

# ЗБОРНИК

КРУШЕВАЧКЕ ФИЛОЗОФСКО-КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ

ИЗЛАГАЊА НА 22. И 23. ЗАСЕДАЊУ КРУШЕВАЧКЕ ФИЛОЗОФСКО-  
КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ

1. страна

ЗБОРНИК РАДОВА КРУШЕВАЧКЕ ФИЛОЗОФСКО-КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ

2013

2. страна

Град Крушевац

Крушевачка Филозофско-књижевна школа

ЗБОРНИК

КРУШЕВАЧКЕ ФИЛОЗОФСКО-КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ

15

Уредници

Милош Петровић

Марко Недић

(вињета)

3. страна

ТРАЈНО И ЕФЕМЕРНО У ФИЛОЗОФИЈИ И КЊИЖЕВНОСТИ

ЊЕГОШ – ВЛАДИКА, ПЕСНИК, МИСЛИЛАЦ (2013)

Излагања на 23. заседању Крушевачке Филозофско-књижевне школе

Крушевац

4. страна (празна)

5. страна

ТРАЈНО И ЕФЕМЕРНО У ФИЛОЗОФИЈИ И КЊИЖЕВНОСТИ

ЊЕГОШ – ВЛАДИКА, МИСЛИЛАЦ, ПЕСНИК

6. страна

(празна)

Саша Радојчић, Београд

КАКО СЕ ЗАСНИВА ОНО ШТО ТРАЈЕ?

**Апстракт:** У прилогу чији наслов парафразира стих немачког песника Фридриха Хелдерлина, *оно што траје заснивају песници*, поставља се питање о томе на који начин може да траје песничка реч, односно песничко уметничко дело. Уколико је реч о историјском трајању, онда говоримо о традицији као динамичкој целини предања која се стално изнова преуређује и о одношењу песме према тој целини. Основ за објашњење овог односа тражи се у Елиотовом појму традиције. Али уколико је реч о трајању онога што песници производе, уколико говоримо о песничком тексту, питање о трајности песме води питању о начину постојања *песме као онога што траје*. Разматрају се два одговора на ово питање, оба развијена у оквиру исте теоријске позиције – филозофске херменеутике. Да ли је песма језик у извођењу, или еминентни текст?

**Кључне речи:** песничко уметничко дело, традиција, језик у извођењу, еминентни текст.

Није редак случај да искази песника, њихови истакнути стихови или аутопоетички ставови, инспиришу теоријски говор – не само књижевнокритичке интерпретације или прилоге теорији књижевности, већ и говор других теоријских дисциплина и филозофије. Посебно плодан однос, мада не лишен напетости, онај је између песничког и филозофског говора, песничке *речи* и филозофског *појма*. Један вид те плодне напетости код Платона је назван „прастаром завадом“, изразом којим је велики филозоф-песник указао на сукоб претензија песничког и филозофског говора. Мета тих претензија је *истина*, односно полагање захтева на истинитост. Говоре ли песници истину – и ако је говоре, на који начин то чине?

Један од песничких гласова са изузетном конјектуром међу филозофима припада немачком песнику Фридриху Хелдерлину, који ни сам није био лишен дара за филозофско мишљење, и чије младачко дружење са филозофима Шелингом и Хегелом улази у ред омиљеног материјала модерних литерарних легенди. Иако је оспорена веродостојност оне легенде, по којој су тројица пријатеља у врту богословског интерната у Тибингену засадила „дрво слободе“ у трајан спомен Француској револуцији, блискост Хелдерлинове речи филозофији не може бити оспорена. Та реч не жели да буде *лепи привид*, него да казује *истину*.

Можда најчешће филозофски експлоатисан Хелдерлинов исказ је стих који казује да *оно што траје заснивају песници* (was bleibet aber stiften die Dichter). Гномичан и профетски, као што је то често случај код Хелдерлина, овај стих је изузетно привлачан, чак и заводљив, када је реч о интерпретативној надградњи. Да ли је смисао тог исказа у приписивању изузетног епохалног положаја песницима, или се њихово заснивајуће деловање тиче језикотворне, а затим и одатле изведене, светотворне улоге? Језик је изворно тропичан, он је систем фигура; како хоризонт језика уједно конституише хоризонт света као бића које се може језички артикулисати, онда је, по свом карактеру песничко, образовање језичког (фигуративног) система уједно образовање онтолошког хоризонта. Човек је биће које живи у језички конституисаном свету, језичка – према томе изворно песничка животиња.

