hajdeger bio *mislilac suštine tehnike*. Kada se to ima u vidu, onda se, u suštini, otvara jedna nova epohalna dimenzija svetske istorije. Naime, analiziramo li Hajdegerovo shvatanje bića i njegove suštine, susrešćemo se sa misaonim naporom da se neometano postavi pitanje neskrivenosti procesualnog toka bića, koju je Hajde-

[500] F. Engels, *Ludwig Feuerbach. Der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Offenbach a. M. (Bollwerk Verlag Karl Drott), 1947.

ger pokušao da objasni odredenjima *terminus a quo* i *terminus ad quem*. *Neskrivenost čistoga izvršenja akta* (bića) treba da govori iz bića samog. Pritom je Hajdeger bio potpuno svestan da jedan tako shvaćen akt bića ne može sam sebe da nosi. Da bi ostvarilo svoj cilj, da bi ostvarilo *totalitet relacionih odnosa* sa samim sobom, biće mora da se sa predmetnih odnosa, pre svega sa tehničko-privredno-industrijskih, pa i naučnih procesa, vrati sebi samom. Na to je mislio Hajdeger kada je proklamovao ontološku razliku izmedu bića i svega bivstvujućeg. U ovom shvatanju totaliteta relacionih odnosa krije se, nasuprot starom metafizičkom, jedno novo shvatanje pojmova transcendencije i imanencije. U Hajdegerovom stavu se pre svega vidi novo *shvatanje sveta*, koje je, i pored unutrašnje korespondencije, istovremeno i oštro suprotstavljeno antičkoj metafizičkoj i hrišćanskoj misli o svetu i postojanju.

Hajdegerova formulacija shvatanja sveta u *Biću i vremenu*, „fenomen sveta je (onо) u čemu se upućeno shvatanje susreće kao (ono) po čemu bivstvujućeg u modusu bića kao stanja. Ono što čini svetskost sveta jeste struktura onoga na šta upućuje tubiće",[501] iznosi to novo shvatanje koncepcije svetskosti kao totalno relacionih odnosa. On je sam za svog života stalno ponavljao da se u toj novini zapravo pojavljuje prastaro grčko shvatanje bića, jedno shvatanje koje nama danas više nije blisko.[502] Jer, totalna relaciona otvorenost, onakva kakvu je on definisao, je moguća tek kao krajnja konsekvenca zapadnjačke misli koja je iza sebe ostavila sve ono što se ranije smatralo pouzdanim, uključujući tu i grčku antiku i njenu hrišćansko-judejsku recepciju, koja, po Hajdegeru predstavlja *nasilno* sjedinjavanje. Hajdeger u svom poznatom intervjuu „Špiglu" govori o očekivanju novog oblika spasenja. On tu kaže: „Samo nas još bog može spasiti. U mišljenju i pevanju nam je ostala samo jedna mogućnost – da se pripremamo za pojavljivanje boga ili da se pripremamo za propast koja će nastupiti ukoliko do toga ne dode."[503] Sam proces iz sebe treba da obezbedi spasenje, jer su dosadašnja shvatanja kako čoveka tako i boga, i ono hrišćansko i ono antičko, postali nedovoljni.

Martin Hajdeger je tvrdenjem ontološke razlike izmedu bića i svega bivstvujućeg imao u vidu jednu stvarnost bića koja po svom totalitetu relacionih odnosa kvalitativno i suštinski prevazilazi sva ranija shvatanja onoga što mi

[501] M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe I. Abt. Bd. 2), Frankfurt a. M. (Klostermann), 1977, S. 86 i naredna (115, i naredna).

[502] Hajdeger je polazio od pretpostavke da staro grčko doba predstavlja početak, početnu poziciju. Ali, mi danas znamo koliko grčki duh duguje orijentalnim duhovnim dobrima koja je usvojio. Grčki duh se sa njima toliko saživeo da na prvi pogled izgleda kao da su sve to izumeli sami Grci. Ali, u suštini nije tako. To dokazuju novija istraživanja. Novija istraživanja pokazuju koliko je, na primer, orijentalni prostor uticao na orfizam. S tim u vezi pogledati W. M. Neidel, „Die Orphik als mythisches Praeludium der Metaphysik. Grunzüge hellenisch-hellenistischen Denkens im Lichte des großen orphischen Zeushymnus", u: Otto Muck (Hrsg.), *Sinngestalten. Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens. Festschrift für Emerich Coreth*, Innsbruck (Tyrolia), 1989, SS. 192-211

[503] *Der Spiegel*, Nr 23, 1976, S. 209.

nazivamo relacijom. Time je u dosadašnjoj istoriji zapadne misli, ranije naznačena *još samo subjektivna celina bića*, uprkos činjenici da je dovedena u pitanje, dostigla *svoje najviše kvalitativno tumačenje*. Pod pritiskom *još samo procesualnih događaja* u naše vreme je potisnuto shvatanje kosmosa kao normativne moći koja ima sopstvenu dinamiku. Metafizičko shvatanje boga i njegove transcendencije, koje je vezano za hrišćanska ubedenja, danas je zamenjeno shvatanjem boga kao tvorca koji je stvorio biće prirode, koje je, uključujući tu i čovekovu ličnost, po svojoj suštini prolazno. Priroda je postala tvorevina u kojoj se ne prepoznaje ništa što bi se moglo nazvati nadistorijskim poretkom. Isključivo istorijski shvaćeni, bog, čovek i priroda su se svi zajedno sveli na jedno čisto procesualno dešavanje anonimne veličine, izgubivši pritom svako svoje lično strukturalno obeležje. Primenjeno na konkretnog čoveka, to znači da je njegovo gubljenje utočišta, što svakako jeste osnovni problem novog veka uopšte, dovelo do jedne bezizlazne ekstremne situacije koja današnjem čoveku nanosi smrtonosan udarac.

Zadržimo se malo na tome! Kroz judejsko-hrišćansko učenje o stvaranju sveta, antički u-sebi-mirujući sveti, nenarušivi kosmos, je izgubio ono božansko u sebi. U hrišćanskoj tradiciji kosmos se shvata kao stvarnost koju je bog stvorio iz ničega. Ali, time je on stupio u jednu istorijsku dimenziju, što je, ukoliko je čovek bio svestan *izvesnih kvaliteta Božijeg stvaranja*, dovelo do ekstremne istorijizacije. Ali, u tom novom shvatanju smisla bića čovek je skrenuo sa kursa božijeg stvaranja, božanska transcendencija se istrošila i počela da služi čoveku kao *puki izraz njegove sopstvene stvaralačke moći*. Medutim, tako je i čovek izgubio svoju vladavinu i pretvorio se u *anonimno dešavanje*. U vezi s tim čovek je u sve većoj meri počeo da se shvata pre svega kao čisto subjektivna celina tubića, kao mehaničko dešavanje, koje je uvek okarakterisano dijalektikom izmedu privrede, industrije i ekonomije, kao i naučnim erosom. Samoispunjenje te subjektivne celine tubića u njenoj ontološkoj diferenciji prema svemu postojećem kao takvom, koje je Martin Hajdeger nazvao kriptičnim imenom „igra ogledala", u svojoj poslednjoj fazi je označeno izrazom *čisto umetničkog značenja tubića*, pri čemu se više ne razaznaje nikakav jasan cilj njegovog razvoja.[504]

III Da li je u ovakvoj situaciji još uvek moguća pomoć?

