

---

ЗБОРНИК КРУШЕВАЧКЕ ФИЛОЗОФСКО-КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ

---

Општина Крушевац  
Крушевачка филозофско-књижевна школа

ЗБОРНИК  
КРУШЕВАЧКЕ ФИЛОЗОФСКО-КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ

10

Уредник  
Милош Петровић



---

**ПОГЛЕДИ НА СВЕТ  
НАШИХ ЕЛИТА  
(2005-1945)**

Излагања на заседању  
Крушевачко филозофско-књижевне школе  
Јун 2005.

Крушевац  
2006



## СВЕТОЗАР СТОЈАНОВИЋ

### ПРОМЕНЕ ИДЕНТИТЕТА И СВЕТОАЗОРА СРПСКИХ ЕЛИТА

Добро је поћи од *дескриптивног* појма „елита”, па тек потом повлачити *вредносне* разлике међу њима. Ради тога стално ваља имати на уму емпиријске критерије за разликовање елите од масе, као што су: поседовање моћи, доношење главних одлука, утицање, давање примера и обрасца... Наравно, тривијална је чињеница да постоје елите у разним областима друштвеног живота (политичкој, економској, правној, моралној, интелектуалној, истраживачкој, уметничкој, медијској, безбедносној...) и да оне имају различите идентитете и погеде на свет и себе.

#### *ДРАСТИЧНИ ЗАОКРЕТИ*

Једну од карактеристика наше најновије историје чини то што су неке елите потпуно промениле идентитет, светоназор и себеназор, или се барем тако представљају.

Овако бих идентификовао основне мене наших најновијих елита:

ОД ДОГМАТСКОГ МАРКСИЗМА И КОМУНИЗМА ДО ЛИБЕРАЛИЗМА И КАПИТАЛИЗМА  
ОД ДРЖАВНОГ СУВЕРЕНИТЕТА ДО ГЛОБАЛИЗАЦИЈЕ КАО ЊЕГОВЕ НЕГАЦИЈЕ  
ОД ДРУШТВЕНЕ И ДРЖАВНЕ ДО ПРИВАТНЕ СВОЈИНЕ  
ОД „ОДУМИРАЊА” ДО ЈАЧАЊА ДРЖАВЕ  
ОД ПАРТИЗАНСКОГ ДО ЧЕТНИЧКОГ АНТИФАШИЗМА  
ОД КОМУНИСТИЧКЕ ВЛАСТИ ДО ДИСИДЕНСТВА И ОПОЗИЦИОНАРСТВА  
ОД ДИСИДЕНСТВА И ОПОЗИЦИОНАРСТВА ДО ВЛАСТИ  
ОД ЈЕДНОПАРТИЈСКЕ ДО ВИШЕПАРТИЈСКЕ ДРЖАВЕ  
ОД ИНТЕРНАЦИОНАЛИЗМА ДО НАЦИОНАЛИЗМА  
ОД ЈУГОСЛОВЕНСТВА ДО ЕВРОПЕЈСТВА  
ОД ЈУГОСЛОВЕНСТВА ДО КОСМОПОЛИТИЗМА  
ОД ЈУГОСЛОВЕНСТВА ДО СРПСТВА  
ОД СРПСТВА ДО ЦРНОГОРСТВА  
ОД ЦРНОГОРСТВА ДО СРПСТВА  
ОД АНТИТЕИЗМА ДО ТЕИЗМА

ОД РАЗДВАЈАЊА ДО СПАЈАЊА ДРЖАВЕ И ЦРКВЕ  
ОД РАТОТВОРСТВА ДО МИРОТВОРСТВА  
ОД НАЦИОНАЛНЕ МЕГАЛОМАНИЈЕ ДО НАЦИОНАЛНОГ ДЕФЕТИЗМА  
ОД КОСМЕТА КАО „СВЕТЕ СРПСКЕ ЗЕМЉЕ” ДО МИРЕЊА СА ЊЕГОВИМ ГУБИТКОМ  
ОД АНТИПОЛИТИКЕ ДО ПОЛИТИКЕ  
ОД АНГАЖОВАНОГ ДО ФУНКЦИОНАЛНОГ ИНТЕЛЕКТУАЛЦА  
ОД НЕСВРСТАНОСТИ ДО НАТОВСТВА  
ОД ОДБАЦИВАЊА „ВЕЛИКИХ НАРАЦИЈА” ДО ЗАЛАГАЊА ЗА ЕВРОАТЛАНСКУ НАРАЦИЈУ  
ОД МОДЕРНИЗМА ДО ПОСТМОДЕРНИЗМА

Ево једног таквог репрезентативног лика у нашој уметничкој књижевности (дабоме пројектованог у прошлост):

„Из дана у дан, они су га сретали како тргује животима, неизменичним раздобљима рата и криза, малим људским причама, увек чврстим убеђењем, туђим трудом и туђом муком, већ у зависности од тога у којој се од својих бројних улога затекао. Некада високи војни официр, некада дипломата у посредничкој мисији, инострани или домаћи извештач, политичар од поверења, угледни пословни човек, а некада и представник светске хуманитарне организације, он је једнако вешто руководио током сваког од својих предузећа, тргујући искључиво временом... Спрва су се чудили толикој дрскости, како то да већину својих подухвата предузима сасвим јавно. Потом су схватили - он је за помагаче непогрешиво бирао само кратковиде лакомце или читаве обневиделе народе. Где се није довољно често ратовало, одмах је проналазио довољно самољубиве саучеснике и за учешће нудио добитак какве наводно значајне улоге. Одмах затим, силом је наметао мир и разрезивао деобу којом је сукобљенима остајала прошлост, док би његовом соју и њему самом задуго припадала читава будућност. Други је пут, давао 'сјајно' будуће за два пута толико 'никаквог' прошлог, да би већ следећом приликом обртао вредности при чему је разлику књижио искључиво у своју корист. Садашњицом се бавио као извештач или хуманиста, парчајући је и препродајући 'на мало', при чему је сваки трен шаренолико показао као неочекивану новост или значајну помоћ.” (Горан Петровић „Опсада Цркве Св. Спаса”)

Једно од главних својстава „рђаве вере” и идеологије великог дела наше новије елите моћи јесте прећуткивање властите прошлости (речита ћутња?). Ваљда је за тај део стога толико привлачна не-престана (додуше тек селективна) порука Запада нашој средини да прекине са „фиксацијом” на прошлост и потпуно се окрене будућности. Незгода је, наравно, у томе што степен заинтересо-

ваности за истиновање и о себи, представља добро мерило свачије прогресивности.

Крајње су ретки припадници елита не само у нашој него и у другим посткомунистичким земљама које су ту огромну самотрансформацију подвргли рефлексији, анализи, образложењу... Оне се по правилу понашају тако као да су њихове промене саморазумљиве. За илустрацију нека послуже савремени властодршци у Црној Гори који су са за само десет година променили од изразитих Срба до сепаратистичких Црногораца. „Ишчуђавајући” се критичарима, они се позивају на „општељудско право на промјену мишљења”. Али, прво, промена идентитета, поготово националног, није напросто промена мишљења него нешто неупоредиво јаче и дубље. Друго: несумњиво је да се припадник елите може одрећи ранијих схватања и поступака, али нипошто и одговорности за њихове последице, укључујући и одговорност за ранији „погрешан” утицај на „обичне” људе. Треће: већ због тога он је дужан да јавности убедљиво објасни и образложи своје толике и такве мене, иначе ће она с правом закључити да највероватније има посла са опортунистом, каријеристом и профитером. Напослетку се поставља и не мање озбиљно питање: зашто би јавност требало да се ослони баш на његов најновији суд о свету и себи а не на раније.

Има пуно присталица и чак званичника ранијег владајућег комунизма, титовског, посттитовског и милошевићевског, који нуде објашњење његове пропасти, али само као објективне стварности са којом малтене као да нису имали никакве значајније везе. Нису то уобичајена празна места него читаве празне деценије у аутобиографијама. Безмало се стиче утисак својеврсне индивидуалне и колективне амнезије. Према добром делу властитог живота и ранијих схватања односи се готово као да су туђи. Имамо посла са неподношљивом лакоћом самопромене и неподношљивом лакоћом *бекства од властите биографије*, од политичког и идеолошког „првобитног греха” (ради очувања самопредставе о лепом идентитету). Можда још више чуди кад такви људи негдашњим комунистичким дисидентима пребацују недовољну тадашњу радикалност у критици комунизма.

До задовољавајућег разумевања новије елите моћи нећемо доћи све док озбиљно не узмемо у обзир да се одлучујући *формативни* пероод њених предводника у највећег броја припадника одиграо у ауторитарном амбијенту владавине претходне елите моћи.

Примера ради, ево неких последица. Прва: после Октобарског преврата 2000. у великој мери имамо такође *партијску државу* (додуше изразито *вишепартијску*), а познато је да истински *демократска држава* не може бити ни у поседу странака, мада у њој сигурно мора постојати више њих. Друга: наша нова елита моћи, баш као и стара, у политичким конкурентима најчешће види непријатеље, те зато стално води „борбу” против некога или нечега. Трећа: недовољно свестан да само имитира претходну елиту моћи у чијем је збацивању и сам учествовао, приличан део нове елите моћи одлучно се залаже за неку врсту револуционарног макијавелизма.

Чуђењу, међутим, нема краја: како то да се упркос толиким бившим комунистима на власти, у нашој јавности по правилу не говори о изградњи *капитализма* него само о *некласним* апстракцијама као што су транзиција, приватна својина, тржишна привреда, цивилно друштво, политички плурализам, демократија... То и такво неименовање такође чини једну од суштинских ознака нове идеологије. Зато и нема конференција, зборника или индивидуалних књига у нас, рецимо под насловом „Зашто и како сам од комунисте постао заговорник капитализма?” Такве екскомунисте кад-тад ће сустићи „Сабласти Маркса” (Дерида). Ја сам и сам некада деконструисао званичну комунистичку карактерологију, а сада би се највише вредело позабавити екскомунистичком.

У свему томе за проучавање су, дабоме, неупоредиво мање интересантни каријеристи, профитери, кетманисти, мимикричари... од оних који имају неку врсту палимпсест-свести остављајући утисак као да ни интимно нису свесни властите корените промене, премда и сада иступају са истом одлучношћу, сигурношћу, понекад чак и ароганцијом са којом су то чинили и раније. Не упуштајући се у тумачење и оправдавање властитих побуда за промене, таквим рачунцијама објективно олакшава маскирање.

Треба утврдити шта све о тако драстичним променама и толико лежерном односу према њима можемо научити из психологије. Док су за опортунисте довољни уобичајени појмови као што су скривање, прерушавање, заташкавање... дотле нам за непромишљање преобраћенике по свој прилици нису сасвим довољни ни суптилнији увиди као што су потискивање и самообмањивање - ето још једне (под)теме која се тиче свих посткомунистичких земаља. Али о томе можда неком другом приликом, а сада само подсећам на изванредно оштроуман увид Wiliam James-а да човек ништа ново о себи и свету не може прихватити за истину све док то ново у главницу старих



истина не смести са минимумом потреса и максимумом континуитета. Притом ми овде, дабоме, не расправљамо о модификовању садашњости да би се некако угасила са прошлости, него обрнуто, о „самопамћењу” искључиво у светлу и границама новог : положаја, улоге, идентитета, светоназора...

Да ли имамо посла са стварним пре-умљењем као резултатом инхерентне логике и промишљања или напросто са немислећим бегом од цунамија историје? Ако утврдимо да је до нечије промене дошло преко ноћи, без ранијих озбиљнијих дилема и уопште без стварног зачетка те промене у претходном идентитету и погледу на свет, не остаје нам ништа друго до да посумњамо у њену аутономност и аутентичност? А ако је тако, онда се поставља и питање да ли су промењени и стварни ставови према свету или тек дискурс о њему. Поврх тога, шта да велимо о солидности оних чији је менталитет био и остао у супротности са новопрокламованим схватањима и вредностима, рецимо оних који либерализам заступају на крајње нетолерантан начин.

Преуско је, дабоме, оно схватање, „реалности” које обухвата тек потенцијале које човек уочава у себи. Људи по правилу недовољно знају и себе саме пре него што доспу у „искушење” (добитак или губитак власти, новца, статуса...). Тек тада долазе у праву прилику да открију своје запретење потенције, створе нове и изнова успоставе приоритете. Само, шта да мислимо о онима којима не недостају искушења, а ипак као да се држе начела „Не сазнати себе самога”!

Сви ти проблеми пружају изванредно *сазнајно преимућство* нашој мисаоно-истраживачкој елити. Наиме, ако је тачно да она има мало шта оригинално да вели великом свету, примера ради, о савременом капитализму и либерализму, то нипошто није случај са сазнањем заснованим на доживљају: разарању нашег друштва и државе, грађанских ратова, изолације земље, оружаних напада споља, међусобних ратних злочина, тиранији националних већина али и тиранији националних мањина, стварања нових националних држава на развалинама вишенационалне (кон)федерације, и сл. Убеђен сам да та искуства могу да баце ново светло на основне контраверзе у савременој светској друштвеној теорији и пракси као што су примерице: национални вс индивидуални интереси, права и дужности; либерализам вс. комунитаризам; државни интегритет вс. опредељење саставних нација и националних мањина; држава вс. регионализам; историја вс. Постисторија.

## ОД КОМУНИЗМА ДО ЊЕГОВЕ РАДИКАЛНЕ КРИТИКЕ

Милован Ђилас и Добрица Ђосић су најизразитији пандани нерелексивних и несамокритичких припадника наших елита чији сам кроки и оцену дао у претходном одељку. Прво Ђилас, а касније и Ђосић, пуно су писали како уопштено тако и о својој личној еволуцији од комуниста преко комунистичких дисидената до корених критичара комунизма. Један део *послератне* комунистичке омладине, којој сам и сам припадао, почео је почетком педесетих година прошлог века да доживљава аналогне промене, разуме се неупоредиво мање драматичне и од далеко мање друштвене важности. У неколико претходних књига, додуше више успут, настојао сам да и о властитим менама положим рачун јавности. О томе сам посебан и систематичан текст први пут објавио под насловом „О филозофском и политичком идентитету. Од дисидентског марксисте до револуционарног демократе”, у часопису „Филозофија и друштво”, XXI, Институт за филозофију и друштвену теорију, Београд, 2002, текст који је пре објављивања био предмет опширне расправе на конференцији уприличеној у истом институту. Проширена верзија тог текста чиниће осму главу ове књиге.

Између Ђиласа и Ђосића овде сам одабрао да се позабавим Ђосићем зато што његов животни опус познајем боље. Приказаћу и оценити његово главно *књижевно* дело о комунизму (а не његове дискурзивне расправе) и то у поређењу са чувеним Кестлеровим романом о болшевизму, који сам већ додирнуо у једној од претходних књига.

Јозеф Конрад је устврдио да је „људска потреба за причањем већа од потреба за материјалном добити”. Баш због те „универзалне пријемчивости за добру причу” утицај *наративне* идеологије много је већи од *појмовно-дискурзивне* идеологије. Зар је, онда, чудно што је *књижевна критика идеологије* по правилу далеко разорнија од појмовно-дискурзивног напада на њу?

Под идеологијом подразумевам улепшано (само)представљање друштвених група и поредака. Њихова идеологизована историја није ништа друго до самодопадљива *хи-сторија* о властитим утемељивачима, херојима, жртвама, борбама и победама. Самоидеологизација по природи ствари поприма облик „велике приче” о настанку, развоју и тријумфу. Књижевност врши критику идеологије већ и *самим тим*

што наместо те приче приповеда једну битно другачију, животнију, истинитију причу о истим људима и догађајима.

Однос књижевности и политике не можемо разумети без трећег, посредујућег чиниоца, а то је идеологија. Свака политика има своју идеолошку причу. Приповедајући суштински различиту причу, књижевност доводи у питање политику. Првенствено у том смислу могућа је добра политичка књижевност. Под одређеним условима она може да постане и прворазредан политички чинилац.

Са Ћосићевом трилогијом „Време зла” наша књижевност је добила још једно дело светске вредности. Најпознатија и том Ћосићевом делу *најантиподнија* инострана књига о комунизму јесте Кестлерово „Помрачење у подне”.

Кестлер се сложио са званичном стаљинистичком причом о Московским процесима тридесетих година двадесетог века утолико што је и сам пошао од тога да су оптужени бољшевички вођи *добровољно* признали кривицу, али је истовремено одбацио официјелну стаљинистичку тврдњу према којој су они стварно скривили дела за која су осуђени (шпијунирање за стране силе, завера са циљем комадања СССР-а и убиства Стаљина и његових најближих сарадника и сл.). Па ипак они су, према Кестлеру, доиста били криви *као бољшевици*, али зато што су настојали да разоре јединство Бољшевичке партије.

На признања их је наводно нагнала унутрашња логика бољшевизма сагласно којој су, жртвујући себе, хтели да учине последњу услугу својој Партији. Главна личност романа, Рубашов, коначно капитулира у истрази, наводно пред захтевом властите, „унутрашње конзистентности” и „логичке нужности” и разједа. Другим речима, оптужени бољшевички вођи су морали да прихвате последице заокруженог стаљинизма да би могли да остану верни себи. Према Кестлеру, стаљинизам је *једино* потпуно конзеквентно и адекватно тумачење и остварење бољшевизма.

Дабогме, било би потпуно сувишно данас доказивати да је Кестлер омануо у свом тумачењу, кад је већ пре више деценија у СССР-у и званично признато да су Московски процеси били резултат терорисања ухапшених, и кад је затим чак извршена судска и компартијска рехабилитација оптужених. Међутим, мој разлог за критику основне тезе романа „Помрачење у подне” сасвим је друге природе: на том примеру може се видети како *идеологија разједа књижевно-историјску причу*.

У том погледу једна биографска чињеница је индикативна. Од убеђеног комунисте, Кестлер је постао антикомунист, од једног екстрема идеолошког спектра прешао је пут до супротног. Док је раније веровао да ће болшевизам *неизбежно* тријумфовати у позитивној комунистичкој утопији, касније је супротно томе поверовао да једна негативна утопија, стаљинистичка, представља *неизбежни* резултат логике болшевизма. Детерминистички есенцијализам карактерише како његову комунистичку тако и његову антикомунистичку идеологију.

Може се убедљиво показати да изворни болшевизам и стаљинизам нису повезани потпуним континуитетом, али наравно ни одељени провалијом. Стаљинизам, по мени, представља и прилично отуђење, а не само остварење првобитних болшевичких намера, програма и политике, и то отуђење за које су криви и изворни болшевици. Ако већ нису могли да предвиде опасност стаљинистичког *тоталитаризма*, који је истини на вољу чинио потпуно нову историјску појаву, њима не може бити опроштено то што су занемарили замке и учинке властите (пост)револуционарне *диктатуре*, против којих су предузимали само површне и палијативне мере. У томе се такође састоји њихова велика историјска кривица.

Сувише дуго времена влада мит о „Помрачењу у подне” као „снажном ремек-делу” (видети, на пример, књигу Sidney A Pearson Jr., „Arthur Kestler”, Twayne Publisher, Boston, 1978, стр. 51). А покојни Сидни Хук (Sidney Hook) поновио је 1983. тврдњу о „психолошкој уверљивости” тог романа (видети часопис *Encounter*, јулско-августовски број за 1983, углавном посвећен Кестлеровом животу и смрти).

Али, чак да је доиста постојала некаква стаљинистичка гвоздена логика болшевизма која би говорила у прилог Кестлеру, логика живота би му у потпуности противречила. Он полази од тога да се Рубашов и по цену смрти држи логике својих болшевичких принципа. У стварном животу, међутим, практично резонување састоји се не само у извлачењу логичких последица из принципа, него такође и у ревизији или чак потпуној промени принципа у светлости последица изведених из њих. Следствено томе, чак и када бисмо у сврху аргументације прихватили тезу да је Рубашов са стаљинистима потпуно делио основне политичке принципе, он не би *морао да пристане на саможртвовање као њихову логичку последицу*. Под претпоставком да је могао стварно да *бира*, Рубашов би, и по мом

мишљењу, пре одбио да призна оптужбе. То би било бескрајно уверљивије од оног што је Кестлер учинио.

Насупрот Кестлеру, Ћосић је већ избором места радње у тротомном „Времену зла” (цитираћу према првобитном БИГЗ-овом издању) ставио свог јунака у ситуацију стварног избора. У московском „Лухи” Богдан Драговић *може* да се спасе Љубљанке ако поткаже своје партијске другове, док би у затвору - он то добро осећа - био физички *натеран* да призна како њихову тако и своју непостојећу кривицу.

Ћосићев Богдан Драговић је итекако човек од „крви и меса”, па зато у његовим политичким и моралним дилемама логика живота односи победу над кестлеровском „логиком большевизма”. Богдан Драговић, један у приличној мери стаљинизовани большевик, после одлуке да се из Париза не врати у Москву већ да спас потражи предајући се полицији у Београду, има потребу да напише сину Владимиру: „Одмах да ти признам, ма колико да сам се трудио да поставим такав и толики большевик, да и својом казном служим партији и будућности - нисам у томе успео. Био сам свестан борац, нисам спреман да будем и свестан непријатељ.” („Отпадник”, стр. 487).

Као да непосредно одговара Кестлеровом Рубашову (лику добрим делом грађеном на пишевом виђењу Бухариновог случаја), Ћосићев Драговић: „шапуће ’ако треба да умрем, за какве ћу идеале умрети?’ питаш се друже Бухарин. Јесте, то је човеку најважније. ’Под мојим се очима отворио понор бездана’, кажеш. И пред мојим, друже Бухарин. ’Смрт нема смисла ако се умре без покајања’, кажеш. Није ли то издаја, друже Бухарин?” (Исто, 353. стр.). Чак и Петар Бајевић, већи стаљинист од Драговића, резонује на следећи начин: „Ако бих пристао тако нешто да учиним, да будем лажан сведок или лажан непријатељ, ја бих издао своју партију. Осрамотио бих своје большевичко, револуционарно убеђење. А ја то нећу учинити. Ни по коју цену нећу учинити...” (Исто, 55 стр.).

Заједно са толиким комунистима широм света, Драговић чезне да види совјетску утопију, ту „земљу његових снова”, „његову праву отаџбину”, у којој „настаје царство земаљско” („Грешник”, стр. 154). Обревши се у њој, међутим, он убрзо открива пакао, из кога се спасава тек издајом својих другова стаљинистичким целатима. Кад у Паризу добије налог да се врати у Москву, одбија да то учини, пошто добро зна да је, обавивши дотад прљав посао, и сам дошао на ред за Лубјанку. И тако се круг затвара: књижевни мотив

путовања у замисљену позитивну утопију преокреће се у своју супротност, у спасоносно бекство из негативне утопије.

Ћосићево разарање књижевно-идеолошког мита о *добровољном* саможртвовању комуниста у стаљинистичким чисткама, достиже потресне размере у сцени у београдској Главњачи после Драговићевог *добровољног* повратка и предаје. У присуству Драговићевог испребијаног сина, агент антикомунистичке полиције Вујковић цинично ликује над оцем: „Зашто си се толико препао Драговићу? Ти си, колико знам, више година провео у Москви. Тамо си се наслушао и нагледао како се свесна деца, пионери и комсомолци, одричу очеве троцкиста. И како се стари бољшевици одричу своје деце троцкиста и бухариноваца. Је л’ тако? И зашто се онда толико ужасаваш сусрета са својим сином? Ако си желео да иде твојим путем, уверићеш се да те следи. Ако не желиш да те наследи код нас и у Коминтерни, онда га спасавај. Помози нам да га изведемо на прави пут у овом исквареном свету, отац само то и може.” („Отпадник”, 512 стр.).

Писац мајсторски дочарава психолошки ток који Драговића води до судбоносне одлуке да уточиште потражи у омрзнутој родној земљи. Прво захтева да га Москва пошаље да ратује у Шпанији; затим да иде на илегални рад у своју земљу; кад му ни то не дозвољавају, он жели да у Москви докаже своју невиност, али га у томе „привремено” спречава запаљење плућа; кад прездрави, пошто је ионако искључен из Паритје, он више не осећа обавезу да се врати пред партијски суд; најзад, у страху од стаљинистичких ликвидатора (а суочен и са изгледина за нацистичку окупацију Француске) решава да побегне у Југославију. Док његов син у Београду, не слутећи шта му се збива са оцем, као и он некад сања о томе „*Колико је сада сати у Москви*”, Богдан Драговић у Паризу *као да се* спасоносно пита: *Колико је сада сати у Београду*.

За разлику од Кестлера, видели смо, стаљинизам је за Ћосића резултат и дисконтинуираног а не само континуираног историјског процеса, дакле, сукоба у коме једна оријентација и фракција бољшевизма побеђује и физички елиминише све остале. „Грешник” (И. Катић), „Отпадник” (Б. Драговић) и „Верник” (П. Бајевић) јесу комунисти, али различитог кова и степена бољшевизације, и још више стаљинизације. У сваком од њих постоје и сукобљавају се све те три тенденције, с тим што по једна преовлађује.

Ни Петар Бајевић није потпуни стаљинист, нарочито кад се упореди са Сивицким и Јаким, који су као беспроговорни извршиоци а не искрени верници доведени у последњем валу предратних стаљинистичких чистки. Петар Бајевић јесте човек „нарочитог кова”, али и та ковина има напрслине. То показује: однос према наредби да прекине са Миленом; колебање око ликвидације Богдана, коришћење Ивана уз оправдање да му тиме даје нову шансу, однос према Надежди, одустајање од избора Мишка Пуба за ликвидацију Богдана.

Избор начина властитог погубљења симболички показује те хуманистичко-хришћанске напрслине код Бајевића: „Ви сте большевик, али сте нам били велики противник. Ми такве поштујемо. Реците своју последњу жељу - чује генерала... - Да будем распет... На крсту. - Да. - Као Исус Христос? - Да. Тако. - Ви сте верник? - Јесам. - А који је ваш Бог? - Будућност. - Будућност. Не разумем. - Ниједан се Бог не може разумети.” („Верник”, стр. 718).

Ћосић демитологизује званичну историју КПЈ и тиме што у *илегалском*, па затим *робијашком*, касније *ратном*, и најзад *револуционарном стаљинизму*, разгрће корене *властодржачког стаљинизма*. Вођство КПЈ је после раскида са Стаљином 1948-1950. изградило *ретроактивну* идеолошку слику о властитом нестаљинистичком усмерењу почев од 1937. Ћосићеви јунаци, међутим доживљавају тих неколико година пре окупације као време „довршетка большевизације СКОЈ-а и Партије”, што је у тадашњим комунистичком жаргону значило стаљинизацију.

Снажном обрадом мотива комунистичке екскомуникације, анатеме, бојкота и робије на робији, Ћосић убедљиво показује како су се калили будући стаљинизовани властодржци.

Сцена у којој комунисти-кажњеници у тамници Краљевине Југославије у своју импровизовану ћелију затварају своје „грешнике” представља врхунац демистификације робијања као „црвеног колектива” и „комунистичког универзитета”: „Сео сам на кревет, ставио главу у шаке и замислио се: па ја сам у чистицишту! Или у неком прелазном кругу пакла? Из државне, буржоаске, кажњеничке самице у партијску, комунистичку, другарску самицу, из самице ћутања у самицу исповедања, из понижености у самопонижење, из полицијског ислеђења у партијско саслушање, од Вујковића, представника Државе и Краљевине, до оног непознатог друга који се сматра ’лицем партије’. Тако се, дакле, ступа у комунистички колектив, у ону тишину где се чита, учи, такмичи и ко

зна шта се ради! А све се ово збива на робији! Робија у робији. Партијска полиција у полицији Краљевине! Кажњеници-иследници! Утамничени-тамничари!” (Иван у „Грешнику”, 353 стр.).

Вукашин Катић, либерал и републиканац, далековидо упозорава: „Кад се овако разрачунавају са својима и најбољим људима, и то кад нису на власти, док им полиција краљевине ломи кости и тера их на робију, какви би тек били према стварним противницима кад би дошли на власт.” (Исто, 126 стр.)

Одговор ће доћи врло брзо. Окупатор 1941. улази у Југославију, а Петар Бајевић организује убиство Богдана Драговића; тешко рањен, Драговић ипак преживљава, али га хапсе у тзв. Ужичкој републици, страховито муче да призна да је у служби полиције (ваљда да би себи умирили савест), и бива стрељан и поред тога што ништа није имао да призна. Не лежи ли већ ту зачетак страховитог терора десетак година касније над набеђеним или стварним коминформовцима на „голим отоцима”, тој *југостаљинистичкој верзији Гулага (тобоже као Анти-Гулага)?*

Идеал „човека нарочитог кова” достиже се тек онда кад је *све претворено у средство* и кад *циљ оправдава средство*. Отуд је за мото „Верника” Ђосић узео Милтонову сентенцу: „Зло буди моје добро”. Узгред буди речено, настојећи да спрече такву тенденцију у марксизму, демократски социјалисти су тражили да се он допуни Кантовом етиком категоричког императива „Ради тако да човештво како у твојој личности тако и у личности сваког другогa увек узимаш уједно као сврху, а никада као средство”. А да су стаљинисти хтели да обелодане свој практични императив, он би бесумње гласао обрнуто: Ради тако да човештво како у својој личности тако и у личности сваког другогa увек узимаш само као средство, а никада уједно и као сврху.

Васпитан на тај начин, Владимир Драговић: „Зури у писмо: ’За победу комунизма сва су средства дозвољена. За комунизам, кажем. Не за сваки циљ и било какав циљ...’ Не сумња у очеве речи; сумња у себе: има ли он *снагу* за сва средства?” („Отпадник”, 22 стр.). Дабогме, човек који није подлегао искушењу свеопште инструментализације питао би се о себи и „мало” другачије: Има ли *безобзирност* за сва средства? Али то би већ било, да употребимо ћосићевски језик, „грешничко” и „отпадничко”, а не истински „верничко” питање.



Кад почне да се освешћује, Богдан Драговић ће преко супруге Милене поручити сину Владимиру нешто сасвим супротно: „Ако до тога дође (захтева Партије да жртвује и оца - С. С.), заклињем те, саветуј га да поступи по свом убеђењу. По свом убеђењу, без обзира на све. Ништа на овом свету није изнад човека. Ништа. Милена. Ех, да сам ја увек поступао по свом уверењу... Веровао сам да моје убеђење треба да буде оно што је партијска директива.” („Грешник”, 424 стр.).

И у евентуалној драматизацији трилогије „Време зла”, по мени, основно чвориште могли би чинити *туђински часовници* између којих се распиње један мали народ у тежњи за самоодржањем.

„*Колико је сати у Москви?*” - готово опсесивно се пита скојевац Владимир Драговић. У светској књижевности то представља једну од најснажнијих метафора о стаљинизму. Тада се московско време стално и непредвидљиво повијало за заокретима деспотског харизмарха, а према њену су и све остале комунистичке организације по свету дотеривале своје часовнике.

Фигура часовника, привидно тек успут коришћена у „Грешнику”, разрашће се до неслућених димензија у „Вернику”, у одсудном разговору кнеза Павла са Вукашином Катићем: „Кнез Павле задиже skut блузе, извади из џепа златан сат, погледа га, а лицем му прелете титрај страха од прочитаног времена. Позвао сам Вас да чујем Ваше мишљење о будућности Југославије. Од овог тренутка, за непунa три сата, наша влада мора одговорити Рибентропу: прихватaмо ли пакт са Немачком? У противном, Немачка се неће осећати одговорном за будуће догађаје. Који су то догађаји, не треба да нагађамо. Наш рат са победником Француске и читаве Европе.” (315 стр.).

Али кнезу Павлу и његовом народу злосутно откуцава не само берлински сат, већ му истиче и време у Лондону и Вашингтону: „Немачки ултиматум није једини под чијим се ударом ових дана нашла Југославија. Данас по подне су ми и посланици Енглеске и Америке поновили своје ултиматуме: сматраће нас својим непријатељима ако потпишемо пакт са Немачком. Одједном, свима смо неопходни. И свима смета наша жеља да у овом светском рату останемо неутрални. Силе обеју зараћених страна захтевају да им се жртвујемо.” (316 стр.).

Супротно миту о „издаји” Кнеза Павла и његових присталица 25. марта 1941, Ћосић тој личности ставља на располагање све могуће аргументе за одлуку да се - рекао бих у дилеми: *Колико је сати у Берлину?* или *Колико је сати у Лондону?* - одлучи за Берлин, како би покушао да спасе што се још спасти може.

Али, Вукашин Катић добро зна и узвраћа Кнезу Павлу да прагматист нема изгледа на успех ако морална заједница и традиција којој припада, или на коју рачуна, није спремна да принципе („Царство небеско“) жртвује чак и кад је очигледно да тиме доводи у питање и властити опстанак („Царство земаљско“): „Ви несумњиво мислите рационално, логично, савесно... Али, ваша политика, заснована на разуму, чињеницама, реалности, апсолутно је ван разума, чињеница и реалности Черчила и Рузвелта, што не мора бити велика несрећа, да она није ван свести и осећања, ван чињеница и реалности српског народа. Ван његове историје. Ви настојите да спасете државу која се никаквим пактом не може спасти. Ви желите да спасите српски народ против његове традиције и воље. А он по својој традицији и вољи следи Запад и демократију. Народ неће Ваш спас с ослонцем на Немачку. Ваше спасавање народа он доживљава као Вашу издају, а своју срамоту. Уосталом, ни ви ни ико на свету не може спасти, ослободити, усрећити ни појединца ни народ, ако они то не желе. Ако то не одговара њиховом бићу, ако то није њихова воља... Предлажем вам да не потпишете пакт са Хитлером.” (Исто, 335 стр.).

Филозоф морала би то овако резимирао: прагматичар у својој рачуници превиђа једну одлучујућу последицу, а то је принципијелистичка реакција најутицајнијег дела моралне заједнице.

Успут: како би изгледао ток рата да је Хитлер више познавао него мрзео Србе, да је Југославију напросто обишао у свом походу на Исток, остављајући је да буде *de facto* неутрална, а не терајући Србе на избор између принципијелистичке верности савезницима и прагматског прорачунавања последица?

Али да се од могуће а недогођене прошлости, вратимо стварној историји. Двадесет другог јуна 1941. године поново се битно мења време у Москви, а затим и код југословенских комуниста. Њихови водећи „московити“ користе за подизање устанка (и) принципијелистичку настројеност осталих комуниста и других патриота.

Међутим, дотада само латентна противуречност између истинског и инструментализованог принципијелизма међу комунистима, произвела је, према Ђосићу, морално катастрофалне последице већ у великом ратном поразу код Ужица; „Истоваруј! Где ћемо их друже? Сви су тешки рањеници. Камион нам је неопходан да евакуишемо муницију на Златибор. Теби је муниција преча од рањеника? Ти ме не учи шта је прече. У име команде места наређујем - истоваруј! Одмах! ...” (Исто, 783 стр.) Мишку Корчагину је ово најдужи дан

у животу и у рату: у свитање извршио стрељање Богдана Драговића, по повратку у Ужице срео се са Владимиром, а сада, у предвечерје, погинуће спасавајући сребрни новац! Новац! Партизански плен, остатак срушене државе, коју жели револуцијом да замени државом чијој валути ни злато ни сребро неће бити подлога. Овај његов дан није записан ни у једној револуционарној биографији, нити је могао да га замисли у својим комунистичким борењима за срећну будућност човечанства. Зар двадесењтак сандука сребрног новца вреди више од живота једанаест партизана и ова два сељака, мученика? Колико кила сребра вреди моја глава? (Исто, 792 стр.).

Не инспирише ли нас то да заметак коначне имплозије југокомунизма пола века касније потражимо и у тој стрмоглавици од начела „Боље рат, него пакт!” и „Боље гроб, него роб!” до праксе: Боље сребро него рањеници?

Да ли је ово главна „преплаћена истина” по Ћосићу: „Човек је Сизиф коме само понекад успева да поверује да му се стена коју гура пред врхом брега сурвава, а у ствари, он је само клацка на подножју брега”. (Исто, 55 стр.). Није то више подсећање на мит о Сизифу, него његова радикализација. Велика литература нас гони на епохална питања, па по мени и ово: Да ли смо ми у Југославији сизифовску стену били изгурали готово до врха, да би нам се тек онда сурвала, или њу доиста нисмо ни били макли од подножја?

### *ПАРТИЗАНИ, ЧЕТНИЦИ И АНТИФАШИЗАМ*

Обарањем Слободана Милошевића срушен је и идеолошко-политички монопол наших партизана-комуниста на антифашизам. Нова владајућа елита, делом хотимично а делимично под притиском одговарајућег дела јавности, прихватила је оцену да четници-ројалисти не само да нису били никакви „сарадници окупатора” него су били активни и доследни „борви против фашизма”. Зато су недавно и правно рехабилитовани, а додељене су им и борачке пензије. Та елита је чак престала да званично слави Дан победе 9. маја (1945), ваљда зато што су четници били губитници а партизани добитници у Другом светском рату на нашем тлу. Неки бивши комунисти у тој елити очито настоје да „окају старе грехе” тиме што без икаквог *нијансирања* понављају тезу о четничком антифашизму.

Пошто се у нас настављају идеолошко-политички спорови о тој теми, осећам потребу да јој се вратим полазећи од мојих оцена

изнетих пре безмало петнаест година. (Реч је о излагању на научном скупу „Југославија у Другом светском рату 1941. године”, 2-3 јула 1991. у Београду, објављеном у часопису „Филозофија и друштво”, IV ИФДТ, Београд, 1993, и две године потом даље разрађеном у књизи „Пропаст комунизма и разбијање Југославије”).

У предвечерје Хитлеровог напада на Југославију, КПЈ чини потпуно дисциплиновану секцију Комунистичке интернационале. *Југостаљинисти* намеравају пре свега да помогну СССР-у и сруше владајући поредак у земљи. Они су подржавали Стаљинову политику пактирања са Хитлером: у Резолуцију Пете земаљске конференције КПЈ 1940. Други светски рат се оцењује као „империјалистички”, штавише тврди се да су „енглески и француски империјалисти запалили нови светски пожар”.

Кад је видео како је априла 1941. окупатор дочекан у Загребу, Тито сели централно руководство КПЈ у Београд. Гро партизанских јединица које започињу устанак јула 1941. у Србији чинили су млади људи који су тек приступили СКОЈ-у и КПЈ. Истина, и они су заједно са старијим комунистима желели да освоје власт, али их је барем исто толико покретао патриотски антифашизам. Култура отпора и устанка против завојевача, изразита у српским крајевима Југославије, такође је имала велики утицај на њих.

Док се не разликује мотивација *водећих* комуниста од осталих, нарочито *младих*, не може се добро разумети однос између стаљинизма и патриотског антифашизма. Те две компоненте југокомунизма биле су у тензији, али се стаљинизам ипак показивао јачим чим би се наметнуло питање приоритета, пошто су за *одлучујуће* комунисте патриотизам и антифашизам имали претежно инструменталну а не интринсичну вредност. Уосталом, суштинску карактеристику стаљинистичког тоталитаризма чинило је третирање сваког и свачега као чистог средства.