Али, да ли Хелдерлинов исказ о песницима и њиховом заснивању онога што траје важи само у том језичко-онтолошком смислу? Трају ли и саме песничке речи? И, уколико је могућ потврдан одговор на то питање, на чему се онда заснива могућност трајности песничке речи? Једне песме, песничког уметничког дела? Како песма траје? Како се заснива оно што траје?

У овом тексту ћу скицирати неке од могућих модела појмовне артикулације тог односа (заснивања трајности песничког уметничког дела). Основни проблем са којим се суочавамо када покушавамо да говоримо о трајности једне песничке творевине, јесте њен субјективни и сингуларни карактер. Са друге стране, та својства јој обезбеђују јединственост и непоновљивост. Потребно нам је, дакле, објашњење заснивања трајности песме које ће респектовати њену субјективност и сингуларност. Такво објашњење могло би да се тражи на више праваца – рецимо, једном који ставља акценат на историјску, и другом, на онтолошку димензију трајности песме. У првом случају, потребно је да говоримо о *традицији* као гаранту трајности песме као уметничког дела, а у другом да обратимо пажњу на њену генезу и могућност фиксирања, да говоримо о песми као *збивању* и о песми као *тексту*.

1. *Традиција као основ трајности*. Можда је необично што су релативно ретки покушаји да се пружи опште одређење појма традиције; заузврат, многи истраживачи у областима социологије, етнологије и антропологије се баве конкретним, појединачним, садржински ограниченим видовима традиција; у последње време је у оптицају идеја о тзв. „измишљању“ традиције, која ставља акценат на конкретне процесе њеног конституисања. Садржинско схватање

традиција посматра их у плуралу, али том начину посматрања логички претходи одређење традиције у сингулару. У овом тексту ћу, у најкраћим цртама, приказати концепцију традиције Томаса Стирнса Елиота, која је посебно релевантна за круг питања о трајности песме.<sup>1</sup>

У утицајном огледу „Традиција и индивидуални таленат“ (из 1919) Елиот је изложио концепцију која на први поглед обухвата само проблем уметничке (уже гледано књижевне) традиције, али је решење које та концепција нуди, универзално и односи се на општи појам традиције. По Елиоту, један песник не може да једноставно „наследи“ традицију, већ је потребно, да би је „стекао“, да своје дело, свој уметнички допринос, укључи у постојећи традицијски контекст. Услов за „стицање“ традиције је „осећање историје“ које подразумева да за песника „читава европска књижевност почев са Хомером, и у оквиру ње читава књижевност његове сопствене земље, истовремено егзистирају и чине истовремени поредак“.<sup>2</sup> Ново уметничко дело мора да се укључи у овај поредак (традицију), али оно такође мења тај поредак. Овде су како појам песничког уметничког дела, тако и појам традиције, схваћени динамички и перспективистички – песничка уметничка дела и традиција непрестано мењају своје односе и стога увек морају да буду изнова интерпретирани. „Осећање историје“ о којем говори Елиот обухвата свест о узајамном одређивању садашњости и прошлости: „садашњица би требало да измени прошлост исто као што прошлост управља садашњицом“.<sup>3</sup> Доприноси садашњости морају да буду интегрисани у хоризонт традиције, али исто тако они постају нови чиниоци тог хоризонта и тиме га мењају. Навешћу неколико илустрација овог односа, из књижевности и вајарства. Поједине класичне грчке трагедије данас се тумаче са феминистичког становишта, иако ти теоријски погледи нису били чиниоци хоризонта традиције у време када су ове трагедије настајале. Читање Хомерове *Одисеје* не може остати неизмењено после читања Џојсовог *Улиса*; разумевање лика Хамлета не може бити исто после открића динамике несвесног које је остварила психоанализа. Психоаналитичко читање Шекспира или феминистичко читање Аристофана ни у ком случају нису анахронизми, нити произвољно херменеутичко насиље, него легитимни интерпретативни приступи. Фидијин фриз на Партенону је чинилац који учествује у изградњи традицијског хоризонта вајарске уметности већ дуги низ векова, све до нашег времена; изгубљена статуа богиње Атине истог вајара и из истог храма, премда у своје доба делатна као реални чинилац традицијског оквира, данас је у најбољем случају предмет истраживачких претпоставки историчара уметности и спекулација естетичара. Или, да се окренемо теоријској артикулацији историјског развоја грчког вајарства и једној слутњи: Винкелман је своје смеле (и спорне) спекулације о времену опадања уметничке снаге грчке скулптуре у доба после Пракситела изнео пре него што је 1820. на острву Милосу откривена статуа Афродите, која је данас једно од најпрепознатљивијих вајарских дела уопште. Да ли би Винкелманов суд о опадању био исти и да је статуа била откривена век раније, да је деловала у његовој садашњици?