Da bi se pažnja još jednom obratila na ono *zaboravljeno koje treba spasiti*, neophodno je postaviti realnu i nemilosrdnu dijagnozu savremenog shvatanja sveta i čoveka. Kada današnja situacija ne bi bila tako ekstremna ja pomoć sigurno ne bih tražio u osvešćavanju onog *odavno zaboravljenog*. Pa ipak, situacija je takva kakva jeste, stoga se postavlja pitanje: *Šta smo mi to zabo-*

[504] M. Heidegger, „Das Ding", u: *Vorträge und Aufsätz*, Pfullingen (Neske), 1954, SS. 163-185.

je samo skicirati osnovna uputstva ćovekove orijentacije, ali ih nije moguće detaljnije obrazložiti. Hijerarhijski poredak je sledeći: bog (tvorac), priroda, čovek. Samo kada to u svom mišljenju stalno imamo na umu i kada navedene stavove shvatamo kao obavezujuce, moguće je i u ovom svetu koji se potpuno izmenio (čega smo mi najbolji pokazatelji), u danas zaboravljenoj osnovi čisto subjektivističke celine čovekovog postojanja, u anonimnim besciljnim procesima samokretanja, uočiti ontičku strukturu bića, koja može da nam pokaže put prevazilaženja subjektivizma. Samo ako ova uputstva u istinu zažive priiodi može biti vraćeno njeno pravo, ono pravo koje je neophodno za očuvanje dostojanstva čovekovog tubića. Tome ne vidim nikakvu alternativu.

ravili? Martin Hajdeger je svim filozofijama koje su usledile posle Platonove pripisivao „zaborav bića". Već sam pokušao da iznesem sadržaj koji se krije iza Hajdegerovog shvatanja osvešćivanja bića.

Sa druge strane, smatram svojom filozofskom obavezom da naglasim i osvestim savremeni *zaborav bivstvujućeg kao stvorenog konkretnog bivstvujućeg.* Svest o tome je potonula u sve jačem vrtlogu zapadnjačke misli novog veka, izgubila se u u-sebi-postojanju *još samo subjektivne celine tubića.* Čovečanstvo koje je opijeno idejom napretka izgubilo svaki kriterijum, koje je na svet gledalo iz perspektive potpuno sekularizovane judejsko-hrišćanske eshatološke misli, proizvelo je neutemeljenu zapadnjačku misao o visokoj dinamizaciji još samo subjektivne celine tubića kao beskonačne mogućnosti napretka.

Ali, ta ideja napretka je nakon određenog vremena postala neupotrebljiva, jer u čemu bi trebalo da se sastoji smisao ideje napretka ako ona u sebi ne sadrži i ideju o ciju tog napretka? Stoga je neophodno da čovečanstvo u svom najvišem interesu uradi najviše što može, a to je da *u skladu sa božijim stvaranjem osvesti postupanja konkretnog bivstvujućeg kao takvog.* To znači da poštovanje konkretne čovekove ličnosti, prirode, kao u-sebi-postojećeg, i transcendencije personalnog tvorca moraju da postanu najviše zapovesti našeg ljudskog delanja. Nasuprot apsolutnom zahtevu moći visoke dinamizacije čisto subjektivne celine tubića, mi moramo da se setimo i osvestimo ono shvatanje boga, čoveka i prirode koje nam u susretanju judejsko-hrišćanske poruke i helensko-helenističke misli iz carskog doba omogućava daleko diferenciranije shvatanje bića, onako kako ono samo to zahteva.[505] Ali, rešenje problema savremenog horizonta pitanja, *osim u-sebi-postojanja tvorca, čoveka i prirode,* podrazumeva takođe i *određeno istorijsko tumačenje bića čoveka i prirode, koje treba da zauzme svoje legitimno mesto.*[506] Ako ne želimo da se naša kultura i civilizacija definitivno uruše, moramo uzeti u obzir poruku ontike kao zaboravljene osnove stvarnosti, koja kao takva uključuje i takve dinamičke istorijske principe. Pripadnost stvorenim bićima nas obavezuje da se dotaknemo i najdubljih sadržaja ontike, jer u njoj se, iako ne neposredno, manifestuje poruka tvorca. Bog nam je kroz svoju poruku ponudio jedan most preko koga možemo da se upoznamo sa njegovom sopstvenom strukturom, a taj most se

[505] Toma je kroz priznanje nemislivosti osnovne ontičke strukture akta stvaranja dostigao jedno shvatanje bića koje je u odlučujućoj tački sposobno da nadvisi grčko shvatanje bića i to utoliko što je sada samopostavljajući čin *actus essendi* otkrio jednu novu oblast bića koja je grčkom shvatanju bića bila nepoznata, a koja je pukom mišljenju izuzetno teško dostupna, a refleksiji kao takvoj gotovo potpuno nedostupna. Time je dostignut modus nespoznatljivosti tvorca u tvoračkoj oblasti. Tvorac je *„biće pored"*, ali i *„biće iznad"* čisto stvorenih bivstvujućih, tako da je moguće jasno praviti realnu razliku između tvoračkog bića boga i stvorenog bića (njegovih) stvorenja. Oni stoje u odnosu proporcionalnosti i upućuju jedno na drugo. U tom shvatanju je, i pored nezavisnosti bića tvorca od njegove tvorevine, involvirana realna zavisnost tvorevine od njenog tvorca.

[506] Ovde takođe spada i područje istorijskog tumačenja prirode kao stvorenog bića kao takvog.

zove ontologija. Ontologija predstavlja shvatanje bića koje njegov ontički fundament, odnosno stvarnost našeg mišljenja i delanja, potpuno obuhvata u njegovom drugom karakteru bića. Jer, samo to može da bude zalog da čovek u svom *istorijskom samoizgrađivanju* kroz nauku, tehniku, industriju, privredu i umetnost neće izgubiti svoju ličnost, koliko god taj zahtev za samoostvarivanje bio legitiman. Odnos između ontike i ontologije, ako se uzme iz aspekta hijerarhijskog vrednovanja, pomaže nam da anonimnom procesu stvaranja, tom moćnom liku našeg vremena, opet damo ljudsko obličje, u suprotnom, dinamika sve bržeg besciljnog progresa će dovesti do potpunog uništenja čoveka i prirode. U suštini, poštovanje tvorca kroz priznavanje ontičke nadistorijske osnove prirode i čoveka kao kriterijuma istorijske izgradnje sveta danas predstavlja *odlučujuću pomoć pri orijentaciji* čoveka u njegovom življenju. Odatle proizilazi nužna potreba da se današnja civilizacija oslobodi svog propadanja u čisto subjektivnoj celini tubića, odnosno da u priznavanju svoje ontičke osnove potraži opravdanje svog postojanja i izgradnje. U tom smislu sve značajnija postaje kibernetika, čarobna reč našeg vremena, koja se više ne shvata kao anonimni trend koji se samorazvija, nego joj se pripisuje upućenost na cilj koji ne narušava ontičku suštinu prirode, a time i čovekovog ličnog dostojanstva čime se zaista doprinosi građenju humanijeg ljudskog društva.

Ideja cilja, kao ideja koja brani poredak koji obuhvata boga, prirodu i čoveka predstavlja sudbinu ljudskog društva. Ako želimo da računamo na budućnost, onda moramo imati u vidu hijerarhijsku vrednosnu strukturu ontika – ontologija – logika. Ako ontologija izgubi svoju vezu sa ontikom i ako se poveže isključivo sa logikom, ona, kao što smo videli, gubi svoj sadržaj, a time i sebe samu i odnosi se još samo na logičke strukture. Posledica je teorija nauke koja zanemaruje svako metafizičko utemeljenje i svodi se na čisti formalizam. Ako hrišćanska filozofija treba da ponudi još neka uputstva, onda treba reći sledeće:

Prvo: Totalno u-sebi-postojanje tvorca se ne može objasniti nikakvom njegovom *čisto* istorijskom vezom sa svetom, kao što je to pokušala da učini zapadna misao priznavanjem čisto subjektivne celine čovekovog postojanja.

Drugo: Ontičko u-sebi-postojanje prirode mora biti takvo da može da obuhvati nedodirljivu oblast tvorca, a da istovremeno omogući odgovarajući stepen samotumačenja i samoizgradnje čoveka kroz kulturu i civilizaciju.

Treće: Ako želimo da nam svet u kome živimo ponovo postane domovina, onda čovekovo lično dostojanstvo, koje se temelji u njegovoj samostalnosti, ne sme biti podređeno nikakvom anonimnom procesu istorizacije, kao što se to danas dešava pod diktaturom čisto subjektivne celine tubića.

Ova tri postulata, koji po meni predstavljaju srž hrišćanske teologije, mogu biti ispunjeni samo pod uslovom da ontička osnova bivstvujućeg kao *onog konkretnog* ponovo dobije poštovanje koje joj dugujemo.