Тако је, на пример, накнадном идеологизацијом „утврђено” како су комунисти имали одлучујућу улогу у обарању Споразума југословенске владе са Хитлером од 25. марта 1941, мада је њихов допринос томе био врло мали. Од младих комуниста и народа скривано је да је Тито одмах замерио тадашњем руководству комуниста у Србији што је допустило себи да га понесе масовни антифашистички ентузијазам.

Даље: КПЈ је упутила позив на устанак против окупатора 4. јула 1941, значи тек после Хитлеровог напада на СССР. То је, иначе, било у

складу са Стаљиновом оценом да је самим тим битно промењен карактер Другог светског рата - од империјалистичког у ослободилачки.

Штавише, један од првих потеза *водећих ратних југостаљиниста* било је ликвидирање комуниста који су се супротстављали „бољшевизацији” КПЈ. Тако је на ослобођеној територији („Ужичка република”) у јесен 1941. зверски мучен и убијен Живојин Павловић, писац књиге „Биланс совјетског термидора” у којој је критиковао Тита због стаљинизације КПЈ.

Како се ослободилачки рат разгоревао, тако је све више јачала тежња водећих комуниста да *монополишу антифашизам*. За почетак устанка против окупатора победник ће најзад одредити тек 4. јули 1941, дан када је вођство КПЈ позвало на оружану борбу. Све док је било у стању, то вођство је сузбијало истину да су такву борбу *пре њега* повели Срби-некомунисти у Хрватској и Босни и Херцеговини спасавајући се од усташког геноцида.

Тезу о инструментализацији антифашизма потврђују и „сусрети” водећих комуниста са усташама на власти у Загребу пре Хитлеровог напада на СССР, а поготово формални преговори марта 1943. опет у Загребу на којима је партизанска делегација предложила немачкој команди обуставу међусобних сукоба ради концентрисања на обрачун са четницима пре тада очекиваног западног искрцавања на јадранску обалу. Тито је до краја порицао да су ти преговори вођени по његовом налогу, добро знајући да би истина бацила тешку сенку на *антифашистичко чистунство*, његово и његове војске.

На однос комунизма и антифашизма код нас светло бацају и главне схеме преузете из стаљинизоване историје бољшевичке револуције и СССР-а. Зато антифашизам није био сметња југокомунистима да „заостре класну борбу” и из „буржоаске” одмах пређу у „пролетерску” фазу револуције уништавајући актуелне и потенцијалне противнике и ривале, чак и оне који ништа мање нису били антифашисти. А кад је тај терор довео до тешких пораза, вођство КПЈ и НОБ-а у правом стаљинистичком маниру дистанцира се од њега као од „левог скретања”, иако је било његов инспиратор.

Против доскорашњег званичног идеологема о потпуно интринсичном комунистичком антифашизму сигурно говори и проглашавање сваког антикомунизма у нашој земљи за профашистички и чак фашистички, барем „објективно” ако већ не и по свесној наstroјености. Сви стварни и потенцијални конкуренти комунизма, да стварне непријатеље и не помињемо, проглашени су за „фашисте” и

„слуге и помагаче окупатора”, и сл. То је искоришћено као оправдање за масовна хапшења и убијања по преузимању власти.

Званична историја НОБ-а није правила никакву значајну разлику између четника Драже Михајловића, са једне, и недићевских, љотићевских, па чак ни усташких формација, све их проглашавајући за квислинге.

Да би тачно било схваћено оно што намеравам да кажем о Краљевској југословенској војсци у отаџбини под командом Драже Михајловића, претходно морам да подсетим на постојање две битно различите димензије у српској традицији. Једна је *принципијелна и повремено устаничка*, а друга *прагматична и понекад квислиншка*. Прва је дошла до изражаја, примерице, у расположењу да се у целини одбије аустроугарски ултиматум 1914, у одбацивању Споразума са Хитлером, као и у избијању партизанског и четничког устанка против окупатора 1941. А друга се испољила у прихватању безмало целог аустроугарског ултиматума од стране српске владе, у склапању споразума са Хитлером, у доброј вољи коју је према њему испољила нова Симовићева влада чим је путем пуча дошла на власт 27. марта 1941, у одустајању Михајловићевих четника од даљег оружаног устанка, и неупоредиво више у Недићевој квислиншкој влади и њеној оружаној борби против партизана све до краја.

У српској историји стално се сукобљавају, преплићу, а повремено и међусобно ублажавају две поменуте тенденције. Кад запрети судбоносна опасност по национално достојанство и независност, међу Србима често превлада принципијелна и чак устаничка елита, дајући тон масовном расположењу и поступању, али и заводећи на утисак да је већина Срба спремна да за те вредности жртвује и живот. А кад због деловања релативно малобројне бескомпромисне елите настану огромне жртве, онда одлучујући утицај преузима прагматична а у неким случајевима чак и колаборационистичка елита.

Познато је да су партизани и четници подigli устанак против окупатора и створили приличну ослобођену територију у Србији у другој половини 1941. Међутим, убрзо су их непомирљиво раздвојили не само крајњи ратни циљеви, него и пораз устанка и нарочито однос према масовним репресалијама над цивилним становништвом. Главнина поражених партизана потиснута је ван Србије, а малобројни су наставили са диверзантским акцијама у Србији. Међутим, те масовне жртве шокирале се четнике Драже Михајловића и удариле им психолошки и политички печат који ће

носити све до потпуног слома. „Још није време за борбу” - то постаје њихово гесло. Решили су да мање-више чекају на одлучујући преокрет на главним савезничким ратиштима против сила Осовине и значајније се укључе тек у завршне војне операције кад су очекивали да буде решено и питање послератне власти у земљи. Дабоме, четници су настављали да сурово прогоне и ратују против партизана, а ови им нису ни мало остајали дужни.

У тој наоко добитничкој прагматичној комбинацији био је један суштински превид: Черчил није био мањи прагматичар од Драже Михајловића. Зато ће касније повући подршку четницима и преусмерити је према партизанима. Уосталом, Черчилу се сигурно наметало и следеће питање: како то да су он и Рузвелт били у стању да у борби против Хитлера тесно сарађују са Стаљином, док су про-западни Дража Михајловић и просовјетски Јосип Броз напротив прекинули краткотрајну сарадњу и оружје окренули један против другог. Да завршимо са тим „уживљавањем” у Черчила: иако је на Јалти успео да са Стаљином постигне споразум о делењу напола утицаја у послератној Југославији, он је (заједно са Рузвелтом) бесумње знао да ће совјетске трупе (а не западне) ући у њу и подржати Тита да потпуно преузме власт; у одбрани тог очекиваног исхода, који и тако - и тако није могао спречити, Черчилу је од огромне помоћи био Брозов активни антифашизам уз истовремену пасивизацију Михајловићевог антифашизма.

Рачуница овог потоњег била је нањкава и са моралног становишта: ратовао је против партизана који су ратовали (како против њега тако и) против окупатора, а свој народ (изузев његовог партизанског дела) хтео је да поштеди нових жртава у време док су водеће антифашистичке силе подносиле велике ратне жртве.

Да сумирам. Постоје различити облици, начини и интензитети антифашизма. Једно је, примерице, приватни антифашистички став, друго његово јавно испољавање, а треће борба против фашизма, нарочито оружана. Упоређујући две антифашистичке оружане формације у нашој земљи за време Другог светског рата могли бисмо утврдити да је *главни фактор пропасти Михајловићевог четничког покрета била пасивизација антифашизма* (изузев оружане борбе против љотићеваца и усташа као домаћих фашиста), *док је декаденција Титовог партизанског покрета снажно поспешена властоборачком инструментализацијом антифашизма.*

ЈОВАН АРАНЂЕЛОВИЋ

## ЕЛИТИЗАМ И ЈАВНА УПОТРЕБА УМА

„Зашто балканске земље не могу да уђу у круг просвећеног света, чак ни преко својих најбољих и најдаровитијих представника? Одговор није једноставан. Али чини ми се да је један од разлога одсуство поштовања човека, његовог пуног достојанства и пуне унутрашње слободе, и то безусловног и доследног поштовања. То је наша велика слабост и у том погледу сви ми често и несвесно грешимо.”

Иво Андрић

„Презирао сам светину која ништа не зна. Русо ме је довео на прави пут... учим да поштујем људе.”

Имануел Кант

### *1. Обично мишљење и елитизам, Кантова замисао јавне употребе ума*

Елитистички начин мишљења може се схватити као најгрубље обезвређивање или просто порицање здравог људског разума. Никакав помак у успостављању или враћању угледа и достојанства том разуму не може се начинити без скрајњивања или разарања елитистичке разметљивости, која се најпотпуније показује у расуђивању о ономе што се подједнако тиче свих људи, што погађа живот и интересе сваког човека. Своју бахатост елитиста посведочава управо у таквој употреби ума којом, прекорачујући оквире свог позива, суди о нечему о чему могу са једнаким правом износити своје погледе и сви други за чији је живот то од неког значаја.

Средине и културе у којима је обично мишљење на ниској цени најснажнија су упоришта интелектуалног елитизма. То је свет у којем се о елитизму говори не као о изопаченој јавној употреби ума, већ углавном као о становишту водећих кругова у различитим областима живота и стваралаштва. Уједно су то и средине у којима царује убеђење да о свему, па и о ономе што се тиче свих људи, што је од



значаја за сваког човека неке заједнице или чак света у целини, треба да говоре и одлучују тзв. елитни интелектуалци. То убеђење, разуме се, намећу и учвршћују пре свега они сами, често на најбезочније начине, о чему ће у овим разматрањима бити највише речи. Из тих истих кругова потиче и потпуна промена смисла речи „елита”, којом се она одређује на крајње апстрактан начин тиме што се просто занемарује њен однос према јавној употреби ума; ову је Кант одредио као употребу ума која је доступна свакоме.

Трагичност ове искључивости битно почива на томе што од оних од којих би се морало понајвише очекивати да допринесу поштовању тзв. обичног мишљења потиче презир према њему и убеђење да у озбиљним расправама о важним животним проблемима могу учествовати само елите. При том се неосновано кријумчари претпоставка да они који чине елиту поседују знање, искуства или стваралачке способности о свему, а не углавном и у најбољем случају о ономе што захтева сам њихов позив у којем су стекли углед и признање.

На потребу, али, једнако тако, и на право оних који остају изван тих уских кругова да слободно и јавно износе своје судове, не само да се ни не помишља, него се такви захтеви и понашања доживљавају као некаква бахатост и разобрученост обичног, вулгарног мишљења, које не зна своје границе, које не признаје своју немоћ, те зато јавно и износи своје накарадне погледе о свему, па чак и о ономе што мисле и говоре елитни мудраци о животним проблемима.

С друге стране, распрострањена је заблуда да за обезвређивање општег разума или чула треба кривити филозофију, њен тежак и неразумљив језик и начин мишљења, а посебно њен спекулативни дух. Из тога се онда изводе далекосежни закључци о њеној немоћи, о томе да она нема животну важност, да је далеко од свега што је за људе од неког практичног значаја итд.

Порицање елитизма није никакво изједначавање облика свести по мери обичног мишљења, или било чега другог. Особености тих облика су претпоставке саме могућности њиховог развоја. Оно што је недопустиво јесте обезвређивање ма којег од тих облика и изрицање пресуда о њима по мери било којег од њих. Поменуо сам спекулативни дух филозофије, па да онда кажем и то како је она, у свом модерном лику, исказала своје највеће уважавање разума, противно ономе што се о њој обично мисли и за шта се често оптужује. На овоме месту је важно поменути да је спекулативна

филозофија разум схватила као *самосталну моћ* у односу на друге облике мишљења; за разлику од тога, спекулативни ум *зависи* од разума, који је сам по себи нешто, насупротив уму, који је у одвојености од разума напросто ништа!

А ако неко верује да о елитизму филозофије довољно сведочи то што она умишља да је из њеног духа потекла Европа, онда томе насупротив треба узвратити да успостављање овог односа између колевке модерног света и филозофије не би било могуће, односно, не би имало никаквог оправдања да је она, у свом нововековном домету, патила од елитизма. Обрачун са тим изопаченим обликом мишљења и животног делања, са тим недоличним омаловажавањем и непоштовањем људи, био је пресудан корак у успостављању животног значаја филозофије. Пуста је жеља елитисте да на неки начин непосредно утиче на животна догађања. Може се, чак, тврдити да елитизам обесмишљава интелектуални ангажман; тиме се он своди, као што ћемо настојати да покажемо, на пуко средство задовољавања сујете интелектуалца којег свет наводно не разуме и зато не прихвата. Видећемо такође и како погледи елитисте уопште могу задобити неки животни значај.

Да оптужбе о елитизму модерне филозофије имају слаба упоришта, на најбољи начин нас уверава Кантова мисао. У свим његовим критикама, али и у другим, посебно краћим списима, обичан, здрав људски разум уздизан је и узиман у заштиту пре свега од елитистичког, али и од патерналистичког обезвређивања; могло би се рећи да је указивано на његову незаобилазност и највећу вредност. Са савременим ширењем уверења о истрошености постмодерног уверења, са „причама” о његовом крају, са скрајњивањем различитих релативистичких и коренито скептичких учења, са потискивањем комунитаризма, снажно се обнавља занимање за Кантову критику ума, односно за његово ограничавање ове духовне моћи. Мислим да је данас тешко замислити неки ваљан начин оснаживања тзв. обичног људског разума ако би се занемаривало оно што су на том путу постигли Кант и модерна мисао. У новије време пажња се поново усмерава на Кантову критику претераних рационалистичких тврдњи о моћима умственог мишљења како га је поимала нововековна метафизика; такође, видно је и враћање његовим настојањима да покаже како се ум не може задовољити ни скептицизмом, односно како у том становишту не може завршити јавна употреба ума, као што верују емпиричари, следећи Хјумове увиде.

У *Критици моћи суђења*, посебно у филозофима добро знаном 40, Кант упућује на укоренење заблуде о обичном људском разуму. Кад се означава као здрав, онда се под тим мисли на још некултивисани разум; при том се овај схвата као „најнезнатнија моћ”, коју поседују сви људи. Указује му се, поред тога, још и та „понижавајућа част” што се означава као опште чуло (*sensus communis*), при чему се та општост изједначава са вулгарношћу, са оним што поседују сви и што, по оваквом искривљеном схватању, већ и због тога не представља никакво преимућство.

Супротстављајући се томе, Кант каже да под изразом *сенсус цоммунис* морамо разумети „идеју једног заједничког чула”, односно једне моћи просуђивања која има у виду „начин представљања сваког другог човека да би свој суд ослонили *тако рећи* на целокупни људски ум”. Свој суд, дакле, „ослањамо на судове других људи ... пренесећи се у положај сваког другог човека”; то чинимо, разуме се, полазећи не толико од њихових стварних судова колико од оних могућих. При том је најважније да све оно што у представи чини материју, изостављамо и обраћамо пажњу „једино на формалне особениости својих представа”. Ако некоме изгледа да је овај мисаони поступак сувише необичан и вештачки да би се приписао моћи коју називамо општим чулом, онда, по Кантовим речима, треба истаћи да се о њему стиче такав утисак само кад се исказује у апстрактним обрасцима. Међутим, ако тражимо „неки суд који треба да служи као опште правило”, онда је потпуно разумљиво да се мора апстраховати од садржаја.

Из тих основних увида није тешко извести начела „општег људског разума”; њима се потцртава значај самосталног мишљења које се, у следећем свом кораку, ослања на оно што мисле други и које, најзад, у томе истрајава, које је такво увек. Другим речима, кључна је аутономност мишљења које не потпада под утицај никаквих спољних ауторитета. На томе се не остаје, јер је једнако битно да се оно што мислимо сами изложи јавној оцени или суду свих других људи како би се одредила вредност наших погледа, како би се испитала њихова прихватљивост. То се постиже у комуникацији, која је суштински чинилац процеса јавне употребе ума. Циљ је да се доспе до става који може бити опште правило.

Другачије речено, задржава се, како каже Кант, форма „законитости”, али се одбија „законодавац”. Пресудно је да се у постизању „дисциплине чистог ума” као ослонац мишљења не појави ни-

једно начело које не може постати закон. Поступа се, дакле, по начелу за које се може желети да постане универзални закон. Излагање сопствених погледа јавној оцени Кант је означио као „праосновно право људског ума”, који не признаје никаквог другог судију „већ опет само општи људски ум у коме сваки има право гласа... такво право је свето и нико нам га не сме ограничавати”.

Захтев великог филозофа је и то да се ова два чиниоца мишљења увек спајају, усклађују и да се у томе буде доследан.

Ова три става су максиме заједничког чула или општег људског разума. Оне су у потпуној супротности са свим оним чиме се руководи елитистички начин мишљења; његову суштину чини, као што ћемо показати, *ексклузивност*, а не *инклузивност*, односно искључивање других, а не њихово укључивање у процес јавног општења, затвореност, а не отвореност према погледима других итд.

Кад је реч о испитивању прихватљивости, онда се може тврдити да такав чин противречи ослањању на субјективну извесност, која је основно упориште елитистичког начина мишљења. Ако се комуникација са онима изван уског „елитног” круга и прихвати, онда се то чини не зато да би се сопствени погледи преиспитали, већ зато да би се они другима предочили или наметнули. О истинском јавном просуђивању вредности елитистичких гледишта нема смисла ни говорити, јер њихова вредност почива на снази ауторитета који их изриче, напушта и замењује новим.

## *2. Како себе замишља елитиста*

После ових назнака о супротности елитистичког мишљења и општег људског разума, о чему ће још бити речи у завршном делу ових разматрања, прелазим на приказ представа које сам елитиста има о себи и свом начину мишљења. Ништа му неће бити приписано осим онога што он сам нескривено о себи казује. При том, моја је намера да доспем до потпунијег одређења онога што у елитистичком мишљењу остаје увек исто и да тако употпуним општа одређења која сам о томе већ изнео. Пажњу ћу посветити гледиштима једног нашег изузетног интелектуалца, који своје изразито елитистичко становиште не прикрива, већ га посведочава на одиста драстичан начин. На његовом примеру се показују готово сва основна обележја овог начина мишљења кад се оно појављује у свом најпотпунијем и најчистијем изразу.

Разговор са новинаром тог истакнутог српског интелектуалца (*Политика*, мај 2005) односи се углавном на проблеме Косова и Метохије, али је за ова наша разматрања то без значаја, јер нас занимају формалне одлике елитистичког начина мишљења. Помињем садржај тог разговора не само зато што ћу настојати да ставове нашег списатеља прикажем што је могуће верније, а то значи наводећи његове речи, већ и због тога што ћу пажњу обратити и на његов доживљај и виђење потпуних промена мишљења управо о тој покрајини Србије. Главни циљ је, међутим, препознавање онога што елитисту одређује у свакој прилици, потпуно независно од онога што је конкретни изазов његовог промишљања. Посебно треба истаћи да се у грубом облику елитизма, који оличава поменути интелектуалац, само јасније показује оно што чини особине тог начина мишљења. Ово сам и имао на уму кад сам одлучивао о избору интелектуалца чије је погледе вредно приказати.

Одговарајући на једно питање, у којем се на необичан начин истиче „пророчко сагледање” нашег елитисте, али и то да њега нико није слушао, он успева да кристално јасно одреди свој начин мишљења већ и оним што казује о другима, изричито помињући политичаре и народ. Први су толико сигурни у себе и своју памет да ни не помишљају да чују не друге људе, већ „неког изван свог круга” или, одређеније речено, самог списатеља којим ћемо се ми овде позабавити. Своју мисао он сажима у одређењу да народ не жели да чује истину, а политичари се не усуђују да им је кажу, чак и ако има оних којима је позната; није тешко запазити да је народ сведен на масу која је позвана да истину чује, а не и да је сама на неки начин открива. У тој општој изгубљености и пометености нико не мисли на неко опште добро, већ једино на личну корист. Изузетак је, разуме се, опет наш елитни интелектуалац, али је проблем у томе што њега, као што сам наглашава, нико ни не помишља да чује, а камоли да послуша.

Занимљиво је да му на памет не пада мисао о каквом то општем добру може бити речи ако у васколиком народу из којег је потекао нема човека који би његову истину сматрао ма каквим добром, да о оном општем ни не говоримо. Напротив, том народу, али и његовим политичарима, чини се да је оно што елитиста приповеда неприхватљиво, односно, сви они верују да је највеће зло које би их могло снаћи управо губитак Косова и Метохије, то јест оно у чему пророк види некакво спасење.

Већ и у овим ставовима препознајемо читав низ кршења основних начела јавне употребе ума. То пре свега важи за став да она

мора бити доступна свакоме, да је право свих људи да у њој учествују. Назначили смо тек неке одлике овог начина обезвређивања не само обичног људског разума, већ и права да свако слободно, не прихватајући положај штићеника, изрази своје погледе, али и да их изложи суду других и тиме призна вредност оном путу мишљења на којем се може доспети до неке „истине”, односно до прихватљивог одговора на животне изазове који задиру у интересе свих. У следећем кораку треба назначити шта још говори елитиста откривајући на парадигматичан начин суштину овог потпуно неприхватљивог и, у савременом свету, недопустивог ниподаштавања мишљења других, а посебно „народа”, али и политичара који га представљају.

Оно што из разговора даље сазнајемо мора изненадити чак и људе који о вредности изречених ставова суде по значају и величини интелектуалца који их износи, односно по дOMETИМА његовог стваралаштва у области у којој је стекао име или славу. Али, пре него што то поменем, да нагласим како је у најмању руку необично што се јунак ове наше приче не суочава са чињеницом да нико у народу из којег је потекао не узима озбиљно његова „пророчка сагледања”. Он ни не помишља да можда није све у најбољем реду са његовим начином мишљења, са његовим јавним наступом, ако је остао тако усамљен и убог, већ се носи мишљу да дигне руке од свега, па и од бриге за народ, за оне које тако назива, а који, по његовом сопственом признању, не желе ни да чују, а камоли да озбиљно схвате његове истине.

Патернализам је, видимо то, верни пратилац елитистичких умовања. Другу страну те исте медаље чини невољно, али и тобожње одустајање од бриге за некакво опште добро, за добро неразумних и непросвећених. Старатеља морамо слушати и кад говори несувислости, кад излазима назива нешто што је пре све друго само не то, или ће нас он оставити на цедилу. Та судбина је намењена оном фамозном народу из пророчке приче којом се овде бавимо. Ако други не прихватају улогу штићеника, онда ће им овакав интелектуалац запрети ускраћивањем своје заштите. Он је убеђен да само онај који га следи, ако таквог има, мисли слободније, јер му је старатељ просветлио ум и маглу у којој живи учинио прозирном. Зато јер је усвојио његове погледе, такав штићеник, по речима татора, „слободније мисли и јасније види”. Да човек не поверује: у представи елитисте ми смо слободнији и самосталнији ако прихватамо његове погледе, ма какви они били и ма како се нагло мењали, о чему ће тек бити

речи. Ако се миримо са положајем штићеника, ако се одричемо аутономног мишљења, ако не доносимо сами своје судове и одлуке, ми смо независнији.

И сада у овој причи следи најављено чудо! На улици наш спаситељ сусреће човека којем је отворио очи и оспособио га да мисли слободније. Управо је тај случајни пролазник помогао свом старатељу да не одустане, да своју мисију избавитеља настави, охрабривао га да истраје у свом јаловом послу. Таман кад су онај народ и политичари могли да се понадају како ће остати без оваквог ослободитеља, он се предомишља, савладава свој очај и неверицу у смисленост свог ангажмана; обећава свима, у изјави датој у угледним новинама, у празничном броју, да ће наставити своју мисију. И овога пута, чак и ако промени свој претходни наум, овај ће, као и у ранијим случајевима, бити измудрован на исти начин, односно чистим и доследним елитистичким начином мишљења.

Растеривач магле, таквим себе замишља овај интелектуалац, не преза ни од тога да све друге, односно читав народ и његове политичаре, изједначи с једном посебном врстом животиња које у њој беспомоћно лутају; он наставља свој спасилачки подухват, којим не може помоћи ни себи, а да о другима ни не говоримо. Јер, да би себе избавио из одиста непрозирне магле у којој изгубљено лута вођен елитистичким начином умовања, морао би се озбиљно суочити и са увидом да његове погледе о јужној српској покрајини нико озбиљан не прихвата, бар не јавно; наиме, многи одиста страхују од исхода за који се он залаже, поред осталог, и зато јер и међу Србима има таквих који га заговарају и прижељкују. Али, једно је бити забринут због нежељеног исхода, а друго је „изручивати” део сопствене државе било коме пре него што они у чијим је рукама његова судбина донесу своју одлуку; судећи по ономе што јавно говоре, никаква одлука још није донета.

Треба ли уопште истицати да нашем списатељу помоћ не може пружити некакав пролазник који му исказује своју оданост; излаз из стања у које је запао лежи у напуштању елитистичког начина мишљења, у ослобађању од старатељских заблуда и, изнад свега, у прихватању и доследном уважавању заједничког људског разума и начела његове јавне употребе.

Кад овакав елитиста убеди себе у своју непогрешивост, онда он губи сваку меру уљудности и пристојног понашања, па оним грубостима које сам већ поменуо додаје нове; наиме, он сасвим оз-

биљно тврди како су о тој покрајини пре њега „током најмање пола века, лагали сви“! Али, ни то није све, јер он даље каже: „Настављају да нас лажу и данас, кад се истина може видети голим оком” итд. Посебно га брине, да наведем и те његове речи, што ономе ко би се усудио да истину каже „окаче лонце и конзерве и на њега напујају псе”. Суочен с питањем да ли је ту на делу ново варварство, он спремно, у духу својих основних увида, обзнањује да се „од тог новог варварства не бранимо, ми му се прилагођавамо. Ми му се удварамо.” Наравно, ово „ми” не укључује и њега, јер он зна истину.

Али, све то није довољно, па старатељ обзнањује своје кључне истине: у том новом варварству сви ми, разуме се, осим њега, уживамо. И шта друго оваквом резигнираном човеку остаје него да се сложи са саговорником, који га пита да ли ће се остварити пророчанство Тарабића, наиме, да ће се „сви Срби наћи под једном шљивом“?! Одговор је сасвим очекиван и могао се лако најавити: то ће се догодити ако не будемо паметнији, а то значи, веровали или не, ако се сами не одрекнемо дела своје територије, ако, дакле, ову сами не умањимо. Каква памет је ту на делу, већ је углавном изложено, односно, постало је видно из целе ове мучне приче о духовном мраку интелектуалног елитизма.

Свакако треба поменути саговорника и одати му признање. Јер, без његових промишљено сročених питања по мери елитизма истакнути интелектуалац не би могао на одиста узоран начин да представи свој образац умовања. То значи да је саговорник на најбољи начин одиграо улогу штићеника који свом старатељу бираним речима поставља она питања која једина овај може прихватити као повод за било какав разговор. Нека од тих питања смо поменули. То је довољно да се увиди како треба да се понаша штићеник који жели да упозна погледе и сâм начин расуђивања интелектуалца који умује у елитистичком кључу. Мени се учинило да би овај саговорник могао бити онај човек који је елитисту срео на улици и преклињао га да истраје у свом „племенитом” послу, да и даље „брине” о општем добру.

### *3. Како елитиста мења ставове*

Сада треба нешто рећи о начину на који елитиста мења своје погледе. Ако некога занима како то конкретно изгледа, можемо се још једном вратити јунаку наше приче, а посебно његовој тврдњи да су нас сви лагали више од пола века. Кад га саговорник, једини пут



у овом разговору сасвим неопрезно и потпуно непожељно, подсећа да је пре само неколико година писао како Србију не може замислити без Пећке патријаршије, он невољно одговара да није важно шта је о Косову неко раније мислио. Наравно, он не каже да је неважно оно што је сâм недавно говорио; он не признаје да је мислио оно исто што и сви који су „најмање пола века” лагали.

Све ово не бих ни наводио да то није образац по којем умује елитиста. Сасвим је јасно зашто он не признаје да је раније грешио и зашто то мишљење сада не приписује себи. То напуштено гледиште се сада или приписује другима, или се исказује у безличном облику, дакле: није важно шта је *неко* могао да мисли, или шта *се* мислило. Битно је оно што елитисти данас говоре. Они не греше, нити су били у заблуди када су износили другачија гледишта. „Зато што могу и што се усуђују да о свему свашта кажу, они мисле”, писао је Иво Андрић, „и да све знају.”

Али, зашто се невољно одговара на оваква и слична питања? Зато јер би се тада овакав начин мишљења морао суочити са крајње неугодним питањем, на које се не може дати ни иоле уверљив одговор: како се може прихватити оно што сада говори елитиста ако је до новог погледа дошао на стари начин, у којем је осећање извесности, да поменемо само то, било такође апсолутно; овде је проблем, опет, начин мишљења у чијој је основи неко „осећање за саму ствар” или, говорећи одређеније, потпуно поверење у моћ тог осећања, које има изузетну снагу управо кад је у питању „елитни” интелектуалац. У готово сваком начину мишљења погрешка је нешто са чиме се рачуна, нешто што је понекад готово неизбежно. Захваљујући томе је могућ и напредак у мишљењу, односно увећавање изгледа да оно нађе прави пут до свог циља. У елитистичком начину расуђивања грешка нема такав значај. Наиме, она угрожава вредност или моћ тог ослањања мишљења на пуко осећање; због тога је признавање грешке исто што и суочавање са питањем на које ова врста умовања нема задовољавајући одговор.

Овде се опет показује да се елитистичко мишљење мора разграничити од оног које се њему привиђа као обично, вулгарно и недостојно уважавања, само ако се пажња усмери на саму његову форму. Чак и кад елитиста говори исто што и „обичан свет”, у смисао његових погледа можемо пронићи једино преко форме и упоришта његовог начина расуђивања. Тек се тада показује да је он у праву кад одбија да своје гледиште изједначава са схватањима других.

У погледу оног што је најважније одиста постоји разлика, која је, при том, суштинска. Она се показује и кад су у питању промене погледа и начини на које се изводе.

Своја дојучерашња схватања елитни мислилац лако мења, јер му упоришта расуђивања којих се држи нису никаква запрека на том путу. Његови ставови не подлежу испитивању, јер је њихова вредност у моћи оног ко их изриче, у његовој изузетности. Овде је важно начинити разлику између промене погледа која је исход напредовања у мишљењу и оне која је израз произвољног одлучивања. У овом другом случају, као што је речено, промена не доноси помак, јер се оснива на пуком уверењу, на осећању. Суштина овог чина јесте да се из искуства о неопходности напуштања старог гледишта не изводи ништа што би могло усмеравати трагање за бољим ставом, што би га чинило изгледнијим, прихватљивијим. До промене долази кад из било којег разлога елитиста поверује да је старо гледиште неодрживо. Овакве промене су могуће само кад вредност одређеног гледишта почива на субјективној извесности онога који га изриче. Тада је могуће и оно што смо видели на примеру којем смо посветили пажњу; наиме, промена води од становишта које је прихватљиво за многе, бар на први поглед, а то значи занемарујући начин на који је донето, према ставу који више нема ни ту вредност.

Важно је запазити да чак и кад коренито мења своје ставове, кад износи и брани гледиште потпуно опречно оном које је пре тога заступао, елитиста нема осећај да чини нешто неуобичајено, нешто што би сведочило, на пример, о неизграђености његовог начина мишљења. Чиме се то може објаснити и, пре свега, да ли је ту уопште реч о начину мишљења који је потпуно произвољан, који не почива ни на каквим упориштима? Није ли проблем у томе што упоришта којих се држи интелектуалац у овом начину мишљења нису никаква озбиљна брана произвољности у расуђивању, већ су, напротив, оно што представља његову основу? Јер, ако тако велики значај има субјективна извесност, онда могућност промена и њихови ликови немају чиме бити озбиљније ограничени или усмеравани. Кад се покаже неодрживост једног гледишта, не мора се прихватити неко њему супротно, као у случају о којем смо говорили. Али, чак ни та могућност не може бити искључена; ни она није недопустива ако нам основу мишљења чини субјективна извесност, поготову уколико је ова, при том, апсолутна.

Елитиста је у много чему у праву кад истиче да се у свом начину мишљења држи одређених начела, да његови судови и оцене имају упориште у њима. О тим упориштима је понешто већ речено.

#### 4. Мишљење сваког човека је вредно

У покушају да та разматрања употпунимо пажњу ћемо поклонити једном важном питању, како би се избегли неспоразуми. Већ је поменуто да ћемо се бавити првенствено начином мишљења елитног интелектуалца, а не садржајем његових гледишта. Сада можемо рећи да начела ваљане употребе обичног разума, или оног „заједничког чула”, ни на који начин не поричу право било коме, па ни интелектуалцу чијим смо се елитистичким начином умовања бавили, да о животним изазовима, или о ономе што се тиче свих, заузима ставове који су потпуно супротни свему што мисле други људи. Мил је на најбољи начин изразио то право, које можемо означити као исконско, без обзира на то што је оно признато и поштовано тек у модерним временима, разуме се, често са мањим или већим одступањима, или ограничењима, која нас овде не занимају.

Говорећи о праву на слободно исказивање погледа, о односу неколицине и мноштва, и истичући да мишљење усамљеног човека није само приватна ствар која има вредност једино за њега, већ да оно има и јавни значај, Мил каже: „Уколико је то мишљење исправно, онима који имају другачије мишљење, одузима се могућност да грешку замене истином; уколико је погрешно, њима је, што је готово једнако велика корист, одузет јаснији и живљи утисак, истинитости који настаје када се истина суочи с погрешком.” Он даље каже, у спису *О слободи*, да је онемогућавање слободног изражавања мишљења „зло нарочите врсте зато што се тиме отима од читавог људског рода”. Оно што се не сме онемогућити кад је у питању појединац не сме се ускратити ни другима, па, сходно томе, речено језиком и начином мишљења елитисте, ни народу или маси.

Тек у светлу ових разматрања и оспоравања елитизма постаје разумљиво шта заправо значи „презирање светине” и ослобађање од тога, или учење да се поштују мишљење других, о чему је говорио Кант, имајући на уму сопствени интелектуални развој. На овоме месту је вредно сетити се Андрићевих речи, наведених на почетку ових испитивања, о значају и вредности поштовања човека, његовог достојанства и унутрашње слободе. С правом су у тој мисаоној вези

поменути они најбољи и највреднији, јер од промене начина мишљења тих људи у великој мери зависи превазилажење незавидног положаја балканских земаља. То је, по Андрићу, школа „коју нисмо још прошли ни тај наук потпуно изучили. Тај недостатак ми свуда носимо са собом као неки источни грех нашег порекла и печат мање вредности који се не да сакрити.” Ова своја указивања о значају поштовања човека, из *Знакова поред пута*, завршава позивом да се о томе говори и на томе ради! Те су речи записане 1953. године.

О ослобађању од погубног „презирања светине” сведочи и Кантов став да суштину просвећености чини максима да увек треба мислити сâм. Поричући да је просвећеност исто што и знање, он каже да је та максима „пре негативно становиште у употреби моћи сазнања и обично је онај који је богат знањем најмање просвећен у његовој примени”. По његовом мишљењу јавна употреба човековог ума јесте она његова употреба која је „доступна свакоме, као *научењаку* који ум користи пред свеколиком *читалачком публиком*”. Смисао тог познатог става из „Одговора на питање: шта је просвећеност” јесте да су сви људи, потпуно независно од образовања, оспособљености, сталежа итд, позвани да слободно учествују у јавној употреби ума.

Овде смо се, поред осталог, супротставили непоштовању права да сваки човек слободно износи своје погледе, а не томе што се елитиста супротставља свима. Порицали смо вредност убеђења елитисте да је истина некакво априорно одличје онога што он говори, а да је лаж и заблуда све што други мисле противречећи његовим тврдњама. Иако се са елитистом мало ко на овоме месту може мерити у погледу обезвређивања других, то нипошто не значи да му треба враћати истом мером, односно да због његовог односа према другим треба његове погледе пренебрегавати. Ако бисмо се према њему односили онако како се он односи према другима, онда се не би могло рећи да смо се довољно удаљили од његовог начина умовања. Безвредно је и неприхватљиво управо његово кршење начела јавне употребе ума, његов презир према обичном мишљењу, његово убеђење да је знање оно што га одваја од светине и заблуда да је презрив однос према њој нешто разумљиво. Али, све ово не значи да до истине, о којој стално говори, он не може доспети; јер његова упоришта, баш зато што су непоуздана, не морају увек

водити заблуди, односно, могу завршити најразличитијим одговорима на животне изазове.

Начин на који елитисти говоре о другима, а посебно о народу, најгори је облик онога што је Мил на ваљан начин означио као „отимање од људског рода”. Оно што смо рекли сведочи да елитизам обесмишљава интелектуални ангажман. Без ослобађања од тог начина мишљења ангажман остаје неплодан и јалов. Њиме се може једино задовољити сујета интелектуалца уколико се овај определи за елитистички начин умовања.

### *5. Филозоф живи са другим људима*

Враћајући се питању односа филозофије и елитизма, морамо рећи да је с правом истицано како је нововековни филозоф који живи са другим људима, а не у сопственој интелектуалној заједници, затвореној или противстављеној свим другим. Насупрот томе, сам начин мишљења чини да елитиста живи у уској заједници истомишљеника, ако таквих уопште има, затвореној према другим људима, или потпуно усамљен и противстављен свима. Он се може осећати угодно у некој заједници једино ако ову чине интелектуалци који са њим деле исти начин умовања, или они који беспоговорно прихватају његово старатељство. Ту постаје видно зашто се модерна филозофија оштро противставља елитизму и патернализму, успостављајући однос највећег уважавања обичног мишљења. Ако је и патила од презира према светини, својим важним послом сматрала је не само ослобађање од тога, већ и изграђивање новог лика филозофије према свом другачијем усмерењу. О неким странама тог преуређења филозофије у духу учења да се други људи поштују овде је и било речи из угла противстављања елитистичком начину расуђивања.

На овај начин смо доспели до места са којег се може јасно видети на чему се заснива уверљивост говора о животном значају филозофије. Показује се да то тврђење није лишено смисла, као што верују они који мисле да филозофија пати од несавладаног презира према „светини која не зна ништа”. Постаје нам, такође, разумљивији смисао става о духу филозофије модерног времена као родном месту света европског човечанства. Да није била успешна у савладавању елитизма, пре свега на свом пољу, она никада не би могла стећи значај који ће имати у модерним временима. Они који упорно и непромишљено говоре о илузијама филозофа, о неодрживости њи-

хових прича о животној моћи идеја, обично полазе од предрасуде о некаквом непремостивом понору који њу одваја од обичног начина мишљења и заједничког чула на којем оно почива. Без ослобађања од тих предрасуда нити ће се схватити смисао говора о животном значају филозофије, нити се овај уопште може успоставити у неком делотворном виду.

Потпуно супротно томе, лишен је сваког смисла говор о моћи елитизма, сем ако идеје до којих долази својим начином умовања не постану основа и важан чинилац политичких покрета. Само у облику идеологије оне могу бити наметнуте другима и одржавати се док траје моћ оног облика присиле који те идеје прихвата као своја исходишта. Али, оно што се на такав начин постиже нема „проширен”, већ ограничен домет и снагу, о чему је већ понешто назначено. Другим речима, све што се на таквом путу може остварити траје док и сила која га намеће и, што је још важније, простире се до граница њеног деловања, или допирања. Отуда скрушеност елитног интелектуалца кад увиди да његове идеје не досежу до моћника, до политичара, или до оних који би једини могли да им удахну извесну животну важност. Отуда и његова осуда политичара, који пренебрегавају и његову потребу да се према другима поставља као старатељ, и његову пророчку видовитост.