Елиотова концепција традиције укључује схватање о „истовремености“ поретка традиције. Да би била делотворна, традиција мора да буде „жива“; дела прошлости морају да буду способна да одрже свој „садашњи моменат“.<sup>4</sup> Уметничка дела ранијих епоха образују традицијски оквир садашњице и учествују у изградњи њених мерила. Схватање о „истовремености“ поретка традиције импликује став о традицији као „идеалном“ поретку, извору канонске

---

1 У једном раније објављеном тексту скицирао сам појам традиције развијен код Х. Г. Гадамера: Radojčić, S., 2009, „Gadamerovo shvatanje tradicije“, *Filozofija i društvo*, 20 (1), 71-92.

2 Eliot, T. S., 1932, „Tradition and the Individual Talent“, in: *Selected Essays*, Faber and Faber: London, 14.

3 Исто, 15.

4 Исто, 22.

вредности, али и свест о динамичности тог поретка, његовом непрестаном успостављању и самокориговању. Динамика успостављања традиције изгледа парадоксална: традиција поседује квалитет трајне основе нормативног важења, она је „узорна“, она омогућује и одређује нове уметничке појаве, али се та основа непрестано преображава. Тврди се, према томе, у исти мах надвремени идентитет традиције и стално превазилажење тог идентитета у времену, а вредносни услови које уоквирује тако схваћена традиција уобличују се заједно са њом. Овај спој радикално релативистичког поимања традиције и приписивања традицији статуса вредносног ауторитета био је мотив критике упућиване Елиотовој концепцији.<sup>5</sup> Однос који Елиот образлаже на подручју уметности, на општем плану би могао да се формулише на следећи начин: ново, друго и различито (ново дело, друга особа, различито искуство итд.) може се разумети само унутар оквира постојеће традиције, односно мора бити интегрисано у традицију да би се могло разумети, али већ самим тим, оно утиче на промену оквира традиције.

Трајност за коју гарантује традиција увек је, према управо скицираном Елиотовом појму, ограничена одређеним историјски образованим хоризонтом. Динамичка целина традиције се стално преуређује, и иако је традиција у овом смислу увек једна (и формално одређена), она различитим временима нуди увек другачији лик. Ванвремени поглед и ванвремене вредности су, дакле, илузорни. Одбацавање представе о ванвремено трајној вредности, не утиче, међутим, на могућност представе о некој перспективистичкој трајности. Хорацијево *exegi monumentum aere perennius* и даље важи, само што је узето у обзир и корозивно дејство историје.

2. *Песма као језик у извођењу*. Друго наговештено питање тиче се карактера и генезе песме. Шта је песма, на који начин песма постоји? Један одговор на та питања формулисан је у филозофској херменеутици Ханса-Георга Гадамера. Полазећи од одређења о заједничкој универзалности и отворености језика и ума, он истиче херменеутички значај *слушања*. У слушању, а не у учинку неког другог чула, отвара се пут ка целини човековог искуства света. Ту разлику је познавао још Аристотел. Сва остала чула учествују само у својој специфичној области, док је слушање пут ка целини, јер је „у стању да слуша логос“.<sup>6</sup> То старо сазнање задобија у филозофској херменеутици нову тежину. Слушање учествује у језику, који нема само већу ширину, у смислу да у њему све може принципијелно да дође до речи, него и већу „дубину“, у смислу да је посредством језика човеку могуће да досегне димензију предања – онога што називамо традицијом. Начин приступања предању није чулно непосредан; слушање је *збивајући* језички однос према свету, дакле разумевање,<sup>7</sup> херменеутичко искуство. Али унутрашња блискост слушања и разумевања важи мање за слушање „спољашњим“ ухом, а више за унутрашњи слух који је најдубље повезан са оним што чине филозоф са једне, и песник са друге стране.