Naime, personalnost i ontika se uzajamno utemeljuju. Prihvatanje jednog zahteva prihvatanje drugog. U okviru prostora koji mi je zadat moguće

je samo skicirati osnovna uputstva čovekove orijentacije, ali ih nije moguće detaljnije obrazložiti. Hijerarhijski poredak je sledeći: bog (tvorac), priroda, čovek. Samo kada to u svom mišljenju stalno imamo na umu i kada navedene stavove shvatamo kao obavezujuće, moguće je i u ovom svetu koji se potpuno izmenio (čega smo mi najbolji pokazatelji), u danas zaboravljenoj osnovi čisto subjektivističke celine čovekovog postojanja, u anonimnim besciljnim procesima samokretanja, uočiti ontičku strukturu bića, koja može da nam pokaže put prevazilaženja subjektivizma. Samo ako ova uputstva uistinu zažive prirodi može biti vraćeno njeno pravo, ono pravo koje je neophodno za očuvanje dostojanstva čovekovog tubića. Tome ne vidim nikakvu alternativu.

1. *Uvodna literatura:*

E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer (Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts.* Bde 1-3, Graz (Styria), 1987.

2. *Šira literatura:*

H. Diels (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker I-III*, Berlin (Weidmann), 1960 (treće izdanje).

K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre,* Stuttgart (Klett), 1962.

M. Heidegger, *Sein und Zeit,* Frankfurt a. M. (Klostermann), 1977.

O. Höffe (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie I-III*, München (Beck), drugo izdanje, 1985.

W. Jäger, *Aristoteles,* Berlin (Weidmann), 1955.

W. Jäger, *Paideia I-III,* Berlin (de Gruyter), četvrto izdanje 1959.

W. M. Neidl: *Thearchia. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin,* Regensburg (Habbel) 1976.

W. M. Neidl, „Die Orphik als mythisches Praeludium der Metaphysik. Grundzüge hellenisch-hellenistischen Denkens im Lichte des großen orphischen Zeushymnus", u: Otto Muck (Hrsg.): *Sinngestalten. Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens. Festschrift für Emerich Coreth,* Innsbruck (Tyrolia), 1989, SS. 192-211.

Podaci o autorima

Borer, Karl Hajne, prof. dr fil., roden 1935, profesor istorije nove nemačke književnosti na Univerzitetu Bilefeld. Između ostalog objavio: *Die gefährdete Phantasie oder Surrelalismus und Terror*, 1970; *Die lädierte Utopie und der Dichter*, 1973; *Die Ästhetik des Schreckens*, 1978; *Plötzlichkeit. Zum Augendlick des ästhetischen Scheins*, 1981; *Mythos und Moderne*, 1983; *Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität*, 1987; *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, 1989.

Emrih, Hinderk, M., prof. dr med., roden 1943, šef odeljenja za psihijatriju i psihofarmakologiju na Maks-Plankovom institutu za psihijatriju u Minhenu. Između ostalog objavio: *Psychiatrische Anthropologie*, 1990; izdavač je: *The Role of Endorphins in Neuropsychiatry*, 1981; *Anticonvulsants in Affective Disorders*, 1984; *Integrative Biological Psychiatry*, 1991.

Hartman, Klaus, prof. dr fil., roden 1925, profesor filozofije na Univerzitetu Tibingen. Između ostalog objavio: *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik*, 1962. (drugo izdanje 1983); *Sartres Sozialphilosophie*, 1966. (drugo izdanje 1983); *Die Marxsche Theorie*, 1970; *Politische Philosophie*, 1981; *Studies in Foundational Philosophy*, 1988.

Hajtger, Marijan, prof. dr fil., roden 1927, profesor pedagogije na Univerzitetu u Beču. Između ostalog objavio: *Staat und Kirche im Problem der Bildung*, 1956; *Bildung und moderne Gesellschaft*, 1963; *Pädagogische Grundprobleme in transzendentalkritischer Sicht*, 1969; *Erziehen, Lehren und Lernen*, 1971; *Pädagogik*, 1972; *Beiträge zu einer Pädagogik des Dialogs*, 1983.

Hefe, Otfrid, prof. dr fil., roden 1943, profesor filozofije i direktor Internata instituta socijalne filozofije i politike na Univerzitetu Frajburg, Švajcarska. Između ostalog objavio: *Praktische Philosophie – Das Modell des Aristoteles*, 1971; *Strategien der Humanität*, 1975; *Ethik und Politik*, 1986. (treće izdanje); *Immanuel Kant*, 1988. (drugo izdanje); *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, 1987.

Hofman, Haso, prof. dr pravnih nauka, roden 1934, profesor filozofije prava, državnog i gospodarskog prava na Univerzitetu Virzburg. Između ostalog objavio: *Legitimität gegen Legalität – Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, 1964; *Repräsentation – Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, 1974, drugo izdanje 1990; *Legitimat und Rechtsgeltung*, 1977; *Recht – Politik – Verfassung*, 1986.

Kozlovski, Peter, prof. dr fil., roden 1952, direktor Istraživačkog instituta za filozofiju u Hanoveru i profesor filozofije i političke ekonomije na Univerzitetu Viten/Herdeke. Izmedu ostalog objavio: *Gesellschaft und Staat*, 1982; *Ethik des Kapitalismus*, 1982, četvrto izdanje 1991; *Die postmoderne Kultur*, 1987, drugo izdanje 1988; *Die Prüfungen der Neuzeit*, 1989; *Die Kulturen der Welt als Experimente richtigen Lebens*, 1990; *Nachruf auf den Marxismus-Leninismus*, 1991; *Gesellschaftliche Koordination*, 1991; *Der Mythos der Moderne*, 1991.

Krings, Herman, prof. dr fil., roden 1913, penzionisani profesor filozofije na Univerziteru Regensburg. Izmedu ostalog objavio: *Ordo. Philosophische-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, 1941, drugo izdanje, 1982; *Fragen und Aufgaben der Ontologie*, 1954; *Meditation des Denkens*, 1956; *Transzendentale Logik*, 1964; *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, 1980.

Kučera, Franc fon, prof. dr fil., roden 1932, profesor filozofije na Univerzitetu Regensburg. Izmedu ostalog objavio: *Elementare Logik*, 1967; *Sprachphilosophie*, 1971; *Wissenschaftstheorie – Grundzüge der allgemeinen Methodologie der empirischen Wissenschaften*, 2. deo, 1972; *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, 1981; *Grundlagen der Ethik*, 1982; *Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten*, 1985.

Lev, Rajnhard, prof. dr. rer. nat. dr fil., roden 1949, direktor Istraživačkog instituta za filozofiju u Hanoveru. Izmedu ostalog objavio: *Philosophie des Lebendigen*, 1980; *Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, 1982, drugo izdanje 1985; *Nietzsche – Sophist und Erzieher*, 1984; *Leben aus dem Labor. Gentechnik und Verantwortung, Biologie und Moral*, 1985, treće izdanje 1986.

Libe, Herman, prof. dr fil., roden 1926, profesor filozofije i političke teorije na Univerzitetu Cirih. Izmedu ostalog objavio: *Politische Philosophie in Deutschland*, 1963, drugo izdanje, 1974; *Religion nach der Aufklärung*, 1986, drugo izdanje 1990; *Politischer Moralismus*, 1987, drugo izdanje 1989; *Der Lebenssinn der Industriegesellschaft*, 1990.

Markvard, Odo, prof. dr fil., roden 1928, profesor filozofije na Univerzitetu Gisen. Izmedu ostalog objavio: *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, 1958, treće izdanje 1982; *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, 1973, treće izdanje 1987; *Abschied vom Prinzipiellen*, 1981, četvrto izdanje 1987; *Apologie des Zufälligen*, 1986, drugo izdanje 1987; *Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, 1987, drugo izdanje 1988; *Aesthetica und Anaesthetica*, 1989.

Melor, D. H. prof. dr fil., roden 1938, profesor filozofije na Univerzitetu Kembridž, Engleska. Izmedu ostalog objavio: *The Matter of Chance*, 1971; *Real Time*, 1981; *Matters of Metaphysics*, 1991.