Ово порицање елитизма може имати одређену уверљивост углавном за оне који праве разлику између успешности или величине интелектуалца у обављању посла на којем је стекао углед и саме вредности његовог ангажмана. Изједначавање тога лежи у корену привлачности елитизма. Већ и због те опасности, од изузетног је значаја испуњавање захтева за самосталним мишљењем. Можемо рећи да је не само слобода у изражавању сопствених погледа „праосновно право људског ума”, као што је говорио Кант у *Критици чистог ума*, него се то исто може тврдити и за потребу ослобађања од предрасуда, односно савладавања хетерономије ума.

То што је неко изузетно вредан у свом послу није никакво јамство да ће такав бити и у обраћању јавности кад износи своје погледе о животним проблемима. Из тога проистиче да обезвређујући његов политички, национални или неки други тип ангажовања, ми не изричемо ништа лоше о вредности оног што постиже у свом основном занимању, сем ако идеје за које се у јавном деловању залаже не утичу значајније на само његово стваралаштво. Ако нема таквог разликовања и одвајања, онда се великим ствараоцима може пот-

пуно неосновано оспоравати вредност, као што се то често догађа и таквим мислиоцима какви су били Маркс, Ниче или Хајдегер.

Важно је, дакле, увидети да се зло не огледа једино у томе што своје ставове о конкретним животним изазовима елитисти сматрају ваљаним јер су добри песници, филозофи или научници, већ и у томе што у ово често верују и други, па чак и они о којима ти интелектуалци говоре са највећим презиром.

Ова разматрања, којима се усредиштује јавна употреба ума, задржавају своје пуно оправдање и ако полазимо од данас преовладавајућег значења речи „елита”. Међу онима који се тако представљају или се тако називају разликоваћемо интелектуалце какви су били Кант, или Андрић, дакле оне који уважавају потребу да јавна употреба ума буде доступна сваком човеку, и списатеље о којима су они говорили крајње критички као о људима који не поштују друге, који презиру светину, који се према њој не односе са уважавањем, који се нису уздигли до тога да поштују човека, његово достојанство и пуну унутрашњу слободу.

Желим да на другачији начин још једном нагласим оно што је битан увид ових разматрања: поштовање човека није само ствар некаквог лепог понашања и уљудности, већ је то и захтев према којем интелектуалац уређује целокупни начин мишљења, своје стваралаштво у целини, свој однос према другим људима, своје јавно деловање. То је оно што се на примеру Кантове филозофије најјасније показује, то је оно чега је у потпуности био свестан и наш нобеловац.

#### *6. О чему сведоче народне пословице*

Већ је назначено да елитисту лако препознајемо по начину на који говори о другима, по презиру који показује према „светини”. При том, мишљења других су неприхватљива без обзира на то да ли у њима елитисти виде опште слагање или, томе насупрот, сведочанство о одсуству могућности да се постигне било каква сагласност. У првом случају, по њима, реч је о „слагању у заблуди”, о сагласности у погледу нечег што представља безизлаз, што води невољама и пропасти. Могућност слагања се, дакле, не мора порицати, али је оно нешто неуобичајено и изузетно, а, што је још важније, оно је најгори пут мишљења; елитисти га на разне начине обезвређују, јер би признање његове вредности било исто што и

сечење „гране на којој седе”, односно, значило би порицање или обеснаживање онога на чему почива потреба за прихватањем или наметањем њихових погледа. Тврђење како слагање води пропасти народа или државе, на пример, осмишљава само постојање елитистичког мишљења, односно потребу за њим.

У другом случају, дакле, онда кад не постоји никакво слагање, елитиста открива некакву суштинску одлику народа, односно изразиту особину националне нарави. При том, мерило проценjивања је увек мишљење елитисте; мњења других људи могу имати неку вредност само ако су у потпуној сагласности са његовим погледима.

Кад је реч о нарави Срба, тада је нарочито изражено наглашавање неслоге, или безграничне мржње, која, наводно, одликује чак и односе најближих сродника. При том, пословице „простог народа”, као и његове песме и приче, непресушно су врело „сведочанстава” за оваква тврђења о националној нарави. То завређује посебну пажњу, ма како некоме могло изгледати као претерано бављење неодрживим погледима оних који презиру друге.

Шире ћу се задржати на „проблеми” неслоге. Да би се обезвредило уважавање обичног мишљења, најчешће се наводе пословице као што су ове: „Колико људи, толико ћуди”, или „Ко у плочу, ко у клинац”, или „Брат брату најдубље очи вади” итд. Неслога је, наводно, оно што тај народ такође води у пропаст, или у остваривање оног пророчанства о Србима и шљиви под којом ће се сви они једном наћи. Приказујући националну нарав у том изопаченом лику, елитиста лако закључује да је таквом народу потребан изабавитељ и да је излаз у прихватању управо његових елитистичких погледа, а да је тешкоћа једино у томе што га нико не слуша, што се његова мишљења не уважавају итд.

Да је реч о изобличеном приказивању националне нарави, није тешко показати. Довољно је поменути да, поред оних пословица које смо навели, постоје не само и другачије, већ и њима потпуно супротне. Ево неколико примера: „Договор кућу не обара”, „Брат је мио, које вере био” итд. Шта тек рећи о изузетно значајним пословицама, као што ћемо показати, у којима се истиче највећа вредност *договарања*: „Ко људи не слуша, није ни он чоек”; или она најпознатија: „Без збора нема договора” итд. Из те могућности да пословице поткрепљују чак и међусобно супротна гледишта може се закључити управо да о наравима људи оне не говоре једнозначно,



већ да истичу њихову разноликост, да говоре о њиховим различитим странама.

Али, ако постоје врло различите пословице, ако је на делу изопачавање њиховог духа скретањем пажње само на оне које на неки начин одговарају елитисти, а занемаривањем оних које се разликују од тако изабраних, или им чак противрече, онда то значи да оне имају неки другачији смисао и животни значај од онога који у њима тражи елитистички начин мишљења. Тај дух је на прави начин одредио Вук Караџић: „Не само што се у народним пословицама налази превелика мудрост и наука за људски живот на овом свету, него оне показују и народни разум и карактер, а многе ударају и у народне обичаје.” Оне, дакле, показују народну нарав у целокупном богатству његових ликова, а не онако како би желели они који на најразличитије начине обезвређују „светину”. Не само пословице, већ народно благо у целини, неисцрпно је врело „места” (топои) на које се људи из народа, али и његови песници и приповедачи, позивају у различитим приликама. „Топои” су по Аристотелу „тачке гледања” прихватљиве у најразноврснијим приликама; оне се могу употребити било као потпора, било као супротност уобичајеним, преовладавајућим мњењима. Аристотел је овај појам увео у „Топикама”. Он каже како нам топои могу помоћи „да с обзиром на сваки проблем извучемо дијалектичке закључке”, односно да тврдимо нешто што је сходно уобичајеним мњењима. „Места” помажу да се различите ситуације, али и мноштво људских склоности и навика, на језгровит и упечатљив начин или опишу, или одреде.

При том, у неким од тих пословица говори се о слози и љубави међу људима, а у другима о неслози и мржњи; у појединима о непоштовању мишљења неких људи, а у другима о потреби да се она не само чују, него и да се уваже итд. Пословице помажу да се сликовито и уверљиво представе и одреде различите стране нарави људи и сведоче о богатству и разноликости народног духа. Може се рећи како говор „човека из народа” никада не би могао постићи богатство мисли, доживљаја и осећајности да није оваквог исконског позивања, старог колико и човекова радозналост, на оно што је исказано у народној мудрости, посебно у његовим пословицама. То важи и за говор самога Вука, коме у највећој мери и дугујемо захвалност што је ово национално благо не само сачувано, већ на прави начин и вредновано.

Неслога је, разуме се, проблем, али не само нашег народа и не једино „балканског света”. Такође, то нипошто није онакав проблем каквим га представља елитизам у настојању да оправда некакву своју важну „мисију”, да себе прикаже као спасоносни излаз из стања потпуне немоћи, којем, тобоже, води она бесконачна разноликост погледа сликовито изражена ставом „Колико људи, толико ћуди”.

Пре свега, треба рећи да та разноликост може бити и обично јесте оно што сведочи о потреби човека за самосталним мишљењем, за савладавањем „самоскривљене незрелости”, о којој је тако уверљиво говорио Кант, али и други модерни мислиоци. У ствари, те разлике у погледима представљају оно најразумљивије и најпотребније у свакој јавној употреби ума. Без тог одличја нема начина да се превазиђе елитистичка ексклузивност, једнако као и његова патерналистичка изопаченост. У томе и треба тражити важне разлоге елитистичког истицања, односно преувеличавања значаја несложности обичних људи и тврђења да је она погубна чак и по судбину народа!

Излаз из стања које је одређено мноштвом различитих мњења није, разуме се, у елитизму, већ у јавној употреби ума, у уважавању њених основних начела, у истрајности која се огледа у томе што се не завршава све на првом ступњу такве употребе ума; на њему почиње изношењем различитих погледа и у томе нема ничег што би требало да побуђује било какву забринутост. Напротив, та различитост гледишта је важна, а проблеми настају ако то није само почетак јавне употребе ума, већ оно у чему се завршава човеков однос са другим људима у процесу јавне расправе, спорења, сукобљавања. Тешкоће настају ако нема јасних увида о значају испитивања сопственог гледишта у дијалогу са другим људима, како би се проценила њихова вредност и постигла усаглашеност погледа.

Свакако треба поменути и неслогу као стање које води и завршава у историјским поразима, у том тако значајном мотиву српске народне поезије. Неслога је ту и на крају, а не само на почетку суочавања са големим и тешким изазовима народа. Постоје, дакле, бројни облици неслоге, а за наша разматрања је од значаја да се начине јасна разликовања.

Једно је неслога која се појављује на почетку неког разговора међу саговорницима, која сведочи о разликама у приступу проблему, о томе да људи на самосвојне начине говоре о истом, да износе особена мњења, која су често и врло удаљена. Нешто сасвим друго је

неслога као исход разговора или расправљања, или чак као несавладива запрека да уопште и дође до неке плодотворне размене мишљења. Разлике у погледима које нису крајњи резултат спорења, у којима не завршава пут тражења усаглашеног мишљења, морају се разграничити од разлика у гледиштима које сведоче о непостојању сагласности, о томе да се ни не тражи заједнички језик, да покушаја усаглашавања погледа није ни било.

Разлике оне прве врсте су не само нешто разумљиво, већ и нешто највредније и најнеопходније! Без тога нема ваљане јавне употребе ума као чина непризнавања елитизма или патернализма, као чина одбијања да се буде нечијиштићеник, да се прихвати било чије турсорство и да се тиме покаже одсуство храбрости да се служимо сопственим разумом. Тамо где нема тог облика неслагања постоје сви услови за бахато испољавање елитистичке самовоље и надмености.

Неки помак у овом погледу може се очекивати тек онда кад „коло не би водили” елитисти, већ они који су савладали презир према ”обичном народу” и уче да поштују људе и њихова слободно изражена мишљења. Улога интелектуалаца у томе може бити значајна, јер од њих у великој мери зависи у чему ће се завршити, да ли у мноштву несагласних мњења, или ће се поћи даље од почетног неслагања према остварењу најзначајнијег домета већ и саме народне мудрости, наиме да „без збора нема договора”, односно да човек и није онај ко не слуша шта други људи говоре. Од интелектуалаца, од њихових нарави, често зависи да ли ће се поштовати гледишта других људи и да ли ће се пут мишљења довршити у нечем што је многим блиско, а не у ономе што ни за кога није ни прихватљиво, нити је, чак, разумљиво. Шта ово значи, настојали смо да покажемо на односу према судбини Косова и Метохије.

Наш проблем није толико у народној нарави, у природи нашег национа, колико у томе што је премало оних који уче да поштују друге, а превише оних који их презиру и који зато завршавају у очајању елитисте који увиђа да његове погледе нико не прихвата. Али, треба ли се уопште томе чудити? Како било ко може прихватати погледе који не настају на путу отвореног мишљења, већ ароганције и презира према другима, ако они нису израз тежње да се постигне оно што је општеприхватљиво у народу, већ завршавају у нечем што му се може једино силом или преваром наметнути?!

7. *О разликама у мишљењу као врлини и као мани*  
(*Да ли је неслога увек мана, или може бити и врлина?*)

На темељу досадашњих разматрања о елитизму можемо рећи да уочавање битних ограничениости тог начина мишљења није могуће, бар не на прави начин, ако га не суочимо са начелима јавне употребе ума. Између та два прилаза постоји потпуна супротност у свим битним начелима. Видели смо како елитизам пориче вредност захтева да свако може и треба да слободно износи своје сопствене погледе, потпуно независно од било којег спољашњег ауторитета. Исто тако, тај начин расуђивања пориче вредност општег слагања, односно начела којим се захтева да се у размени мишљења са другим људима испитује вредност сопственог гледишта, односно могућност да оно постане прихватљиво за друге, односно да се може универзализовати. Најзад, о доследности и истрајности у остваривању темељних начела јавне употребе ума, односно два претходно поменута захтева, не може бити ни речи, из простог разлога јер њих елитиста ни не прихвата. Доследности нема ни у општем смислу те речи; нема је, као што смо видели, чак ни у питањима какво за српски народ јесте Косово и Метохија.

Насупрот тим својствима елитизма, није тешко показати да тзв. обично мишљење иде далеко у сусрет испуњавању захтева јавне употребе ума. То се могло видети и из онога што смо назначили оспоравајући елитистички начин представљања националне нарави Срба. Треба ли да нас ова надмоћност обичног мишљења на било који начин изненади? Мислим да у томе нема ничег необичног! Да бисмо се у то уверили, вратићемо се још једном погледима модерних филозофа. На овоме месту је довољно подсетити се неких њихових запажања, којима ћемо употпунити оно што је већ изнето.

Прво ћу рећи нешто о инклузивности као суштинском одлици јавне употребе ума, којим се она противставља, као што смо назначили, ексклузивности као суштинском својству елитистичких начина расуђивања. Није тешко запазити да се у Кантовим разматрањима истичу два основна својства инклузивности. Прво је да у јавној употреби ума свако може учествовати на начин који смо већ описали. Од Русоа потичу не само основни ставови којима се ближе одређује ово одлици, већ и снажно залагање да се оно призна и прихвати као нешто што не подлеже никаквој сумњи. У *Емилу или о васпитању* читамо да се *основни увиди* „налазе свуда и на свим мес-

тима и подједнако су разумљиви свим људима, великим и малим, ученим и неучим, Европљанима, Индијанцима, Африканцима и дивљацима”. При том, Русо ову карактеристику повезује са одредбом да сазнања о својим дужностима човек црпе из себе самога, а ако није тако, онда их не мора ни поседовати; основни захтев је јасно изражен и више пута исказан тврђењем да „човек тражи истину сам”.

Друго одличје, не мање важно од оног да у слободној употреби ума може учествовати свако, гласи да се њоме, по Кантовим речима, обраћамо „правој јавности”, тј. „читавом свету”.

У *Критици чистог ума* он поставља питање зар „сазнање које се тиче свих људи треба да превазилази силе обичног разума, те да вам га тек филозофи морају открити?” Природи се у погледу оног што „свим људима без разлике лежи на срцу не може пребацивати некаква пристрашност при подели њених дарова... У погледу битних циљева људске природе највиша филозофија не може нас одвести даље него што то чини светлост којом је она обдарила и најобичнији људски разум.”

Без те моћи обичног разума филозофија не би имала никаквог изгледа да постане основа модерног европског света. Зато се Кантова *Критика чистог ума*, као једно од најзначајнијих дела модерне мисли, може завршити увидом о блискости његове критичке филозофије и „најобичнијег људског разума”. У тврђењу да филозофија лежи у темељима модерног света живота европског човечанства нема ничег неразумљивог, јер је она потпуна супротност елитистичкој ексклузивности, односно његовој потпуној искључивости, која се посебно изражава у односу према обичном мишљењу.

Већ и из ових указивања постаје јасно да је један од важнијих начина разјашњења животне вредности филозофије онај који полази од ума као темељног проблема не само модерног мишљења. Према неким увреженим мњењима, чак и унутар саме филозофије, појам ума сведочи о њеној ексклузивности, о томе да је она „ствар” упућених и њој посвећених, а да је осталима недоступна и неразумљива. Слично значење има и старо, у доброј мери превазиђено гледиште неких античких и, уопште, предмодерних мислилаца, да је филозофија некакав посебан, заправо највиши начин живота људи, захваљујући којем човек може да наликује божанствима.

Да су то заблуде и превазиђена гледишта, на којима се понекад утемељује и тврђење да филозофија већ и зато не може имати никакав животни значај, нити може имати шири утицај, најбоље сведоче управо Кантова разматрања о уму. То је један од важнијих

разлога због којег смо се овде и бавили потпуније тим његовим погледима. Онај ко себи поставља питање како једна тако сложена и дубока мисао каква је Кантова може имати неки одјек у животу људи, како може бити значајна за њихов живот, за њихову егзистенцију, за свет у којем делују и остварују своје тежње, нека погледа шта он о уму говори не само у својим популарним списима, већ и у свом кључном делу, а поготову у завршним разматрањима *Критике чистог ума*, у којима расправља о јавној употреби ума и о границама ове духовне моћи. Овде смо помињали само неке од тих његових ставова, али је и то довољно сведочанство да тај тако важан појам филозофије, који у њој, разуме се, има различите употребе, укључујући и оне у спекулативним извођењима, јесте и нешто обично и блиско погледима сваког човека. Ако се вратимо Русоу, онда можемо рећи да је то она човекова духовна моћ којом он „црпе сазнања о својим дужностима из себе самог или их не мора ни познавати”.

Тај увид је, може се слободно тврдити, исконски. У филозофији се он јавља од античких времена и јасно је изражен у Протагору, на пример, судећи по ономе што о његовим погледима казује Платон. У прекрасном миту велики софиста објашњава да су политичке врлине, по одлуци Зевса, подељене свима, за разлику од других врлина, каква је, на пример, неимарска, која је додељена малом броју људи (Платон, *Протагора*, 322д). Зато се Атињани, али и други, кад нешто зидају, обраћају неимарима, а не осталим људима; али кад нешто у држави одлучују, онда се обраћају свима. Државе-градови не би могли ни постојати кад би политичке врлине имали само неки, као што ствар стоји са другим врлинама.

Занимљиво је рећи како је, према миту који исказује Протагора, Зевс одлучио да се свима додели не само политичка врлина, већ такође и стид. При том је, према овоме миту, Зевс успоставио и закон: „Ко не може да има стида и правде, нека га убију као несрећу полиса.” Ако је од политичких врлина у савременим државама, разуме се, углавном унутар њихових граница, а не и у њиховим међусобним односима, остварено и делотворно подоста, од стида о којем је говорио Протагора, опстали су само трагови и, при том, као сведочанство о томе да постоје и нејаке државе, које се у заштити својих интереса ни немају на шта друго позивати. Бестидност је, наиме, разобручена нарочито у односима великих и моћних држава према оним малим и нејаким да им се успешно одупру у заштити својих права и интереса.

А кад је реч о елитистима, онда је очигледно да њих ни на који начин не обавезују речи великог Протагоре, о којем је Ниче изрекао највећу похвалу тврдећи да је „наш данашњи начин мишљења протагорски”.

У светлу ових разматрања о уму и елитизму можемо се запитати каквог смисла имају те тако уобичајене осуде разлика у мишљењима, неслагања, сукоби и поделе, као и приче о томе да је ту реч о некаквом несавладивом злу и проклетству Срба. Проблем нису неслагања, као што смо видели, већ оспоравања права да се она слободно изражавају и покушаји да се та тежња за неспутаним исказивањем сопствених погледа обезвреди и представи као некакав искон свих наших невоља и несрећа. Нити су те разлике и неслагања у мишљењу људи саме по себи некакво зло, а поготову то нису неке погубне особине само „необузданих” и „самовољних” Срба. Те разлике су, да то још једном истакнемо, и разумљиве и пожељне ако сведоче о потреби човека да износи своје сопствене погледе, слободно и независно од онога што мисле и говоре људи. Модерни мислиоци, посебно Кант, говорили су да је *самосталност у мишљењу најважнија унутрашња револуција која се може догодити у човеку, у његовом односу према другим људима*. Ми сада можемо разумети да оне погрешне оцене о неслагању и разликама у погледима најбоље сведоче о несхватању сложене структуре јавне употребе ума и, посебно, њених најважнијих чинилаца.

Никакав проблем није то што људи износе различита мњења, али јесте то што се недовољно јасно сагледа значај даљих, једнако важних корака у јавном расправљању који могу водити усаглашавању погледа онда кад је то неопходно, или кад је од пресудног значаја за живот људи и њихових заједница, за њихово одлучивање и делање. И није реч само о томе, као што смо већ видели, јер је од значаја и то да се у оваквом поступању буде доследан, да се у њему истрајава у најразличитијим приликама. Зато што тога нема, бар не у довољној мери, и могуће је да елитизам уопште и постоји. Никакви повољнији услови за бујање елитистичког мишљења нимало нису ни потребни. У искорењивању било какве „потребе” за елитистичким начином мишљења од пресудног значаја је развијање и учвршћивање свести о значају јавне употребе ума. Није никаква случајност што се и данас том проблему посвећује изузетна пажња у филозофији. У развијању те свести улога филозофије је од највећег значаја. Наравно, не само филозофије! Да бисмо то истакли, у ова разматрања смо и пошли од увида нашег великог књижевника.

## 8. О „претераном индивидуализму” наших елитиста

Произвольност мишљења елитисте, могућност да о истом проблему износи супротна гледишта, о чему смо већ говорили, сведочи о томе да се он може и према другима који расуђују на сличан, крајње искључив начин, односити истоветно како се поставља и према „светини”. То значи да није могућа некаква интелектуална „заједница” елитиста, ако о било каквом заједништву међу њима уопште и има неког смисла говорити. Наиме, разумљиво је да се они који расуђују на овакав начин не морају слагати ни у чему, да могу о истом проблему износити потпуно различите и, чак, супротне погледе; и не само да могу, већ то обично и чине. Неслога је оно што је по себи разумљиво кад су у питању елитистички интелектуалци. У том начину расуђивања, као што смо показали, не постоји ништа што би на ма који начин одговарало основним начелима јавне употребе ума, а посебно што би омогућавало да се разлике у погледима превазилазе, да се изналазе путеви универзализације гледишта, или да се тако нечему уопште тежи. То би противречило самом појму елитизма, а поготову његовој искључивости.

Треба рећи да елитиста има у најразличитијим позивима, не само међу књижевницима, филозофима и научницима, већ и у политици, друштвеним делатностима итд. Односи међу елитистима, без обзира на област из које потичу, обележени су дубоким неслагањима, одсуством сваке жеље да се она превазилазе.

Зашто је ово било важно рећи? Поред осталог, и зато да бисмо истакли како је суштинско обележје елитистичког интелектуалца претерани и, чак, необуздани индивидуализам, који не зна ни за каква ограничења. О тој страни наших интелектуалаца у прошлости су многи писали. О погубности овакве врсте индивидуализма писао је не само С. Јовановић, посебно у „Једном прилогу за проучавање српског националног карактера”, већ су о томе пружали вредне увиде и други наши значајни списатељи, нарочито између два светска рата. Била је то озбиљна тема у расправама не само у нашој националној нарави, већ и у разматрањима о неслози и неспособности за заједнички рад српских интелектуалаца.

О томе је у нашој култури већ почетком XX века први писао Ристо Радуловић, Мостарац. Приказујући нека утицајнија мишљења наших списатеља о националној нарави Срба и ослањајући се на погледе Р. Радуловића о претераном индивидуализму наших интелекту-



алаца, С. Јовановић истиче да ови „не схватају политику као јавну службу, већ као прилику за самоистицање... Они се губе у великим плановима о којима само причају. По Радуловићу, та њихова амбиција, необуздана и у празном говору расплнута, била је главни узрок наших невоља.”

Говорећи даље о овом проблему, С. Јовановић истиче да су наши политичари „више зборили, него говорили. Ова последња црта била је без сумње знак одвратности према раду уопште, али у њој се у исто време огледала и она приповедачка машта која је својствена Динарцима. Они воле да причају, и то о себи самима. У том причању све се више удаљавају од стварности... Њихов говор није обичан говор: то је оно пусто маштање које убија вољу за стварни рад.”

На овоме месту треба рећи нешто и о елитизму у политици, посебно о странчарењу као старом проблему, о којем се такође много писало у нашој прошлости, а о којем се данас, на жалост, мало размишља, иако за то нема никаквог доброг разлога.

Зато што елитисти не прихватају ништа што би бар наликовало начелима јавне употребе ума, њихово странчарење у политици има посебно погубне облике. Ако се за неке односе међу људима може са много разлога рећи да их на ваљан начин одређује пословица „Ко у клин, ко у плочу”, онда су то управо односи међу елитистима и, у њиховим оквирима, пре свега међу политичарима. „Странчарење” је реч којом се на прави начин исказује природа њиховог јавног деловања. Странчарење је несавладива запрека могућности да се постигне тако потребно јединство ставова, чак и кад су у питању средишњи државни и национални интереси. Претерани индивидуализам, удружен са тежњом за наметањем сопствене самовоље другима, као и странчарењем, у политичком животу води погубним учинцима.

То што уместо државника данас углавном имамо до крајњих граница завађене и попутоном искључивошћу задојене политичаре, страначким разликама подељене и противстављене људе, учинак је несавладаног елитизма, одсуства свести о томе какву опасност он представља у политичком животу једног народа. У самој сржи те врсте елитистичке искључивости и самовоље налазе се претерани индивидуализам и неодрживо и, разуме се, противречно веровање сваког од припадника ове „класе политичара”, да је баш он и једино богомдани он поседник истине. Елитиста ни не помишља да је оно о чему постоје различита мњења изазов о којем се до „истине” не

може доћи без расправљања, односно сучељавања различитих погледа и настојања да открије оно што је за чланове одређене заједнице, каква је, на пример, Народна скупштина, прихватљиво.

Јовановић каже да страначка дисциплина у политичком животу донекле „обуздава” индивидуализам, у чијој се основи налази непризнавање мишљења других људи. Међутим, то обуздавање треба јасно разликовати од потребе да се сопствено гледиште у расправљању са другима испита из угла онога што су њихови погледи. Једно је оно што намећу страначки интереси, а нешто сасвим различито од тога јесу захтеви ваљане употребе ума у јавном животу. Обуздавање није чин у којем долази до израза човекова слободна одлука да своје погледе испитује у дијалогу са другим људима, сагласно начелу „проширеног” или „либералног” мишљења.

Али, није проблем само у томе. Ману страначког обуздавања претераног индивидуализма чини и то што оно није омеђено, јер се обично протеже на целину процеса одлучивања, односно, њиме се ограничава и слобода у изношењу сопствених погледа, разуме се, ако они противрече страначким. Другим речима, начела јавне употребе ума обично не важе ни у страначким односима, при чему су она најчешће жртва управо дисциплине коју ти односи намећу или захтевају. Треба ли рећи да би и за односе у истински демократски уређеној странци морала да важе управо начела јавне употребе ума; и више од тога, наиме, да бисмо такве односе уопште и могли назвати демократским и либералним, они би морали бити засновани на поштовању ових начела.

Али, Јовановић је у праву кад истиче да у страначким борбама до изражаја долази „наша плаховитост и искључивост”. „Ради власти”, каже он, „жртвују се сва начела.” Државни интереси се жртвују личној популарности. Тако се испоставља да се у политичком животу мора бирати „између политичара који имају практичног смисла, али немају политичког поштења, и политичара који имају политичког поштења, али немају практичног смисла”. Он посебно говори о томе да наш државни индивидуализам угрожава и парламентаризам, истичући значај разложне и трпељиве расправе која води сагласности, ако је ова могућа. „Са нашим наравима, дискусија се зачас претвара у личну препирку”, а предмет расправе постаје неважан или споредан.

Завршавајући ова разматрања, треба рећи да је либерални приступ, којем смо овде посветили посебну пажњу, могао истицати значај права да се сва мишљења слободно исказују, и да се јасно

сагледа и поштује чак и мишљење једног јединог човека које се супротставља погледима свих осталих људи одређене заједнице, или чак „читавог човечанства”, јер је на претпоставкама управо тог становишта о десупстанцијализованим вредностима, односно о универзализацији норми, било изводљиво тражење путева изгледног усаглашавања различитих убеђења и постизања споразума или неке нагодбе.

Међутим, за досезање таквог циља наш индивидуализам, али не онај који има „амбиције и снаге”, већ онај који га „прати као сенка”, а који „има амбиције”, али, како је говорио Јовановић, „нема снаге”, и, једнако тако, наше необузвано странчарење не пружају никакве могућности. А без обеснаживања елитизма и свега онога што са тим изопаченим приступом иде, нема наде да ће се постићи нека дубља и свестранија либерализација не само наше културе, већ и света у којем живимо у целини.

Уколико говоримо о животном значају филозофије и идеја уопште, дакле, без обзира на то из које области научног и духовног стваралаштва оне потичу, онда нипошто не мислимо само на могућност да оне на неки начин буду остварене или преточене у животне облике, већ *на све оно што може бити од неког значаја за промену постојећег стања у различитим заједницама људи*, као и у њиховим међусобним односима. Мислимо, дакле, и на све оно што из филозофије и других духовних облика потиче, а што може имати извесну значајну улогу у најразличитијим променама животних односа и стања. Пример тога су и начини разрешавања проблема о којима је било речи у овом испитивању о елитизму; посебно мислим, при том, на становиште које се елитистичком начину мишљења најпотпуније и на прави начин супротставља, наиме на јавну употребу ума, на значај који она има у превазилажењу разних облика изопаченог мишљења, одлучивања и животног делања.

Кад у свему томе посебно издвајамо и наглашавамо значај и улогу филозофије и кад говоримо о њеној животној вредности и снази, онда тиме на погодан начин одајемо највеће признање том облику свести, јер му припада посебно место не само у модерним временима, већ и у античком свету, у којем и настаје тражење путева превазилажења домета онога што почива искључиво на обичајима и културном наслеђу. У грчком свету отпочиње откривање те животне моћи ума и онога што у њему има свој искон. Захвалност за то откриће, највеће које је икада начињено, човечанство дугује грчкој филозофији.

МИРОСЛАВ ЕГЕРИЋ

НАЦИОНАЛНО ЗНАЧЕЊЕ  
„ВРЕМЕНА СМРТИ” ДОБРИЦЕ ЋОСИЋА

Размишљајући о томе шта би могао бити мој прилог овом скупу, одлучио сам да једно раније испитивање националног *значења и значаја* тетралогije романа Добрице Ћосића буде тај прилог.

Зашто? У првом реду зато што је појава тог дела Добрице Ћосића одиста значила крупан догађај у историји српске књижевности XX века. Одмах затим, видело се да у таласима естетизантне, у извесном степену и конформистичке, књижевне мисли тог периода, има и оних мисли и идеја за које изражавање историјске и егзистенцијалне трагике једног народа није мање подстицајан естетички мотив од, рецимо, љубавних јада неке мономански оријентисане личности. Најзад, у атмосфери погружености под диктатом Господарева (Брозове) воље, било је ново, и занимљиво, видјети како један српски ремомирани писац слободно и јасно тумачи на романескном језику судбину властитог народа, величину његових пораза и победа.

Из тих разлога и цео овај прилог под насловом *Национално значење „Времена смрти”*.

*„Постоје књижевна дела, вели Миодраг Петровић у својој новој књизи „Србија у Времену смрти Добрице Ћосића”<sup>1</sup> која једну националну књижевност обогаћује на битан начин, тако да би се могло рећи да књижевна производња као и да не служи другој сврси но да се једнога дана појаве таква врхунска дела. По својој вредности Ћосићев роман се сврстава у онај мали број дела каква су „Нечиста крв” Боре Станковића, „На Дрини ћуприја” Иве Андрића или „Сеобе” Милоша Црњанског. То су дела - датуми, дела која репрезентују дух једног народа и која својом монументалношћу чине пресек кроз ментално тково народа коме припадају”<sup>2</sup>*

---

<sup>1</sup> Издање: Просвета, Ниш - 1992.

<sup>2</sup> *Исти, исто.*

Тим тачним речима овде се нема шта додати ни одузети, сем што би у другој вредносној скали тај низ дела вероватно био потпунији. Вреди, међутим, нагласити овде једну чињеницу коју у својој студиозној књизи ни поменути писац није довољно истакао.

Наиме, велики роман Добрице Ћосића појавио се у једном чудном крајње тешком и опасном периоду нашег друштвеног, политичког, државног и духовног живота, и већ самом појавом, у таквом периоду, прибавио себи карактер нечег херојичног, духовно озбиљног и значајног. Управо тај период од 1972-1980, када се појављују четири тома *Времена смрти* (I и II књига - 1972; III књига - 1975; IV - књига 1979) може се назвати *глувим добом* у југословенском политичком и социјалном животу. То је период у којем се обнавља све оно што обухвата *ренесанса стаљинистичког духа* у југословенском друштву. Као реакција на појаву маспока у Хрватској, успоставља се насилна симетрија према тзв. *либерализму* у Србији. Читаве легије људи у привреди, политици, култури, изложене су непоштедној репресији. Власт је наступила огољеном силом, уз нешто подгрејане соц-реалистичке реторике; са ослонцем на старе, проверене кадрове, а још стаменије на постојећи полицијски и управни апарат, који је прихватио смену либерала као одахнуће, у тим годинама је одиста било тешко живети и преживети, ако је човек држао до обзира и образа. Необична мисао и необичан осећај гоњени су огњем и мачем; устав и закони су били бачени под ноге а сатрапска покорност важила је као правило (огрешења су пратила све скале казни и понижења). Није било човека од иоле поноса, и потребе за интегритетом, који није изложен шиканирању за најмањи покушај да начело слободне персоналности оснажи властитим примером.

Сви ми који смо имали ту срећу, или несрећу, да живимо у том времену могли смо видети и осетити шта значи гвоздена чизма једне охоле победничке касте, којој је начело одржање на власти било једини смисао и једино испуњење. Као у озлоглашено доба *владановштине* под Обреновићима, само овде лишеног сваког обзира патријархалности, „достојанства” су раздвојена послушницима; јавни морал спустио се у низине дотле неслућене; техника гушења отпора - по методу *топло-хладно* давала је несумњиве резултате. Бунтовни професори губили су катедре, или тихо лишавани предавачких места; писане су тираде у славу Великог вође; давале су највише награде тим истим песмама, којих су се касније и сами песници одрицали; грмело се са конгресних говорница против класних, и свих

других, непријатеља; гоњени су *црни* филмови и *црне* слике наше стварности, уз *истовремено пријатељство са црним државницима из несврстаних земаља!* Ако икада у историји послератне Југославије, Србија је у ово доба била *Страдија*. Серија политичких вођа која је запретила простор у то доба одиста има све одлике кафкијанских фигура: без визије у стварима политике и државе; без смисла за стварање вредности или бар за очување оних које су биле досегнуте; без воље и снаге да се усправе пред „Зевсом” кога су сами стварали и служили му, *они остају као тужни подаци како је наша земља клизила и који су све зупчаници ефикасно радили да она и доспе до тоталне пропасти.*

Веома је вероватно да ће социолози, психолози, историчари, психијатри, етичари и други, дубље, потпуније, анализирати са својих становишта то *глуво доба наше историје од пада српског либерализма до Титове смрти.* За нас већ данас је, у главним линијама, јасно да је тај период био период растакања свих обзира, обарања у прах и пепео све оне вере и наде коју су некад имали у себи појмови: идеја, истина, идеал, правда, демократија. Комунистички борци су вршили самоубиства која су комунистички главари обавијали тишином; цео један народ гонили су са његове постојбине (Косова); нису гоњени они који пале и жаре већ они који су говорили о жарењу и паљењу; за речи изговорене у цркви хапшени су епископи; за речи изговорене у кафанама хапшени су пијанци. Говорили су, најчешће, и службено, они који нису имали шта рећи; забрањивани они којима би била дужност да говоре. Земља нам је била испуњена великим биткама које су победници *накнадно подобијали* вођени генијалним Маршалом и кад човек данас чита у новинама извесне глумце који су му јели шећер из руке како се хвале својом храброшћу пред Њим, хвата га древна мучнина...

Дакле, у то и такво доба, а претходно одредивши јасно свој став према недужном страдању српског становништва на Косову (1968), Добрица Ћосић објављује све четири књиге *Времена смрти.* Њихова појава - већ је речено - несумњив је датум у развоју духовне одважности српских писаца. Зашто?

Пре свега, због тога што се први пут после, рецимо, романа *На Дрини ћуприја*, обнавља у нашем духовном простору радозналост *за колективну стваралачку свест;* ону која није претходно прошла кроз идеолошку лабораторију државних и идеолошких институција. Добрица Ћосић се латио једног необичног задатка: фиксирајући за трајање једно трагично и велико доба у животу Србије, *претварајући*

изразом то доба у субјективну епопеју али без дозволе официјелне историје, чија је номенклатура разрађивала значај свих Титових победа, овај романијер је показао да је истински историјски роман уствари иманентна критика сваке хипостазије историјског фактицитета. Истини за вољу, у својим публицистичко-књижевним текстовима Добрица Ћосић, не ретко, користи појмове из тзв. „дијалектичкога” арсенала па ћете тамо срести и: *колективну стваралачку свест и историзацију и политизацију и демократизацију* и слично. Али, то уопште није пресудно за његово романијерско дело. Ношено ритмовима субјективне имагинације, оно следи једну другу, тананију, логиком стваралачког акта ношену изразитост. „*Мали писац*, рећи ће Ћосић у једном есеју о роману и историји, *пренебрегава чињенице, осредњи писац им робује. Велики писац води рачуна само о основним чињеницама помоћу којих се, у садејству са имагинацијом, и ствара књижевно дело*”. Другим речима, пошто је укупно духовно поље, тих седамдесетих година, било под копреном владајуће Партије, која није допуштала другу представу величине и значаја до оне коју је ширила себи у корист, *то се ноторна чињеница постојања неке друге величине, другог значаја, појавила као суштинска, структурално битна, опасна чињеница*.

*Време смрти* је постало најчитанији роман тих година, али се то није смело рећи: људи су наводили речи Николе Пашића, војводе Путника, војводе Мишића, из овог романа, али то није било упутно јавно разглашавати. Битније од тога, проницљивији читаоци одлучно су схватили: *Срби су* - говорило им је *Време смрти* - *одиста имали једно доба аутентичног полета, аутентичне трагичности, аутентичног историјског живота; све то је сушта супротност глувом добу декрета, Господарево воље; конобарске услужности оних чијим се повијеним кичмама одржавала Господарева воља*.

Но све то, можемо рећи, обухвата појам - *дух времена*. Својеврсна динамика између постојећих образаца и инвенције и овде чини своје. Један писац - Добрица Ћосић - је схвативши уметност као слободно, то значи субјективно, имагинативно тумачење историсјке истине *романом*, постао манифестна критика лоше стварности - недуховне, партерне - и у томе се може видети *етичко-критички ефекат његовог дела, његов, у добром значењу, моралистички елан*.