Када читамо или слушамо неку песму, морамо да нађемо њен особени тон, а то може да се догоди само у унутрашњем уху. Унутрашњим ухом ми чујемо нешто другачије од онога што се дешава пред нашим спољашњим чулима. Тек идеалност онога што се тако издваја унутрашњим ухом, чини камен темељац за изградњу песничког дела. Песничко уметничко дело не стоји завршено пред нама, испоручено нашим чулима (није у најдословнијем смислу речи „естетско“), него захтева од нас учешће, особени духовни рад рефлексije. Ниједан реални глас не може да досегне индивидуалну звучну вредност неког песничког дела. Али шта се и како се онда заиста чује у том чистом слушању

5 Woodruff, A. C., 2002, „I Caught the Sudden Look of Some Dead Master': Eliot's Tradition and Modern Materialism“, *Culture, Theory & Critique* 43 (2), 88. и даље.

6 Gadamer, H.-G., 1986a, *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Hermeneutik I (Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)*, Mohr Siebeck: Tübingen, 466.

7 Исто, 467.

унутрашњег уха? За слушање унутрашњим ухом потребан је изванредан вид узајамности. А то онда значи и да се у слушању унутрашњим ухом одиграва нека врста стапања хоризоната између песничког дела и онога ко га слуша, дијалога између хоризонта песме и онога ко јој се обраћа. Слушање песничког дела, као и његово читање, у исти мах је његово разумевање. Када читамо, ми самима себи и свом унутрашњем уху изводимо дело, гласом који се не чује не зато што је сувише тих, него зато што је лишен сваког реалног звука. То извођење дела је његово разумевање.

То што је песништво језичка уметност, то што је такоређи природно упућено на разумевање, то што се по својој сродности са филозофијом и њеном појмовношћу издваја од осталих уметности, не би требало да нас завара, па да помислимо да се у његовој језичности поново остварују могућности *разговора* који филозофска херменеутика поставља као основни модел човековог одношења према свету. Напротив, искуство песништва је сасвим другачије херменеутичко искуство него оно које стичемо у обичном разговору. Онај ко хоће да разуме неку песму, мисли на њу саму, а не на онога ко му говори. Песник и песма су одвојени од форми мотивисаног говора: заиста не можемо никуд изван речи, а оне нам се у најчистијем виду појављују у песничком начину говора. Свакако ту морамо да правимо разлику између онога што се стварно може пренети у материјалност спољашњег говора – и то је вероватно само мањи део могућности за које је способна човекова језичност – и онога што се може чути само унутрашњим ухом. Ово последње припада песничком језику.

Песништво је, дакле, та форма језика као извођења, у којој се на најчистији начин открива суштина саме језичности. Песма је излагање језичке појаве, а не пуко пролажење кроз смисао. Али то што се песнички говор не може поистоветити са смисаоним садржајем који је тим говором евоциран, не импликује неку потпуну самосталност песничког говора. Напротив: он није ништа уколико нешто не *значи*; песнички говор постоји само у извођењу казивања (односно читања), и утолико не постоји уколико није постао предмет разумевања.<sup>8</sup> Напетост између смисаоног садржаја песничког говора са једне, и самопрезентације његове појаве са друге стране, може се разрешити само уколико се у обзир узму обе стране релације, смисао и његово звучно „тело“, уколико се ниједно од њих не потисне у корист оног другог. И једно и друго у овој релацији, однос смисла и звучни склоп, сасвим су сједињени само у унутрашњем уху.<sup>9</sup> Ово одређење карактера песме показује како њена субјективност и сингуларност попримају један идеални, језичко-умски, вид трајности. Али трајност песме схваћене као процес, као језик у извођењу, зависи од разумевајућег односа који према њој остварује неки историјски ситуиран субјекат, што значи да се та трајност потврђује поново у једном перспективистичком смислу.

3. *Песма као еминентни текст*. Преостало је још једно питање о начину постојања песме. Као језик у извођењу, она се разликује од извођења језика у свакодневици, чији општи облик филозофска херменеутика одређује као разговор. Основ те разлике је схваћен у значају звучног склопа доступном унутрашњем уху, такоређи у материјалности песме. Постоји још један вид материјалности песме – а то је текст.

У тексту имамо посла са трајно фиксираним садржајима, у њему се говор и предање оспољавају и постају доступни разумевању, прецизније: *читању*. За разматрање питања о трајности песме је нарочито значајан појам *еминентног текста*. Реч је о тексту који није само низ знакова који служи

8 Gadamer, H.-G., 1986b, „Text und Interpretation“, *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Hermeneutik II (Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register)*, 356.