Najdl, Valter, M., prof. dr fil., roden 1930., profesor hrišćanske filozofije na Univerzitetu Salcburg. Izmedu ostalog objavio: *Der Realitätsbegriff des Franz Suarez nach den Disputationes Metaphysicae*, 1966; *THEARCHIA. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin*, 1976; *Christliche Philosophie – eine Absurdität?*, 1981.

Šafler, Rihard, prof. dr fil., roden 1926, profesor filozofsko-teoloških graničnih pitanja na Univerzitetu Bohum. Izmedu ostalog objavio: *Die Struktur der Geschichtszeit*, 1963; *Religion und kritisches Bewußtsein*, 1973; *Die Wechselbeziehung zwischen Philosophie und katholischer Thologie*, 1979; *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, 1980; *Regigionsphilogiphie*, 1983; *Das Gebet und das Argument*, 1989.

Šnedelbah, Herbert, prof. dr fil., roden 1936, profesor filozofije na Univerzitetu Hamburg. Izmedu ostalog objavio: *Erfahrung, Begründung und Reflexion*, 1971; *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, 1974; *Reflexion und Diskurs*, 1977; *Philosophie in Deutschland 1871-1933*, 1983; *Vernunft und Geschichte*, 1987. Izdao: *Rationalität*, 1984; zajedno sa E. Martensom (Martens): *Philosophie. Ein Grundkurs*, 1985; zajedno sa A. Tienom (Thyen): *Karl Vorländer, Geschichte der Philosophie von den Anfängen bis Kant*, 3. deo 1990.

Šplet, Jerg, prof. dr. fil., roden 1936, profesor filozofije na Visokoj Školi St. Georgen, Frankfurt na Majni. Izmedu ostalog objavio: *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*, 1965, treće izdanje 1985; *Die Rede vom Heiligen*, 1971, drugo izdanje 1985; *Konturen der Freiheit*, 1974, drugo izdanje 1981; *Der Mensch ist Person*, 1978, drugo izdanje 1986; *Liebe zum Wort*, 1985; *Freiheits-Erfahrung*, 1986; *Leben als Mit-Sein*, 1990.

INDEKS

A

Adikes, E. (Adickes, E.), 186
Adorno, Teodor V. (Adorno, Teodor W.), 138, 145, 146
Aham, Karl (Acham, Karl), 57
Ajher, Hans (Eicher, Hans), 137
Alšted (Alsted), 298
Albert Veliki (Albertus Magnus), 278
Albert, H. (Albert, H.), 96, 101
Aleksi, R. (Alexy, R.), 96
Alport, A. (Allport, A.), 246, 267
Anaksimandar (Anaximandros), 317
Andronik sa Rodosa 298
Apel, Karl-Oto (Apel, Karl-Otto), 13, 173, 307, 308
Arent, Hana (Arendt, Hannah), 85, 86
Auer, Herman (Auer, Herman), 47
Augštajn, R. (Augstein, R.), 314
Avenarijus (Avenarius), 274

B

Baden, E. (Baden, E.), 104
Bader, Franc Ksaver fon (Baader, Franc Xaver von), 8
Barkli, Džorž (Berkeley, George), 227, 228
Bejtson, Gregori (Bateson, Gregory), 190
Beker, V. (Becker, W.) 87
Bekon, Fransis (Bacon, Francis), 34, 194, 216, 272, 297
Benjamin, Valter (Benjamin, Walter), 140
Bentam, Džeremi (Bentham, Jeremy), 103, 173
Berend, J. (Behrend, J.), 102
Bergson, Anri (Bergson, Henry), 253, 278, 280
Biderman (Bidermann), 190
Bidlinski, F. (Bydlinski, F.), 94
Bilefeld, H. (Bielefeldt, H.), 97
Binstorf, Jirgen (Bünstorf, Jürgen), 46
Biri, Peter (Bieri, Peter), 256
Biziah, E. (Bisiach, E.), 267
Bjukenen, J. M. (Buchanan, J. M.), 64, 101, 135
Blaug, M. (Blaug, M.), 126, 134
Blidorn, J. (Blühdorn, J.), 109
Blondel, Moris (Blondel, Maurice), 299, 300
Boder, H. (Boeder, H.), 297, 298
Bodin, J. (Bodin, J.), 104
Bodler, Šarl (Baudelaire, Charles), 140, 142, 143, 144, 145
Bohors, D. (Bouhours, D.), 137

Bojs, Jozef (Beuys, Joseph), 126, 134
Bolding, K. E. (Boulding, K. E.), 126, 134
Bombrih, E. H. (Bombrich, E. H.), 268
Boner (Bonner), 94
Bor, Nils (Bohr, Niels), 302
Boreli, G. A. (Borelli, G. A.), 278
Borer, Karl Hajne (Bohrer, Karl Heinz), 18, 137, 329
Brajnbauer, I. M. (Breinbauer, I. M.), 42
Brajtkopf, A. (Breitkopf, A.), 212
Brant, Vili (Brandt, Willi), 87
Breš, K. (Bresch, K.), 189
Breger, V. (Breger, W.), 97
Brentano, Franc (Brentano, Franz), 255, 256, 267
Breton, Andre (Breton, André), 147
Brod, Č. D. (Broad, C. D.), 253
Bruke, Edmund (Bruke, Edmund), 137
Bubner, Ridiger (Bubner, Rüdiger), 150
Buber, A. J. (Bucher, A. J.), 304
Bul, Džordž (Boole, George), 207
Buren, Peter van (Buren, Peter van), 168

C

Ciceron, Marko Tulije (Cicero, Marcus Tullius), 80, 156
Cipelijus, R. (Zippelius, R.), 114
Čaušesku (Ceausescu), 93

Č

Čerčlend, P. M. (Churchland, P. M.), 255, 267
Čerčlend, P. S. (Churchland, P. S.), 255, 267

D

Džekson, F. (Jackson, F.), 231
Da Vinči, Leonardo (Da Vinci, Leonardo), 194
Danto, Artur C. (Danto, Arthur C.), 57
Darvin, Čarls (Darwin, Charles), 29
Dekart, Rene (Descartes, René), 17, 34, 185, 194, 215, 218, 240, 241, 272, 273, 278, 322
Delijus, L. (Delius, L.), 257, 267
Demokrit (Demokrit), 278
Dempf, A. (Dempf, A.), 296
Denet, Danijel (Denett, Daniel), 265
Derida, Žak (Derrida, Jacques), 28, 138
Dijem, P. (Duhem, P.), 274
Dils, H. (Diels, H.), 315, 316, 317, 328
Diltaj, Vilhelm (Dilthey, Wilhelm), 27, 29, 35, 204
Dirig, Ginter (Dürig, Günter), 113
Dirs, U. (Diersc, U.), 13, 43
Dodžson, Čarls (Dodgson, Charles), 227
Dokins, Ričard (Dawkins, Richard), 193
Doson, M. E. (Dawson, M. E.), 251, 269

Dostojevski, Fjodor Mihailovič, 248, 249, 250
Drejer, H.(Dreier, H.), 96, 98, 102, 103, 108, 109, 110, 111
Driš, Hans (Driesch, Hans), 278
Drišner, M. (Drieschner, M.), 283
Dubišar, R. (Dubisschar, R.), 106
Duks, G. (Dux, G.), 104
Dvorkin, Ronald (Dworkin, Ronald), 85

E

Ejer, Alfred J. (Ayer, Alfred J.), 297, 303
Ekman, H. (Eckmann, H.), 100, 103
Ekskil, J. fon (Uexkiill, J. von), 278, 280
Ekskil, T. fon (Uexkiill, T. von), 280
Elijade, Mirča (Eliade, Mircea), 171
Empedokle (Empedocles), 270
Emrih, H. M. (Emrich, H. M.), 244, 329
Enemozer, Jozef (Ennemoser, Joseph), 27
Engelhart, T. (Engelhardt, T.), 185, 282
Engels, Fridrih (Engels, Friedrich), 63, 88, 323
Epikur (Epicurus), 80
Erikson, E. H. (Erikson, E. H.), 263, 268
Eser, J. (Esser, J.), 96
Eshil (Aeschylus), 9