Ствар је, међутим, много занимљивија ако се из предела *националног значаја* упутимо ка пределу националног значења овог романа.

Наиме, дело Добрице Ћосића о којем је реч, има несумњиво национално значење. Пре свега, то је једини наш роман посвећен *целом народу*. Од краља, као суверена тог народа, па до последњег надничара, који је упртио свој ранац и пушку и улио се, као честица, у велику реку народа, ми можемо видети како се у роману гранају и преплићу људске судбине, како увиру људске поворке у надличне задатке и са каквим последицама се враћају са испуњења тих задатака. *Са огромним животним искуством, са несумњивом имагинацијом која преображава то искуство у нов квалитет, Ћосић у роману (не следећи никакву априорну, опозициону критику историјског процеса) настоји максимално обзирно, драматично, луцидно, да изрази у том процесу оно што је тамно и једва докучиво; при чему се и они који имају илузије проицљивости често осећају као обичне честице у реци историје.*

У реку историје, то значи и искушења њених вирова и вртложних струјања, ушао је *цео један народ*, осећајући без спољашњих диктата и проповеди - да је реч о његовом *опстанку*. Дух и облици његових реакција у тој реци, разумљиво, нису испуњени *једино* тим сазнањем јер би онда то био *народ - блок, монолит*, подређен само том сазнању. Антрополошки и психолошки, социјални и филозофски, етички регистри у којима се исказује *тај народ много су пунији, комплекснији и тајанственији.*

Сви су они, разуме се, по припадности, Срби: Краљ Петар I, Никола Пашић, Вукашин Катић, Богдан Драговић, војвода Мишић, поднаредник Сава Марић, војвода Путник, сурови Лука Бог, трговац Најдан Тошић, отмена Олга Катић, фолклорни Шунто Златиборац, властољубац хедонист Паун Алексић, узвишени и чисти прота Божидар Јевђевић, бизарни силник Филип Симић, регент Александар и Тола Дачић и море других... Али, у тим људима који су се нечим, као грудвице, издвојили од имагинарног песка - Срба рефлектују се на свој начин *особености оних који нису ни споменути али чији се скривени лик у њима осећа.*

Наравно, далеко би нас одвело доказивање којим се процесима освајају и у израз претварају таква сазнања. Вероватно се велики писци од малих и осредњих, сем оних разлика које је Ћосић навео говорећи о *чињеницама и роману*, разликују и по томе у *којој мери прозиру везе појединачног и општег, партикуларног и универзалног.*



За сваку развијенију читалачку свест те везе су живо присутне у роману *Време смрти*. Оне, привидно, и кад делују као реалистичка презентација - као рецимо паљење свећа Толе Дачића за душу онима за које то нико од њега није учинио - значе негацију приземно схваћеног реализма. *Прави писац, у ствари, никад и није реалист, јер се увек простире некуд даље, изван и изнад онога што се да видети на се и национално значење извесних чинова у „Времену смрти” може гледати при том светлу.*

Наиме, *борба за опстанак целог једног народа може бити обична новинска флоскула уколико није делом освојена, затворена у форму која делује уверљиво. У роману Време смрти борбу за опстанак народа, разуме се не воде само краљ, политичари, генерали, нижи официри и војска; ту борбу за опстанак води, може се рећи, свака честица у народу који има свој разлог за ту борбу. Она земља која снабде сваку људску честицу таквим разлогом има наде за властити опстанак и у најтежим невољама које је могу задесити.*

*„Људи морају, вели једна личност у роману, прво да се баве собом, на онда отаџбином, Људи треба да личе себи на људе, па да им вреди живот и треба слобода. ”*

На овој равни, романсијер, можемо рећи, ставља у погон све силе имагинације које би могле проникнути оно што је у народу *вечно*, што се опире сваком лаком свођењу на појединачне особности вођа или народа. Вреди у томе смеру навести једно умно размишљање војводе Живојина Мишића, који, пре Колубарске битке, коју осећа као судбинску, региструје у себи овакве мисли:

*„О напретку, слободи, правди за народ, можда одлучују државници; земље и градове могу да одбране или освоје војсковође. О судбини народа, о постојању његовом, не одлучују ни једни ни други. Не, друга моћ ту одлучује. Нешто што је испод свих видљивих чињеница. Изнад сваке мерљиве снаге. Јаче од сваког материјала. Моћније од логике и бројева. Вечније од воље да се победи. Дубље од мржње. Нешто с чим човек и народ опстаје и траје кад светом овлада време смрти, ”*

Та незнана, неодредљива сила, којом се опстаје и траје, опире се дефиницији (она је „испод видљивих чињеница”, „изнад сваке мерљиве снаге”, „дубља од мржње”, „моћнија од логике и бројева”, „вечнија од воље да се победи”) а ипак је *чињеница - трајање*.

Не ретко поуздан, рафинован начин, чини нам се, романсијер овде понавља знану Његошеву формулу: *Нека буде што бити не може* - (то је управо формула на којој и генерал Живојим Мишић

гради своју замисао одбране српског народа). Али, као да сугерише: *да оно што бива одлука, свесни чин, није свом целином зароњено у оно што бити не може! Прецизније, и простије, речено: судбина малих народа је и у томе да негују, са жаром и упорношћу невероватних размера, највећу кондицију, најживљу отпорност, да би опстали у суровим обрачунима великих.*

Наравно, војвода Мишић верује у Бога; он не пропушта да нагласи ту чињеницу, али, ако смемо рећи, Бога не схвата као пасивног дародавца који дели милостињу; у његовом духу *vis vitalis* Творца исказује се као *начело активности* које је свесно својих права и могућности; у том смеру, вера има извориште у човековом праву да брани кућу, жену, децу, до оних који угрожавају њихов спокојан, нормалан живот. Према томе, снага коју војвода Живојин Мишић настоји да пробуди у односу према непријатељу у обичном војнику и није мржња већ снажење *неопходне отпорности* народног организма пред претећим уништењем тог организма.

Читалац отуда има осећај, захваљујући наравно снажној сугестији изражених животних облика, и односа међу њима, да очајање најпре захвата људе лишене вере, али, исто тако, у њему се интензивно формира и осећај да су и очајања и вера једнако легитимни пред толиким несрећама са којима је суочен *цео један народ*. Отуда је пуно стишане, свете језе оно место у роману када се генерал Мишић, после свих неопходних припрема за Колубарску битку обраћа директно, у молитвеном облику, самом Творцу:

*„Бира биљку, храст, за овај тренутак; тражи снажан храст, чиста дебла, без суве гране. Нађе такав и ослони се руком на његову хладну, мрку чистоћу. Храст дише. Уздржава уздахе у врху што се мути у магли. Клече, скиде шапку и спусти је на сув бусен, прекрсти се и прислони чело на храстово дебло:*

*- Творче, ја учиних што ми би у знању и моћи. То је мало за опстанак, знам. То чудо, ако постојиш, учини ти.*

*Прошашта и оста челом уз дебло храста, слушајући му срце: забран одјекује од његових дамара.”*

Тај забран који „одјекује од дамара” генерала Мишића сигурно је једно од најсублимнијих места савремене српске литературе; само велике самоће и велике стрепње знају за тај степен вере какав је у овој магистралној сцени *Времена смрти*.

БОЈАНА СТОЈАНОВИЋ ПАНТОВИЋ

**„ПОЕТИЧКО-ПОЛИТИЧКИ” ЕЛИТИЗАМ У СРПСКОМ  
ПЕСНИШТВУ КРАЈА ПРОШЛОГ ВЕКА**

Српско песништво деведесетих година управо минулог столећа, на самом његовом измаку и на почетку новог миленијума добрим делом је инспирисано, да не кажемо дириговано из појединих политичких, културних и псеудокултурних центара моћи, односно елита. Општа ерозија егзистенцијалних и етичких, политичких и националних, социјалних и културно-естетских вредности због специфичне, ратом изазване изолације републике Србије, готово да је довела знатан део савремене поезије на саму ивицу постојања. То се могло запазити најпре по снажно израженој тежњи ка механичкој обнови извесних одлика традиционалног песништва, посебно различитих форми везаног стиха, док су националне и верске теме често опеване у реторичком маниру патријархалне прошлости и будничког, односно тужбаличког тона деветнаестовековне, постромантичарске поезије. Истовремено, критеријуми бројних издавачких кућа, државних једнако као и приватних - са часним изузецима - подлегао је невероватној комерцијализацији поетске речи. Почели су да се утркују (наравно уз спонзорску довитљивост често потпуно анонимних аутора) у пласирању разних облика „домољубне” патриотско-верске или фолклорне поезије, која је по правилу такође добијала и бројне песничке награде установљене током последње деценије.

Поезија је тако, у једном битно другачијем историјско-политичком и културно-поетском контексту савремености на себе преузела улогу какву је имала у време романтичарских и постромантичарских националних покрета карактеристичних за јужнословенске књижевности. На тај начин као да је постала сумњиви чувар угроженог националног идентитета, често свдећи аутентичну духовност на пропагандно-маркетиншки гест, чиме се у доброј мери умањује читалачка јавност. Тиме се она заправо функционисала на један архаичан начин, често несаображена духу (пост) модерних

времена, особити таквих, преломних и трагичних, какав је био рат на просторима бивше Југославије. Она је, свесно или не, својом декларативношћу пројектовала лажну слику идеологије тада владајуће елите чији остаци, преображени, чак и данас можда још снажније делују на одређена српска књижевна кретања. У критичкој апаратури деведесетих година почели су све чешће да доминирају термини попут „национално”, „колективно”, „завичајно”, „историјско” или „православно-византијско”, што су некако аутоматски постајале и аксиолошке одреднице.

Песништво је тиме све више почело да заузима мосто по угледу на Платонов и Скерлићев концепт утилитарне, пожељне поезије која бодри и храбри национално здравље и морал. Тиме је оно стављено у позицију да неприметно „управља” све суженијим српским државним простором, компензујући добрим делом фрустрације на политичко-националном плану. У том контексту треба подсетити на оно наопако схватање традиције о чему пише Борислав Радовић у својој изванредној књизи *О песницима и о поезији* (2001): „Наши традиционалисти хоће да покажу како наш модернизам, као ваљда ни било који други, не кида везе са традицијом, него напротив, открива вредности њених најдубљих слојева, по чему би он имао да представља обнову ни више ни мање него византијске књижевне традиције, поред живих Грка, или пак неке општесловенске и предхришћанске, итд”.

Утолико је већи парадокс и уједно вредност што је у таквим, објективно сложеним и највећма ретроградним историјским и културолошким условима онај витални ток савременог српског песништва, који је оличен у поетичким пројектима песника различитих генерација - од класика преко аутора средње генерације до најмлађих - успео да (са извесним падовима) избегне замке популистичког и провинцијалног певања, те битно унапреди савремени српски песнички дискурс. То се особито може рећи управо за генерацију која се афирмише деведесетих година, бележећи значајне успехе не само код нас, већ и у иностранству. Ова генерација у потпуности је одбацила клишее напред описаног песничког идиома.

У ситуацији када је свуда у свету поезија неумитно и на жалост препустила првенство прози, или постала наглашено синкретичка, технолошки подређена новим медијима - српско песништво - бивствује такорећи на *продуктивној маргини*, те са наглашеном самосвешћу трајно подрива логоцентричну позицију коју представља

Институција Књижевности. Дакле, и оно самим тим постаје дисперзно, одређујући се многоструко према свеукупној традицији како националној, тако и светској. Ово се не односи само на већ овештало постмодернистичко бављење писањем као основном темом поезије и различитим облицима интертекстуалности, већ и на сасвим индивидуално преосмишљавање поетских искустава новијих двадесетовековних поетика у све израженијем дотицају са осталим уметностима, медијима и *сајбер* естетиком и естетичким теоријским дискурсима. Такође су важна и поетска истраживања старијих епеа српскога језичкога израза, какве су средњовековно песништво, барок, класицизам, романтизам или парнас српске модерне.

Тако, примерице, напредно са модернистичким неоромантизмом и неосимболизмом из шездесетих година опстојавају снажни упливи неоавангарде седамдесетих и концептуалних језичких пројеката који своје наслеђе баштине једнако из српске и јужнословенске међуратне традиције, као и из програма англоамеричке Language Poetry. Реска критичко-веристичка и експресивно-спознајна оријентација осамдесетих отворила је пут најпре лирском и епском митопеизму, припремајући артикулацију различитих модела певања током деведесетих, који су кореспондентне са појединим, међусобно често супротстављеним традицијским линијама српскога песништва.

За поезију постмодерног доба својеврсно је одсуство строго формулисаних песничких школа, покрета или праваца, односно укидања момената *иновације* и *негације* у корист *ре-новације*. Управо на овај начин песници уписују властито поетско писмо у неки од традицијских кодова, док се фигура песничког субјекта или јавља као омењало, расплинута „ја”, нека врста илуминације која изнутра осветљава текст палимпсест, као вишеструки „номадски” или *путујући* субјект, или се пак тежи некој врсти његовог новоуспостављања. Он себе не жели више да види *искључиво* као поље својеврсних пресецања, укрштања и удвајања различитих текстуалних „стратегија”, већ као фигуру егзистенцијално утемељену у *песничком говору*, који омогућава његову непоновљивост у историјском и метафизичком смислу, чак и онда када се заострено сумња у сам чин певања, како то, на пример, читамо код Стевана Раичковића, Јована Христића или на тако драстичан начин код, рецимо, Гордане Ђирјанић. С друге стране, неопходно је истаћи значајно присуство песникиња, које своје поетике изграђују или на претпоставкама *Gender Theory*, дакле од радикално феминистичких и активистичких програма, до

свих оних модела који иначе насељавају савремену српску песничку сцену.

Пример једног таквог идеолошко-поетичког пројекта, који је супротан водећем елистичко-мушком канону представља и антологија Радмиле Лазић *Мачке не иду у рај* (2000), која се током последње деценије профилисала као наша најцењенија феминистичка песникиња, овенчана наградама и са лепом рецепцијом у иностранству. Експанзија феминистичке књижевности током последњих петнаест година код нас може се, између осталог, објаснити у духу протеста против поменутог доминантног канона коју у српској поезији и критици несумњиво оличавају дакле мушки аутори. Али с друге стране, она се у нашим условима јавља и као понешто закаснили одјек већ превазиђене америчке феминистичке праксе из седамдесетих година која жена радикално - дакле на свим нивоима - супротставља мушкарцу, па и на плану књижевне, дакле песничке уметности. И она се такође може приписати вези са одређеним алтернативним (псеудо)елитама, међу којима има и доста профитера оба пола. Јер данас подржавати родна истраживања или тзв. женску књижевност (нећемо сада теоријски образлагати термине) за извесне појединце пре је питање личног престижа, социјалне позиције, снобизма и мувања по свету - а мање ствар озбиљног уверења, знања и умећа читања текстова из једне такве теоријске позиције.

Критеријуми за одређивање еминентно женског искуства, као и одлике песничких текстова заступљених у овој антологији нису сасвим прецизни, јер многи од њих представљају заједничко наслеђе (пост)авангардног концепта поезије: субверзивност, пародичност, трансгресија, специјална употреба језика, и сл. Можда је у том смислу најочигледнији моменат разлике онај који се односи на разарање традиционалних топоса друштвеног и интимног статуса жене и тиче се њених различитих, општеприхваћених улога. Стога су у песмама најчешће проблематизовани мотиви домаћице, разведене жене, преварене и напуштене жене, љубавнице, прељубнице и потпуно усамљене жене. Они се иронизују рецимо и кроз потенцирање библијске фигуре Еве као грешнице, али и одсуства идеализованог, сакралног лика Богородице (Р. Лазић, М. Божин, Т. Цвејин, Љ. Бурђић, М. Стефановић, Д. Вукићевић).

Једна од таквих радикалних песничких збирки јесте Лазићкин *Дороти Паркер блуз* (2004). Да ли су тај поетски „удар” на читаоце, та сугестивност, речју естетско-поетска конкретизација остварени

изузетним и иновативним песничким средствима, какав је у њој удео поетске маште, егзистенцијална ситуација из које се обраћа њена јунакиња, језички ритам, семантичка носивост? Који дакле „поетичко-политички елитизам” стоји у њеном исходишту?

*Дороти Паркер блуз* садржи четрдесетак дужих песама писаних у „ја” форми изразито наративног темпа и поступка, које обједињује лик тзв. Дороти Паркер, климактеричне „старе цуре” и „кучке” оштрог језика будућег „опаког бапца”, који је још добро држећи, не предаје се својим годинама и није клонуо духом. Све приче ДП упућене су, као и у већини Лазифкиних песама (не)одређеном читаоцу или читатељки, у лику „Господа”, „Ma soeur” или разним врстама искусних и неискусних, старих и младих мушкараца, оних са којима је јунакиња у брачним или ванбрачним односима. Али заправо, тај монолог, та тужбалица „невољене” Дороти најпре је окренута себи и властитом свођењу рачуна, бескомпромисно се ограђујући (као и у неким маестралним песмама из својих претходних збирки) од патријархалних стереотипова жене-супруге и мајке, куварице, домаћице, чистачице, мушког, пасивног сексуалног објекта, једном речју - жене губитнице, жене без аутентичне егзистенцијалне стваралачке моћи како у личним односима са мушкарцима, тако и у друштвеном муљу.

Основна психолошка потка на којој песникиња изграђује лик своје јунакиње којој подарује и низ аутобиографских детаља јесте виталистичка, неспутана сексуалност као моћно оружје побуне притив „суза и вапаја” а за устоличење „крви и сперме”, тих тајних владалаца света. Сексуалност, а не више љубав се овде несумњиво ставља у функцију циничног обнажења једног важног сегмента, „мушког погледа на свет”, који је углавном традиционално вреднован као прихватљив или чак пожељан. Када жена, међутим, отворено, вулгарним речником назива ствари „правим именом”, отворено описујући своја „забрањена понашања”, она преузима те исте стереотипове по систему „клин се клином избија”. Тако ће Дороти Паркер својим опсценим језиком покушати да испровоцира и самога бога: „Шворц сам, Господе./Празно срце, празна пица,/Изврнути џепови моје душе./У глави тек понешто звечи/Као у конзерви прилог за Црвени крст./Тутни нешто, Бого, у мој буђелар.../Све сам протраћила, проћердала./Све спискала./Сад Ти удели, нахрани, исцели./Пре него што убележиш,/Дај пљугу, дај кинту,/Дај киту, овој грешници”. Али Дороти није ни „Марта ни

Марија Магдалена”, већ његов „испљувак, његова слина”. Њој није место у рају, она презире доброту, и вечито држи „срце у зубима” попут бодежа. Спремна је да нападне, угризе и огребе управо зато што није у стању да поднесе ту женску и људску патњу која је извор поруге у свету. Зато је лакше бити обичан, грешан и зао, чак и убица попут Саломе, увек на губитку - осим када је у питању „крв преточена у мастилу”, њене песме, њени сирочићи.

Нагонска страна сексуалности која је овде свесно радикализована има дакле и своју психолошку и своју етичку, и дакако социјално-политичку конотацију. Јер испод грубе образине жене на граници полусвета, Лазифкина Дороти Паркер начас постаје универзална јунакиња која не мора бити национално, социјално или расно детерминисана. Али припада женском полу и женском роду, који је усамљен највише онда када ствара, када се бори за своју креаторску и креативну самосвест. И зато су најбоље песме ове збирке оне у којима се зазива та чежња за променом, за новим животом, за одбацивањем змијске кошуљице навике у име слободе властитог бића. Онда, заиста, Дороти Паркер постаје лик сличан Телми и Луиз из изврсног америчког филма, које одлазе у смрт негде у кањону Колорада, срећне и спокојне што су за собом заувек оставиле своје животне неспоразуме, илузије и стеге, проживевши своје последње дане као у авантуристичком роману: „Пијем црну тинту./Црну тинту за црне дане, *та soeur*./ Муцам помрчину./Док напољу месец сипи сребро на гране/Са којих опадају моје презреле жудње./Још само када бих могла/Од очаја нутрину да пометем, *та soeur*./И да запевушим нешто/О звездама које догоревају./ Или Сунцу што израња из модре ноћи/Као из морских таласа млади Бог - /Моја посетиримо по мастилу, или чежњи”. Да, ово је тај чувени добри, стари *Rada блуз*, од чијих је вибрација и суптилних језичких тонова саткан један број песама и из њених других збирки.

У складу с тим, и у овој књизи, али и у ауторкиној *Антологији*, појављује се тема полности и сексуалности много чешће него еротика и љубав у ужем смислу речи, и то сексуалност у нагонском, либидоносном смислу, кроз разне манифестације какве су инцест, хомосексуалност, транссексуалност, фалички симболи (игле, ножеви, виљушке, итд). Међутим, занимљиво је да је управо еманципаторски, побуњенички и субјективни карактер ове поезије донекле умањен јер готово све песникиње признају мушку супериорност, његове законе, понашање, моћ. Код већине се јавља емо-



тивна зависност од мушкарца и жеља да се на крају та љубав де-тронизује, било кроз слављење телесног принципа, било кроз на-глашавање права на властиту женску стваралачку посебност.

С друге стране, запажа се упадљиво одсуство једне теме о ко-јој би управо песникиње могле аутентично да сведоче, а то је тема материнства. После осамдесетих година до данас, особито у француској феминистичкој теорији, рецимо код Јулије Кристеве, пи-тање материнства и рађања стоји у центру истраживања. Крити-кујући Фројдову тезу да је материнство заправо компензација за од-суство пениса, Кристева о томе пише: „Чини се да се трудноћа доживљава као радикално искуство цепања субјекта, подвостручење тела, одвајање и коегзистенција себе и другог, природе и свести, физиологије и говора... С друге стране, долазак детета води мајку кроз лавиринте таквог искуства које би, без детета, она тешко могла имати: љубав за другог... Оно тада постаје стварање у јаком смислу те речи. За сада, утопијско?”<sup>1</sup> Као услов било какве емотивне везе међу људима, што је повезан са хришћанским *caritas*, даље са односом према Богородици као мајци свих људи, зачетој од жене, чиме се од негативне концепције женског идентитета прелази на позитивни, ес-енцијални.

Феминистички захтев за избором на право рађања у Лазићкиној антологију се углавном третира у негативном светлу (уг-лавном као право на абортус, одбацивање улоге мајке, преферирање секса и истицање женске егоистичности у њеној песми *Мајка*). За-нимљиво је да не постоји ниједна психолошки нијансирана песма о жениној жељи да чин рађања доживи као моменат највише креације, која је, како Кристева каже, „обучава у пажњи, нежности и само-заборављању, без мазохизма и без поништавања сопствене афек-тивне, интелектуалне и професионалне личности”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Јулија Кристева, „Женско време”, с енглеског превели Ранко Мاستиловић и Даша Духачек, *Гледишта*, 1990, бр. 1/2, стр. 33-34.

<sup>2</sup> Исто. Занимљиво је да Кристева, која се управо залаже за динамику полног идентитета кроз разлике у динамици *знакова*, а не посебног „женског језика” који се научно не може утемељити, критикује помодно интересовање „стручњака” за књижевност ауторки „чији би наивни цвилеж или пијачни романтизам били одбачени као анахрони? Зар се не могу наћи пера многих женских писаца, посвећена фантазмичним нападима на Језик и Знак као коначним потребама фалократске моћи, у уме скоро безгласне телесности, чија се истина може наћи једини у гестуалном или тоналном?” (34).

У том смислу, изузеци од овог правила су поједине песме Гордане Ђирјанић, Милице Јефтимијевић Лилић (*Путонис коже*), Зорице Арсић Мандарић (*Женски почетак вечности*), односно текстови из наше песничке збирке *Бескрајна* (2005), у којима се настоји поникнути тајна, лепота и страхови материнства од митскохришћанских до савремених, сасвим индивидуалних женских искустава. У том смислу, понекад се чини да су ова два поетска дискурса: патријархално-ратнички и активистичко-феминистички само два лица истог третирања оба пола: мушкарци су ту да ратују и да се баве политиком, а жене да им буду непрестано на сексуалној услузи. Не доводи ли нас то до Аристофанове *Лизистрате*? Женско време, како рече Кристева, несумњиво је оно кружно, циклично време јер несумњиво субјективно понавља, и када је стваралаштво у питању, мноштво модалитета познатих кроз историју. Смисао песништва видимо управо као могућност да доведе и такву схему у питање, измештајући нас из свакодневних стереотипних, иако вешто замаскираних ситуација.

БУРО КОВАЧЕВИЋ

**ОД ВЛАСТИ ДО ДИСИДЕНСТВА И  
ОПОЗИЦИОНАРСТВА И ОБРНУТО  
2005-1945**

**I. Карактеристике раздобља**

Временси период од шездесет година у којем промишљамо питања о власти, дисидентству и опозиционарству представља једно, могло би се рећи, историјско раздобље у којем су се одвијали значајни процеси и догодиле изузетно важне промене које, више или мање, непосредно одређују време у којем смо и време које долази. Ваља се отуда питати о каквом је раздобљу реч. Да ли је реч о хомогеном и по јединственој историјској вертикали сложеном времену или се, пак, може говорити о времену изломљеном под притиском воље континуитета и сила дисконтинуитета.

Раздобље о коме је реч, почело је у знаку светског похода социјализма и размахом његових империјално-ослободилачких амбиција. Чинило се као да је у току ухваћена коначност у чијем успешном и снажном почетку суделујемо. Занос у раду на историјском пројекту без преседана у чијој реализацији предњаче народи чија је историја иначе каснила, посебно је осветљавао и живописао околности на нашем простору, у Југославији као држави која се издиже изнад своје стварне снаге величином свог пута у социјализам и своје улоге у светским пословима. Деценијско бивање у том знаку међутим, преломило се падом социјалистичких режима, а у два случаја, нашем и совјетском и распадом државе, совјетске као сувладара планете и Југославије као умишљеног владара трећег пута за планету. Изгубљена, надвременски постављена општост замењена је новом која се открила у стварности нације као потискиване општости и приговорљеног спремишта смисла. Начелно, свет као пројектована домовина замењен је нацијом као истинском домовином. Убрзо, идеализам нације у судару са величином стварности и њених изазова, у нашем случају након крвавих сукоба и тешких поништавања досег-

нутог цивилизацијског нивоа, разбио се пред ауторитетом живота који се склонио под идеализам европеизације у знаку развоја и демократије.

Тако гледано, могло би се целокупно раздобље по својим главним одредницама поделити на три периода неједнаке дужине које стоје у низу који не кида до краја нити између њих. Наиме, у периоду социјализма било је итекаких борби за нацију и позива на демократију. Међутим, и нација и демократија, свака на свој начин и са различитим успехом, биле су функционално постављене према неупитној легитимности и легалности социјализма као надисторијске детерминанте, детерминанте која се није могла одржати. И у периоду нације као општости и социјализам и демократија истицали су се као питање о вредности. Период у којем смо, колоквијално означен као период европеизације, више или мање, прожет је нацијом, под притиском кризе обновљеним социјалистичким ревандикацијама и, надамце, омеђен изазовом демократије и способношћу учења демократији. Дакле, реч је само о неким основним разликама које омогућавају овакву колоквијалну периодизацију. При том, ваља рећи да је раздеоба између времена у којем смо и њему претходећег периода најмања.

У чему би била вредност таквог виђења постављеног временског оквира од шездесет година? Била би у томе што омогућава уочавање и неких специфичних а не само универзалних својстава власти, дисидентства и опозиционарства. Трагом таквог уверења приступа се и пропитивањима која следе.

## **II. Промене у карактеру власти**

Питање власти у целокупном раздобљу има централни статус. Међутим, на један начин у периоду социјализма, односно тзв. изградње социјализма, а на други начин касније. У социјализму то није само власт у оквиру државе. Са становишта идеологије и владајуће теорије то је власт у служби таквих циљева који надилазе конкретну и било коју државу. Поред тога, она, у принципу, није подложна институту избора као начина периодичног исказивања воље грађана. Избори су ту више као нека врста неопходног демократског ритуала који треба да потврди извршени историјски избор а не да изрази неку обичну вољу и нижи избор од социјализма. Таква власт не проистиче из социјалне и политичке конкуренције. Соци-

јална конкуренција је завршена победом радничке класе, а политичка, консеквентно томе, елиминисана идеолошки, институционално и системски постављеном улогом и снагом комунистичке партије. У целини узев, власт у делатном смислу извире из политичког процеса редукованог на једну партију. По саморазумевању, у социјализму је питање власти бесповратно решено тако што власт своју легитимност изводи из историјског избора а не из избора који питање власти увек остављају отвореним, тј. сваке четири године обавезно отварају. Овакво ситуирање власти у друштвима са социјалистичким режимом совјетског типа, а то је доминантни тип социјализма који познајемо и којем смо у бити и ми припадали, мада не треба занемарити и разлике у погледу извесног степена слободе у економској и, донекле, политичкој области, не значи и њену до краја остварљиву егзистенцију као власти независне од конкретних животних услова конкретно постојећих људи. Ради се више о интенционалности која се не може отргнути од реалности живота тако што ће независно од њега конструисати неопходне институционалне и системске услове за своју претпостављену историјску сврховитост.

Идеологијом и системом постављена као средство у служби есхатолошки постављених циљева, власт у социјализму добија апсолутни значај. Она ради на историјском пројекту без алтернативе, служи остваривању будућности као утврђене нужности о коначном финалу људске а не неке локалне историје. Њен локални рад је тако пут до сврха човечанства.

Отуда то није власт која некога поробљава већ власт која по дефиницији ослобађа. Иако класно утемељена, она захваљујући еманципаторским својствима класе из које извире законито ради на пробоју универзалне људскости и тако постаје не само средство већ и носилац новог хуманитета.

Оваква телеологија и системска постављеност власти теже да спрече било каква пропитивања о власти, теже да је учине недодирљивом. Својеврсна сакрализација власти обезбеђује се светошћу Партије која у својој ренесансној обдарености захвата цело друштво и бива принуђена, пре свега због остатака старог друштва, да се служи и влашћу. У крајњем, Партија тежи превладавању и себе и државе и власти. Тежи новом друштву као заједници слободних људи у којој свако чини према могућностима а добија према потребама. На путу до тога сваком узнемиравању, пропитивању и оспоравању

приписује се атрибут непријатељства. Ући у сукоб са таквом влашћу значило је упутити се стазом опасног ризика.

Својим падом социјализам је уступио место нацији која је постала легитимацијски основ за нову власт. Послужити нацији као новој општости постало је основна функција власти. Таквим постављањем нације као поопштене локалности отворио се и проблем њене одбране од некадашње општости човечанства у форми сукома са тзв. мондијализмом. Било како било, сврховита општост нације у форми нације-државе ни изблиза не даје власти онај степен дивинизације који јој је придаван у идеалном саморазумевању социјализма. Ипак, власт се саморазумева у таквој врсти идеације у којој је она упориште и средство одрицања националитета. У нашим условима, националитета који је радикално угрожен распадом некадашње заједничке државе и изложен разним врстама непријатељства из ближег и даљег окружења. То је власти обезбеђивало такву аутономију која јој је давала завидан степен недодирљивости у њеном национално-делатничком прегнућу. Међутим, ова власт зависи од институције избора и подложна је политичкој конкуренцији за вођство у нацији. Нација је и њена реалност а не само есхатологија која је уздиже изнад појединаца и света конкретних људи. И она би да избегне пропитивања и спорења. Ипак, по дефиницији то не може, без обзира на јаке националне разлоге на које се позива. Јер, ти јаки разлози нису власништво само једне опције у пољу политичке конкуренције. Легитимно су средство свих актера у политичкој игри, свих оних који би преко власти да послуже нацији. Пролеће нација на социјалистичком истоку које се код нас отворило суровошћу и ужасима ратног распада и разбијања Југославије, као да је истрошило свој првобитни занос, а можда и потенцијал. У сваком случају, власт утемељена на претпостављеном ауторитету нације морала се померити ка пуном уважавању опозиције, а то значи и упутити на пут своје демократске конституције. Интенционално, односи са таквом влашћу подразумевају нормалност спорења око националних интереса и тежњи људи за бољим и цивилизованим животом. Демократија, уместо вођства које себе зна и хоће, утолико постаје нужна као процедура и институционална структура у утакмици за власт и за саму власт као такву.

Власт у периоду европеизације, као другом постсоцијалистичком одељку шездесетогодишњег раздобља, има такође истакнути значај. Али, то је значај који је све мање апсолутан и све више релативан.

Начелно, то је власт која израста према пропозицијама једног демократског система и служи задовољавању легитимних интереса грађана и њиховим потребама за уљуђеним и цивилизованим животом. Дакле, оваква власт, пре свега, свој легитимацијски основ мора да тражи и налази у вредностима резултата развоја и ваљаности решења за конкретни живот људи. Њен европеизам мора бити реалан. Она није у могућности да у Европи тражи ону утопијску светлост каква се налазила у социјализму и пасторали нације. Не може да се правда оспоравањима, противништвом и непријатељствима. Јако поље конкуренције у борби за власт је њена природна основа. То је власт чији се демократски капацитет мери по снази опозиције као битног упоришта демократског система. Наравно, и по вредности процедура и снази институција, једном речју по ауторитету закона и владавини права. У том смислу, ми смо на почетку који још увек носи снажно наслеђе и видљиве трагове целокупног минулог раздобља као и последице разарања и руинирања друштва у најновијем времену. Овај почетак снажно је идеологизован као функција демократије и европеизације.

### **III. Дисидентство и опозиционарство**

Дисидентство је старо колико и издвајање или одвајање појединаца или група у мишљењу, уверењима и деловању од своје групе, организације, политичке странке или верског покрета. У ширем смислу оно се, дакле, не односи само на подручје идеологије и политике, како се најчешће види, већ, примера ради, и на подручја уметничког стварања, културе и науке. Ипак, у модерном добу појам дисидент и дисидентство добили су превасходно политичко значење, претпостављам по мери развоја у којем је политика почела да захвата сва подручја живота а власт постала све интервентнија. Посебно актуелно значење дисидентство је добило у контексту комунистичког покрета и тзв. изградње социјализма. Шта јесте а шта није социјализам, ко јесу а ко нису његови прави заступници и протагонисти, каква је вредност слободе и слободног мишљења, слободне иницијативе и демократије, у којој је мери човек мера свих ствари, да ли су циљеви независни од средстава или избор средстава одређује и избор циљева, та и многа друга питања су она одредишта у којима се постајало дисидентом и стасавало дисидентство. Одмах се треба питати да ли дисидентство значи издвајање и одвајање од социјализма

или ради социјализма. Један је случај Солжењицина који је насупрот Гулагу открио Русију, а други је случај Ђиласа који је недостајућу карику социјализма пронашао у демократији. Наша хуманистичка и критичка интелигенција, Praxis оријентација и њени заступници, српски либерализам и словеначки технократизам седамдесетих по правилу остају у сазвежђу социјализма, демократског и хуманистичког социјализма. Међутим, да ли је хуманистичка и демократска конотација југословенског дисидентства и једина. Како разумети спор око права на независност и сопствени пут у социјализам и исходе сукоба поводом чувене Резолуције Коминформа? Да ли у круг дисидентства улазе и они који су се издвојили и одвојили ради одбране стаљинског совјетског социјализма. Питања би могло бити још и више. У нас смо имали и једно истакнуто специфично упориште дисидентства: упориште у Програму СКЈ којом се уједно и легитимисала власт којој су се дисиденти супротстављали. Наравно, чињенице праксе и стварног живота биле су одлучујуће. Али и стални расцеп између теоријског завештања младог или старијег Маркса и праксе која се на њега, или још неког придодатог класика, позивала, остају једно од одлучујућих изворишта издвајања и одвајања ради одбране социјализма и супротстављања владајућем естаблишменту социјализма као поретка.

Колико у тако схваћеном дисидентству има месијанства? Колико уопште сам социјализам, теоријски постављен, идеолошки операционализован и политички инструментализован, представља један месијански пројекат? Колико уопште у свакој утопији као вредносној оријентацији за сврхе живота има спасилачких порука?

Дисидентство у комунизму своју важну паралелу има у јереси у католичком хришћанству. Јеретик се одваја од католичке цркве али и даље остаје верник-хришћанин. Он је човек који насупрот установљеној догми упориште налази у чистоти хришћанске вере и хришћанских идеала о човековој заједници. У име тога он се супротставља. Ово супротстављање често завршава као спор око ортодоксије, тј. правоверја. Разлози су тешки и судбински, утолико тежи што се с позивом на исту идеју брани вера од оног који је на њој установио своји земаљску власт. По правилу увек добијају исходиште у сукобу човека власти и човека идеала.

Нешто слично је и са дисидентом у комунизму, тј. социјализму. И он се издваја и одваја, спори и супротставља у име чистоте социјалистичке идеје. Он не оспорава социјалистички пројекат, он се



супротставља његовој инструментализацији, извођачима и начину извођења. Његов хоризонт остаје социјализам као пут у откривено и утврђено финале историје. Тако у име будућности тражи се чистота пута а сукоб најчешће добија димензије неизмирљивости.

Дисидентство у социјализму, по правилу, не отвара пут до власти. Садржавајући у себи и потенцијал опозиционарства, оно се у специфичним околностима кризе и пада социјалистичких режима отвара за нове солуције, престајући да буде дисидентство. И у нашим условима показало се да су пад социјализма и распад заједничке државе довели и до својеврсног обеспредмећивања позиције дисидента и самог смисла дисидентства. Овај пад изгледа да је довео и до обезвређивања знања и сазнања на којима се градила дисидентска позиција. Остала је једна школована и плаћена посвећеност општијим сврхама, таквим које надилазе појединца, конкретне људе и конкретно историјско време. Ова способност за опште које осмишљава појединачности и посебности, као што видимо, у име бриге за човека и његову судбину, више или мање, сели се у домен нације и демократије. А у тим доменима плурализам и утакмица интереса све чине релативним тако да ништа не може постојати на апсолутан начин. А ту разлози за дисидентство какво је познавао социјализам не постоје. Спорови и противништво, разлике и сукоби, повезивања и раздвајања чине нормалну структуру и основу динамике друштва и његове свакодневице. Политика и други послови постају до краја посветовљени. Извршен је прелаз са коначних сврха на сврховитост свакодневице. Насупрот власти не стоји више дисидент нити било каква надилазећа финалност, а још мање упућеност на вечност. Она је у окружју подршке и противништва, ту су политичке партије и друге интересне групе, тржиште и политичка конкуренција, сменљивост на страни позиције и опозиције, избори и слободна воља грађана.

Пут од власти и пут до власти изгубили су своје историјско и судбинско значење. Постали су окосница нормалне политичке динамике. Долазак на власт и силазак са власти понављају се у ухватљивим временским размацама, редовним или ванредним, наоко све је постало видљиво. Ипак и даље остају простори тајни и с њима тешкоће у одгонетању путања у доласку до моћи која би на изборима да се трансформише у власт. Повезано с тим је и питање о политичкој елити и њеном формирању данас.