9 Gadamer, H.-G., 1993, „Der 'eminente' Text und seine Wahrheit“, *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I (Kunst als Aussage)*, 290.

фиксирању неког замишљеног или исказаног говора. Херменеутичка функција таквог, обичног текста, исцрпљује се у његовом разумевању. Када смо једном разумели оно што нам се у тексту каже, ми више немамо потребе да га поново читамо. Са херменеутичког становишта – а то је становиште читаоца – текст је „један пуки међупродукат, једна фаза у збивању споразумевања, која као таква свакако укључује и једну апстракцију, наиме изоловање и фиксирање управо те фазе.“<sup>10</sup> Разумевање реченог у тексту је једино што је од значаја, а начин на који се одвијају процеси језичког симболизма су само неопходни предуслови. Текст мора бити читљив, он потпада под претпоставке комуникације. То уједно значи да он „ишчезава“ пошто је испунио своју улогу. Али постоје и текстови који се не исцрпљују у улози у комуникационим процесима, који не „ишчезавају“, него остају присутни наспрам сваког разумевања и својим нормативним важењем претходе сваком новом читању. Такав текст, текст у еминентном смислу, особен је и по томе што је у њему изван снаге стављен захтев за истином какав иначе постоји у нашим исказима и текстовима, и који се састоји у релацији према „стварности“. Еминентни текст не реферише нужно на стварност, не мора бити оријентисан према захтеву за истином, нити се у њему у првом реду ради о сазнању стварности. Такав текст је књижевни текст, а у оквиру ове врсте, повлашћено место припада песничком тексту.

Текст у уобичајеној комуникативној ситуацији служи као нека врста посредника, међупродукта комуникације који, пошто испуни своју улогу у процесу споразумевања неког Ја са неким Ти, „ишчезава“. Текст у еминентном смислу се преображава у партнера у споразумевању, постаје и сам једно Ти коме се обраћамо. У овој тачки можемо да увидимо моменте које филозофску херменеутику разликују од традиционалних херменеутичких теорија. Ако сам текст, текст у еминентном смислу, постаје Ти са којим комуницирамо, онда је јасно да наше разумевање таквог текста не треба да нам као исход донесе разумевање онога што је његов аутор „намеравао да каже“ или „изразио“, него оно што текст сам, као Ти са којим смо ушли у разговор, има да нам каже. Еминентни текст није текст у коме аутор изражава себе, већ текст изражава нешто, и зато када читамо такве текстове ми не треба да иза израза тражимо мишљења или црте душевног живота аутора, него да се усредсредимо на сам садржај, на оно изражено. Традиционална херменеутика је свој задатак видела у испуњавању једног односа хетерономије, и помоћу текстова је желела да разуме нешто што се налази иза њих – док филозофска херменеутика чини заокрет ка признању аутономије текста, заокрет ка иманентној интерпретацији.

За песничке текстове је карактеристично да теже да остваре пуно сагласје смисла и звука, у њима је оно *што* је речено, неодвојиво повезано са оним *како* је то речено. Реч у једном песничком тексту не чини презентним само оно што је њоме речено, већ и саму себе у својој звучној стварности. То је једно од основних искустава које стичемо читајући песме. Песма је потпуно неодвојива од свог формалног, метричког и музичког састава, и она се никада не може исцрпсти у свођењу на свој тематско-мотивски оквир или појмовни смисао, што се најбоље показује у околности да у сваком, па и најуспешнијем превођењу поезије буде нешто изгубљено – или на плану звучача, или на плану значења преведеног текста у односу на оригинални.

Уколико је песнички текст тако неодвојиво обележен начином свог чулног постојања, и уколико управо због тога измиче превођењу (на друге језике, али и на појмовни језик који ће апстраховати од формално-ритмичких квалитета), онда с правом смемо да говоримо о напетости која постоји између смисаоног садржаја песничког текста и његове чулне појаве. Еминентни текст, баш зато што се не исцрпљује у комуникативној функцији и што не „ишчезава“ са крајем разговора, суштински је упућен интерпретацији. Као што свет постаје то што јесте тек долазећи до језика, тако се и еминентни текст потврђује тек у

тумачењу. Али ни то тумачење не треба схватати другачије него као динамичку категорију: пошто еминентни текст није само фиксирање говора или обликовање смисла са функцијом која се исцрпљује у посредовању партнера у комуникацији, то ни његова интерпретација не може да рачуна са једнозначним поновним успостављањем раније мишљеног у тексту. Како се заиста читају текстови ове врсте, Гадамер је сугерисао рекавши да су песнички текстови – „текстови који се приликом читања морају гласно слушати, иако можда унутрашњим ухом“.<sup>11</sup> Они не само да морају да се читају, него и да се чују. У томе је њихова самопрезентност.