F

Fajerabend, Paul K. (Feyerabend, Paul K.), 221, 275
Farenberg, J. (Fahrenberg, J.), 257
Fervejen, H. (Verveyen, H.), 300
Fišer, V. (Fischer, W.), 42
Fihte, Johan Gotlib (Fichte, Jochan Gotlieb), 8, 26, 27, 81, 82, 219, 310
Flober, Ogist (Flaubert, Auguste), 140
Flukiger, F. (Flückiger, F.), 109
Fodor, J. A. (Fodor, J. A.), 246, 268
Fogel, H. (Vogel, Ch.), 103
Fogt, Karl (Fogt, Karl), 273
Fojerbah, Ludvig (Feuerbach, Ludwig), 27, 311
Folrat, Ernst (Vollrath, Ernst), 77, 85
Forštof, Ernst (Forsthoff, Ernst), 83, 90
Forster, Hajnc fon (Förster, Hajnc fon), 260
Frank, Manfred (Frank, Manfred), 141
Frankfurt, H. G. (Frankfurt, H. G.), 263, 268
Frege, Gotlob (Frege, Gotlob), 207
Frej, G. (Frey, G.), 31
Frenkel, E. (Fränkel, E.), 86
Frezer, H. (Frezer, H.), 134
Friburg, Karl Albert (Frieburg, Karl Albert), 284
Frojd, Zigmund (Freud, Sigmund), 214, 254, 304
From, Erih (Fromm, Erich), 301
Fuko, M. (Foucault, M.), 28

G

Gabaj, C. (Gabbay, C.), 212
Gadamer, Hans Georg (Gadamer, Hans Georg), 96, 304, 307
Gajzer, K. (Gaiser, K.), 322, 328
Galijani, F. (Galliani, F.), 25
Galilej, Galileo (Galilei, Galileo), 194, 272, 275, 321, 322
Gardiner, Patrik (Gardiner, Patrick), 43, 57
Gazaniga, Mihael (Gazzaniga, Michael), 246, 247
Geder, H. (Geddert, H.), 103
Gelen, Arnold (Gehlen, Arnold), 28
Gerhard, Fridrih (Gerhard, Friedrich), 82
Gete, Johan Volfgang (Goethe, Johann Wolfgang), 11, 139, 140, 145, 245, 246, 278
Gmur, R. (Gmur, R.), 104
Gog, J. V. (Gough, J. W.), 80
Gorgija (Gorgias), 270
Graskamp, Valter (Grasskamp, Walter), 48
Gregori, R. L. (Gregory, R. L.), 251, 252, 268
Gret, J. (Gredt, J.), 320
Grifin, D. R. (Griffin, D. R.), 311
Griser, O. J. (Grösser, O. J.), 258
Grocijus, Hugo (Hugo, Grotius), 109, 110
Gruitusen, Franc fon Paula (Gruithuisen, Franz fon Paula), 27
Grunder, Karlfild (Gründer, Karlfield), 13, 57, 296
Guentner, F. (Guenthner, F.), 212
Gundlah, G. (Gundlach, G.), 69
Gvardini, R. (Guardini, R.), 302

H

Habermas, Jirgen (Habermas, Jürgen), 31, 88, 129, 135, 142-145, 147, 173, 220, 223, 224, 297
Hajdeger, Martin (Heidegger, Martin), 28, 138, 145, 146, 147, 214, 306, 308, 313, 314, 323, 324, 325, 326
Hajek, F. A. fon (Hayek, F. A. von), 132
Hajligerberg, V. (Heiligerberg, W.), 268
Hajmslot, H. (Heimsloeth, H.), 296
Hajnrih, D. (Heinrich, D.), 307, 309
Hajnrot, Johan Kristijan Avgust (Heinroth, Johan Christian August), 27
Hajtger, Marian (Heitger, Marian), 32, 329
Hajzenberg, Martin (Heisenberg, Martin), 246, 258, 259, 278, 279
Haksli, Oldos (Huxley, A.), 253
Han, Oto (Hahn, Otto), 135, 199
Har, G. (Hahr, G.), 108
Harenburg, J. (Harenburg, J.), 96
Hart, Lajonel Herbert A. (Hart, Herbert Lionel A.), 99, 100, 103, 104, 108, 111
Hartman, Fric (Hartmann, Fritz), 24
Hartman, Klaus (Hartmann, Klaus), 74, 75, 92, 329
Hartman, Nikolaj (Hartmann, Nicolai), 299

Hasemer, V. (Hassemer, W.), 106, 111, 114
Hatson, Kenet (Hudson, Kenneth), 47
Hedke, Kurt (Haedke, Kurt), 24
Hefe, Otfrid (Höffe, Otfried), 85, 100, 329
Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich), 8, 12, 13, 17, 19, 53, 76, 77, 82, 91, 112, 113, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 173, 206, 213, 215, 217, 219, 223, 225, 266, 278, 280, 281, 285, 300, 307, 308, 322
Hek, F. (Heck, Ph.), 96
Helderlin, F. (Hölderlin, F.), 141, 145, 146
Helmant, J. B. van (Helmont, J. B. van), 278
Helmhen, H. (Helmchen, H.), 268
Helsper, H. (Helsper, H.), 97
Hempl, Karl (Hempel, Carl), 211
Hen, F. A. (Henn, F. A.), 70, 87, 250, 268
Hendon, W. S. (Hendon, W. S.), 126, 134, 135
Henis, V. (Henis, W.), 87
Henke, V. (Henke, W.), 99
Heraklit (Heraclitus), 221, 311, 315
Herbart, J. F. (Herbart, J. F.), 33
Herberger, M. (Herberger, M.), 96
Herbih, J. (Herbig, J.), 191
Herc, Markus (Herz, Marcus), 24
Herington, J. (Herington, J.), 64
Hese, H. (Hesse, H.), 135
Hese, K. (Hesse, K.), 97
Hibner, K. (Hübner, K.), 276
Hinske, N. (Hinske, N.), 302
Hjum, Dejvid (Hume, David), 81, 82, 209, 229
Hobs, Tomas (Hobbs, Thomas), 11, 25, 64, 81, 82, 91, 100, 103, 194, 272
Hoerster, N. (Hoerster, N.), 100, 102, 103, 108
Hofmajster, Johan (Hoffmeister, Johann), 53
Hofman, E. T. A. (Hoffmann, E. T. A.), 248
Hofman, H. (Hofmann, H.), 93, 329
Hofman, P. (Hofman, P.), 308
Hoherajn, V. (Hoherein, V.), 97
Hohler, G. (Hohler, G.), 103
Holis, M. (Hollis, M.), 220
Holzi, H. (Holzhy, H.), 103
Homan, K. (Homan, K.), 133, 135
Homer (Homer), 318
Horkhajmer, Maks (Horkheimer, Max), 215, 224
Horstman, R.-P. (Horstmann, R.-P.), 264, 268
Hozl, V. (Hösle, V.), 83
Hubel, D. H. (Hubel, D. H.), 251, 268
Huber, Benedikt (Huber, Benedikt), 50
Huker, R. (Huker, R.), 64
Humbolt, Vilhelm fon (Humboldt, Wilhelm von), 53, 165, 267
Hundt, Magnus (Hundt, Magnus), 24
Huserl, E. (Husserl, E.), 162, 170, 218

I

Hting, K. H. (Hting, K. H.), 113
Isus Hristos 158, 190, 319

J

Jakobi, F. H. (Jacobi, F. H.), 121, 265
Jamblih (Jamblichus), 115, 317
Jaus, Hans Robert (Jauß, Hans Robert), 53, 54, 140, 141, 143, 144
Ješke, V. (Jaeschke, W.), 308
Jeger, Verner (Jäger, Werner), 317
Jelot Jr., J. L. (Yellott Jr., J. L.), 252, 269
Johanes (Johannes), 300, 319
Jonas, Hans (Jonas, Hans), 200, 278, 281, 283
Jung, Karl Gustav (Jung, Karl Gustav), 253