Комунистичка партија је била окосница у формирању политичке елите у времену социјалистичког режима а припадност њој услов без кога се готово није могло рачунати на положај у политичкој моћи и власти. Данас су услови битно промењени. Политичко поље се проширило и плурализовало, уместо једне у игри је више значајних и мноштво безначајних партија и партијица. Порекло, способност, знање и образовање, и други критерији и даље су у игри која изводи до власти и утицаја и могуће припадности политичкој елити. Поредак унутрашње моћи у партијама и јавност институције избора постали су исходиште нове елите. Питање за нас је у томе како и колико стара политичка елита партиципира у новој и какву улогу у томе имају некадашње дисидентство и скривено или отворено опозиционарство? Чињенице о сељењу великог броја дисидентата из пропале општости смисла социјализма у откривени смисао нације, демократије и вишепартизма, указују да без первертованог потенцијала дисидентства много тога не би било могуће нарочито не у релативно кратком року. У оснивању већине значајних партија они су учествовали, оформили њихова руководства и постали чланови. Многи су успешно заменили вокабулар социјализма са вокабуларом грађанског друштва и демократије. Понеки су тек у нацији открили себе. Дакле, потенцијал дисидентства који је смерао другим путем показао се драгоценим на путу којем се није надао. Тиме се готово исписао и неочекивани круг: удаљавање од власти некад и долазак на власт данас. Удаљавање због социјализма и долазак у име демократије.

ГРАДИМИР Ј. МОСКОВЉЕВИЋ

## УЗАЈАМНОСТ ВЛАСТИ И ДИСИДЕНТСТВА

Наслов ове теме асоцира на стихове Ивана Гундулића „Тко би гори, ето ј’ доли, А тко ј’ доли, гори устаје”, али под претпоставком да је власт највиша лествица у човековом развоју. Можда би прикладније било послужити се игром речи, по којој они који су горе непрестано се смењујући иду час горе, а час доле, јер парадокс је да нам животе боји политика, један од два најстарија заната на свету, а чију су исходишта и дисиденство и власт.

Под појмом власти подразумева се свака владавина (премоћ) над другима, а најпре она државна.

Дисиденство је њена противност. Изворно: дисидент је ренегат који се накнадно дистанцирао од власти у којој је некада био (јеретик, ако се ради о цркви), и изведено: дисидент је сваки онај ко се супротставља одређеном режиму (протестант према католичкој цркви) или онај ко не признаје власт уопште, анархист (атеист према цркви). Овај појам може да завара, јер се дисиденство најчешће вежује за време антагонизма између западне демократије и источног комунизма, када је имало идеализирано, прометејско значење борбе против диктатуре, а у име слободе и правде, тј. демократије. Међутим, дисиденство постоји одувек, и значило је у прошлости толико пута не само борбу против, већ и чисту аспирацију за влашћу. Ту се дисиденство приближава опозиционарству. У земљама западне демократије опозиција је контролор власти пре свега, док у диктаторским режимима и земљама у тзв. транзицији она је њен љути противник, дакле, ближа дисиденству.

Та друга страна медаље је проблемотизовала дисиденство. Искуство је показало да после победоносног устоличења оно открива раније скривене тежње ка владању и привилегијама попут тада већ свргнуте власти, а некада и ригидније. Једна народна пословица каже: *Некадашњи слуга је опак господар.*

У пракси је тешко разликовати дисидента од ренегата, јер им циљеви делања постоју исти, тим пре, што им је заједнички извор

најчешће (а ренегату искључиво) у кетманству. Ова реч, Чеслав Милош је пише великим почетним словом, персијског је порекла, а настала је од арапског китман, што значи чување, скривање. Означава једну свеобухватну притворност прилагођавања у којој човек постаје употребни предмет и принудни одраз моћније околине, мисаоно и морално обезличење, када се људи понашају и говоре како треба, за бело каже да је црно, за таму да је светлост, дакле, кетман представља вештину животне глуме која доводи до потпуне деогоизације, до губитка сопствености, тј. сваке врсте идентитета.

Постоји и чисто интелектуално дисидентство (опозициона поетика) чији би представник могао да буде Џек Лондонов Брисенден из *Мартина Идна*, или својевремено наш Михиз. Оно је безазлено и безопасно и исцрпљује се у безазленом квазиопозиционом ораторству. Власт га углавном толерише, будући да јој служи у психолошком смислу као издушни вентил. Оно је изузетак који ипак потврђује правило, тим пре, јер и власт може бити попустљива према онима без амбиција и снаге да је заиста угрозе.

Прави дисиденти били су Прометеј, Исус, Мартин Лутер... и коначно Солжењицин, управо стога што је за власт опасно оно што јој није истоветно, а фанатички је упорно да у томе истраје. Сваки зачетак таквог другачијег мишљења се прогони, било да се ради о данашњој фракцији у Демократској странци, било некада у социјализму у Корчуланској летњој школи и часопису „Праксис“. Власт захтева унисоност и за њу је свако одступање дисидентство, независно да ли је дијаметрално супротно њој или је само благо удаљавање од ње. Ово има оправдање због постојања инерције непрестаног раста. Свака идеја тежи да се самооствари увећањем. На крају почетне мале разлике израсту до великих.

Са друге стране, власт условљава и подржава кетманство које јој омогућује да траје, а њеним поданицима да мисле онако како се од њих очекује. Зато је борба дисидената двострука - са влашћу и са кетманом. И ова друга је подједнако тешка; како се ухватити у коштац са камелеоном? Утолико прави дисидент мора да буде и фанатик, кога одликује слепа посвећеност сопственој непогрешивости. И овде је очигледна сличност између властодржаца и оних који се противу њих боре.

Историја бележи мањи број примера у којим је неки дисидент одолео (изузев ако није могао) привлачности слатког колача власти. По правилу, он би ранија испаштања наплаћивао ценом освете и

прихватања ингеренције побеђених, То је опет једна од сличности дисиденства и владавине.

У џунгли је сваки млађи мужјак потенцијални дисидент вођи чопора. У људском друштву опозиционар је претендент за трон противу кога се борио. Суштина је у томе што су врло блиске особине целата и жртве, а то се види када им се измене улоге. Ово утолико пре, јер када се оствари циљ, лако је изналазити пригодне методе оправдања каснијег понашања.

У бившим југословенским републикама било је такође много тога заједничког (изузме ли се БИХ као специфичан конгломерат три народа и три вере). У Србији, Црној Гори и Македонији, већим делом и у Словенији, а мањим у Хрватској (у којој је бивша власт ипак метаморфозом преживела), претходни властодржци су издржали први удар промена. Зато су дисиденти морали дуже да чекају свој дан *x*, али не одричући се борбе за власт. У Црној Гори дисиденти чекају и даље, а мало је наде да ће тај дан дочекати.

Долазећи на власт дисиденти су мање-више прихватили методологију противника. *Слобода изгледа није умела да пева „као што су сужњи невали о њој”*.

До скоро прогоњени постали су прогониоци, закони и етика, у које су се негдашњи бунтовници клели у име чисте савести, сада су за њих постали догматска сметња. Краљ је мртав, живео краљ!

И један мали излет у историју потврђује да се ништа ново под земљиним шаром не догађа.

Потлачено и гушено хришћанство (некада упорно проповедајући идеју ненасиља и милосрђа) победоносним освајањем Рима одмах оформљује сопствену империју, организујући крсташке походе и пљачке сличне староримским, да би се коначно учврстило силом језуита и инквизиције.

Посленици Француске буржоаске револуције убивши краља донели су привидну слободу пуку, али и анархију бестијалног јакобинства, да би завршили диктатуром.

Замонашени у луциферским одорама ученици Маркса и Енгелса, Лењин и Стаљин, следили су овај пример много практичније унутрашњом крвавом диктатуром (тоталитаран етатизам) и спољним колонијализмом (комунистичка интернационала).

Данас нови светски поредак наставља ову комунистичку идеју вештим неоколонијализмом, будући да је тренутно једина светска сила САД имала срећу да не упозна дуализам власти и дисидената.

Та двојност се показала погубном за државе у којима је настала. Холбахово биолошко-дијалектичко правило *destructio unis, generatio alterius* (супротно свом циљу) показало је да крајња супротност и борба власти и дисидената слаби друштвено биће на дужи рок. Утолико је можда била спасоноснија Толстојева теза да би мање било несрећа у свету да је дух праштања и разумевања заменио демона нетрпељивости и сукоба.

Један је карактеристичан пример који говори о штетној историјској улози дисиденства.

У земљама Варшавског уговора (у економским и политичким условима далеко горим него што су били у бившој Југославији, која је унеколико била кренула са демократским реформама) са падом комунизма и сменом власти ишло је много лакше, брже и безболније него у Југославији.

Цитирам (можда је то чудно, једног мага, окултисту) Елифаса Левија: *Пустити силу да се испољи до својих ексцесних размера значи осудити је на самоубиство*. Зато је у Југославији дисиденство, развијеније у односу на земље источног блока, супротно свом циљу, омогућило диктатури да се хризалидно из аждаје преобрази у алу, да дуже траје и у тој агонији да наноси још већу штету.

Још једна одлика дисиденства је њено јакобинство; као власт и оно сатанизује противника и не допушта било какав компромис. Опет цитирам Левија: *Ђаволи увек настају од одбачених богова*.

Ако се занемаре општи теоријски разлози који дисиденство преокрећу у своју супротност, постоји и психолошки узрок. Човек је априорно склон архајском егоизму: свака велика обавеза и испаштање морају се наплатити вишеструким правима и повластицама.

Тако се магични круг стално обрће, а *ранији револуционар постаје диктатор или ренегат*. Нови монтањари оснивају кризне штабове (наш 5. Октобар 2000. г. на пример) и уз ритам добоша и јеку труба јерихонских ето их опет како призивају Армагедон.

А да ли ће и у будућности дисиденство бити могуће?

*Оно што хоћу је оно што не смем*. Ова животна нужност одсликава егзистенцијалну немоћ Ја у практичном свету постојања Других. Да би опстало Ја се служи кетманизмом, додворавањем и преузимањем власти евентуално, или дисидентством. И у сталном напору је *да* ово правило измени у: *Оно што хоћу, то смем*. Тај иманентан притисак води у стање непрестаног баланса између параноје

и неурозе. Нормалан човек шта је то? Некада је било лако бити угњетен, бити *роб*, јер није било познато другачије стање. Суђаје су преле предиво судбине неједнакости и људи су то прихватили као вољу богова. Човек који не зна у унутрашњем смислу има потпуну спознају о томе и мири се и покорава. Дивна лакоћа подношљивости. Међутим, данас интернет одгонета све тајне, дрво живота и знања је доступно свима. Човек постаје свестан да део своје судбине може држати у својим рукама. То ствара други проблем: како испливати из хаоса квантизације, очувати сопствену посебност када сумња у њу прераста у очај? Видети, а не моћи чулима осетити виђено. Дознати, а схватити *да* је то недовољно. Бити трагичан Паскалов човек који зна да је смртан и ништаван. И тако се људи поново групишу у мравље армије и мноштво гута појединачно. Али, истовремено *Ја* ранију наду замењује привидом, повлачећи се у свој донкихотовски универзум. Ипак, ту није крај. Назире се већ трећа димензија човековог отпора. Она буди стару фаталност анархије која лети на крилима тероризма. Лудо *Ја* будућности уперило се ка апокалипси, негирајући све досадашње вредности и свдећи своју борбу на тотално дисидентство, на *vive la guerre eternelle*.

## КАКО НА ОДГОВОРНОСТ ПОЗВАТИ?

Сходно сугерисаној теми требало би да се усмјеравамо ка разматрању понашања наших елита на резмеђу вјекова и критици радикалног заокрета који се најјасније да посматрати у *очигледности* промјене назора на свијет и пратећег дискурса што нас (без могућности грешке) води оцјењивању затеченог стања као заборавља властитих позиција или својеврсног („рјечитог“) прања руку. Тачно је да очигледност отвара „широко поље“ проходно за бројне критике „са разних страна“, али довољно је само на тренут отворити очи за појам промјене у проблемској дубини времена које је одређено страшно за новим (али гдје ништа изузев ове страсти није ново), па да испод јасноће очевидности избије патина саморазумљивости. Остаје само да се упуту у понорност динамизма савремености који се корјенски огледа управо у стратегијама самоснажења, самоафикације нововјековља - одакле, напославак јесте ријеч о Модерни новог вијека и на крају ријеч је (додуше већ уморна) епохалног спора Модерна-Постмодерна.<sup>1</sup> Управо као полисемија и кроз полисемију јесте стратешки збор нове епохе на име Модерна - она се успоставаља тако што „свему“ испоставаља властити динамизам (ексцентричност) који напредак остварује захваљујући самокритици. Свака „анти“ позиција (а оне се формирају већ с почетком Новог вијека) остаје накачена на доминантно „трајног“ противника (кроз њега живи), она не само да је фермент основне динамике него континуирано

---

<sup>1</sup> Када је ријеч о модерни 20 вијека или постмодерни ради се у принципу о ревизија основног начела модерне Новог вијека. При том се ревизија ослања на плурализам и партикуларност који су такође рођени у Новом вијеку али остају по страни. Али, нипошто није на тај начин „да је све већ постојало“. Ко тако мисли постмодерну остаје на површини - ријеч је о промјени структуре („оно што је било уметак постаје матрица“) која је радикална и нова у односу на све варијанте Новог вијека и нововјековне модерне што на основу очуваних захтјева допушта израз радикал-модерна. „Она је пост-нововјековна, али једва да је оист модерна“. Видјети: В. Велш: *Наша постмодерна модерна*, ИКЗС, Нови сад, 2000, с. 77.



преузима и неизмјењено репродукује формалне карактеристике Новог вијека - радикалност (почети изнова) и универзалност. Због тога „ми не можемо изаћи из нововјековног одређења” или нама „Нови вијек још увјек траје” (Хајдегер), што свакој критици и покушају изласка нуди опасност процесне урачунатости. У властитим експериментима лако постајемо, како рече Ниче, експерименталном храном. Онда, око наречене „драматичности” промјена назора на свијет наших елита није потребно додатно драматизовати како би се призвала брижност и бриткост критике да дигне застор за један спектакл увида. Заиграти је на другачијем терену, јер упитно је да ли можемо уопште говорити о *промјени* под једним и истим условом који је услов планетарно истог које има моћ и кога прати промјенљиви дискурс промјена у коме, изгледа, мора да је све могуће.<sup>2</sup> Опасност, понекад, и погибелност питалачке ситуације (унутар дискурса) не можемо избјећи,<sup>3</sup> али феноменолошко-херменеутички стицај на мјесту питања може бити од помоћи у оријентацији. Полазак од Хајдегеровске *кривице*, у сваком случају, нешто је заиста „добро” и повлачи у сасвим другу страну - ја сам као Прометеј прикован за дискурс (њиме располажем) којем „никако” и „поред свега” не могу наћи оправдање... - овако схваћена кривица стуб је одбране од јефтиног моралисања, али и средство помицања (као стално пропитивање и преиспитивање) пред опасношћу хипокризије плутања на површини у оном што одавно су „сви већ обрбљали”

---

<sup>2</sup> Данас још увијек можемо осјетити свјежину и дуг дах Хајдегеровог, додуше, за ухо и душу нимало пријатног става, који истовремено силовито премаша (јер се осјећа на властитој кожи) оно што му хтједе бити критиком - брзопотезан и лаком Хабермасов уздах (који ће овај потврдити и касније): заиста, Други свјетски рат „није ријешило ништа битно” - фашизам је очигледно у међувремену постао могући систем развијених земаља 21 вијека; хладни рат и није био тако хладан како је представљан; револуција и није била тако револуционарна итд. У „случају Хајдегер” Хабермас је журио гледати само начин да се Хајдегер ријешити свих односа спрам „истакнуте историје реалности” и тако избрише сваки контекст политичке позадине мишљења. Видјети: J. Habermas; *Heidegger - Werk und Weltanschauung* in: V. Farias; *Heidegger und der Nationalsozialismus*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a/M, 1989, s 11-39.

<sup>3</sup> Од ње смо увијек већ почели: умјесто судова често смо присиљени нудити само осуде и предрасуде, а опет, ако се не освјесте предрасуде данашњице, чија плиткоћа гарантује „проходност” по свим правцима, не можемо донијети никакав суд. Као да смо у зачараном кругу који се никаквом виртуозношћу пробоја не напушта - нити је могуће изаћи на тај начин - нити је можда уопште ријеч о изласцима. За почетак довољно је „до дна” искусити „кривицу” круга и кружности.

(Хајдегер). Покушај да се кроз овакву призму посматра набачени проблем не води само нужној измјени смјера питања, већ и помјерању цјелокупног значењског поља расправе, што никако не значи „бјежање” од теме, напротив, ријеч је о обезбјеђењу (ситуирању) њеног филозофског нуклеуса, а то је једини легитиман и релевантан пролаз ка стварној проблематици елита који самог себе види као припрему и осигурање мјеста са којег је тек могуће данас неког или нешто позвати на одговорност. У складу с тим, кључно питање на чијим многозначностима почива архитектоника смисла овог текста гласи: да ли је западно значење у *свом начину* уопште способно за одговорност или стратегију гради управо „премазивањем” читаве области у којој је одговорност тек могућа? „Начин западног знања” неодвојив је од начина (форме) питања с којом знање почиње и бива могуће<sup>4</sup> - а та форма форма је *шта* питања. Међутим, да ли је на овај начин упитана људскост (шта је човјек?) исцрпљено мјесто човјечности тј. да ли је *суштина* искључиво носећа у одговорности? То јест, да ли је човјек само оно што о себи може знати или нешто поврх тога, нешто више, много више - нешто као личност? Форма шта питање развија знање, а кад је знање „развијено” до хипертрофије допуштен је упад разноликих есенцијалистичких парадигми које брутално колонизују личносни свијет живота. Рад ових парадигми посађен је на принципу да знање производећи (конституиција) само себе производи и свој објект (конструкција) - тиме је и суштина „човјек” произведен објект знања коме Ја треба да се саобразим. Објект човјек је априоран и у принципу (бивајући идеолошким) лишен искушавајућег мишљења „хемијски чист од истине”. Дискурс конституише лажан идентитет (који се онда тако и зове - дискурзивни) објектима на начин да је доминација над њима (сам чин конструкције) већ уграђена (урачуната). Тиме се подстиче саморазумијевање из жеље другог, одрицање од личности, одрицање

---

<sup>4</sup> Бит и знање кореспондирају и коинцидирају - бит је нешто што није у видљивом, до ње тек треба доћи, треба пут, а пут је пут логоса, истраживања, поимања и разумијевање - разумијевање спасава бит, има је - поима. Питање је граничник, али граничник који опасавањем у форми „шта па́са” (шта је природа као природа? шта је кретање као кретање? шта је човјек као човјек? истовремено тумачи оно „ти” - „шта”, *quid est, quidditas*, штаство које свака епоха различито одређује. Видјети; М. Хајдегер; *Шта је то - филозофија?*, ЦДДО, Загреб, 1972, с. 11.; К. Х. Ф. Шлук; *Увод у филозофско мишљење*, Плато, Београд, 2001, с. 36-37.

од припадности властитом свијету живота.<sup>5</sup> Бјежећи из властитог боравишта (етоса), али и из суштинског боравишта властитости (традиција), летимо, не како се обећава, у загрљај цивилизованог свијета, већ у наручје пројекцијâ оног ко има моћ да влада семантичким пољем јавности жигосања. У том случају ја више немам лице, ја више ни о чему не свједочим, већ сходно жељама (других) и потребама (историјским околностима) мјењам маске и понашам се „према очекивањима и прогнозама” тј према улогама које распоклања владајући дискурс.<sup>6</sup> На овај начин питањем *шта* зашивено је тешко питање припадности - ко сам *Ја* које је за личност пресудно. Ако је Запад знање и знање Запад (Гадамер), да ли знамо шта говоримо кад знање позивамо на одговорност?<sup>7</sup> Зар онда нешто као задатак не би био заштитити одговорност од владајућег појма који је своди на моралну психолошку или правно-политичку инстанцу? Прије, чак најприје, заштитити је од знања? А то прије свега захтјева, дословно, *заштитити се* од знања - заштитити *себе* или рикеровски речено: „узети сопство у заштиту”, можда, и левинсовски - „издржати у

---

<sup>5</sup> Овдје је мјесто са кога се најбоље види како дискурзивни идентитет, као увијек функционалан и идеолошки, напада, оно на чему узраста - значај и значајност наративе или тзв. наративни идентитет - који је, са своје стране, незамјенљив у изградњи личности. Снага традиције, снага поријекла, живи живот у повјесно одређеној заједници није само у пуком поистовјећивању и слијепом прихватању (што је само кривљење смисла) са великим причама, већ у „радном” и дословно етичком ангажману - прихватити традицију је практика у смислу бриге која захтјева цијело моје биће - традиција се задобија и заслужује. (Хајдегер, Гадамер). Она је за-дата као задатак мене-постојања и постојања са другим и за другог. Уколико се разори овај живи миље властитости, у којој се и сâмо етичко одгаја, пројекција свакојаким прича је могућа. Карактер пројектованих парадигми управо је у лакоћи прихватања, у необавезности личног пристајања; оне не захтјевају никакав спознајно-етички ангажман бића, већ станују у неподношљивој лакоћи идентификовања. О значају наратива за идентитет личности видјети: П. Рикер; *Сопство као други*, Јасен, Никшић, 2004, нарочито пета и шеста студија с. 120-171.

<sup>6</sup> Не осјећамо ли и сами на властитој кожи технике лоше генерализације и злонамјерне редукације, не живимо ли једно семантичко заробљеништво унутра кога можемо добити признање тек кад се призна, фукоовски речено, прече право власника и чувара затвора. Видјети: Б. Шијаковић: *Критика балканистичког дискурса*, Јасен, Никшић, 2001, с. 27. као и М Фуко; *Надирати и кажњавати*, ИКЗС, Нови Сад, 1997, нарочито с. 287-302.

<sup>7</sup> Знање „стиже” до свог „начина” не као знање-одговарање које полази од принципа већ знање принципа или знање-хтјење - оно само је оно најпринципјелније, на крају као „властити праг” - *принцип свих принципа*.

слободи”? Дубоки разлог за тако нешто даје савремена филозофија и један летимичан осврт може послужити да се запне лук проблематике до усијања преко „жичне тачке” - личност или *нашег виђења* нас самих.

Почињемо тако да тезу о тзв. „забраву властитих позиција” елита преокренемо у (филозофији примјеренију) констатацију, која има оправдање у карактеру нововјековног знања, „заборав властитих позиција” дубоки корјен има у *позицији заборава*. Поред тога што је конституционални услов западне науке, као истраживања, на плану властитости заборав је (што је за нас кључно) истовремено и стратешка организација памћења. То јест, под диригентском палицом заборава памћење се структурише, тј. институционалише. Институционализовано памћење је функционализација и човјека и историје. Идентитет се прибавља на основу статуса унутар организације свеукупне производње и размјене. Видјело се на који начин владајући дискурс идентитет лепи на уштрб личносног присуртва, остаје питање *како* је то остварљиво? Једноставно, човјек је сведен на пуку онтологију, феноменолошки речено, на оно *idem* - пуко претражавања у бивствовању, истост изражљиву у једначини  $A=A$ . Чињеница је да и овако схваћен *idem* развија читаву хијерархију значења, али увијек остаје неприкосновеност *постојаности у времену* која је највиши степен, коме се онда супротставља оно различито у смислу оног што се мјења. То је „чиста природност” (левинасовски речено „окованост судбином) којој одговара природна рационалност и ако магарцу то јесте судбина „јер више воли сламу него злато” (Хераклит), човјеку није. Јер јесам ли Ја то (стално и увијек исто) или „историја властитих преображаја” (Достојевски) - пут себестикања као *одговора* на исконско питање властитости, један, и дословно, јединца временски изазов времену? Феноменолошка је ствар откриће једне тешке одговорности *прије свега* која се не прихвата него је „већ пала на мене” - она је за Ја конститутивна - њоме одише оно што се феноменолошки означава као *ipse*? Гдје је личност и шта уопште значи рећи ја, *ipse*? Да ли личносни идентитет захтјева да се феноменолошки мисли *нешто друго* од истости и то у срцу сâмог идентитета? Да се идентитет другачије мисли - као једно сопство које, сада у једном другачијем поретку и према другачијем важењу, уједињује и *idem* и *ipse*. Није ли Запад свједоком да препустити се природној судбини и свести на пуку онтологију нужно јесте не само бити неслободан већ бити неодговоран. Онда, тешко

питање: да ли се издржало у оном што се није могло и још увијек не може бирати? Да ли се устукнуло са мјеста неопозивог пристајања? Ако је акт ослобођења био и акт преузимања одговорности - није ли чин скупљања (бивствујућег) у свом јединству, у јединству бивствовања бивствујућег, сходно dictumi *Omne ens est unum* у ствари враћена, утопљена или прокоцкана слобода? Склупчано и скупљено (суштински враћено) у свом бивствовању, бивствујуће се потчињава природном бивствовању да би за њега преузело одговорност,<sup>8</sup> гдје, при свему и прије свега, није ријеч о борби слободе и судбине из које израста трагика, „већ се слобода преокреће у судбину”<sup>9</sup> и ето трагике европског људства. Човјек је *редукован* на природно бивствовање. А, почетак већ опомиње: Хераклит каже: не у физису већ у етосу чита се судбина - „етос човјеку је судбина”. Само слобода има судбину или у погледу нас самих *јесте судбина* - она се не одабире, она је принуда и ја сам већ пристао - јер јесам управо Ја - нешто више него истост онтолошког трајања. Зар човјек не би требао бити превладано првенство биологије и онтологије као интереса или одржавања истости? Прије него упутимо у нека од открића савремене филозофије која би нам требала бити од велике помоћи, нећемо погрјешити ако прво покушамо (јер је нужно) само на трен погледати у нимало једнозначан процес успоставе модерног знања (јер он није правоцртан као правоцртност коју декламује) који нас сили да изнесемо нимало безазлен став: на забраву је посађена западна култура (ако је култура ријеч која је могућа тек са Новим вијеком). Егзактна наука, *mathesis universalis*, могућност системског овладавања свијетом, могућност да процес буде глобалан итд. линија је Новог вијека која данас удара посред нас. *Mathesis universalis*, то је потпуно нова идеја „да је бесконачна свеукупност оног уопште бивствујућег, у себи рационално свејединство, које се може корелативно савладати посредством универзалне науке и то *без остатка*”<sup>10</sup> - каже Хусерл, а Хајдегер довршава показујући да техника није

---

<sup>8</sup> Видјети: W. N. Krewani; *Der Wandel des Seinsbegriffs bei Emmanuel Levinas*, у: *Philosophische Jahrbuch* 102, 1995. с. 278-292.

<sup>9</sup> Видјети: E. Levinas; *Die Spur des Anderen, Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/ München, 1983, с. 136.

<sup>10</sup> Видјети: E. Хусерл: *Криза европских наука*, Дечије новине, Горњи Милановац, 1991, с. 66-67.

случајна на путу овог знања већ његова бит.<sup>11</sup> Утемељитељски чин Декартов, и то је суштина процеса савремености, не односи се на одређени тип знања већ на цјелину свијета. Најављеном славодобитном походу наука хегеловско доба могло је још увијек отпоздрављати гледајући почетак самоекспликације духа, ми, каше Велш, „отрежњујуће констатујемо почетак могућег краја”<sup>12</sup> због експликације једног первертираног глобалистичког утварног духа који је униформизација и повлачење свега по свему. Упишимо датум када активности духа пресеже, мада се као активност зачиње знатно раније. Без обзира на све разлике у смислу с чим год се има посла нешто постаје садржајем само зато што у свему (у мноштву разноликог) активност остаје дословно иста.<sup>13</sup> Дјеловање је *дух* духа, његов *дах*; а проблем настаје кад под духом почињем да подразумевам само извјесну моћ трансформисања; а човјека искључиво као „само један покушај” да се створи рад или „дух духа”, једном речју да се дише. А гдје човјеков дух дише и од кога му је дах? „Дух дише гдје хоће” и кад хоће - и „глас његов чујеш...” и не можеш знати откуд долази и куд иде... Шта даје за право хтењу аутономног дисања људског даха крос искључиво научна плућа које је одвојиво од простора у коме *дух мој* заиста (по уставу Истине) дише - од разноликих области духовности? Да ли је то првенство ока над ухом? Ако се изведе из атмосфере духовности у којима слушах глас - може ли дух мој дисати? И шта уопште производи данас дојам дисања? Хоризонти... Хоће ли наука бити кадра да функционално замјени догму, по искључивој жељи Декартовој, да буде опште-духовни јемац егзистенције или видно ова замјена води у суноврат? Зато, „нема чуђења, јер рекох: ваља нам се родити *одозго!*”<sup>14</sup>

Од непроцењивог су значаја декартовска нова плућа и нова техника дисања по принципу да чисту мисао не може ништа укаљати (никакав садржај) - као што се свјетлост сунца на мјења кад пада на ствари (не постаје другачијом) тако исто, каже Декарт, и чиста мисао

---

<sup>11</sup> Видјети: М. Хајдегер; *Питање о техници*, у: *Предавање и расправе*, Плато, Београд, 1999.

<sup>12</sup> В. Велш; *Наша модерна постмодерна*, ИКЗС, Нови Сад, 2000, с. 34.

<sup>13</sup> Истост се прати и истост говори - не видимо је кад нас гледа - (Дерида ће говорити о сабластима) једном речју човјеков дух ради - дух духа, не свијести, јер свијест претпоставља - дух је дјеловање, стварање појмова. Видјети: Ж. Дерида; *Марксове сабласти*, Јасен, Никшић, 2004, с. 22.

<sup>14</sup> *Јов.* 3. 7-8.

не мјења своју природу у зависности од садржаја. Ако не треба посебно истицати нововјековно превасходство методе, на основу које се све облачи (униформизација) у обрасце напретка, односно, гдје се све историзује, онда треба свакако на кратко видјети *како* се то збива. Ништа не би било могуће да није задобијено јединство „методички регулисане теорије склопа” (Блумнеберг) или што је исто, да се „теорија идеја” не захуктава и устаљује као „идеја теорије” (Фуко) која дјела и има збиљску моћ. Дакле, и то ће бити од судно за редукцију човјекове личности, униформизација није могућа све док склоп не задобије своју *аутономију* и из ње касније настави извлачити *легитимације* - то јест, тек када склоп и образац буду независни од јединке и нараштаја, и као та *независност* дјелују (аутономна функција и функција аутономности) имамо униформизацију. Стога у Новом вијеку „планирати историју једнако је значајно као схватити природу”,<sup>15</sup> чак, једно с другим сплиће и носи - исто је али не и идентично, односно, на дјелу је једна сасвим нова сила проистекла из овог (сасвим новог) савеза.<sup>16</sup> Отуд, кад кажемо да је метода централна тачка нововековља, хоћемо подвући центрирајућу силу која отуд проговара. Метода је артикулација центрирања (знања) и тај ефекат неће умањити нити промјенити никакав захтјев да се метода саобрази области која се проучава, да се за област духа она другачије и посебно формира - кад она јесте као таква духовно формирање, уобличење духа тј. дјеловање. А дјеловање, као моћ, захтјева отпоре. Управо стога не помажу јадиковке против „једне стране”, „остатка појма” рационалности, против „заваде ума”, јер ништа и нико, али и никад, не угрожава захтјев да се „теоријска владавина над природом чини условом историјског *marcher avec assurance dans cete vie* - „сигурног кретања у овом

---

<sup>15</sup> Х. Блуменберг; *Легитимност новог века*, ИКЗС, Нови Сад, 2004. с. 29.

<sup>16</sup> Природа у појму природе све више дејствује према законима који су представљени људским умом. Једноставније речено: човјек поставља услове под којим дејствује природа. А природа дејствује према томе како хоће и како тражи знање, дакле, дејствовање природе је дејствовање воље. Склопљен је савез, изузетна савез: воља није потпуна самовоља, иако тако изгледа, савез воље и природе подиже их на један ниво дејствености за коју ниједна од њих, одвојена за себе саму, не би била способна. Природа и воља повезани у јединство у коме дејственост природе прима облик хтјења, а хтјење облик природног дејства. Видјети: М. Хајдегер; *Наука и размишљање*, Плато, Београд, 1999; као и К. Х. Ф. Шлук; *Увод у филозофско мишљење*, Плато, Београд, 2001.

животу”<sup>17</sup> Превасходство методе остаје нетакнуто у сваком инсистирању на посебности или другојачијости области, што говори о готово *теолошком* статусу идеје методе. Кључно је да се методом постиже један квалитет или способност (до тад незамислива) субјекта који је одлучан, чак и пресудан, да се заложи оно што је древност звала духовност или човјечност човјека - са мјеста субјекта, и као то мјесто, учествовати у процесу који спознаја постиже трансубјективно. Куцнуо је час када претендент на квалитет (или на „руку Кћери”) никог не пита и ником не одговара, нити осјећа било какву потребу или ред да се *удостоји* да би дошао до оног жељеног (и природа претензије мјења), већ попут витеза све заслужује властитим умјећем и помоћу властитих средстава - сјајног и надасве убојитог оружја (методом). Квалитете мени припада, ја га заслужујем јер сам се својом *позицијом* изборио.<sup>18</sup> Другачије речено, има се моћ, моћ ставља у посјед, а имати посјед јесте знак моћи - још само мало је до увида да посједовање суштински није (не исцрпљује се) посједовање ствари, већ посједовање посједовања. Тако је метода успостава једног „уређења” и јединог с којим је могуће обезбједити ширење интенције на сваки кутак свијета. Стоји став, додуше нимало саморазумљиво, да је модерна филозофија „постав *subjectum*” на сцену или изузетна продор који *личносно присуство* свргава *човјековом суштином* која, истиче Адорно, мора одзвањати празнином самоспрегнуте духовности да би се уопште успоставила. Све, па и човјечност човјекова (оно *ко*) мора се самјерити новом „уређењу” - „губљење” на подручју духовног за знање је само прелазак у нови род - рекосмо дух ради, а ко ради он се и троши на тај начин да је одмах видно шта се губи, али шта се губљењем добија то оку остаје скривено. Самосупрезање душевног (читавих области које су чиниле богатство једног живота) у ствари је пут спознаје вјере *par excellence* - себе - разрјешење у знању. А све се одвија под будним оком оикономије или закона раста спознаје - садржајно урушавање *intentum* зарад формалног ширења *intentio*.<sup>19</sup> Наиме, од Декарта ствара се слика субјекта

---

<sup>17</sup> Х. Блуменберг; *Легитимност новог века*, ИКЗС, Нови Сад, 2004. с. 31.

<sup>18</sup> Видјети: Ж. Делез / Ф. Гатари, *Шта је филозофија*, ИКЗС; Нови Сад, 1995, с. 38-40.

<sup>19</sup> На тај начин формира се и она за запад одређујућа безлична сазнајна релација - когнитивно Ја, представљачки субјект има онтолошки примат над другошћу другог и његову различитост која се срозава на пуку представу - друго и други је објект знања а да му се не допушта да учествује у свом самоодређењу. Виктимизација другог се показује као наличје процеса које завија у црно европску културу.



који је априори способан за истину, што значи да ни једног момента приступ истини не зависи од етичког рада на себи. Проста чињеница да се има ум води истини, истине се (сервирана на тањиру) купи чистим чином спознаје који је утемељен и оправдан само зато *што ја јесам субјект* и што имам неку *структуру* субјекта.<sup>20</sup> Данас, „у складу са генеалогijом етике”, сасвим стоји став: *могу бити иморалан и спознати истину*, могу бити и хуља и филозоф, истовремено, хуља и политичар, чак као по правилу, могу бити хуља и представљати елиту - на крају крајева, мене као елитног одређује знање. Духовност душе истопила се у формалној власти монаде која се може мислити и без душе.<sup>21</sup> Али, ако хоће бити поштен и досљедан ова путања филозофски је потпуно легитимна, али оптерећена бројним извотоперењима, још једном, потврђује се Фукоов став да у посјед филозофске истине веома брзо долази „истина чији вишак је у снази” - једна истина која не мари о томе шта је филозофија уистину мислила и хтјела да мисли. Оно што је за декартовско доба било неотклоњива нужда сасвим другачијег потврђивања односа према свијету (који је и сам као појам под метафизичким ингеренцијама и претпоставкама) и у чему је заиста била на дјелу једна нова и другачија озбиљност (као *laboriosa vigilia* - напрегнута будност) постало је изванредном подлогом „варварског” упада (природне-аналитичке рационалности) на земљу филозофије или на земљу духовности. *С једне стране* стоји закључак у погледу на сву филозофију: *сазрела су времена* и оно што је било у клици развило се - од античког претендента модерни субјект - али, прије свега, субјект који је способан да користи своју слободу, а не једном за свагда постављен почетак нове филозофије и идеје науке. Управо ће теза (и

---

<sup>20</sup> О овој проблематици видјети: М. Фуко; *Херменеутика субјекта*, Светови, Нови Сад, 2003.

<sup>21</sup> Декарт још увијек користећи супстанцијалистички рјечник традиције с којом би да раскрсти говори о души - али оно што хоће тим именом рећи сасвим је обрнуто - душа је субјект, а субјект је сводив на најједноставнији и најогољенији чин - чин мишљења. С друге стране, смисао феноменологије, увјерава Хусерл, ишчезава уколико се „апстрактно ограничење” на живот душе постави намјесто монаде која свој остатак урачунава и под претпоставком пропасти свијета; монаде која се, парадоксално, може мислити и као „бездушна свијест”, Е. Хусерл; *Картезијанске меидтације I*, Извори и токови, Загреб, 1975, с. 143. Сасвим је јасно дериданско уцртавање круга „рада и учинка рефлексije”: ако свијет има потребу за додатком душе, душа, која је у свијету, има потребу за додатним ништа које је трансцендентално и без којег се никакав свијет не би појавио.

то је друга страна) о *апсолутном почетку* Новог вијека, који ће брзо наћи пут до самосвјести епохе, и отуд до доминације повјешћу, створити услове да субјект постане коб. Хитност самопотврђивања (у неподношљивој ситуацији касносредњевековне номиналистичке доминације Божије, што је други назив за *кризу извјесности*) прелази у сувереност самоутемељења - потпуно преграђивање и заграђивање трансценденције које се (као преграђивање) изграђује на њеним претпоставкама.<sup>22</sup> С тим у вези и филозофско одређење Новог доба кроз декартовску позицију носи низ опасности: с једне стране, слави се лакоћа „једног ударца” који отклања традиционална мњења и предрасуде и тако методски ствара истинску радикалност новог приступа (ово схваћање умногоне има темељ у Декартовом самостилизовању и брисању трагова историјског залеђа), а с друге, како то описује Ландгребе, Декарт се наивно напада да је човјека снагом разума поставио на сама себе, да га је истргнуо из властитих услова који су му у укупности његових интелектуалних односа давали мир у бивству које му је било надмоћно.<sup>23</sup> Сигурно је једна и филозофски једино релевантна чињеница: ради се о преображају *кризе извјесности у искуство извјесности* - преображају нечег чије зачетке у другачијој форми читамо још од почетка што нововјековљу прибавља филозофску легитимност која му је често оспоравана. Успоставимо привремено ланац: филозофија почиње као својеврсна *криза* - немогућност да се бивство непосредно погоди у антици у ус-

---

<sup>22</sup> У преграђивању трансценденције и њеном насилном увлачењу у имананцију огледа се „немогућ” задатак модерне филозофије - редукација трансценденције „по неком *ђаволу*” увијек повлачи редукацију личности човјека. Чим је *постао личност*, човјек је промјенио свој начин вредновања сопствене личности, он више неће бити антички човјек (иако ће се на њега позивати) нити човјек средњег вијека - од ренесансе личност постаје хумана али у сумњивим околностима. У сваком случају, увлачење трансценденције у имананцију кроз многозначан процес секуларизације, преко тзв. *секуларизата* (појмова који су истовремено отуђења теолошких садржаја али и задржавање њихових функција) јесте погонско гориво владајуће форме рационалности.