K

Kalinovski, G. (Kalinowski, G.), 105
Kampanela, T. (Campanella, Th.), 289
Kangilem, G. (Kangilem, G.), 274
Kant, Imanuel (Kant, Immanuel), 10, 13, 24, 25, 65, 75, 76, 77, 81, 82, 90, 94, 104, 107, 109, 112, 137, 149, 157, 165, 166, 173, 180, 181, 184, 186, 203, 205, 207, 209, 216, 217, 219, 221, 222, 229, 261, 264, 265, 268, 272, 278, 285, 286, 287, 289, 291, 292, 295, 296, 298, 302, 307, 329
Kantorovic, H. (Kantorowicz, H.), 111
Kaplan, D. (Kaplan, D.), 243
Kargaf, Ervin (Chargaff, Erwin), 314
Karnap, Rudolf (Carnap, Rudolph), 211, 220, 303
Kasman, Oto (Kasman, Otto), 24, 25
Kaufman, A. (Kaufmann, A.), 106, 109, 111, 114
Kaufman, G. (Kaufmann, G.), 168
Kelzen, Hans (Kelsen, Hans), 84
Kempski, J. fon (Kempski, J. von), 110
Kenig, Oto (Koenig, Otto), 44
Kepler, J. (Kepler, J.), 321
Kern, O. (Kern, O.), 319
Kern, V. (Kern, W.), 307
Kerol, Luis (Carrol, Lewis), 227, 228, 229, 236, 239, 242
Kersting, V. (Kersting, W.), 110
Kifer, Anselm (Kiefer, Anselm), 134
Kilmanseg, P. Graf (Kielmansegg, P. Graf), 113
Kirener, J. M. (Kirzner, J. M.), 123
Kjel, Fide (Kjell, Eide), 134
Kjerkegor, Seren (Kirkegaard, Seren), 214, 300
Klages, Ludvig (Klages, Ludwig), 213
Klajst, Hajnrih fon (Kleist, Heinrich von), 140, 244
Klasen, C. J. (Classen, C. J.), 316
Klecatski, H. (Klecatsky, H.), 102
Klej, R. (Kley, R.), 101
Klement, Alfred (Klement, Alfred), 227
Kliment 320
Klint, H. (Klimt, H.), 85

Klosterman, Vitorio (Klostermann, Vittorio), 54, 87, 96, 105, 108, 146, 296, 324, 328
Klug, U. (Klug, U.), 105, 113
Knap, A. (Knapp, A.), 186, 274
Kob, J. B. (Cobb, J. B.), 311
Koh, H. J. (Koch, H. J.), 105
Koler, P. (Koller, P.), 101
Koli, G. (Colli, G.), 319
Kont, Ogist (Comte, Auguste), 34, 204, 205, 270, 304
Kornai, Janoš (Kornai, Janosz), 123
Kornides, T. (Cornides, T.), 105
Kozelek, Rajnhart (Koselleck, Reinhardt), 26, 52, 54, 55
Kozlovski, Peter (Koslowski, Peter), 5, 7, 89, 90, 115, 330
Kramer, K. (Cramer, K.), 96, 150, 230, 243
Kraus, Karl (Kraus, Karl), 311
Kravic, V. (Krawietz, W.), 104
Krejci, 96
Krig, H. (Krieg, H.), 189, 271
Krile, Martin (Kriele, Martin), 86, 91, 195
Krings, Herman (Krings, Hermann), 68, 69, 284, 305, 330
Krings, J. (Krings, J.), 296
Krojefelt, O. D. (Creutzfeldt, O. D.), 265
Kučera, Franc fon (Kutschera, Franz von), 203, 330
Kuči, Enco (Cucchi, Enzo), 134
Kul, K. (Kühl, K.), 110
Kun, Helmut (Kuhn, Helmut), 80
Kun, S. Tomas (Kuhn, Thomas S.), 220, 275
Kunc, L. (Kunz, L.), 102
Kunelis, Janis (Kounellis, Jannis), 134
Kvin, V. f. O. (Quine, W. v. O.), 235

L

La Brijer, Ž. de (La Bruyère, J. de), 25
La Metri, Ž. O. de (La Mettrie, J. O. de), 273
La Rošfuko, F. (La Rochefoucauld, F.), 25
Lagranže, Ž. de (Lagrange, J. de), 121
Lajbnic, Karl (Leibniz, Karl), PB 5, 24, 96, 133, 229, 272, 285, 286, 289, 290, 291, 292
Landman, Mihael (Landmann, Michael), 24, 31
Larenc, K. (Larenz, K.), 95
Laski, Harold (Laski, Harold), 87
Laut, Rajnhard (Reinhard, Laudt), 304, 306
Lavoazije, A. L. de (Lavoisier, A. L. de), 275
Lederberg, Džošua (Lederberg, Josuah), 281
Lek, Stanislav Jirži (Lec, Stanislaw Jerzu), 28
Lenc, H. (Lenz, H.), 308
Lenjin, Vladimir Iljič 133
Lepenis, V. (Lepenies, V.), 31
Lesing, G. E. (Lessing, G. E.), 149
Levit, Karl (Löwith, Karl), 53
Libet, B. (Libet, B.), 246, 269
Libruks, B. (Liebrucks, B.), 113
Lihtenberg, G. Ch. (Lichtenberg, G. Ch.), 259

Likan, V. (Lycan, W.), 231
Likofron (Lykophron), 80
Linski, L. (Linsky, L.), 102
Liotar, Žan-Fransoa (Lyotard, Jean-François), 18, 72, 147, 148
Liver, P. (Liver, P.), 64, 94
Loct, J. B. (Lozt, J. B.), 309
Lok, Džon (Lock, John), 64, 80, 81, 82, 84, 100, 216, 218
Lok, Z. B. (Locke, Z. B.), 81
Lorenc, Konrad (Lotenz, Konrad), 82, 90, 188, 191
Lov, Rajnhard (Löw, Reinhard), 185, 270, 330
Lovenhaupt, V. (Löwenhaupt, V.), 103
Luis, D. K. (Lewis, D. K.), 227, 228, 236, 239, 242
Lukas Hr. (Lucas, Chr.), 112
Luman, Niklas (Luhmann, Nichlas), 60, 65, 88, 89, 107, 112, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 260

M

Majsner, Karl (Meissner, Karl), 45
Majtner, Lize (Meitner, Liese), 199
Makijaveli, Nikolo de (Macchiavelli, 52
Maluške, Ginter (Maluschke, Günter), 85
Maperti, P. L. M. de (Maupertius, P. L. M. de), 120
Mariano, Huan de (Mariano, Juan de), 93
Marks, Karl (Marx, Karl), 9, 17, 63, 87, 304, 322, 323
Markuze, Herbert (Marcuse, Herbert), 88
Markvard, Odo (Marquard, Odo), 23, 49, 117, 330
Marquard 23, 31, 49, 56, 57
Martens, E. (Martens, E.), 226, 331
Meener, Alfred (Metzner, Alfred), 97, 98, 108, 110
Megle, G. (Meggle, G.), 185
MekKej (MacKay), 247
Melor, D. Hju (Mellor, D. Hue), 18, 227, 231, 232, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 242
Mendelson, Mozes (Mendelsohn, Moses), 285
Mengele, J. (Mengele, J.), 195, 198
Merkl Adolf (Merkl Adolf), 102
Mišle, C. L. (Michelet, C. L.), 82
Mil, Džon Stjuart (Mill, John Stewart), 83, 84, 90, 173, 184, 229
Miler, G. P. (Müller, G. P.), 24
Miler, Johan (Johann, Müller), 278
Miler, M. (Müller, M.), 31
Miler-Armak, Alfred (Müller-Armack, Alfred), 118
Milman, Vilhelm (Mülmann, Wilhelm), 24
Milton, Džon (Milton, John), 173, 177
Minden, Gerald fon (Minden, Gerald fon), 246, 269
Mirakuliks (Miraculix), 276
Mirandola, Piko dela (Mirandola, Pico della), 24
Mise, L. (Mises, L.), 136
Mitelštras, Jirgen (Mittelstraß, Jirgen), 271, 275
Mocart, Volfgang Amadeus (Mozart, Wolfgang Amadeus), 189

Molina, L. de (, L. de), 64
Mono, Žak (Monod, Jackques), 190
Montenj, M. de (Montaigne, M. de), 25
Monteskje, C. de S. (Montesquieu, C. de S.), 84
Montinari, M. (Montinari, M.), 140, 319
Moperti, P. L. Moro de (Maupertuis, P. L: Moreaue de), 120, 136
Mor, Hans (Mohr, Hans), 196, 197, 198, 199
Muk, Oto (Muck, Otto), 328
Munt, H. (Mundt, Ch.), 269
Mur Jr., Barington. (Moore Jr., Barrington), 88

N

Nagel, Tomas (Nagel, Thomas), 231, 243, 269
Nagl, V (Nagl, W.), 196
Najdl, Valter M. (Neidl, Walter M.), 313, 331
Napoleon 237
Nar, Karl (Narr, Karl J.), 52
Neeer, D. (Netzer, D.), 126, 136
Neumann 92
Niče, Fridrih (Nietzsche, Friedrich), 33, 39, 111, 138, 140, 145, 146, 147, 148, 157, 173, 214, 249, 271, 304, 318, 323
Nihterlajn, K. H. (Nuechterlein, K. H.), 269
Njuman, B.(Newman, B.), 147
Njutn, Isak (Newton, Isaac), 221, 222, 278, 288
Nobel, Alfred (Nobel, Alfred), 200, 281
Nojrat, O. (Neurath, O.), 220
Nozik, Robert (Nozicks, Robert), 85

O

Oepen, G. (Oepen, G.), 268
Ogburn, V. F. (Ogburn, W. F.), 63
Ojken, Valter (Eucken, Walter), 118
Okam, V. (Ockham, W.), 301
Olivekron, K. (Olivecron, K.), 104
Origen (Origenes), 320
Ornštajn, Robert (Ornstein, Robert), 248, 265, 266
Ostin, Džon L.(Austin, John L.), 103, 104, 223
Ot, E. (Ott, E.), 24
Ote, G. (Otte, G.), 96
Oukšot, M. (Oakeshott, M.), 85

P

Pacih, Ginter (Patzig, Günter), 52
Panenberg, Volfhart (Pannenberg, Wolfhart), 310
Parsons, T. (Parsons, T.), 65
Paskal, Blez (Pascal, Blaise), 137, 301, 307
Patnam, Hilari (Putnam, Hilary), 225
Paulson, St. L. (Paulson, St. L.), 102, 104
Pavlovski, H.-M. (Pawlowski, H.-M.), 114

Pegeler, O. (Pöggeler, O.), 112
Pepel, E. (Pöppel, E.), 261, 262
Perelman, H. (Perelman, Ch.), 105
Pezelt, A. (Petzelt, A.), 42
Pitagora (Pythagoras), 115
Platner, Ernst (Platner, Ernst), 24
Platon (Plato), 12, 33, 77, 78, 79, 85, 163, 164, 174, 204, 208, 218, 221, 229, 270, 278, 280, 282, 289, 298, 316, 317, 318, 319, 326, 328
Plesner, Helmut (Plessner, Helmuth), 26, 28, 278, 280, 281
Plotin (Plotinus), 204, 317
Plutarh (Plutarch), 322
Polanji, K. (Polanyi, K.), 63
Polikarp, Miler Gotfrid (Polycarp, Gottfried Müller), 24
Poper, Karl R. (Popper, Karl R.), 56, 80, 211, 274
Portman, Adolf (Portmann, Adolf), 278
Poup, Aleksandar (Pope, Alexander), 25
Pozer, H. (Poser, H.), 226
Prživara, Erih (Przywara, Erich), 311
Praus, G. (Prauss, G.), 105
Princ (Prinz), 258
Pris, Kristina (Pries, Christine), 148
Probst, Peter (Probst, Peter), 24, 31
Proklo (Proclus), 317
Prust, Marsel (Proust, Marsel), 140
Pseudo-Dionisije Areopagita (Pseudo-Dionysius Areopagita), 320, 321, 328, 331
Pseudo Filon (Pseudo-Philon), 317
Pseudo Longin (Pseudo-Longinus), 148

R

Radbruh, Gustav (Radbruch, Gustav), 99, 100
Rajf, Albert (Reif, Albert), 86
Rajhenbah, Hans (Reichenbach, Hans), 211
Rajt, G. H. fon (Wright, G. H. von), 105
Ramberg (Ramberg), 259
Rap, F. (Rapp, F.), 272
Rasel, Bertran (Russel, Bertrand), 235, 239
Remzi, F. P. (Ramsey, F. P.), 228, 242
Rendtorf, Truc (Rendtorff, Trutz), 171
Repke, Vilhelm (Röpke, Wilhelm), 118
Rišard, A. J. (Richard, A. J.), 145
Ridel, M. (Riedel, M.), 113
Ridl, R. (Riedl, R.), 196
Rifel, H. (Ryffel, H.), 96
Rih, A. (Rich, A.), 134
Rikardo, D. (Ricardo, D.), 63
Riker, P. (Ricoeur, P.), 304
Rikert, H. (Rickert, H.), 124
Rilke, R. (Rilke, R.), 140
Ringhofer, K. (Ringhoffer, K.), 108
Riter, E. H. (Ritter, E. H.), 106
Riter, Joahim (Ritter, Joachim), 13, 43, 49, 57, 79, 112, 296
Rivier, Džordž Henri (Riviere, George Henry), 47
Roeleke, G. (Roellecke, G.), 100, 113
Rojtlojtner, H. (Rottleuthner, H.), 107
Rols (?????), 90, 180

Rorti, A. O. (Rorty, A. O.), 268
Rorti, Ričard (Rorty, Richard), 138, 147
Ros, A. (Ross, A.), 94, 101
Ros, David (Ross, David), 76
Rot, Hajnrih (Roth, Heinrich), 34, 265
Roter, F. (Rotter, F.), 107
Rouls, J. (Rowls, J.), 85, 100, 106
Ruiz-Peš, R. E. (Ruiz-Pesce, R. E.), 310
Rulof, J. (Ruhloff, J.), 42
Rungaldir, E. (Runggaldier, E.), 303
Rusman, H. (Russman, H.), 105
Ruso, Žan-Žak (Rousseau, Jean-Jacques), 81

S

Sala, G. B. (Sala, G. B.), 309
Samers, R. S. (Summers, R. S.), 111
Samjuelson, P. A. (Samuelson, P. A.), 120, 136
Sartr, Žan-Pol (Sartre, Jean-Paul), 28, 36, 54, 77, 329
Savinji, E. fon (Savigny, E. von), 102
Savinji, F. C. fon (Savigny, F. C. von), 94
Serl, J. R. (Searle, J. R.), 223, 255, 259, 260
Silher, B. (Silcher, B.), 96
Singer, Peter (Singer, Peter), 185, 190
Singer, V. (Singer, W.), 253, 254, 262, 269, 282
Skiner, B. F. (Skinner, B. F.), 189
Smit, Adam (Smith, Adam), 63
Sokrat (Socrates), 32, 33, 163, 164, 174, 199, 270, 316, 319
Solon (Solon von Athen), 10
Sondi, P. (Szondi, P.), 140, 141
Sosir, Ferdinand de (Saussere, Ferdinand de), 167
Spenser, Herbert (Spenser, Herbert), 185
Speri (Sperry), 247
Spinoza, Baruh de (Spinoza, Baruch [Benedictus] de), 322
Splet, J. (Splett, J.), 297, 312
Stencel, J. (Stenzel, J.), 296
Stendal, Mari Anri B. (Stendhal, Marie Henri B.), 144
Suranji-Unger, Th. (Suranyi-Unger, Th.), 136

Š

Šajbe, Erhard (Scheibe, Erhard), 52
Šajbert, Peter (Scheibert, Peter), 56
Šakantiri, M. el (Shakantiri, M. el), 103
Šakl, G. L. (Shackle, G. L.), 122, 136
Šanahan, J. L. (Shanahan, J. L.), 126, 135
Šap, J. (Schapp, J.), 95
Šaron, P. (Charron, P.), 25
Šarp, Vilhelm (Scharp, Wilhelm), 54
Šefler, Rihard (Schaeffler, Richard), 151, 165, 171, 312
Šeftsberi (Schaftesbury), 25
Šeler, Maks (Scheller, Max), 24, 28, 130, 131, 162, 299