<sup>23</sup> Треба бити „праведан” према Декарту и питати да ли доказ Бога, онако како га води *Трећа медитација*, заиста покреће ред или *ordo cognoscendi* који би морао сам по себи (уколико је Cogito у сваком погледу прва истина) водити од Ја према Богу, затим према математичким суштинама и напоскон према чулним стварима и тјелима; међутим, доказ Бога све окреће у корист једног другог реда, реда стварне истине *ordo essendi* - синтетички ред према коме Бог постаје први члан. О идеји Бесконечног или Бесконечног у мени која прекида актуелност Cogito-а видјети: E. Levinas; *Gott und die Philosophie, Gott nennen. Phänomenologischen Zugänge, Freiburg/München, 1981. c. 81-118.*

ловима средњовјековне рефлексije замјењује криза извјесности, а криза извјесности уводи у нововјековно искушење извјесности. Што ће рећи: изнедрио се један појам стварности чије апсурдне последице Декарт јасно износи на видјело, или, сâм појам стварности „производи разлику” према Новом вијеку показујући се зрелим за деструисањем. Наравно, примјерена би била једна обимна и тешка мисаона разградња коју морамо оставити за неку другу прилику. Како било, и без обзира на жељу мишљења, исход је читљив, и он сада интересује: преко *човјекове суштине* (као *subjectum*) објављена је нова истина и прописан нови Устав земље! Једном речју, нова парадигма је на дјелу сасвим другачија од грчке, али у својој суштини нечитљива без грчког.<sup>24</sup> По њој и небеса се спуштају и стављају под ингеренције Земаљске владе - ума.

Иако је већину времена „прогутао”, овакав начин примичања једини отвора поглед (као херменеутички захват) у цјелину устројства концепта, у земљу на којој се одгаја - назовимо то - узвишена *самост*, слобода бића које ми јесмо, оно мјесто гдје ће, као што видимо, „човјечно у човјеку постати субјектом и супстанцијом свег политичког поретка и све повјести”.<sup>25</sup> На гледишту као на попришту помоћи ће непрекинут *Cogito* ланац који важи и унапријед и уназад, јер „свака карика износи и реинтерпретира претходну, а сама реинтерпретација измиче свези времена и проиходи из једне нове филозофске ситуације.”<sup>26</sup> Наравно гледати од почетка и у почетку, а хеленство, како рече Финк, бјеше „онај тренутак свијета када се човјек одвојио од природног темеља свог постојања, када је устао против цјелине бивствујућег и тако присвојио пробуђену слободу за сопство. Никада се није догодио већи потрес него онда када је човјек одустао од непрекидног стајања у мјесту и започео историју”.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Видјети: М. Хајдегер; *Наука и размишљање* у: Предавање и расправе, Плато, Београд, 1999, с. 34-35.

<sup>25</sup> Видјети: Ј. Ритер; *Европеизација као евроски проблем* у: *Аристотел и метафизика*, Загреб, 1987, с. 307.

<sup>26</sup> Може се говорити о „сократовском *Cogito* наспрам софистичког изазова (изражајне форме овог *Cogito* обнављају се у простору грчког мишљења све до „сагласја” стоичке филозофије) - о аугустиновском *Cogito*..., природно о картезијанском *Cogito* - али и о једном кантовском итд, преко Фихтеа све до Хусерла”. Видјети: П. Рикер, *Будућност филозофије и питање о субјекту*, у: *Чему још филозофија*, ЦКД, Загреб, с. 145-146.

<sup>27</sup> E. Fink; *Grundfragen der antiken Philosophie, Königshausen/Neuman, Würzburg, 1985, с. 17.*

Много истине је у реченом, али много тога прекривено или одведено у *страну* текућом нововјековном терминологијом. Још прије „неког времена” могло се приговорити да је неумјесно Грке смјештати у оно, што смо с Рикером означили као *Cogito* ланац, али данас то је ствар „опште образованости”.<sup>28</sup> С друге стране, *устати* против цјелине бивствујућег и *присвојити* пробуђену слободу нема ништа са моћима модерног човјека нити са еланом његово слободе. А, опет, сопство без свега тога остаје мутна и лако замјењива ријеч. Да ли још хоћемо да у обиљу знања знамо шта значи рећи сопство? Да ли је то само еквивалент за Ја? Још једном: шта значи рећи Ја? Ако с пажњом погледамо грчку земљу и при том се ослоњемо на концепт цјелокупне филозофије, можемо извући неке поуке (које ниједног момента не престају бити и замке), али не на начин да од позивања на поријекло градимо нову догматику која се исцрпљује у рушењу сваког рационалног циља (на крају нема ништа осим згаришта и опет „једнако тамног” извора), већ у позивати се на оно, чију живу снагу, можемо посвједочити. Чињеница је да проблем концептуалности не би ни настао да се није напуштала или трансформисала изворна интенција самости или функција појма која се често означава као „жар упућеника” - знање незнања. И то се зна већ одавно, зар се овом незнању Запад не жели барем теоријски вратити ситуацијама кризе - али показује да *свијест незнања* у себи крије дубљу и плодноснију садржину сазнања него *цједна* позитивна

---

<sup>28</sup> Данашња истраживања су показала наивним став да античка филозофија не познаје новум модерне филозофије - *рефлексију свијести о себи самој*. Ова наивност је проглашавала теоријско-сазнајну наивност Грка, међутим, *ствар је образовања* да непојављивање самосвјести у нововјековном смислу у грчком мишљењу јесте искључиво резултат обацивања једне могућности која је била неприхватљива, јер је спознајно ирелевантна, али једне присутне и постојеће могућности. Новум модерне није никаква привилегија Новог вијека како он то хоће представити и како прокламује. Откриће духа које је откриће Европе као модерно откриће самосвјести чини се данас сваком озбиљном тешко опстојним, јер је то исто као и рећи да природна предиспозиција човјека да мисли има везе са науком логике. Елер је изричит: „тај конзистентни нововјековни начин мишљења који је потекао од Декарта и који према самосвести заузима сасвим другачију позицију *може и мора* да се повеже са Платоном и Аристотелом. У погледу развој историје филозофске самосвјести од антике, и с обзиром на античко извориште те историје, Декарт представља њен *трагичан завршетак*, трагичан у том смислу што представља неодрживу, а истовремену и нужну екстремну радикализацију историје којој и сам припада”. К. Oelher; *Subjektivität und selbstewusstsein in der Antike, Königshausen/Neuman, Würzburg, 1997, с. 65.*

појединачна тврдња - бесконачност већ одавно није граница него самопотврда духа.<sup>29</sup> Како год окренули, свеколико емпиријско сазнање је само разастирање и развијање оног посједа који је духу имплицитно дат у његовим принципима. Стога, свака грандиозност оваквог задатка величина је која мора остати „превелика” (Хајдегер). Али „превеликост” је управо у чињеници да се превише одмакло са трансформацијама, рад духа се не може враћати - он ради (гледа напријед) и кад се враћа - незнање никад неће бити делфијско у својој бити - религиозитет, скрушеност и побожност.<sup>30</sup> С друге стране, нису ли ови покушаји враћања у ствари једно огољевање матрице знања која неупитно показује и то да *стварање појма* остаје *привилегија* коју ниједна сила „није у моћи” да узме - једноставно није можна. Она ту, као воља, не може да може. Сила се ту само може настанити (што *силно* и чини), на привилегији паразитарити и тако трансформисати. Дакле, по себи, филозофија као *привилегија* стварања појма није моћ у којој изворно станује сила, већ, с обзиром на њену интенцију и путању, једна нарочита моћ *позвања* и *послушања* у мишљењу, једно посебно и изван-редно држање - неодвојиво од тзв. пријефилозофског искуства и цјелина човјекова бића.<sup>31</sup> Знање није моћ, оно је прије хвала и захвала што јесам и могу да одговорим.<sup>32</sup> Ако се може узети слобода у говору, онда кажем да није могла бити

<sup>29</sup> Већ код Кузанског у *De docta ignorantia* карактер бесконачности прешао је са *предмета* сазнања на *функцију* сазнања. Његови скептички увиди у погледу сазнања крајње стварности представљају само нову вјеру ума и то по нужности. Оп. видјети: Е. Касирер; *Проблем сазнања I*, ИКЗС; Нови Сад, 1998, с. 30.

<sup>30</sup> „Само бог јесте мудар”, а ја, „ја имам становиту мудрост”, она је не-знање или знање незнања и само као такво (као практична одредница или практична првостепеност) оно уопште може имати неку бит или значење за човјека. Далеко од савремене умишљености знања Грцима је становита мудрост „служба божија, одговорност или *latrèia tou theou*”. Видјети: W. Schadewalt; *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*, Frankfurt a/M., 1975, с. 32-33.

<sup>31</sup> Ако питамо гдје је уопште филозофија имала моћ, одговор је само један - *нигдје*. Али, нећемо да заборавамо, јер није филозофски: из филозофије изашла је модерна наука чија моћ је несамјерљива. А филозофија је свему присуствовала на особен начин и пуштала је да то *важи*. Саму себе треба позвати на одговорност скидајући копрену сутонског лета сове. Тек са модерном науком постало је јасно да *код знања нису само очи ту, него увијек већ узимање-у-руке*. Видјети: *Интенција, догађај и Друго*, разговор између Левинаса и Волцогена у Паризу 20.12.1985, Луча, XIX/2002, с. 179-190.

<sup>32</sup> „...воείv поприма религиозитет јер оно није егзалтација моје мисли већ подређивање те мисли истини бивства.” П. Рикер; *Бивство и божанско у Платона*, Луча II/1-2, Никшић, 1985, с. 77.

јасније казана древна истина човјештва (коју чува име *φίλοσοφία*) до у феноменолошким оријентацијама: мишљење (као оно најбоље у нама) никад, ама баш никад, није било нити ће бити у *бити* атеистичко - у својој суштини оно је отварање према другом или уопште није - оно је одговорност или га нема. Држање у мишљењу *успење* је као мјера човјекове бити. Али, управо смо рекли човјекове бити - бит или *шта* оног једног и јединца (ко) јесте пут на коме се клеше лик оног који воли и који стреми ка *σβφον* - личност, рецимо словодно - *φίλσοφος*. Личност је својеврсна *само*-радиност - позив на само-конструкцију упућен од Другог и увијек под тим условом. Човјек је нешто што се постиже, човјечност је двиг - у том смислу и знање је подвизавање. И заиста, познају ли „древна” времена приступ истини који не би био нека врста преобраћења (пресуштињења) које захтјева корјенске промјене са етичке тачке гледишта? Из овог је тек разумљиво да је врлина способност дјеловања у којој човјек из властитог увида даје све од себе (све до скидања, левинасовски речено, „до голе коже”). Овај се смисао филозофије не да измјенити без грдних накажења док год је има (а има је), друга је ствар што он у набаченој и стратешкој динамици времена остаје иза (али, не расипа се) и не може да прати, осим као пословна пратња или проституција. Али, умањена важност не говори о губитку значаја - чак ствар је супротна, као никад треба нам нешто што захтјева вријеме. И нема бољих свједока од пукотина које још зовемо нашим животима. Филозофија настаје као форма мишљења која се пита о томе *шта* субјекту допушта да се приближи истини. Као таква (форма) она је покушала да одреди услове и границе приступа истини. Не само у антици, већ и по свом имену, филозофија је неодвојива од духовности у свом најширем и неоптерећеном значењу, а ова је *трагање* за истином, трагање оних прије мене (и не само *мојих*), *пракса*, живот, искуство којим ја сада на себи самом настојим око нужних преображаја да би се приближио истини, а то је не више за знање, већ за мене, за само моје биће, цјена коју морам платити да би се приближио истини, да би ме обасјала њена милост свјетлосна. У овој форми знања које неповратно остаје незнање односно нехтјење и коме се ниједно знајуће знање не враћа рукоположена је тајна филозофије - уједно и основна разлика елитног и елите. Са филозофијом и људскост се успиње; успиње се

филозофија као сушто и *тешко питање припадности*. Човјек јесте питање - ко сам?<sup>33</sup> По правди Ја нисам (у смислу знања о себи) прво или први - то је феноменолошка правда редукције која је у суштини строгост питања припадности. Можемо ли са Да и Не одговорити на питање припадности? Унутра или споља? Између Да и Не, између нула и један појављују се бесконачно многе вриједности и тиме бесконачно многи одговори. Ово је *фактум свијести - једна строгост par excellence* и у смјеру овог *excellence*. Наука, математика је зове расплинута, расплинута мјешавина, расплинута типологија која се мора згуснути да би се почело. Неспорним остаје да је згушњавање знање али који је положај знања - статус? Да ли да све приведе својој свјетлости и преведе у свјетлост својој или да *зна* у појачаном смислу за оно што затвара? *Знати о и знати за* - научност и опомена! Гдје организовати строго бдење које је мишљење - над дискурсом који се развија из густоће настале путем модификације (обликоване тако да може да почне да има слободу почињања) или над распуклином и парадоксом која се ту посред мене отвара? Шта значи у ова два случаја рећ Ја - признаћете, нешто сасвим различито! Чињеница је концепта да преузимајући властите поуке, само модификоване пролазом кроз модерне науке, „одлучује” ради почињања - почетни мир, мир строгости, али парадоксални мир *statusa quo-a* (а то јесте слобода), у којем није лако издржати, нарушити и бездан затворити - али ето рата, ето моћи и борбе за моћ првенства. А с миром се почиње - тачно тако почиње оно прво - *интерсубјективност*. С Трећим. Он је увијек *ту* „Бог или демон, ум или шум”.<sup>34</sup> Дакле, финеса затвара, а финеса је тананост - умност, према чему концепт филозофије јесте „могућност *геометријске финесе*”.<sup>35</sup> А фино је и разликовање на том мјесту које ми јесмо и отуд сва проблематичност

---

<sup>33</sup> Друга је ствар што се у међувремену обвикло на олако прелетање и тобожња непримјетна склизнућа са питања *ко* на питање *шта*, гдје нам је пут проходан будући да смо се увукли у једно предикативно истраживање које се односи на оно „шта припада оном сазнању које имам о самом себи” или још ближе „оном што припада мојој природи” (Декарт). Стара картезијанска формула кроз употребу глагола *бити* дуго је чинила мост за прелазак са *ко* на *шта* питање: ја јесам, ја егзистирам, дакле ја сам нешто, али шта?

<sup>34</sup> Видјети: М. Serres; *Der Parasit, Suhrkamp Frankfurt a/M, 1981, с. 89-97.*

<sup>35</sup> Земља је цјела кад је круг, а финеса омогућава да је у цјелини (земља) поново откријем интелигибилност круга. Гле, ево ме гдје се огледам у кругу или систему! Видјети: П. Слотердијк; *Париски афоризми о рационалности*, у: *Филозофија у времену*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1990, с. 112.

личног идентитета. Да не би улазили у бројне анализе и теорије, можда је најбоље истаћи основну дилему од које у крајњем исходу зависи пут: да ли усамљеност бивствујућег у свом бивствовању у јединству са својим бивствовањем, или, из основа ове самости из мјеста сопства искрсава однос са другим? Можда ови правци не удаљују толико колика је разлика у начину полагања: да ли поћи од *прве тајне* (однос са другим) која онда онемогућава свако затварање у кружно кретање или поћи од јединства бивствовања да би се разумијела тајна под изговором да *постоји* или *јесте* тајна бивствујућег - опис круга. Усамљеност као превасходство или близина *превасходства*? Поимање као идентификовање или поимање као сусрет? Идентитет као истост или идентитет као релација која не затвара, која не води смирењу а која ме чини, која чини да ја чиним? Овдје се одлучује како о „карактеру” умности - да ли је она затварање у себе (*solus ipse*) или *добродошлица*?, тако и о „статусу” умности, психе, субјективности, самог овог *ipse* - „природност” или „оригиналност”? Спонтаност или дар? Да ли је умност Добра? Да ли је субјективност нешто Добро? Да ли она стоји под захтјевом правде прије консултације знања итд. Да ли одговорност дјела прије сваког дјелања? И за нас, круцијално питање: да ли је одговорност онтолошка или морално психолошка и правно политичка инстанца? Шта би значило, и има ли смисла, данас подсјетити умност на Добро, чак позвати? Значило би можда све, а чини се, и *смислено* као такво *ту* исконски станује. Одустати од свијести - то би барем у нашем случају (нас људи) значило од свега одустати - од пута, од филозофије, од мудрости, од личности. А инсистирати на чуду свијести - инсистирати је на чуду сопства које није и никад није само Ја, које се не исцрпљује у истости *једног* на кога остаје упућено. Инсистирати на том чуду доћи је до ивице и границе памети, а ту... - Ја немам моћи - али не да одустајем, него напротив, Ја из себе пристајем, ја не смијем узмаћи и морам пристати на себе - за нас једини фатум - слобода - која није утапање и оживљавање у бивствовање. Истовремено то је поново начети велику дијалектику Истог и Другог и скочити у вртлог тог кретања - то је *бацити рукавицу времену* што сад не можемо чинити. У сваком случају, сопство, властитост, много је више него се мисли и мисли да се зна. У том осјећају вишег и много вишег продуцирају се многа разликовања између идем и ипсе - ја нисам само исто оно што у времену има сталност. Ја имам позвање. Ја сам дао ријеч, и путујем, ја сам себе практикујем, духовност је



пракса или уопште није итд. При свим озбиљнијим анализама сама ће рећи да се другост не додаје споља ипсеитету да би се спријечило кобно солипсистичко скретање, већ другост припада садржини смисла и онтолошкој конституцији ипсеитета - другост игра у самом срцу ипсеитета. Ко ће тај оповрћи - ко ће уопште оповрћи глас? Неопозива позваност је ту да свједочи. Сопство је позвано и тим позивом конституционално је погођено (неопозиво) или афицирано на конституцију на јединствен и непоновљив начин. *Ево ме, овдје сам* и не могу другачије - ево ме да одговорим. Иако се на мјесту сопства појављује асиметрија и несамјерљивост између инстанције која позива и позваног она је значајна тј. *значајност* самог значења. А та значајност указује на *неоповргљиву вертикалу* који ниједан хоризонт не може обухватити - и тај вертикалитет чини, не само парадокс свијести, већ загонетку феномена свијести. Нерјешивост за знање успијева заокружити једну енигму која се може локализовати односно за коју се од сад *може и мора знати*. То што на питање *ко* нема одговора, показало се увјерљиво, не указује нипошто на ништавност питања него на његову пуну *огољеност*. У једном дискурсу који је семантички тако регулисан да моћни ланац питања *шта-зашто* (који је самопродукција знања) стално одвлачи од *ко* постаје јасном потреба да се он, као ланац, ослањајући се на прагматику дискурса, преусмјери на покретачко питање *ко?* И ту се мора збити јер *већ се десила* провала другог. Једна, у бити, етичка провала. Провала етике прије онтологије. Заслуга феноменологије није само у томе што је јасно демонстрирала да свијест није ни у психологизму, ни у биологизму, много више, она је у невољном признању да свијест не станује искључиво у оном *спонс-у* спонтаности, има је у вишку спонтанитета.<sup>36</sup> Овај вишак се *прије свега* обраћа у сваком говору о човјечности.<sup>37</sup> Никада се не може довољно подвући значај и

---

<sup>36</sup> Она је најавила да прије екстазе јесам хипотеза - ипостас као спомен које нема ништа од присјећања као реактулизовања једног *сада*? Она је рекла и невољно: прва ријеч је одговорност. „Ја не постојим као неки дух, као осмјех или вјетар који дува, ја нисам без одговорности” (Левинас).

<sup>37</sup> Хусерлу се „вишак” открива у тзв. не-интенционалној свијести која је чисто противцање времена и која прати рефлексију *отварајући ме без мене* - предходећи свакој интенцији или одустајући од намјере, она није *чин* већ *чиста пасивност*, не, како хоће Хусерл, рецептивност (она је активност примања) већ пасивност „пасивнија од сваке посивности” (Левинас), једно повлачење и дискреција присуства. Овај вишак без имена („ја за то немам имена”) без титула без статуса, Хусерл закрива враћајући све у поредак конституције (бивствовања или знања), једном речју, жури да објасни њене

изузетан положај (за сву надлазећу филозофију) *мјеста*<sup>38</sup> утјеловљења у Хусерловој филозофији као мјеста свих пасивних синтеза на којима се изграђују активне синтезе које се једино могу назвати учинцима - утјеловљење је материја у сазвучју са свим оним што се у сваком опаженом у схваћеном предмету може назвати хуле - једном речју, извор сваке алтерације властитости. Али не може се оповрћи ни један другачији смисао који се ту намеће - зар интенционалност усмјерена као другом од мене не премаша сферу властитости у којој се зачиње? Како је онда други дат? Хоће ли се моћи испостовати Хусерлов налог па једну ерупцију смисла која се овдје неумољиво намеће и гдје сушто одговорност станује затворити - хоћемо ли насиљем над вишком неповратно наказити личност - облачити јој диксурзивне маске и личине? Хоћемо ли је сачувати окрећући се само другом? Или постоји и мора да постоји *средње рјешење* која ништа не рјешава и које као чворна тачка (тачка учворења) управо ја јесам - ко може примити позив на одговорност ако не сопство? Да ли између два екстремна кретања - између оног бити позван на одговорност гдје иницијатива потиче од другог и одговорности за другог гдје иницијатива потиче од сопства постоји једно дјелатно подручје које испуњавају појмови савјести, испаштања и патње - који заслужују своју феноменологију као једно посвједочење? Ја морам посвједочити налог - ја морам стајати под налогом, при чему мора остати *дословно* двосмислени статус Другог

---

тобоже латентне поруке. Оно што је епифанија преводи се у феномен, јер феномен може да се зна. При том, то је виђен задатак филозофије (не само код Хусерла већ цијели концепт позива) - истрајати да би се одбила ова неумитна и другачија ерупција смисла.

<sup>38</sup> Мјесто као не-мјесто, простор као не-просторност у смислу објективне просторности, несводиво на било какво локализовање. Из ове изворне просторности баца се једно сасвим друго освјетљење феноменолошке проблематике (нарочито свјетовности) која у многоме претиче рефлексије аналитичке филозофије о не-припадности субјекта систему својих објеката (Винтгенштајн). Хајдегер који такође говори о просторности Ту-бивствовања наглашава несводивост те просторности на геометријски простор, као систем било којих мјеста, али ипак, одбија утјеловљење изградити као посебан егзистенцијал, односно, не користи прилику за реинтерпретацију хусерловског појма утјеловљења сматрајући ваљда да просторност Ту-бивствовања иако није просторност предручних и приручних ствари ипак из њихове позадине тешко се извлачи (или никако) Тема инкарнације је пригушена, чак потиснута, зато што се у целокупном науку морала појавити као сувише зависна од неаутентичних облика бриге, те је на тај начин интерпретација временитости неправедно затворила шансу феноменологији аутентичне просторности.

на стриктно *филозофском* плану. Не бе разлога и Левинас говори о *трагу* Другог, лице је траг Другог - категорија трага и коригује и надопуњују категорију епифаније - јер филозоф мора остати да *не зна* и да не *може да зна* да ли је тај Други извор налога неки други кога могу гледати у лице или који би мене непреста(л)но гледао или пак моји преци према којима је мој дуг толико конститутиван за мене самога да ја о њима немам представе или је то Бог - живи Бог или одсутни Бог - или празно мјесто. На апорији Другог филозофски дискурс стаје - филозоф је онај који до ту доводи и уводи.<sup>39</sup> Уводи у простор *међу нама*, у један по-*све* практичан простор. Може ли се с овог мјеста *престанка* и под условом феноменолошке правде и строго филозофски позвати на кантовски апел дужности и норме? Човјек као коначно биће увијек стоји под апелом дужности и потпуно одговорног дјелања, али све зависи шта значи слушати глас, тј. да ли послушање стоји под командом ока? Ићи до краја и поред тобоже херменеутичке неповредивости питати: признаје ли му се правда важења - *одакле и ко говори?* Субјект знања, и у то се освједочавамо свакодневно, не може бити *субјективност етичке одговорности*. Прихватајући на матрици опстанка дискурзивни идентитет он извршава етику дискурса, а унутар те етике (која је „грана” филозофије) нема инстанце којој би се одговорило, а да она није делегирана (профукована) од стране знања тј. нас самих у јединству властитог бивствовања. Зато стоје ријечи: ко уображава да након Канта може дискутовати о моралним нормама као таквим, већ се налази изван простора моралног, јер дискурс искључује и избацује из игре. „Дистанца коју је етика дискурса заузела према моралним нормама, које су спуштене на конвенцију, одговара по Канту, кибернетској ситуацији моралне неутралности, која више нема ништа етичко, ништа људско. Дакле, не дискутовати о нормама него из норми. Заслуга је Левинаса што је веома добро одбранио кантовски момент у новијим дискусијама”.<sup>40</sup> На феноменолошком путу он поново „чује” оно што је прије сваког *слушања као знања* - прије сваке интелегибилности. Каже - он чује оно чему знање редукцијом одговора - глас који позива *Дођи*. За мене то конкретно значи замјену мјеста - али не до потпуног поништења - ја се ставља на мјесто другог и прима на себе његову кривицу и покајање - али то захтјева заиста једно Ја,

---

<sup>39</sup> Опширније видјети: П. Рикер; *Сопство као други*, Јасен, Никшић, 2004, с. 349-363.

<sup>40</sup> Видјети: Ј. Грондин; *Kant zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1994, с. 115.

прије једно сопство које *ће...* које *хоће...* које *може...* које је *можно...* које је *вољно* да одговори... и само тако образује личност. Етика није апстрактна интелектуална дисциплина и творевина, терен интереса и трансфера, не, она је претпоставка да се уђе у мишљење. Стога и основно филозофско питање јесте: гдје је човјечност свијести - у њеним моћима или одговорности? Ја сам, јер морам бити, „журба” да се одговори. Прво гдје станем, како год да кренем, јесте етика.<sup>41</sup> Ја посвједочује и ја сада знам шта ће рећи Ја - „увијек одговорност више” - у односу на другог, као другог човјека, у односу на претке и традицију - ја никад нећу моћи вратити колико сам њима (другима) дужан. Ја сам талац другог, а бити талац другог „сирово је и страшно име за љубав”.<sup>42</sup>

ἄβριν χρή σβεννύναι μάλλον ἢ πυρκαϊήν<sup>43</sup> - ово хераклитовско тамно и почетно сасвим јасно крајњем носи снагу опомене која не скончава.

---

<sup>41</sup> Да ли хајдегеровска чињеница или егзистенцијал *бачености* потиरे ову проблематику или је појачава до крајњих граница затварајући сваки отвор етике - бачен сам увијек у свијет у коме је други, други ми је унапријед дат (модус са-бивствовања) и нема потребе изграђивати неки трансцендентални оквир његова разумијевања, логички и спознајно је немогуће доказати егзистенцију других - ја јесам и кад сам сам *заједно*. Али, изостаје захтјев и обавеза овог и оваквог свијета - други може и да нестане, а да то ништа не мјења утемељном начину моје егзистенције. Ја другом, који ми је увијек дат прије, нисам обавезан и одговоран - одговарам само себи у властитом бивствовању. Тек тако и за другог. Ако се непрегне, понекад и недопустиво, стоји: не(до)стајање другог или депортација других (на све стране свијета или на онај свијет), онда, је само могући модус са-бивствовања моји моју егзистенцију не може довести у питање? *Dasein* у *sawjesti* зове самог себе, зов долази *из мене* - али само по моделу *aus mir und doch über mich* (па ипак ме превазилази) -анонимним неутрумом коме имам положити рачун.

<sup>42</sup> Видјети: В. Casper; *Denken im Angesicht des Anderen*, Aachen, 1984, s. 30.

<sup>43</sup> „Безмјерну дрскост треба гасити прије ного пожар”.

ДРАГАН ЖУНИЋ

## ПРОМЕНА ПОГЛЕДА НА СВЕТ У САВРЕМЕНОЈ СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

1. Важење појма „погледа на свет” у друштвеним и хуманистичким наукама нашега времена није више неупитно и непорблематично. Доследно, то се односи и на место овога појма у истраживању епохалне функције књижевности.

1.1. Није претерано рећи да је појам „погледа на свет” био централна категорија традиционалне социологије сазнања, поготову оне марксистички оријентисане. Функционисао је, такође, и у оквиру марксистичке социологије културе. Аналитички оријентисани мислиоци често га третирају као непроменљиву или једва применљиву универзалију која подупире хегелијанско или лукачевско становиште тоталитета, па, следствено, и пројекте идеолошке тотализације. Уистину, појам „погледа на свет” јесте у синонимном односу са појмовима „духа времена”, „визије света”, „тоталитета”, „слике света”... Премда могу постојати и разне стручне и научне „слике света”, ова врста „схематског” артикулисања искуства може бити и романескна (Херман Брох), а суштински представља нововековну холистичку позицију хуманизма као „морално-естетичке антропологије” (Хајдегер). У сваком случају, њихова марксистичка експлоатација не затире чињеницу да поменути појмови припадају духовно-научној традицији друштвених наука. Поглед на свет, напосто, јесте сплет идеја, вредности, искустава, тј. комбинација идејних, идеолошких, теоријских, афективних, вољних и практичних држања једне друштвене групе којим се она оријентише у свету и животу и осмишљава егзистенцију. Захваљујући радовима Карла Манхајма из првих деценија двадесетог века, и у марксистичким круговима одбачена је (премда прилично касно) рационалистичка концепција „на-учнога погледа на свет”, и прихваћено схватање о битно а-теоријском карактеру погледа на свет. Тиме се мишљење приближило правој природи појма погледа на свет, па је омогућено разумевање његових како рационалних тако и ирационалних саставница, избегнуто хијерархизовање творевина културе на основу теоријско-методолошког „преферирања” рационалног или ирационалног, и

омогућено научно коришћење овога обухватног појма. Премда погледи на свет различитих друштвених група нужно укључују и идеолошке примесе, освешћивање те њихове димензије као и искључивање идеолошких наплавима у самој теорији погледа на свет представљају нужан услов и философскога и научнога баратања овом категоријом. Стога се она данас не мора сматрати анахроном, под условом да је поткрепљена поузданим научним истраживањима њених конститутивних форми и доминантних обележја у свагда изменљивим, конкретним друштвеним околностима. Наравно, поглед на свет остаје ентитет из реда општости чије се објективирање може препознати у посебним духовним формама, као што су философија, религија, уметност, које нису само његови систематични или бар складни изрази већ и активни чиниоци његове изградње. Поглед на свет може се „наслутити” чак и у сасвим неповезаним свакидашњим а-теоријским позицијама, тј. схватањима и тежњама појединаца и, пре свега, друштвених група, с тим што би та наслућивања системским испитивањем ставова, вредности, мњења и знања могла бити чак и научно реконструисана.

1.2. Лисјен Голдман, најревноснији Лукачев следбеник и промотер Лукачевих философских појмова у овој области, преузео је и његову типологију визија света које се уобличавају у сфери философије и књижевности: трагична визија света као фаталистичка, визија есеја као проблематизујуће-упитна, и визија романа, као активистичко-трагалачка визија света.

Романескна визија света, с обзиром на дугу доминацију романа као књижевне врсте и штива неупоредиво популарнијег од, рецимо, философске лектуре, доиста би се, скоро до данас, могла сматрати доминантним начином на који хетерогена грађа визије свете једне друштвене групе задобија висок степен кохеренције, чиме постаје прикладна за теоријску али и за идеолошку употребу.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Сматрам да се одговарајућом интерпретацијом песништва могу захватити најдубљи слојеви визије света једне епохе односно једне друштвене групе. Али, тумачење поезије јесте по себи крупан методолошки проблем. Осим тога, увек се треба усредсредити на доминантан уметнички род, врсту, форму у испитиваном временском одсеку. Другим речима, „херменеутичку ситуацију” чини и положај поезије односно романа у једноме друштву, што би значило да томан, вероватно, својим далекосежним претпостављеним дејством, остварује и постојанији повратни утицај на владајуће визије света. Напросто, реч је о популарности одређених књижевних редова, читаности, деловању. У Србији данас има популарних песника, али тешко да се деловање поезије може поредити са деловањем романа. Осим тога, код интерпретирања савремене српске поезије, као уосталом и при интерпретирању романескне продукције, треба водити рачуна да се у поступак интерпретације не

2. Погледи на свет јесу релативно трајне конструкције, али се свакако мењају током историје, тако што прате крупније друштвено-историјске промене. Будући да јесу творевине колективне свести, погледи на свет не могу се мењати прагматичним политичким интервенцијама на „кратке стазе”, премда се могу ефикасно инструментализовати посредством масовних медија. Књижевност је, рекосмо, не само израз већ и битан градивни елемент једног погледа на свет, и то не као елемент међу другим елементима, већ као форма у којој поглед на свет, чију грађу припремају одговарајуће друштвене групе и слојеви, доспева до високог степена унутрашње повезаности. Утолико, књижевност свакако има удела у трајнијој промени погледа на свет, а може чак бити и један од значајних чинилаца такве промене.

2.1. До промене владајућег погледа на свет у Србији свакако је дошло током осамдесетих година 20. века, премда се могу прецизно означити и неки ранији политички, теоријско-критички и књижевни покушаји. То је, уосталом, констатовано у различитим социјално-философским и социолошким истраживањима, посредством указивања на расап владајућег система вредности, тј. на крупне промене у хијерархији доминантних вредности које, штавише прерастају у противречно и тетураво смењивање једнога система вредности другим системима или бар корпусима вредности. Напросто, комунистичка идео-логија доживела је крах, а за „упражњено” место надметале су се и још увек се надмећу еклектичке, како традиционалистичке тако и модернистичке, и не сасвим складно формулисане идеологије. Правила игре у транзицији постсоцијалистичких земаља налажу либерализацију привреде, европеизацију законодавства, измењене погледе на чињенице националнога, религијског и културног плурализма у Србији. То су неопходне, али такође и изнуђене, болне и потресне промене, које доиста отварају могућност опстанка српскога народа, али изазивају и крупне трансформацијске шокове, па и дубока уверења најугроженијих да се овим променама поменута могућност опстанка заправо затвара.

2.2. Може се сасвим поуздано рећи да је и у Србији, осим директне идеолошке конструкције или пак теоријске деконструкције тоталитета, једна теоријска ре-конструкција владајућих погледа на свет могућа и на материјалу и форми типичних књижевних дела. На резул-

---

уведу само оне струје које, на пример, тенденциозно реанимирају и експлоатишу српски митолошки дискурс (што би онда била методолошка тенденциозност), већ се, у ваљаноме „узроковању”, морају евидентирати сви важећи утицајни књижевни токови.

татима тога посла могу се проверити неки налази друштвених наука, али се, верујем, могу докучити и неке латентне нијансе манифестних друштвених промена. То очекивање заснива се на схватању о могућности и значају књижевнога узглобљавања разноврсне грађе погледа на свет одређених друштвених група. Коликогод да је тај посао херменеутички (као тумачење суштинског значења књижевних дела у одговарајућем контексту), дакле, по дефиницији анти-методички, поменута реконструкција у књижевном делу објективiranог погледа на свет захтева примену одговарајућих интерпретативних процедура. Мислим да је могуће дешифровање онога слоја књижевног дела који Карл Манхајм именује као *документни смисао*, тј. слоја у којем се „документује” одређени поглед на свет.

2.3. Дакле, ако друштвене групе конституишу погледе не свет, тј. дају грађу за њихово структурисање, а кохерентно извођење преузимају елите стваралаца, па међу њима и књижевници, питање је о каквим елитама је уистину реч. Поред политичке елите, односно елите власти, и елите нових богаташа, на нашу јавну цену ступа и елита утицајних књижевника, тј. оних који својим високотиражним и награђиваним делима, уз одговарајућу медијску промоцију, остварују одређени утицај на формирање владајућег погледа на свет. Кад помињем елиту стваралаца, тј. елиту утицајних књижевника, ја доследно стављам у заграде свако вредносно држање, тј. не узимам у обзир вредност или одсуство књижевне вредности дела о којима је реч. Ради се само о њиховоме претпостављеном деловању, о чињеници читаности, тј. о томе да дела ових писаца вероватно представљају некакав одговор на горућа питања времена и места, тиме што изражавају идеје и вредности одговарајућих друштвених група, а истовремено врше деструктурисање једне старе визије света и реструктурисање нове или обновљене визије.

Извесно је да је у Србији започело, премда и даље траје, напуштање комунистичке визије света и покушај њенога замењивања неком варијантом либерално-капиталистичке визије, уз очекиване отпоре поражене позиције, али и уз опирање пробуђене, анахроне, пасеистичке, традиционалистичко-патријархалне идеологије. У књижевности, та промена се такође препознаје као прелаз из интернационалистичке, југословенске, атеистичке визије, ка националној и националистичкој, антијугословенској и православно-теистичкој визији. Промена о којој је реч могла би се грубо илустровати чињеницом промен историјско-политичке перспективе: „партизанска” перспектива је полако напуштана, а истовремено је на сцену отворено ступила дуго проскрибована



„четничка” перспектива, како у новонасталим делима тако и у обновљеним издањима забрањених антикомунистичких, некомунистичких или просто „предратних” грађанских писаца. Било је, свакако, и дела која су, на темељима аутентичне поетике или својеврсне рачунице, остајала изван главнога идеолошкога сукоба. Треба имати у виду да су се и у „партизанскоме” и у „четничкоме” идеолошко-књижевном тренду појављивали писци значајне уметничке снаге, али да је било и дела незнатне и ништавне књижевне вредности, која су, заједно са својим ауторима, пливала на курентноме идеолошком таласу. Наравно, реч је о идеално-типској поставци, у којој не треба превидети оживљене наслаге патријархалнога традиционализма и још дубље националне епике. Подвлачећи, опет, да је реч о вредносно ослобођеном разматрању, верујем да се речена промена може понајбоље илустровати на делу једнога од водећих српских писаца - Добрице Ћосића. Мало је књижевика дуге списатељске авантуре, у чијем делу се може препознати не баш краткотрајна суштинска трансформација погледа на свет. Углавном се ради о промени читавих светоназорних „гарнитура” или, одмереније речено, генерација писаца. У сваком случају, рана комунистичка позиција по правилу се замењује грађанским становиштем. Међутим, један колективистички модел (комунистички), по природи менталне инерције, лакше бива замењен другим колективистичким моделом (патријархално-националним), тако да новоманифестована грађанска идеологија оставља прилично простора не само легитимним идејама националне еманципације и националнога политичког организовања већ и историјски превазиђеним набојима етнофилетизма.