Šeling, F. V. J. (Schelling, F. W. J.), 8, 27, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 149, 219, 278, 287, 292, 307
Šerer, R. (Scherer, R.), 299
Šil, K. (Schill, K.), 25
Šiler, Fridrih fon (Schiller, Friedrich von), 139, 142, 149, 264, 265
Šiler, G. (Schiler, G.), 264
Šinkel, K. F. (Schinkel, K. F.), 53
Šlap, T. (Schlapp, Th.), 96
Šlegel, Fridrih (Schlegel, Friedrich), 137, 138, 140, 141, 142, 144, 145, 147
Šlete, H. R. (Schlette, H. R.), 299
Šlik, M. (Schlick, M.), 220, 303
Šlink, B. (Schlink, B.), 100
Šmit, Karl (Schmitt, Karl), 77, 84
Šmoler, Gustav fon (Schmoller, Gustav von), 62
Šnajder, P. (Schneider, P.), 99, 105
Šnedelbah, Herbert (Schnädelbach, Herbert), 213, 331
Šo, Džordž Bernard (Shaw, George Bernard), 271
Šopenhauer, Artur (Schopenhauer, Arthur), 214
Špalding, Johan Joahim (Spalding, Johann Joachim), 25
Špan, O. (Spann, O.), 77
Špeht, Rajner (Specht, Rainer), 302, 303
Špeman, Robert (Spaemann, Robert), 11, 184, 200, 283
Špicer, M. (Spitzer, M.), 268
Šplet, Jerg (Splett, Jörg), 331
Špranger, E. (Spranger, E.), 124
Štader, V. (Schrader, W.), 250
Štajn, Lorenc fon (Stein, Lorenz von), 82, 83, 90
Štajnbihel, N. fon (Steinbüchel, N. fon), 269
Štajner, Franc (Steiner, Frantz), 96, 104, 105, 107, 110
Štajner, M. (Steiner, M.), 301
Štajnman, Ior H. A. (Steinmann, Löhr H. A.), 134
Štefani, V. (Steffani, W.), 86
Štefens, Henrih (Steffens, Henrich), 27
Štegmiler, V. (Stegmäller, W.), 102
Šternberger, Dolf (Sternberger, Dolf), 80
Štoicner, B. (Stoitzner, B.), 102
Štruk, G. (Struck, G.), 113
Štulman-Lejs, R. (Stuhlmann-Laeisz, R.), 105
Šuc, A. (Schütz, A.), 74
Šulc, V. (Schulz, W.), 300
Švab, D. (Schwab, D.), 13, 57, 109
Švinburn, R. (Swinburne, R.), 303

T

Tales iz Mileta (Thales von Milet), 115, 270
Tamelo, I. (Tammelo, I.), 94
Tarski, A. (Tarski, A.), 102
Tenis, F. (Tönnies, F.), 67, 77
Toma Akvinski (Thomas von Aquin), 13, 200, 229, 278, 290, 320
Tukidid (Thukydides), 271

U

Uelajn, F. A. (Uehlein, F. A.), 268
Urlih, Peter (Urlich, Peter), 129

V

Vaclavik, P. (Watzlawick, P.), 251, 260
Vajšadel, Vilhelm (Weischadel, Wilhelm), 105
Vajcsker, Karl Fridrih fon (Weizsäcker, Carl Friedrich von), 274, 278
Vajnberger, O. (Weinberger, O.), 98
Vajs, Džozef (Weiss, Joseph), 254
Vajsman, B. (Weissmahr, B.), 302, 312
Vajthed, Alfred Nort (Whitehead, Alfred North), 258, 270, 279, 280, 311
Valter, R. (Walter, R.), 96, 102, 108
Varnok, J. (Warnock, J.), 227
Vartenburg, P'Jork fon (Wartenburg, P. Yorck von), 299
Veber, Maks (Weber, Max), 67, 84, 219, 224
Velš, Volfgang (Welsch, Wolfgang), 72, 144, 147
Velcel, H. (Welzel, H.), 104, 109, 114
Velde, T. V. (Wälde, T. W.), 107
Velmer, A. (Wellmer, A.), 102
Velte, Bernard (Welte, Bernard), 308
Viaker, F. (Wieacker, F.), 96, 107, 108
Viaker, G. (Wieacker, G.), 99
Vicum, Volfgang Graf (Vitzhum, Wolfgang Graf), 85
Vikler, Volfgang (Wickler, Wolfgang), 192
Vilamovic-Melendorf, U. fon (Wilamowitz-Moelendorff, U. von), 318
Viland, Volfgang (Wieland, Wolfgang), 52
Vilburg, V. (Wilburg, V.), 96
Vilson, B. R. (Wilson, B. R.), 220
Vilson, Edmund O. (Wilson, Edmund O.), 65, 185, 190, 191, 273
Virkou, R. (Virchow, R.), 270
Vitgenštajn, Ludvig (Wittgenstein, Ludwig), 167, 204, 223, 228, 254, 260, 278, 279, 303
Vizel, T. N. (Wiesel, T. N.), 251, 268
Volcendorf, K. (Wolzendorff, K.), 93
Volf, E. (Wolf, E.), 99
Volf, R. P. (Wolff, R. P.), 88, 107
Volter, F. M. (Voltaire, F. M.), 26
Vuketić, F. M. (Wuketis, F. M.), 196

Z

Zaher, E. (Zacher, E.), 108
Zidvik, H. (Sidgwick, H.), 118
Zimel, Georg (Simmel, Georg), 8
Zombart, Verner (Sombart, Werner), 24, 133
Zunc, G. (Zuntz, G.), 319

Sadržaj

Predgovor 5

Uvod: Filozofija kao teorija celokupne stvarnosti 7
Peter Kozlovski

A. PRAKTIČNA FILOZOFIJA 21

DEO I: FILOZOFIJA ČOVEKA I ISTORIJE 23
1. odeljak: Filozofska antropologija 23
Odo Markvard
2. odeljak: Filozofska pedagogija 32
Marijan Hajtger
3. odeljak: Filozofija istorije 43
Herman Lube

DEO II: SOCIJALNA FILOZOFIJA I FILOZOFIJA KULTURE 58
4. odeljak: Socijalna i kulturna filozofija 58
Peter Kozlovski
5. odeljak: Filozofija politike 75
Klaus Hartman
6. odeljak: Filozofija prava 93
Haso Hofman
7. odeljak: Filozofija privrede i privredna etika 115
Peter Kozlovski
8. odeljak: Filozofija umetnosti ili estetička teorija.
Problem univerzalističke reference 137
Karl Hajnc Borer
9. odeljak: Filozofije religije i njen zadatak orijentira 151
Rihard Šafler

DEO III: ETIKA I NJENA PRIMENA 172
10. odeljak: Filozofska etika 172
Otfrid Hefe
11. odeljak: Etika i prirodne nauke 185
Rajnhard Lev

B. TEORIJSKA FILOZOFIJA 201

DEO IV: TEORIJA NAUKE, PSIHOLOGIJA, FILOZOFIJA PRIRODE 203

12. odeljak: Teorija nauke i logika 203
Franc fon Kučera

13. odeljak: Teorija racionalnosti 213
Herbert Šnedelbah

14. odeljak: Analitička filozofija i ličnost (jastvo) 227
D. H. Melor

15. odeljak: Filozofska psihologija.
„Jedinstvo ličnosti" kao granični pojam 244
Hinderk M. Emrih

16. odeljak: Filozofija prirode 270
Rajnhard Lov

DEO V: METAFIZIKA 284

17. odeljak: O smislu metafizike.
O razlici između uzroka i uslova 284
Herman Krings

18. odeljak: Teologija i metafizika 297
Jorg Šplet

19. odeljak: Hrišćanska filozofija 313
Valter M. Najdl

Podaci o autorima 329