При том, правде ради, треба поменути да су српски писци покаткад предњачили у тематизацији затамњених страница новије националне историје (на пример, у тематизацији братоубилачкога, грађанског рата, затим, велике голооточке драме, погубних учинака ауторитарне власти, социјалних неправди итд.), да нису увек радили тај посао на миг напрасно „либерализованих” политичара, већ из аутономних грађанских побуда и стваралачког набоја. О томе сведоче чињенице многих судских процеса, званичних и неупоредиво чешће незваничних забрана појединих књижевних дела, затим, постојање маскираних видова институције цензуре, итд.

Ево још једне илустрације. Наиме, речена промена светоназорне позиције у српској књиже-вности огледа се и у неупоредиво мање политички драматичном романескном оживљавању грађанског света предметности. Примат света предмета, у којима се рефлектује особени

животни свет једне одгурнуте класе, јесте типичан грађански животни став, и његово препознавање јесте још један индикатор испитиване промене погледа на свет у савременој српској књижевности.

2.4. Промене о којима је реч прихватане су на различите начине. Скоро сви сматрају да је књижевност одиграла значајну улогу у идеолошкоме заокрету у Србији, само што се та улога различито оцењује. Има и оних који сматрају да је српска књижевност предњачила у либерализацији погледа на свет - до часа када је издала своју непоткупљиву улогу у одбрани универзалних вредности и „продала” се замамној, парцијалној позицији национализма. Врло је важно напоменути да ове оцене често бркају функцију књижевности и улогу књижевника као грађана односно књижевничких организација. Тачно је да феномен књижевности чине писци, књиге и читаоци. Али, ако нам је стало до непристраснога суда о деловању књижевности у ужем смислу, чак и у сасвим конкретним околностима (које креирају и писци као грађани), онда се морамо окренути самоме тексту. Коректан херменеутички приступ имаће, у поступку разумевања, у виду и поменуте околности - као својеврсни хоризонт очекивања, односно контекст деловања.

3. Дакле, несумњиве промене у књижевно посредованоме погледу на свет оцењене су на различите начине, и у погледу њиховога цивилизацијског усмерења, тј, у погледу „квалитета”, и у погледу „квантитета, тј. интензитета претпостављеног дело-вања. У неким оценама, као што је познато, српској књижевности приписана је кључна одговорност за распиривање национализма и ратног пожара у бившој Југославији. Тако крупне оцене, нажалост, нису биле увек утемељене на озбиљним анализама и интерпретацијама релевантних књижевних текстова. Суочен са овом проблемском ситуацијом, ја сам се, у професионалној обавези која происходи из бављења социологијом уметности и, посебно, социологијом књижевности, подухватио истраживања. Резултате тог истраживања изложио сам у књизи *Национализам и књижевност: српска књижевност 1985-1995* (Просвета, Ниш 2002). Није ми намера да овде препричавам већ публиковане налазе или да се бавим самоцитирањем, већ да неке од тих налаза коментаришем и проблематизујем управо у вези са главном темом нашега скупа.

3.1. Прво бих се осврнуо на критике које, рекло би се, у различитим формулацијама, погађају у само средиште мете. Наиме, истина је да је српска књижевност у извесној мери допринела ревитализацији анахронога *епскога погледа на свет*.

Епска слика света, видовданска перспектива, у нашој књижевној традицији изграђује се и разграђује деценијама, наравно у складу са обухватнијим друштвено-историјским, често судбоносним приликама. На пример, у делу Милоша Ђурића *Видовданска слика* (1914) на делу је једна ентузијастичка изградња епскога видовданског идентитета, односно реч је о једноме књижевно-националном програму. Владимир Дворниковић је пак учинио покушај научнога описивања „епске душе” Југословена (!), дакле епске свести (*Карактерологија Југословена*, 1939). У раду Слободана Јовановића *један прилог за проучавање српског националног карактера* (1964) имамо покушај критичке деконструкције епскога идентитета у некој врсти критике књижевне романтичке идеологије, а у делу *Видовдан и часни крст* Миодрага Поповића (1976) пример критичке, књижевно-археолошке анализе дубинских слојева епскога идентитета, односно анализе књижевнога транспоновања националне епике у националну митологију.

У најкраћем, еснове епскога погледа на свет код Срба чине: српске народне песме, косовски мит, његошева етика. То је и оквир изградње својеврснога епског националног идентитета, са следећим битним моментима: стара слава златнога доба; јуначки преци горскога морала; уједињење и слога зарад националнога ослобођења; косовски подвиг, косовска жртва и косовске ране; мучеништво зарад вишега небеског живота односно царства небескога и жртвовање зарад добра заједнице; вера у коначни тријумф добра, повратак царства и посвећење жртве. Дакле, епска слика света, па и из ње изведена идеологија, претпоставља прошлост као најбитнију димензију времена, штавише саме садашњости; у њој се истичу врлине борбености (а не, на пример, радиности); понос, част и достојанство врхунске су животне вредности чије очување налаже чак и жртвовање самога живота у име вечнога небеског живота, и где је смрт појединца вазнесенско саможртвовање за добро заједнице и очување њенога имена; заједница таквих вредности и начела по правилу се саморазумева као изузетна и, следствено, изабрана.

У поређењу са другим, такође књижевно-посредованим сликама света обелодањује се и суштина проблема актуализације епске слике света. На пример, романескна слика света је, по дефиницији, модерна, као слика индивидуације и идеологије индивидуализма, наравно у условима успона и пада индивидуе односно тзв. проблематичног јунака. Епска књижевна слика света је, свакако, предмодерна - већ по томе што промовише колективног јунака, односно непоблематичну заједницу као колективног јунака. Ако је медијска слика

света, опет по дефиницији, постмодерна, јасно је да је медијски посредована епска слика света - чиста идеологија. Епска слика света изграђена је на романтичком ентузијазму, чија социјална конструкција стварности подразумева пре свега заносну визију прошлости. Идеолошка реконструкција епског идентитета само је злоупотреба анахроне епске визије, јер би политичка конструкција стварности морала бити рационално утемељена визија будућности. Епска слика света као романтичка слика света имала је своје историјско утемељење; то би се могло рећи и за неке њене нео-романтичке варијације; идеолошка употреба епске слике света је псеудо-романтичка. Епска слика света узноси вредности заноса, борбености, хероизма, саможртвовања... Али, њена идеолошка употреба превиђа да та слика света реafirмише држање које се данас препознаје као нерационалност и ирационалност, некритички колективизам, пасеизам, ксенофобија, митоманија... Коначно, епска слика света припада народној књижевности, фолклору, обичајности, и тамо има свој пуни значај, Свако њено превођење из књижевности у идеолошки дискурс јесте политичка манипулација. Посебно је питање како епска слика света „функционише” у савременој књижевности. Али, с друге, стране, већ сама реч о медијској идеолошкој употреби епске слике света, па и оне која се у ужем смислу књижевно обликује, унеколико скида део јавне одговорности са књижевности. При том, остаје питање који је друштвени слој стварни носилац епског погледа на свет који се објективира у савременој књижевности. Ако се он не може прецизно идентификовати, што је сасвим вероватно, онда се доиста ради о јасноме манипулативном упрезању мобилизаторског потенцијала једне ирационалне свести.

3.2. Примедбе упућиване новијој српској књижевности, ако изуземо оне које се непосредно тичу књижевника, књижевничких организација и владајућих схватања о друштвеној улози књижевности,<sup>2</sup> могле би се свести на следеће: епско-митолошко утемељење, опседнутост националном историјом, експлоатација мотива српског народа као вечите жртве, доминација колективистичког идеолошког модела над индивидуалистичким, тј. националног колективитета над проблематичном инди-

---

<sup>2</sup> Наиме, сматра се да у српском књижевном феномену, тачније, у српској литерарној јавности, доминира псеудо-романтички модел националне улоге и писаца и књижевности, дакле модел 19. века, са примарном улогом књижевника, па и књижевничких кружока и организација, у артикулацији националне свести и у произвођењу националистичке идеологије.

видуом, књижевно-идеолошки популизам, анти-модернизам и традиционализам. Сви приговори, у ствари, тичу се - могло би се рећи - књижевне реафирмације једнога анахронога погледа на свет.

Не улазећи у слабу аналитичку и интерпретативну заснованост појединих критичких примедби, дакле оних које су не само паушалне него и идеолошке, уместо да буду егземпларне и теоријско-истраживачке, ја сам - на основу истраживања - закључио да се примедбе могу оценити на следећи начин.

Да најпре укажем на оно што је проблематично у српској књижевности. Истина је да у неким деловима доминира ванкњижевна грађа над литерарном формом, што указује на њихову идеолошку тенденциозност. Та чињеница нетрансформисаности ванлитерарне грађе и доминације популаристичкога књижевног манира, посебно у погледу одсуства литерарне проблематизације мотива границе српске државе и мотива српскога народа као вечите жртве, била је основ идеолошке и политичке употребе појединих књижевних дела. Али, та дела нити чине укупан корпус „српске књижевности” нити могу бити њени типични представници.

Савремена српска књижевност (између 1985. и 1995. године) доиста је заокупљена националном историјом. Међутим, то се може сматрати потпуно разумљивим, ако знамо да историја још увек одређује и устројава нашу савременост и, рекао бих, опстанак свих нација на Балкану. Уосталом, књижевна тематизација историје сасвим је легитимна и не може бити начелно довођена у питање. То исто важи и за митолошку инспирацију у српској књижевности, као и у свакој другој националној књижевности. Сасвим је разумљиво и то што је савремена српска књижевност посвећена и демаскирању блиске комунистичке, тоталитарне прошлости, та је стога - антикомунистичка. Најзад, савремена српска књижевност је, бар према ономе што сам ја нашао у испитиваном корпусу - антиратна. Овај налаз каткад је коментарисан са извесним чуђењем. Али, то чуђење, ма из којих углова или мотива долазило, не може уздрмати аналитичку и интерпретативну заснованост закључка. Друга је ствар већ поменута инструментализација неких књижевних дела, поготову оних која су писана у популистичкоме маниру и која се, због своје књижевне тенденције, лако могу искористити у милитантне сврхе, чак и упркос њиховој, односно њихових главних јунака декларативној антимилитантности.

3.3. Престаје можда најважније питање моје теме - најважније с обзиром на главну сврху овогодишња окупљања у Крушевачкој

књижевно-философској школи. То је питање типологије савремене српске књижевности с обзиром на доминантне погледе на свет који се објективирају у утицајним књижевним делима. Деликатни моменти овде јесу: одговарајуће именовање тих визија света и евентуално препознавање реалнога духовног и друштвеног носиоца визија.

Ја сам у испитиваноме корпусу књижевних дела која су могла имати значајно деловање у периоду 1985-1995, на основу обављенога херменеутичког дела посла, тј. интерпретирања смисла садржине (односно документнога слоја смисла, слоја у којем се документује један поглед на свет) и интерпретирања смисла карактеристичнога формалног момента, направио двојну типологију. Разликовао сам погледе на свет *грађански оријентисаних* интелектуалаца, с једне, и *национално оријентисаних интелектуалаца* односно националистички оријентисаних интелегената (припадника слоја интелегенције), с друге стране. Та типологија, да и овде истакнем, није ни у каквој вези са књижевном вредношћу класификованих дела, а није ни нека врста идеолошке квалификације. Реч је о подели операционалнога карактера, која региструје чињеницу да неки српски писци у средиште свога дела стављају националну заједницу и њену историјску судбину, док се други усредсређују на удес појединца у изазовима епохе. У питању су *колективистички* и *индивидуалистички* образац. Колективистичка перспектива може бити традиционалистичко-патријархална, комунистичка, националистичка. У нашој новијој књижевности, која би да раскрсти са комунистичким наслеђем, понекад се реafirмише потиснута патријархална визија, а понекад „новооткривена” романтичка идеологија нације, често без неопходнога литерарног одстојања, тј. у својеврсној митологизацији колектива. С друге стране, на делу је такође раскидање са комунистичким колективизмом, али из угла некада проскрибоване грађанске перспективе, тј. са позиције пораженога и сада изнова оживљенога грађанског друштва, где се одржава схватање о вредности националне заједнице али уз пуну свест о манама колективистичкога хоризонта и колективнога заноса.

Овде следе веома важне напомене у вези са понуђеном типологијом. Прво, нити су сви писци претежно националне оријентације - националисти, као што ни писци претежно грађанске оријентације нису анационални. Штавише, има писаца националне оријентације који пропитују проблеме не-демократске друштвене организације своје нације, као и писаца грађанске оријентације који са грађанско-демократских позиција проблематизују опстанак своје, српске нације.

Друго, у делима национално-колективистичке оријентације има негативних националних стереотипа о другима, а позитивних о себи самима. Али има и позитивних стереотипа о другима, па и разбијања негативних стереотипа о другима, а, што је најважније, има веома озбиљних покушаја развејавања српских митова о националној слави. С друге стране, и у делима претежно грађанско-индивидуалистичке оријентације, где се доиста темељно поткопавају ови стереотипи, има, ту и тамо, негативних националних стереотипа о другима.

4. Озбиљни проблеми са којима сам се суочавао током истраживања могли су оставити трага у мојим налазима.

4.1. Најпре се ради о методолошким проблемима. Због нерационалности, ако не и немогућности потпунога истраживачког обухвата књижевне продукције у једном временском одсеку, неопходно је прављење својеврснога „узорка” књижевно најутицајнијих дела, тј. дела која су, као објективације одређенога погледа на свет, могла играти улогу у његовој конструкцији и промоцији. Само релативно поуздани званични подаци о издањима и тиражима књижевних дела у Србији, премда кориговани подацима о најчитанијим делима у Републици, и подацима о најзначајнијим књижевним наградама, остављају истраживача у извесној зебњи око валидности налаза. Сам поступак разумевања документарнога смисла дела интерпретирањем садржине и форме носи све унутрашње невоље херменеутичкога приступа у погледу неверификабилности понуђене интерпретације.

4.2. Потом долазе проблеми двојне, дакле грубе типологије, на претежно национално и претежно грађански оријентисана дела. Додатна одредба о колективистичком и индивидуалистичком обрасцу, као и изричито инсистирање на чињеницу да у обема групама има вредности типичних за другу групу, унеколико подупиру ваљаност поделе. Међутим, вероватно би било боље да је типологија одмах изведена диференцираније. На пример, могуће је да једно дело буде: грађански оријентисано у смислу антикомунистичке перспективе, али са јасним либерално-националним акцентом (не, дакле, националистичким), а да друго дело буде антикомунистички али патријархално-традиционалистички оријентисано. Другим речима, грађанска позиција не искључује нужно националну заокупљеност, као што ни национална усредсређеност није без увида у слабости колективизма.

5. У закључку, могло би се подвући да је српска књижевност не само сведок већ и актер заокрета од интернационалистичкога (колективистичког) погледа на свет ка национално-националистичким

(такође колективистичком) погледу, али и ка грађанско-либералној односно индивидуалистичкој визији света. При том, упркос чињеници присуства књижевнога популизма и „националног реализма” у савременој српској књижевности, па чак и упркос једној деликатној књижевној визији „решења” српско-хрватских односа у некоме будућем рату (што не мора бити и позиција самога писца), ја се не могу одрећи налаза о антимилитантној настројености савремене српске књижевности, да бих удовољио овим или оним предистраживачким очекивањима. Друга је ствар што су нека популарна дела, својом сублитерарном формом, а уз свесрдну медијску и политичку подршку, привремено представљала неку врсту литераризованог националног програма и била коришћена у ратном маркетингу. Ако су писци као писци за нешто одговорни, одговорни су за лоша књижевна дела, која, као таква, због нетрансформисане идеолошке грађе, допуштају сопствену ванлитерарну употребу (при том, искуство нас учи да се и стара књижевност, поготову епика, може политички искоришћавати). А да су и те како као грађани одговорни за своје јавне политичке наступе не треба ни говорити. Проблем је у томе што се и њихова немилитантна књижевна дела могу читати, и читају се, у светлу њихових често неодмерених политичких изјава.

Каква је и колика стварна улога савремене српске књижевности у реченој промени погледа на свет тешко је поуздано одмерити, како због комплексности самих књижевних дела тако и због реалне процене српскога читалачког хоризонта. Прво, „савремена српска књижевност” није неки хомогени, већ у најмању руку поларизовани корпус. Према томе, она свакако делује на формирање погледа на свет, али је вероватније да није реч о једноме, „српском” погледу на свет, већ да су у питању владајући односно конкурентски погледи на свет различитих и супротстављених друштвених слојева и група. Друго, како и колико делује књижевност у једноме народу који доиста држи до традиције своје јуначке епике, који књижевна дела чита, погрешно, као поуздане изворе историографских података, али који, свеједно, веома мало чита? Колики је утицај саме књижевности, а колики утицај политички и медијски „сажваканих” и „подметнутих” дела, тј. њихових идеолошких сурогата? Најзад, ако је тачно да књижевност једнога народа у одређеноме смислу, па чак и битно, утиче на образовање владајућих погледа на свет, не значи да та иста књижевност обавезно игра и пресудну улогу у њиховоме идеолошком поједностављивању, фалсификовању и злоупотреби.



## НЕНАД ДАКОВИЋ

### RESPONDEO DISCENDUM

#### (Филозофија у пост-комунизму)

Ја ову синтагму пост-комунизам, о којој вечерас разговарамо, пишем одвојено а не заједно, као што се то још увек пише постмодерна, данас (ово данас или данашњица *Gegenwartihkeit* је предмет ове анализе или покушаја), постмодерна је данас владајући стил мишљења у оној активности или стилу, која се још увек, по мом мишљењу, неправедно назива филозофијом. Тако ће бити потребно потражити одговор не само на питање о пост-комунизму него и о филозофији данас, односно о оном уопште „филозофичном” у данашњици. Све се променило. Оно „филозофично” није више упориште анализе као што је некада било, јер оно више није у односу према садашњости, ономе „сада” које би допуштало ову анализу. Однос филозофије и њеног „времена” је данас у кризи иако без тог односа нема филозофије. То је оно што се мора пропитати: зашто филозофија више није „своје време у мислима обухваћено”, што је била епохална одредба или одређење филозофије. Тако је прво одређење пост-филозофије да филозофија више није у овом односу са својим временом, јер наше време није филозофије него је пост-филозофско. Пост-комунизам је зато време пост-филозофије, ако је то још увек време или садашњост у којој је дошло до овог одвајања филозофије и њене садашњости, или времена. Зато је ова хронолошка одредба „пост”, која значи одвајање, или удаљавање филозофије од њене „садашњости” (*Gegenwartihkeit*) или времена оно што је парадоксално једино заједничко филозофији и њеном времену, или садашњости. Јер, пост-комунизам је време, или друштво у коме се филозофија одвојила, или испала из своје садашњости, или времена. Зато филозофија данас није „своје време у мислима обухваћено”, како је то некада мислио и говорио Хегел. Она је данас само један сегмент, или део свог епохалног времена, или калеидоскоп, и то онај дечији и вашарски и зато овај епохални

губитник, једна епоха без филозофије. Филозоф је данас највећи губитник (*der Untergeher*), онај који назадује, о чему сам писао на другом месту. Када се каже да је филозофија данас изгубила овај однос са својим временом и да се уместо о времену данас говори о савремености филозофије, или о ономе данашњем и данашњици филозофије, онда то значи не само то да је савремена филозофија сузила свој хоризонт на оно локално и присутно, на „метафизику присутности”, него и на то да је она остала без историје, да је такорећи испала „из зглоба” или из свог „времена” које је некада било светско и историјско. То није само промена перспективе у односу на позицију коју је филозофија имала у тзв. „комунизму” него и промена онтолошког статуса, или стања, односно, друштвене улоге и моћи саме филозофије. Претензија и улога филозофије, та њена „мисија” која је некада била историјска, или је бар то она умишљала, данас је редукована на улогу коју је Хабермас назвао „трансценденталним журнализмом”. Наравно да данас више није могућ филозофски манифест попут „Манифеста комунистичке партије”. Од баука филозофија је данас, и ту је Дерида у праву, постала сабласт. Како се данас може читати, како одјекује, позната прва реченица овог „Манифеста”: „Ein Gespenst geht um Europa, das Gespenst des Kommunismus”. Са комунизмом је прошло, или испало из зглоба и време филозофије. Није пао само Берлински зид, пала је и филозофија. Зато у посткомунизму нема филозофије него једино њене сабласти, коју називам пост-филозофијом и коју пишем одвојено како бих нагласио ово одвајање времена и филозофије, као њено губљење и пропадање. Филозофија је само присутна на универзитетима, рецимо, или у медијима, али није у времену, јер више није ништа битно за ово време које је некада било време у мислима или у филозофији обухваћено.

Мој нацрт у овом излагању је при томе следећи. Више је него јасно да је филозофија ступила на пут, или изашла на пут тзв. „постметафизичког мишљења” (Хабермас ову синтагму још увек пише заједно а не одвојено). Куда води тај пут који је, без сумње, мејнстрим савремене филозофије, која је обележена овим пост-филозофским временом и то као постмарксизам, пост-структурализам, или пост-аналитичка филозофија. Према Хабермасу једино феноменологија нема свој постизам. Али то је погрешан увид будући да је ништа друго него пост-модерна овај постизам феноменологије. О томе сам толико писао. „Криза европских наука” о којој је почетком

прошлог века писао Хусерл, као кризи саме трансценденталне феноменологије, само је једна од етапа на путу губитка и кризе филозофије, која, наравно, не почиње са Хусерлом или Хабермасом, него управо са претварањем оног „почетка” филозофије у мишљењу пресократоваца и његовим губљењем у нововековном модерном и трансценденталном. То је, уосталом, идеја херменеутичара Гадамера у предавању које се и зове „Почетак филозофије”. Тај „почетак” је, наравно, почетак пресократоваца који је забележен код Платона и Аристотела (текстуално) и који значи губитак филозофије или метафизике, управо, у ономе трансценденталном. Јер, филозофија је ова (пресократовска) метафизика, или није филозофија. Зато је Хегел који је био свестан овог развоја само последњи метафизичар. Зато је потребно објаснити овај „губитак” или „филозофичност” саме филозофије.

Шта је, према томе, „филозофичност” саме филозофије и како је дошло до овог „губитка” филозофије? Јер оно што називам пост-филозофијом и пост-комунизмом само је епохална последица овог процеса, само најважнији лик у овој феноменологији губитка, која објашњава овај процес у „паду филозофије” из времена у садашњост. То је озбиљнији „губитак” од губљења ауре, о коме говори Бењамин у „Уметничком делу у доба техничке репродукције”, јер је овај губитак у основи онтолошки и означава не само губитак једног лика, или форме филозофије, него промену саме стварности чији лик као „техне” или владавине технике тек долази, или почиње. То значи стајати на раскршћу, или у ономе што долази после владавине метафизике.

Немам много времена и нећу се упуштати у детаљну анализу овог процеса али, верујем, да је у основним цртама Гадамерова дијагноза прецизна. Човекова херменеутичка ситуација у доба „после метафизике”, о коме говоре и Дерида и Хајдегер, као и Хабермас или Рорти - је промењена. То је, као што сам рекао, пост-филозофска ситуација. Јер филозофија је метафизика, оно што долази после метафизике није више филозофија. Почетак и крај филозофије јесте метафизика. Зато „критика метафизике” у постизмима, које сам поменуо, није филозофија. Филозофија се завршава са Хегелом у облику у коме је почела код пресократоваца у Грчкој. Зато ова пред-књижевна култура не објашњава ништа у нашој пост-књижевној култури. Не само зато што између ове две културе стоји двадесет и шест векова него, пре свега, зато што је наша херменеутичка ситуа-

ција радикално другачија и различита. Та разлика је у основи пост-филозофска, пошто ће и Гадамер закључити да „филозофско отварање пресократоваца није више могуће”. И то је основни парадокс његовог тумачења, јер он покушава, управо, ово филозофско отварање пресократоваца од којих, у ствари, и почиње филозофија. Проблем је у томе што је сама могућност филозофије, која је почела са пресократовцима, исцрпљена код Хегела тако да „ако се говори о крају онда се говори и о почетку”. Другим речима говор о почетку филозофије је тако говор о њеном крају. Зато је наша херменеутичка позиција пост-филозофска. Али, да се вратим неким акцентима Гадамерове анализе. Јер, она, као што сам рекао, омогућује да се као проблем издвоји оно „филозофично” из саме традиције филозофије. „Мени је”, каже Гадамер, „сасвим јасно да се заједно са историјском променом мења и сазнање прошлости”. И то је полазна основа ове херменеутичке ситуације. Тако ће Гадамер поћи од сумње у историјске конструкције, којима је отворено ово „филозофско отварање пресократоваца”, односно, саме филозофије. Зато у погледу на изворе и конструктивна тумачења, поверење треба поклонити једино Платону и Аристотелу, а не рецимо Херману Дилсу, или Хегелу и Хајдегеру. Тако је од самог почетка „анамнеза”, јер још код Платона „сећање нема почетак”, извор и почетак филозофије. Тако је оно „филозофично” у самој филозофији нарочита структура сећања, памћења или „знања” које филозофију разликује и издваја у односу на друге приступе, или методе тумачења света, односно, универзума и човекове херменеутичке ситуације. Јер, не треба заборавити да је филозофија почела као мишљење о космосу или универзуму. Мишљење, у коме је управо овај принцип Јединог имао основну улогу. Не треба исто тако заборавити да је до ове разлике дошло, пре свега, у односу на мит и религију у култури која је, како се изразио Гадамер, предкњижевна, култури у којој су рапсоди имали одличну улогу. У таквој култури долази до обликовања и издвајања структуре анамнезе коју називамо фуилозофском. Она, према Гадамеру, сугерише појам тоталности и целине која није искуствени појам. Ова хипотеза, неђутим, не значи исто што она значи у терминима савремене научне теорије. Последице овде не проистичу из емпиријских факата. Тачно је да Платон овде, уопште, не помиње искуство. Разлог лежи у чињеници да се ради о логосу, о добро познатом окретању према „логои”. Језички универзум за Сократа има више стварности него непосредно искуство. Као што се сунце не може

посматрати непосредно, већ само преко његовог одраза у води, онај ко жели да зна пре ће у „логои” или језику доћи до јасности него помоћу чула. У тој тачки почиње аргументација на којој идеја може да се изједначи са узроком. „Ја то кажем опрезно”, вели Гадамер. Платон је потпуно слободан у избору појмова који изражавају однос идеје и нечег посебног. То овде није одвојено као што тврди Аристотелова критика, по којој је идеја пуко удвајање света. Та тачка је најбитнија. Јер Питагора није имао чисти предмет математике. „Њима је математика увек прелазила у физику”, закључује Гадамер. Напредујући у аргументацији Сократ зато долази до тврдње да идеја није само идентична са собом, већ и повезана са другим идејама, као топлота са ватром. Према Гадамеру, управо тај међусобни однос идеја је најзанимљивији. Јер само на тај начин постоји логос. Он зато није једноставна појава неке речи, већ је повезивање једне речи са другом речи, једног појма са другим појмом. „Само је на тај начин логички доказ уопште могућ”, каже овде Гадамер. Зато је за Сократа душа, пре свега, оријентација према чистим суштинама, или идејама. То наговештава да је оно логичко, или појмовно, односно, трагање за њима, суштина ”филозофичности” саме филозофије. Зато „душа” у сваком од својих аспеката долази до изражаја у интензивној концентрацији. У светлу тих разматрања можемо разумети који смисао има чињеница да филозофија осцилује и да се колеба између „почетка у смислу извора живота и почетка сазнавања и мишљења”. „То није збрка”, према Гадамеру, „већ жива размена између форми живота као ентелехије”. Али бесмртност је доказана само за идеју живота, за идеју душе а није доказана и за појединачну душу. То је, према Гадамеру, „проблем који се провлачи кроз целокупну историју филозофије”. Дакле, за Платона је очигледно да се истинска суштина, истинско биће испољава у језику и да је језик у стању да допре до онога што јесте. Раздвајање идеја и онога што јесте није могуће. Бесмислено је веровати да је свет идеја само за богове, а да је свет чињеница само за смртнике. Душа може да буде и свест и живот, и мишљење и биће, што је већ пут који се завршава код Парменида. Није зато необично да се и Гадамерова интерпретација завршава са Парменидовим учењем о бићу које је једно са мишљењем. *Respondeo docendum*, одговарам да, каже Гадамер на овом кључном месту анализе ”филозофичности” (логичности) саме филозофије. Није зато тачно да је са религијом повезана форма у којој се појављује ново схватање непокретности и непроменљивости

бића. Пре је то типично логичка интерпретација да биће не може бити небиће, пошто је универзум уравнотежен а не нестабилан. Богиња која разговара са мислиоцем је Мнемосина, богиња мнеме, или сећања. Од ове форме смо пошли у овој анализи. Филозофско знање почива на уједињујућој снази и носивости памћења. На изванредан начин ми, захваљујући својим искуствима, већ познајемо ствари, или живот, а ипак бисмо желели да знамо шта животу и стварима којима смо окружени даје смисао. Зато је истина филозофије округла, каже Гадамер, чиста и нарочита. И зато смо као код куће у грчкој култури шестог века. Ова божанска наука обухватиће све, не само добро заокружену истину, „њено непотресено срце”, већ и мњења смртника. „У ствари”, пише Гадамер, поводом Парменида, „ми се суочавамо са спекулативним проблемом у којем је реч о нераздвојивости истине логичке мисли и искуства његове вероватности” (логоса и доксе). Људи су се одлучили за сва облика бивствујућих ствари. Чинећи тако они су направили темељну грешку, јер су раздвојили два облика уместо да задрже *једно биће*. Мишљење филозофије је појмовно супериорно зато што избегава мишљење о Ничем. Ноеин (мишљење) које се изједначава са бићем није у себе утонуло као рефлексија, већ је напротив „чиста отвореност за све”, како то каже Гадамер. *Биће самог бића* појављује се непосредно, као што се појављује дан. На тај начин постаје јасан идентитет бића. Стабилност бића испољава се у релативности опажања. Зато ме еон (не биће) не може да се истражи и да се саопшти. „Естин”, или оно што јесте, „to auto”, или исто. „У складу с поретком ствари није могуће да ће се биће распрснути нити да се оно скупи”. рекао је у свом спеву Парменид, кога на крају наводи Гадамер. „То еон”, каже он на крају, „још није појам, али јесте потпуна апстракција, апстракција разноврсности ствари, јер се морамо држати подаље од пута Ничега. Да нешто може проистаћи из Ничега није прихватљиво за људски разум. Јер, збрка то јесте, то није, долази из Ничега”. „Eh nihil nihil fit” је зато највиши принцип нашег искуства. *Без самопостављања бића, које није рефлексија нема опажања*. Ништа не може постојати изван бића, јер је оно *целина без кретања*, која је доступна једино мнемотехници а не рефлексији. Мојра је биће око-вала тако да оно јесте Једно „непоколебљиво срце истине”. На крају, Гадамер подсећа на један разговор са Хајдегером у коме је Хајдегер одбацио претпоставку да онтолошка диференција, која напосто јесте, може однекуд бити уведена у филозофију, што сведочи о грчком пореклу ње-

гове позиције. Текст о „почетку филозофије” се закључује далекосежном примедбом да је „компјутер нешто бедно зато што није у стању да заборавља”.

Ова примедба није једнозначна: она се најпре можда, односи на почетак, или оно „филозофично” саме филозофије, које је, како је показано, нека врста „анамнезе” онога што је вечно, или бесмртно, у самој „души”, која је бесмртна и једна, или округла, како је говорио Парменид. С друге стране, ова примедба је мост према садашњости и екранима који су постали „наше очи без погледа”. Да ли су и очи филозофа, као ове очи које не виде, то у овој примедби остаје изгледа отворено, Али, тек сада постаје јасна Гадамерова примедба са почетка да „филозофско отварање пресократоваца” више није могуће. Она је, као што сам већ рекао, постфилозофска. Јер, до слома филозофије је и према Гадамеру дошло са Хегеловом филозофијом у 19. веку. Зато ћу на крају, у једној скици само назначити обриси наше савремене ситуације, позивајући се на Хабермаса и Дериду, као постфилозофе. Не знам много о компјутерима, али наслућујем да је ова „анамнеза” филозофије захваљујући њима постала техничка, односно, технолошка. Данас је дошло до растварања, или губљења филозофије у технологији. Питање је да ли је филозофична „анамнеза” од почетка била ова компјутерска cool memory. Дакле, оно што може бити вештачки произведено и програмирано. У том смислу, техника је метафизика, што је већ Хајдегерово стрепња. Пошто немам више времена одустаћу од намераване анализа ове cool memory.

Прелазим зато на завршну напомену. Поменуо сам трансцендентални журнализам, који је данас постао замена за некадашњу филозофију. Овде завршавам са разлозима због којих више није могућа „критичка теорија друштва”, што је Хабермасово отворено признање. Сам Хабермас ће рећи да теорија комуникативног делања не спада више у филозофију и да је ум изгубио еманципаторски потенцијал, јер је данас редукован и изгубљен у процедуралном мишљењу и контекстима. Зато није могућа теорије пост-комунизма због чега ће Хабермас своју политичку позицију назвати *делиберализмом*. У постнационалним констелацијама нема јасне оријентације у променљивим савезима, које савремени национализам склапа или је склапао са марксизмом, конзервативизмом, или либерализмом. Ум је изгубио сигурност у овим контекстима.

Следећи Дерида може се рећи да је комунизам био „венчање неба и пакла”, што је само наслов једног од завршних поглавља његових „Политика пријатељства”. Шта нас то чека, или сусреће у пост-комунизму? Не знам, и нисам више сигуран, али можда су Деридини перформативи неки знак на путу. Он подсећа, или полази од тога, а од кога него од Хајдегера, који је у тексту *Was ist das - die Philozophie?* говорио о „свијању логоса”, који је склад бића као сабирање, хармонија, *Ein klang* итд. Иако је пре двадесет година на семинару који претходи „Уводу у метафизику” то порекао. Овога пута он не каже, вели Дерида, „да су *philia i logos, philien, homologein i legein* исто. Он каже, подвлачи Дерида, „*Polemus und Logos sind dasselbe*”. Ако су *philia* и логос исто 1955, ако су *polemus* и логос исто 1935, нису ли *philia* и *polemus* увек исто?”

Завршавам са овим пост-филозофским питањем.

Да покушам на крају извесно ограничено прецизирање ове савремене ситуације. Као што сам подсетио, филозофија је била и остала мнемотехника, или нека врста божанског знања окованог Мориром или душом. Онтолошка диференција је само актуелизација једне старе, филозофске диференцијације између душе, или знања које је оковано сећањем и знања које се заснива на емпиријским доказима. Насупрот овом искушењу од пресудне је важности инсистирати на пројекту Просветитељства, које и у пост-комунизму остаје „недовршени пројект”. Мислим да је у савременој ситуацији пост-филозоф у доиста необичном искушењу да, пошто не може да се врати на мнемотехнику или „душу”, преиспита свој став према савременој науци. Како је то написао Жижек у „Телу без органа”: „То је избор с којим се данас суочавамо: или бирамо типичан постмодерни став уздржаности (не идимо до краја, задржимо пристојну дистанцу према научној Ствари, па нас та Ствар неће повући у своју црну рупу, уништавајући све наше моралне и људске појмове), или се усуђујемо да останемо при негативном” (*das Verweilen beim Negativen*), усуђујемо се да у потпуности прихватимо последице научне модерности, уз ризик да ће и суд „наш Дух је геном” функционисати као један бесконачан суд”. Живети у пост-комунизму зато мислим и значи живети отворено у негативном.



РАДИВОЈЕ КЕРОВИЋ

**РАСПАМЕЋЕНИ НАРОД И СТРАТЕГИЈА  
ОПСТАЈАЊА НАШИХ КВАЗИ ЕЛИТА**

*Одређење према теми*

Питање о промјени погледа на свијет наших елита (2005-1945) отвара цио низ, на проблемској основи практичне индивидуалне и друштвене егзистенције савременог српског човјека, веома сложених семантичких веза. Као такво оно захтијева како организовано и осмишљено промишљање и преиспитивање стратегије понашања и дјеловања кључних актера у друштвеном и културном животу, тако и комплетног начина живота народа. У том смислу ово питање указује на неопходност филозофске и интердисциплинарне анализе антрополошко - метафизичких основа и практичних импликација тих промјена и претумачења у свијету живота српског народа. Уколико, пак, сам по себи увијек амбивалентни и вишезначни појам елите именује кључне личности и групе личности које углавном усмјеравају, обликују и воде националне послове, доносе најважније одлуке, на свим референтнијим пољима практичне и мисаоне егзистенције народа, утолико разјашњавање узрока и динамике промјене понашања и погледа на свијет тих елита доприноси укупном саморазумијевању народа и његове животне праксе. Истовремено, чини ми се, да би слика по овом питању била потпунија, ако би се у разматрање укључио и претходни период друге половине деветнаестог и прве половине двадесетог вијека. То утолико прије и утолико више уколико је идеологија југословенства на себи својствен начин у духовима људи припремила терен за усвајање идеологије комунизма и интернационализма.

*Распамећени народ*

Сваки народ у својој историјској егзистенцији, изузимајући плодне и стабилне периоде мира, економског и културног прос-

перитета, нужно доспијева у критичне и кризне ситуације које из темеља уздрмавају његову цјелокупну индивидуалну и колективну егзистенцију, начин размишљања и одношења према животу, као и цјелокупно ментално устројство, каквоћу и хабитус његовог душевног живота. Такве критичне и кризне ситуације својом радикалношћу и скоро неподношљивом динамичношћу, дакле, задиру у саме основе његовог културног, политичког и духовног живота, доводећи до промјене цјелокупног искуства свијета и погледа на свијет. Радикалност и динамичност тих специјалних историјских ситуација по својим практичним и духовним импликацијама могу да доведу до дубљих и далекосежнијих промјена у схватањима људи и стила живота народа, од ратних времена у којима се, под притиском боре за опстанак, хтјели не хтјели, на одређени начин сабирају националне енергије под руководством једног основног циља.<sup>1</sup> Такве деликатне ситуације, увијек бремените крупним и наизглед нерјешивим друштвено-политичким, економским, културолошким и духовним проблемима, стављају на испит цио етнос и његове мисаоне енергије, изискујући нове и примјерене одговоре, моделе мишљења и понашања, у крајњем случају, нове стратегије живљења, организовања и осмишљавања индивидуалног и друштвеног живота. Живећи на парчету транзиционог геополитичког простора, уоквиреног и прожетог интеграцијским и глобализацијским тенденцијама, окружен ривалским и непријатељским народима и државама, данас се и српски народ налази у таквој деликатној, критичној и кризној историјској ситуацији. Само привремено принципијелно интернационална, а од почетка посве експлицитно и недвосмислено антисрпска, комунистичка идеологија и политички режим послје Другог светског рата, на одлучујући начин су допринијели раскорјењивању српског народа и распамећивању српске памети. Као исход дјеловања спољњег фактора и унутрашњих противрјечности на лажним и неприродним основама изграђеног комунистичког друштва, неинтелигентног и несналажљивог понашања

---

<sup>1</sup> Тезу о сабирању националних енергија потврђују збивања у Првом свјетском рату, у коме је српски народ, у времену највећих искушења и страдања, једнодушан у одређењу и праведној борби за слободу и опстанак, успио издржати све и изаћи из рата као морални и политички побједник. Дубље и далекосежније промишљање тих страдања и губитака у Првом свјетском и претходним Балканским ратовима свакако би показало своје незацељиве трагове и сто година послје. Истовремено, братоубилачки сукоб између Срба у Другом свјетском рату, изазван такође и утицајем спољњег фактора, релативизује тезу о сабирању националних енергија у ратним временима.

српског политичког вођства, и данас уживамо горке последице и скорашњег грађанског и националног рата у Југославији и антисрпске кампање неких међународних центара економске и политичке моћи. У таквој констелацији односа, умрежен и спутан неповољним збивањима на друштвено - политичком, економском и културном пољу све од 1945. године до данас, а дубље и далекосежније мишљено - све од стварања Југославије после Првог свјетског рата, српски народ је, такође уз крупну помоћ добро организованог и осмишљеног стратешког пројекта расрбљивања, временом изгубио не само хомогеност у искуству и мишљењу, односу према животу, националном питању и националним вриједностима, него и неопходну снагу и супстанцу за властито саморазумијевање и иоле успјешнију борбу за национално уздизање и напредак. Та хомогеност у искуству и мишљењу, у основном доживљају живота и практичној егзистенцијалној вриједносној оријентацији, не подразумева једносмислије или једноумље на политичком пољу, нити губитак политичких права и слобода, као и слободе мишљења. Напротив, она је неопходна као антрополошко - метафизичка база и стратешки смјер за самопотврђивање, уздизање и напредак сваког народа, па тако и српског. Утолико она, коријенећи се у елементарним слојевима националне културе и традиције, у колективним и вјекovima богаћеним моделима искуства, бивствовања и мишљења, представља једнодушност у националном опредјељењу и афирмативном односу према националним вриједностима, усклађеним са највишим културним и цивилизацијским стандардима на умном односу према свијету засноване европске културе.

Ту хомогеност осјећања и мишљења, једнодушност у основном стратешком опредјељењу, мислим да српски народ данас никако нема. Он је данас расут и развучен између међусобно различитих и супротстављених вриједности и циљева, групних и страначких интереса, некомпатибилних политичких тенденција и рјешења. На биолошком плану ороноу, на духовном несигуран и уздрман у својим исконским људским убјеђењима у смисао живота, а на политичком и идеолошком плану збуњен и слуђен како негативном селекцијом кадрова и ратом међу политичким опцијама и странкама, тако и вањским притиском међународног фактора који га више плаши, распамећује и затупљује него ли што доприноси изградњи здравих и паметних ставова према корјеним друштвеним промјенама које се преживљавају и смислу политичког и државног живота, наш народ још увијек нема ни јасно дефинисан национални

програм. И док су неки ривалски, културолошки и бројно слабији народи, окончали рјешавање свога националног питања (Хрвати и Словенци) доживјевши међународно признање и афирмацију, а други су на најбољем путу да га успјешно окончају и то исто доживе (Албанци и Муслимани), докле српски народ још није ни артикулисао своје основне националне циљеве и заокружио свој етнички простор. Да ли је то важно за самобитност и просперитет једног народа? Антрополошка истраживања показују да је увијек било важно, да је важно и данас и да ће, по свему судећи, бити важно и у будућим временима. Исполитизовани јавни ум, доминација страначких и групних партикуларних интереса, негативна селекција кадрова која води самопорицању народа и потискивању здравих снага, криминализација друштва, само додатно доприносе збуњености и несигурности српског народа. То што он данас заједно са својим елитама проживљава преображаје, не тек политичке свијести, и што се још увијек колеба између следећих алтернатива: интернационализма и национализма, друштвене и приватне својине, југословенства и српства, једнопартијске и вишепартијске државе, антитеизма и теизма и сл, такође непобитно потврђује његову збуњеност и распамећеност. Ту тезу илуструје и неспретност, неорганизованост и одсуство визије у реформи школства и универзитета, која је потребна, али која резултира тиме да школа обмањује дјецу па им „идеолошки осиромашену концепцију живота подмеће као цијелу истину о животу”.<sup>2</sup>

Сматрам, међутим, да овакви преображаји и колебања, који су у динамици историјског бивствовања народа увијек на одређени више или мање изразити начин присутни, а који се тичу тако животно важних питања као што су национално питање, питање политичког уређења и форме државног живота, самобитности народа, и сл., не смију да потрају предуго на онакав начин како се то задњих деценија дешава код Срба. Успостављање зрелих и рефлексивним путем постигнутих образаца политичког дјеловања, са јасно дефинисаним националним циљевима, потпомогнутим хомогенизацијом националне и политичке свијести и сабирањем националне енергије, јесте предуслов не само за успјешно рјешење националног питања, него и за духовно испуњен и ментално здрав живот народа. Остварење таквих задатака изискује максимум мисаоне и сваке друге енергије како

---

<sup>2</sup> Погледати, Бојанин, Светомир, *Тајна школе*, Београд, 2002, стр. 49.

код српског вођства тако и код народа. Отуда је потпуно тачно када наш угледни професор Јеротић на једном мјесту недвосмислено каже: „Одлучујуће је за судбину народа, као и појединаца, да се на прави изазов одговори **максимално**, и то енеријом и свијешћу, јер такав изазов мора бити препознат, и на њега дат одговор, што је услов успјешног и дуготрајног тока „индивидуационог процеса” како појединца, тако и читавих народа”.<sup>3</sup> Јеротић нам као максималан изазов препоручује хришћанство, одуховљење и обожење сваког појединачно и цијелог народа. Мени се чини, међутим, да тај процес сам по себи, који стоји као захтјев сваком религиозном човјеку, не би ријешило проблеме нити указао на излаз српском народу из садашње критичне и кризне историјске ситуације. Отварањем питања излаза и нових путева за српски народ, приближили смо се проблему наших елита и промјене погледа на свијет.

### *Проблем елите и погледа на свијет*

И појам елите и појам погледа на свијет су у извјесном смислу још увијек контраверзни појмови. Не толико и не само стога што на теоријском пољу постоје размимоилажења и спорења око њиховог разумијевања и дефинисања, већ много више због њихове, скоро свеопште, нереклексивне употребе у практичном и свакодневном животу. Та нереклексивна употреба појмова елите и погледа на свијет и кад се истражује, присутна је у извјесној мјери и у теоријским разматрањима. Скоро сви ми у размишљању веома олако и као по некој лијености мишљења подлијежемо привидној саморазумљивости значења оперативних појмова прихватајући без резерве њихову дескриптивну<sup>4</sup> функцију као полазиште за размишљање. Међутим, на теоријском пољу дескриптивна функција оперативних појмова, какви су у нашем случају и појмови елите и погледа на сви-

---

<sup>3</sup> Јеротић, Владета, *Вјера и нација*, Терсит, Београд, 1995, стр. 75.

<sup>4</sup> Кад указујем на дескриптивну функцију појмова елите и погледа на свијет тиме не стављам себи у задатак да удовољим строгим захтјевима појмовног мишљења и да прецизно и недвосмислено дефинишем ове појмове. Не само што је то немогуће и што њихово значење увијек зависи и од друштвеног контекста и квалитета и врсте интелектуалног искуства и сазнања, теоријских и практичних образаца разумијевања човјековог праксиса, већ и стога што то није ни неопходно да би се отворио проблем *промјене погледа на свијет наших елита*. Стога појмови елите и погледа на свијет за мене овом приликом имају радни карактер инструмената за мишљење.

јет, може да игра позитивну улогу утолико што отвара простор и позива на преиспитивање и промишљање, на појмовни рад и прецизније дефинисање значења тих појмова. Осим тога, уколико нас они уводе у ширу сферу семантичких веза отварајући цио низ нових проблема за мишљење, утолико они као инструменти мишљења имају своје теоријско оправдање. У практичном животу, пак, и у свакодневној употреби, ови појмови, као и њима слични и сродни попут појмова патриотизма, национализма, државе, националног интереса, омогућавају и поспјешују више или мање сувисле расправе међу људима и грађанима једне земље. Као такви, они би требало да чине и кључни саставни дио рјечника главних политичких актера и демагога који стоје у њиховој служби. Па ипак, ови појмови су изразитије присутни у рјечнику и расправама у образованим и интелектуалним круговима друштва који по знању и позиву располажу озбиљнијим интересом за теоријска и практична питања човјекове друштвено - политичке и духовне егзистенције.

И успутна анализа значења појмова елите и погледа на свијет казује да они не припадају истој онтолошкој - антрополошкој равни. Док поглед на свијет као појам указује на припадништво човјека као човјека елементарном, основном устројству његове егзистенције у свијету, на његову укоријењеност у сферу природе и његове људске егзистенције, његов основни однос према свијету и себи самоме, дотле појам елите указује на начин организовања и функционисања друштвене егзистенције човјека, регулисања друштвених односа и функција и вођења друштвеног, односно државног живота. Појам елите именује људе или групе људи који, у сфери већ у државу и друштво организованог и конституисаног народа, заузимају истакнуту и водећу позицију. Цио друштвени и државни живот човјека у свим његовим сегментима, који са своје стране и из себе на одређени начин утиче на све основне људске функције, индивидуалне као и колективне, на његов душевни и духовни живот, његова стремљења и искуства, начин размишљања и понашања, устројен је тако да се одвија под упливом истакнутих и водећих људи. Стога се може говорити о различитим типовима елита, друштвеним, политичким, културним, умјетничким, научним, привредним елитама и сл. Ако елита као појам именује најбоље, изабране, изузетне и најотменије људе, дакле, крем неког друштва или државе који увијек представља мањину, онда се она може дефинисати и као „мањина за коју се претпоставља да или највише *вриједи*, или највише *доприноси* друштву и отуда полаже право на на-

јвећи утицај или највиши положај и моћ (власт) у њему”.<sup>5</sup> Различита теоријска разматрања о проблему елите дозвољавају могућност и подјеле елита на *елите по вриједности* и *елите моћи*.<sup>6</sup>

Као што видимо, како сам појам елите, тако и друштвена пракса и стварност, али и теоријска разматрања, потврђују полиморфност и вишезначност појма елите. Тако тај појам садржи поред онтолошког, такође и антрополошки и аксиолошко - етички аспект као саставне елементе свога значења. То посебно постаје важно, као што је то у нас случај, када треба разумјети и разјаснити понашање и промјене погледа на свијет конкретних људи или група људи као фактора у динамици човјековог практичног индивидуалног и друштвеног, а посебно политичког живота. Практични неуспјеси на политичком и државном, економском и међународном пољу да се одбране и афирмишу елементарни национални интереси, те да се афирмишу позитивне културне и цивилизацијске вриједности и духовна искуства властитог народа, сами намећу савременим српским мисаоним људима задатак да процијене људски и професионални квалитет наших водећих људи како до 1945. године тако и до дана данашњег. Ти неуспјеси који вапе до неба и који објективно сатиру српски етнос а субјективно га дестабилизују и распамећују, као и неспособност данашњих водећих људи да пронађу одговарајући модел организовања државног живота и заштите националних интереса, на унутрашњем плану, и адекватног односа према међународном фактору, на спољњем плану, неспособност и неспремност, дакле, да се и након два вијека државотворне традиције у комаду развије национални програм и искристалише национална стратегија, силе рационалну мисао на закључак да српски народ на свом челу није ни имао истинске елите него квази елите, другоразредне људе, неспособан и кваран људски материјал који је само паразитирао или паразитира на српском националном бићу. Отуда и разумијевање промјене погледа на свијет тих елита изискује да се, макар успутно, позабавимо и проблемом погледа на свијет. Тек тада би, састављањем мисаоних коцкица, могли да кажемо нешто одређеније о нашим елитама и њиховом погледу на свијет.

Поглед на свијет, дакле, припада елементарној структури човјекове егзистенције у свијету. Он има своје природне, онтолошко

---

<sup>5</sup> Погледати, Тадић, Љубомир, *Наука о политици*, БИГЗ, Београд, 1996, стр. 233.

<sup>6</sup> Погледати, исто, стр. 234.

- антрополошке основе у човјековом изворном односу према свијету, његовом искуству и доживљају свијета и живота који му објављују његову нераскидиву повезаност са свијетом. Већ у том елементарном искуству свијета човјек се разумијевајући односи према свијету као цјелини и према властитој егзистенцији. Али то разумијевање свијета и себе сама, како то већ у Уводу у своју *Психологију погледа на свијет* објашњава Јасперс, нема карактер самосазнајног него и вреднујућег, обликујућег и уопште судбинског<sup>7</sup> односа. Разлог томе почива у неизбјежности таквог човјековог разумијевајућег односа према свијету, природи и властитом битку, посредством кога човјек обликује и осмишљава свој живот, озбиљује себе и изграђује свој животни свијет. И о истинском погледу на свијет може и да се говори тек тада и тек тамо гдје се човјекова мисао уздигла до јасног и свјесног разумијевања и расвјетљавања загонетке свијета и властите егзистенције. Тако поглед на свијет представља „појмовно и очигледно” разјашњење човјекових поступака, смисла и сврха живота. Он је тако обухватан да представља цјеловиту протумаченост загонетке свијета и властите егзистенције у свијету, слику о свијету и животу и основних питања која муче човјеков ум. Он обухвата како индивидуално тако и колективно разумијевање и разјашњавање свијета, искуство и хоризонте мишљења. Израстајући из индивидуалног искуства и мишљења сваког човјека, које се опет коријени у колективном и достигнутом искуству и знању одређене културе и народа, поглед на свијет је нешто што је неопходно за сам процес индивидуације, сазријевања човјека и израстања у зрелу и пуну људску личност. Из тих дубоких антрополошких разлога увијек је „фатално немати поглед на свијет”.<sup>8</sup> Заступајући идеју да се поглед на свијет коријени у животном искуству, које опет настаје из „промишљања о животу”, те да су погледи на свијет такве творевине у којима се изражава „структура душевног живота”, Дилтај нам посредује сазнање да постоји мноштво погледа на свијет и да сви они „по правилу садрже исту структуру”. Пружајући одговоре и рјешења апорија и загонетки људског живота, та структура погледа на свијет представља „сваки пут један склоп повезаности, у којем се на основу неке слике свијета

---

<sup>7</sup> Погледати, Јасперс, К, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin/Gotingen/Heidelberg, 1960, стр. 1 и 2 и даље

<sup>8</sup> Погледати, Јунг, К Г, *Дух и живот*, Матица Српска, Нови Сад, 1984, стр. 55 и 56.



одлучује питање о значењу и смислу свијета, па одатле се изводе идеал, највише добро и врховна начела за вођење живота”.<sup>9</sup>

Уколико пак, за разлику од религиозног или пјесничког, филозофски поглед на свијет, заснивајући се на појмовном мишљењу и умном односу према збиљи, укључује јасну представу и изграђене ставове о кључним питањима политичког, државног и уопште културног живота једног народа, као и ставове о моделима организовања и регулисања тог живота, утолико он пружа основу за мериторно просуђивање динамике и модела укупног друштвеног и културног живота једног народа. Своју огромну практичну употребљивост у друштвено - историјској егзистенцији човјека он је одувјек показивао и дан данас показује.

### *Наше елите и њихов поглед на свијет*

Установили смо да поглед на свијет представља егзистенцијално-културну и мисаону основу за човјеково практично понашање у свакодневном животу, политичком и јавном као и индивидуалном и породичном. Из њега сваки човјек црпи своје представе и појмове о организационим облицима друштвеног и културног живота народа, о националним вриједностима и интересима, људским правима и слободама, човјековом личном достојанству и смислу живота. Из погледа на свијет човек црпи и своје идеје о моралном понашању, човјековом вишем одређењу и његовој одговорности. С обзиром на свој дубоки антрополошки и аксиолошко - естетички аспект, поглед на свијет би требало за људе да има и нормативни карактер у том смислу што би омеђавао границе друштвено и етички прихватљивих и допустивих понашања, стратегија, одлука и поступака. То би посебно требало да важи у политичкој сфери људског живота у којој се, као сфери јавног ума и живота, одвијају, најважнији процеси и догађаји човјекове друштвене егзистенције и то на такав начин да они одређују и хабитус човјекове индивидуалне егзистенције. Из ових разлога, имајући у виду обим утицаја одређених политичких актера на цио друштвено-економски, културни и духовни живот народа, имамо право да и наше елите, њихово понашање и њихов поглед на свијет процјењујемо критички. Рационално је поставити

---

<sup>9</sup> Дилтај, Вилхелм, *Типови погледа на свијет и њихово образовање у метафизичким системима*, у „Суштина филозофије”, Издавачка књијарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци/Нови Сад, 1997, стр. 93.

питање да ли групе људи које су задњих година биле носиоци политичке моћи, или су то биле у једнопартијском систему послје 1945. године, уопште одговарају појму елите? Јесу ли ти људи заиста изабрани, најбољи и најспособнији чланови друштва? Јесу ли они заиста квалитетан људски материјал, коме само околности нису ишле на руку, или су порозан и кваран људски материјал, другоразредни људи који су доспјели на одлучујуће друштвене и државне функције неспособни да им у потпуности одговоре? Такође је рационално запитати се да ли исход њихове руководеће улоге у друштву није тако поразан у свим сегментима савременог живота да они не могу уопште да се назову елитом?

Склон сам да на ова питања одговорим негативно и да, поштујући ријетке изузетке, кажем да те групе људи не одговарају појму елите, да они не представљају најбоље и најспособније чланове српског друштва, те да коначни исход њиховог руковођења демантује назив који им се приписује. Пошто, међутим, сваки народ само по себи има своје руководеће људе и елите, што потврђује и груба друштвена стварност, као што и сваки лонац има свој поклопац, тако и српски народ има своје српске елите које су онакве какав је и он сам.

И пошто постоје неопходни теоријски и практични разлози за анализу и процјену понашања, промјене погледа на свијет и резултата дјеловања тих елита, који евидентно нису задовољавајући и који демантују њихово истакнуто име, чини ми се да је нужно разликовати нормативни и вриједносни појам елите од емпиријског или дескриптивног. Поред емпиријског или дескриптивног, чија је оперативна употребљивост неизбјежна, и вриједносног, који укључује аксиолошко - етичку процјену вриједности, нормативни<sup>10</sup> појам елите би имао и ту битну функцију да на легитиман антрополошко - метафизички и практично заснован начин омеђи подручје важења и примјене појма елите, доњу и горњу границу смислене употребе овог појма.

Исто тако, а у функцији бољег разумијевања наших елита, сматрам да је потребно разликовати понашање и стратегију кому-

---

<sup>10</sup> Важна разлика између иначе сродних нормативног и вриједносног појма елите састоји се у томе што нормативни појам, теоријски и искуствено заснован, указује на оквире практичне примјењивости појма елите на одређене друштвене групе у истраживању конкретних друштвених феномена и збивања, док вриједносни појам акцентира унутрашње аксиолошко - етичке и антрополошке квалитете тих друштвених група. Тако нормативни појам има ту научно и искуствено легитимну оперативну функцију да јасно идентификује људе или групе људи који заузимају руководеће (елитне) позиције у предметном друштву.

нистичке елите, која је дјеловала у периоду након 1945. године до, отприлике, осамдесетих година прошлог вијека, од понашања и стратегије елита које су настајале у процесу распада комунистичке државе и идеологије, националног буђења, грађанског и етничког рата и у периоду свеобухватних постратних друштвено-политичких, економских, духовних и иних појмова. Јер, упркос томе што смо сви на одређени начин изашли из комунистичког шињела, препарирани и дресирани у нашим идеолошко-политичким убјеђењима, духовно и лично осакаћени, а национално раскоријењени, нисмо сви ушли исти под тај шињел нити смо се једнако угодно у њему осјећали. Оно што карактерише период до почетка распада бившег комунистичког југословенског друштва јесте доминација политичке и културне, идеолошки усмјерене, елите, као и одређена једнодушност, хомогеност осјећања и темељних представа о држави и политичком животу. Исто тако и једнодушност у поимању модела економског и привредног живота друштва, као и представа и појмова о човјеку и сврхама његовог друштвеног живота. Будући идеолошко - политички индоктринирана и инфицирана комунистичким идејама и схватањем свијета који су оперисали деформисаним ликом човјештва, без реалног осјећаја за стварност и истинске законитости, динамику и начине функционисања друштвено - историјског и духовног живота човјека и културе засноване на научно - техничком односу према свијету и природи, постратна комунистичка елита је једнодушна у убјеђењу да је комунистички облик владавине и државе, који не рачуна са њеним одумирањем него јачањем, идеални и непревазиђени образац за уређење међуљудских односа, устројство државне власти и индивидуалног живота човјека. Ова елита такође држи да је комунизам једном за увијек ријешио национално питање и питање социјалне правде и једнакости међу људима, да је једном заувјек отклонио потребу за вјером у Бога и идеју о вишем одређењу човјека. Оно што карактерише поглед на свијет и практично понашање комунистичке елите јесте прилично сложено и здушно разарање свих кључних традиционалних и културних искустава и образаца живљења и разумијевања свијета, те политичког живота, искустава и образаца који су развијани и изграђивани код српског народа веома дуг историјски период и из којих је народ црпио позитивну практичну и мисаону вриједносну оријентацију, свој однос према држави, националним и духовним садржајима и праксама. Па ипак, мислим да у тој сложености и здушности у деструктивном

односу према националној традицији и духовности, вриједностима, достигнућима и искуствима на политичком и државном пољу, којима се једино одликовао српски етнос, у оквиру комунистичке елите постоји подвојеност у погледу на свијет и понашању несрпског дијела те елите. Израстајући из врло оскудне или никакве националне, државотворне и духовне традиције, а ипак свјесни националних осјећања, интереса и амбиција властитог народа, несрпски дијелови комунистичке елите играли су двоструку игру. Што свјесно и плански, што због васпитања и духовне подводљивости, у јавном животу су бранили комунистичка интернационална осјећања и идеје, док су приватно и збиљски врло ревносно радили на афирмацији и протежирању властитих народа.<sup>11</sup> Насупрот томе, српски дио комунистичке политичке елите, који се зове српски само због свога етничког поријекла, понашао се приглупо и полуинтелигентно једнодушно и ревно радећи на раскорјењивању, затирању и дисквалификацији властитог народа. Прве резерве према таквом антисрпском понашању српске политичке комунистичке елите и позитивне импулсе према националним вриједностима и интересима имамо да захвалимо углавном одређеним филозофским и књижевним интелектуалним круговима и то тек онда када смо били поучени понашањем елита других народа, првенствено експлицитним бујањем хрватског и прикривеним бујањем словеначког национализма седамдесетих година. Тако су Срби у другој половини двадесетог вијека почели да уче од Хрвата и Словенаца о националном осјећању и култури, као што су они њих прије скоро вијек и по подсјећали да таква осјећања уопште нешто значе у животу људи и народа. И нажалост српски народ, који је у деветнаестом вијеку својом државотворном борбом, језиком и културом допринио буђењу и развоју националних осјећања и свијести код хрватског, словеначког и потом других југословенских народа, подсјећајући на природне путеве развоја сваког цивилизованог народа, регредирао је дотле да је морао више од вијека касније да буде пробуђен и побуђен од тих истих народа за националну ствар и интерес.

---

<sup>11</sup> Исцрпна филозофска анализа погледа на свијет и стратегије понашања хрватског и словеначког, а потом и муслиманског дијела комунистичке елите, која овом приликом и на овом мјесту није могућа, свакако би показала тај калкулантски и неискрени однос према комунистичкој и интернационалној идеологији несрпског дијела комунистичке елите и као таква би била веома поучна и практично употребљива за српску елиту и нашег времена.

Развојни лук српске националне свијести и културе, међутим, није ни до дана данашњег достигао своју чисту и одговарајућу форму. Каква је то чиста и одговарајућа форма националне свијести и културе? То је таква форма у којој и посредством које један народ јасно и недвосмислено идентификује своје основне националне циљеве и своје основно национално опредјељење. То је таква форма у којој један народ има изграђен национални програм и стратегију дјеловања у свим сегментима живота народа - политичком као и економском, научном и образовном и васпитном, духовном и технолошком. То је, такође, таква форма која, израсла на бази рефлексивног и самокритичког сагледавања vlastите традиције и културе,<sup>12</sup> укупних националних потенцијала, афинитета и амбиција, јасно одређује основне моделе и тактику понашања народа и вођења државног живота у савременим околностима.

Понашања и погледи на свијет посткомунистичких елита, изашлих ипак испод комунистичког шињела, умногоме се разликују од понашања и погледа на свијет комунистичке елите. За разлику од комунистичког, у посткомунистичком периоду појмом елите именујемо шароликије друштво, које по свом основном опредјељењу и свом схватању доста разуђено. Клице и елементе таквих разуђених схватања и односа према националном питању, као и према европским интеграционим процесима и глобализацији, налазимо још у задњој деценији комунистичке ере. Елити посткомунистичког и транзиционог периода можемо да захвалимо разрачунавање са комунизмом и комунистичким обрасцем мишљења и дјеловања, односа према српском националном питању; и стварање основних претпоставки за изградњу демократичнијег друштва, те тиме и за стварање услова за другачије постављање националног питања. У том смислу свакако заслужује поштовање и велика ментална и практична енергија коју су неки људи и неке групе те елите уложили у те послове од стратешког значаја. Захваљујући томе, њима се могу признати и крупне заслуге за национално буђење и национално самоосвјештење српског народа, као и за успостављање промишљенијег односа према националним циљевима и ресурсима.

Па ипак, упркос свему томе и тај дио посткомунистичке елите се релативно брзо истрошио у међустраничким сукобима и препу-

---

<sup>12</sup> Конкретне задатке филозофског мишљења по овом питању идентификовао сам у тексту *Друштвене промјене и мишљење* објављеном у „Зборнику” Крушевачке филозофско-књижевне школе 2003. године, стр. 183-185.

цавањима расипајући позитивну националну енергију и првобитно расположење за суштинске друштвене промјене. Уз то, крупне и сложене потешкоће, у којима су се нашли народ и земља у транзицији, тек изашли из рата, додатно су допринијели трошењу конструктивног елана данашње елите утичући на квалитет и исправност стратешких одлука и рјешења у свим сегментима живота савременог српског друштва. И још увијек амбивалентни и лицемјерни однос утицајног дијела те елите према националним и државним интересима, као и оклијевање другог дијела елите да спроведе рационалне реформе и изврши нужну реконструкцију друштва, снажно су поспјешени утицајем спољњег фактора. Зато и искорак у економској сфери, који се огледају у настојању да се изграде стабилан фискални систем, да се подигне привреда и оживе економски токови, потире калкулантски и кратковиди однос елите на политичком пољу према Републици Српској, Косову, сепаратистичким тежњама у Војводини и слично.

Оно, међутим, што одређене људе или групе људи квалификује и чини елитом јесте мјера њихове успјешности у вођењу националних и државних послова. Коначни исход вођења тих националних и државних послова је поразан. Егзодус српског народа из Хрватске и нечувено и злочиначко ампутирање традиционалних српских етничких територија од стране Милошевићеве власти у Београду, калкулантско и стиношићарцијско понашање у склапању Дејтонског споразума, извјесни губитак највећих и најбогатијих дјелова Косова, уз сепаратистичке тежње у Војводини и Црној Гори, ставља Србији у изглед да се сабије у границе негдашњег Београдског пашалука. Те чињенице отварају кључни проблем политичко праксе, проблем одговорности политичких актера.

### *Стратегија опстајања и питање одговорности наших елита*

Већ на почетку смо видјели да погледи на свијет представљају нешто озбиљно и да се коријене у самом устројству човјекове егзистенције у свијету. Као такви, погледи на свијет обавезују људе на истрајност мишљења и понашања, истрајност при већ усвојеном и изграђеном погледу на свијет. У филозофском смислу, међутим, константни напор ка обухватнијем и квалитетнијем познавању ствари, разумијевању и објашњењу предмета мишљења, представља императив од кога се не може одступати ако се не жели склизнути у догматизам. И људски је тежити ка пунијем и комплетнијем, чак и

дубљем сазнању, ка ширим мисаоним хоризонтима, уколико такво сазнање и такве мисаоне хоризонте усвојени и изграђени поглед на свијет више не пружа. Стога је и антрополошки и епистемолошки легитимна и промјена погледа на свијет. Као таква, она би требало да буде природан исход напретка искуства и сазнања од мање савршеног и оскуднијег ка пунијем и савршенијем искуству и сазнању. Тако схваћена промјена погледа на свијет би могла имати своје бројне и разнолике узроке, друштвене, културолошке, духовне, личне, економске, политичке, психолошке и сл.

Али, кад је ријеч о погледима на свијет и промјени погледа на свијет наших елита, склон сам убјеђењу да највећи дио тих елита и припадника наших елита никада није ни имао збиљски поглед на свијет, односно, да никада нису ни израсли у мисаоне и зреле личности које имају збиљски поглед на свијет и ствари. Оно што су они у најбољем случају имали јесте од других обезбијеђени сервирани и протумачени живот као поглед на свијет и ствари. Изузетке од овога чине мисаонији припадници и дијелови филозофске и књижевне елите.

Па ипак, ако поглед на свијет схватимо у површнијем и необавезнијем смислу, онда смо, упркос свему, принуђени да признамо емпиријски карактер промјене погледа на свијет, односно да је схватимо као појаву која се дешава и која се не може игнорисати. Чак су као друштвена појава промјене погледа на свијет превазишле димензије индивидуалних преображаја и промјена свијести и начина разумијевања ствари и појава, догађаја и збивања. Као колективна појава, процес преображаја свијести и начина размишљања цијелог народа, који је несумњиво у току, који има амбивалентни карактер и за који нисам сигуран да има добар смјер, потврђује далекосежни значај промјене погледа на свијет и преображаја свијести.

Због свега тога, проблем промјене погледа на свијет наших елита отвара више важних питања. Прво питање, пита из чега и на основу чега долази до промјене погледа на свијет? Је ли та промјена иницирана распадањем већ усвојеног погледа на свијет и незадовољством њиме? Да ли је та промјена спонтани и природни, унутрашњи процес обогаћивања и раста сазнања руковођен динамиком умног увида у поредак ствари, који резултира озбиљним унутрашњим преображајем личности? Ради ли се и послије промјене погледа на свијет о истим или другачијим личностима? С киме након тога имамо посла? Или се ради о површинској промјени позоришног карактера, која је изазвана споља, пошто су то налагале околности и

суочавање са стварношћу, и која је мотивисана јефтиним утилитарним и практичним разлозима задржавања привилегованих и руководећих позиција у друштву? Такође је неотклоњено и питање, колико наивно толико и разумно и здраво, да ли промјена погледа на свијет, уколико је до ње заиста дошло, пружа нашим политичким елитама и идеолозима и право на поправни? Имају ли наше политичке елите уопште право да након катастрофалних практичних резултата у руковођењу државом и народом буду и даље кључни политички актери у савременој политичкој и друштвеној пракси?

Упркос сложености феномена, мишљења сам да промјене погледа на свијет, тамо гдје их и када их збиљски има, а понегдје их има и у круговима, наших елита, углавном нису настале као резултат спонтаних унутрашњих душевних и мисаоних потреба за истинитијим и објективнијим сагледавањем ствари. Оне и на личном и на групном плану представљају углавном лукава престројавања, која додуше инфичирају и унутрашњи хабитус личности, изазвана спољашњим стањем ствари и усмјерена на практичну употребу у стварном животу. Потпомогнуте духовном и моралном исквареношћу, одбрамбеним механизмима прогресивног заборављања и потискивања непријатних, новонасталој ситуацији некомпатибилних доживљаја и идеја, ове промјене, до којих најчешће долази олако и без озбиљнијег унутрашњег преображаја личности, убрзо прерастају у стратегију преживљавања и остајања на површини у друштвеним околностима и политичкој и културној клими који им не иду на руку. Ако их ситуирамо у шири културни и цивилизацијски контекст и тако сагледамо, онда оне само потврђују универзално слабљење и *поплићавање* осјећања и растућу потребу за „прилагођавањем и преображајем”<sup>13</sup> које идентификује велики научник Конрад Лоренц. Исто тако сматрам да наше политичке и идеолошке елите,<sup>14</sup> иако имају право на разложно утемељену промјену на свијет, која представља здраво

---

<sup>13</sup> Погледати, Лоренц, Конрад, *Осам смртних гријехова цивилизованог човјечанства*, Кристали, Београд, 1998, стр. 65 и 42.

<sup>14</sup> Овако оштар суд би био неправичан према неким од тренутних актера политичке игре у Србији који, можда неуспјешно, довршавају оно што су други каналисали покушавајући да поправе и преусмјере неповољни ток ствари. Што се тиче данашње политичке и економске „елите” у Републици Српској, о њој се може рећи то да српски народ у БиХ од Дејтонског споразума да дана данашњег није имао срећу да на кључним позицијама моћи има зреле, квалитетне и народу одане људе. У том погледу је ситуација посебно очајна данас. Свему овоме има више разлога.



кретање живота и мишљења, немају право на практични поправни и на даље учешће у политичком животу. Својим даљим учешћем у политичком животу и својим утицајем они ускраћују право на шансу зрелијим, здравијим и квалитетнијим снагама. Исполитизовано јавно мњење и калкулантско понашање странака,<sup>15</sup> као и свеprisутно слабење утицаја етничких кодекса у нашем политичком животу такође додатно поспјешује маргинализацију и потискивање здравих и владајућом политичком праксом некорумпираних потенцијалних учесника у политичком животу у обављању јавних функција.

Међутим, кад је о елитама ријеч, посебно о политичким елитама, питање које није ништа мање важно од питања квалитета и способности кључних актера у обављању јавних послова и функција, јесте и питање одговорности. И иначе у савременој филозофској и етичкој теорији (Јасперс, Јонас, Шпеман), али и у самопромишљању природне науке (Вајцзекер нпр.), идентификовано као темељно питање савремене научне теорије и праксе, али и животне праксе засноване на научно-техничком односу према природи, ово питање је у нашој савременој политичкој и друштвеној пракси потпуно заборављено. Не само што се то питање недовољно потеже у политичким препиркама, него и у теоријским расправама и промишљањима наше друштвене праксе од 1945. године до данас њему није посвећена иоле озбиљнија пажња. Како стога што одговорност никада није истински ни заживјела у нашем друштвено-политичком и народном животу, тако и због тога што се она у свијести људи појављивала само као апстрактна категорија која никога стварно не обавезује, позивање на одговорност је изостајало и у случајевима познатих и конкретних одлука које су имале далекосежне и стварно трагичне последице по цио српски народ. Свеопште слјепило за питање одговорности<sup>16</sup> је довољно добар индикатор моралне искварености људи.

---

<sup>15</sup> Калкулантско и јефтино профитерско понашање странака у нашем страначком и политичком животу заслужује помну анализу и посебну филозофску и научну пажњу. Не само стога што у јавном животу имамо на дјелу негативну селекцију кадрова, него и зато што се та негативна селекција кадрова још успјешније обавља унутар странака. На тај начин, из вишеструких разлога, на јавну сцену и кључне позиције у друштву долазе интелектуално слаби и другоразредни људи, слабог карактера и сумњивих моралних квалитета.

<sup>16</sup> Проблем одсуства одговорности и њене кризе посебно фрапантно карактерише наше савремено друштво, али такође и друштво у свјетским размјерама. На проблем кризе одговорности у његовој спрези са улогом и позицијом човјека у савременој технолошкој цивилизацији, покушао сам указати у тексту *Самопреиспитивање човјека и криза одговорности*,

Посебно је неотклоњиво питање одговорности елите, а на првом мјесту политичке елите. Прикључујући елитама мудрост и умни увид, и привилегавану позицију скопчану са располагањем моћи, Ханс Јонас им прикачује и посебну одговорност, политичку као и сваку другу.<sup>17</sup> Та одговорност, сразмерно моћи и утицају, подразумевијева како одговорност за учињено, тако и одговорност за будућност народа и државе, одговорност за садашњост и одговорност за потомке. То што наше политичке и њима сродне елите углавном нису имале мудрост и умни увид у поредак ствари и њихову динамику, не диспензира их од одговорности, јер су располагале са утолико више моћи и стварног утицаја на збивања.

У судару са новим и жестоком динамиком савременог живота вођеном незауостављивим технолошким напретком који из дана у дан мијења обличје човјековог свијета и српски народ мора, у функцији властитог опстанка, напокон развити адекватне моделе мишљења и практичног вођења политичких и државних послова, моделе који имају изгледа на успјех и за коначно рјешење српског националног питања. У том смислу он мора имати и јако способне и интелигентне елите. Убијеђен сам да већи дио савремене српске елите, који већ води игру, заиста није дорастао тако озбиљном задатку. Здравог и употребљивог материјала свакако већ сада има. За наш проблем је поучна и инспиративна једна Ничеова мисао која гласи: „Народ који у било ком погледу почне да пропада и да слаби, али је у цјелини још јак и здрав, способан је да апсорбује инфекцију новог и да је инкорпорише као своју предност”.<sup>18</sup> Чини ми се да је неспорно да је српски народ почео да пропада и да слаби. Да ли је „у цјелини још јак и здрав”, не знам. Оно што знам јесте да он има да савлада не само „инфекцију новог” него и тешко и нездраво историјско наслеђе задњег вијека своје историје. Сабирање и увезивање свих здравих националних енергија и уздизање до ширих мисаоних видика како народа тако и његове елите можда једино пружа наду за све.

---

објављеном у тематском броју Зборника друштвено-хуманистичких наука „Мишљење и изазови времена” од стране Матице Српске Републике Српске у Бањој Луци 2002. године.

<sup>17</sup> Погледати, Јонас, Х, *Erkenntnis und Verantwortung*, Göttingen, 1991, *сmp.* 117.

<sup>18</sup> Ниче, Ф, *Људско, сувише људско*, Дерета, Београд, 2005, стр. 144.

## САДРЖАЈ

Светозар Стојановић: Промене идентитета и светоназора српских елита.....	5
Јован Аранђеловић: Елитизам и јавна употреба ума.....	24
Мирослав Егерић: Национално значење „Времена смрти” Добрице Ћосића.....	52
Бојана Стојановић Пантовић: „Поетичко-политички” елитизам у српском песништву краја прошлог века .....	59
Ђуро Ковачевић: Од власти до дисидентства и опозиционарства и обрнуто 2005-1945 .....	67
Градимиr Ј. Московљевић: Узајамност власти и дисидентства.....	75
Зоран Арсовић: Како на одговорност позвати?.....	80
Драган Жунић: Промена погледа на свет у савременој српској књижевности .....	101
Ненад Даковић: Respondeo discendum (филозофија у пост-комунизму).....	113
Радивоје Керовић: Распамећени народ и стратегија опстајања наших квази елита .....	121

---

ПОГЛЕДИ НА СВЕТ НАШИХ ЕЛИТА (2005-1945)

Зборник бр. 10

Издавач

Општина Крушевац

Крушевачка филозофско-књижевна школа

За издаваче

проф. др Светозар Стојановић

Светлана Ђурђевић

Редакција

Милош Петровић, Љубомир Петровић,

Љубиша Ђидић, Милан Вучићевић,

Корице

Лазар Стојновић

Припрема и штампа

Графика Симић

Крушевац, Милана Марковића 36

Тираж 300

**ISBN 86-903361-6-8**

Укључивањем у националну ISBN базу података,  
улази се и у регистар централне базе у Берлину