После ових разматрања која показују повезаност појмова традиције, језика у извођењу и еминентног текста, и могући одговор на питање о томе да ли и како песма може да траје, задобија одређеније црте. Песма уопште може да траје зато што има карактер еминентног текста. Значај звучног склопа песме, који се упућује унутрашњем уху, уједно истиче значај субјекта који на тај начин слуша песму. Пошто је тај субјекат увек одређен својим конкретним историјским положајем и њиме допуштеном перспективом, његово актуелизовање песме припада односима традиције као динамичке целине предања. *Оно што траје заснивају песници* – само што та трајност није ванвремена и онострана, већ увек остварива само унутар језички конституисаног овог, јединог света и језичких перспектива оних који тај свет насељавају и осмишљавају, болно ограничени својом пролазношћу. И који управо тај бол хоће да излече покушавајући да заснују оно што траје.

**Слободан Кањевац**

**Српско филозофско друштво, Београд**

## **ЕФЕМЕРНО И ТРАЈНО У ФИЛОЗОФИЈИ, НАУЦИ И УМЕТНОСТИ**

**Кључне речи:** ефемерно, трајно, предмет, интерпрет, време, контекст, филозофија, наука, уметност

У овом раду бавићемо се анализом услова, као прилогом, што омогућују боље разумевање и разјашњење питања **ефемерности** и **трајности** која се постављају

---

<sup>11</sup> Gadamer, H.-G., „Text und Interpretation“, 351.



како у филозофији, науци и уметности, тако и у свакодневном животу. Реч је о неким формалним условима које ваља имати у виду када се даје одговор на таква питања.

Трајност се, најпре, може дефинисати у формалном смислу тако што ћемо имати у виду четири основна елемента:

**1. Предмет, о којем је реч (став А)**

**2. Интерпрет, где се укључује и његов когнитивни статус (став Б)**

**3. Контекст предмета, у којем се предмет посматра (став Ц)**

**4. Контекст интерпрета, који укључује и његов психо-социјални статус (став Д)**

(Појам „предмет“ покрива и појмове „објекат“, „догађај“, „стање“ и све друге ентитете који су у фокусу пажње и посматрања интерпрета. Појам „интерпрет“ подразумева субјекте који посматрају „предмет“, процењују га, вреднују, просуђују, интерпретирају...)

Ако су сва ова четири елемента константна, онда се може говорити о трајности.

Трајност се прекида, по правилу, онда када ма који од та четири елемента трпи измене. Тада смо склони да то стање означимо ефемерним.

**(Став А) Узмимо за пример положај небеског тела Н,** које има своју сталну структуру. Нека се континуирано може увек утврдити његов састав, положај, величина, брзина, размак-удаљеност и друге физичко-хемијски релевантне особине што их **Н** има између свих небеских тела која су у његовом окружењу, и нека су ти параметри непроменљиви и увек исти у одређеним (посматраним) временским интервалима. Тада можемо рећи да је реч о трајности тела **Н**, односно о сталности његовог положаја.

Међутим, ово може бити потпуно упитно после извесног времена (**Т**). Зашто? Претпоставимо да је то опис који смо могли имати, рецимо, 863. године пре нове ере, на основу исказа које смо добили од астронома са неког двора локалног краља. Цео опис у вези са телом **Н** могао је бити дат на неком пергаменту, када још није било телескопа.

**(Став Б)** Ако би посматрање извео научник током 19. или 20. века нове ере, рецимо, 1898. године, након тога 1926. године, затим 1931. године, и уочио промене резултата који су идентични у сва три случаја у новој ери у вези са телом **Н**, али су различити с обзиром на резултат – податак из 863. године пре нове ере, онда бисмо могли рећи да је трајност тог првог податка доведена у питање. Дакле, подаци и интерпретације из 863. године пре нове ере и подаци из 1898, 1926. и 1931 године нове ере су потпуно различити. Битна разлика међу њима представља **промењен научно-когнитивни статус**. Оно знање из првог миленијума пре нове ере није исто као ово после три миленијума. Интерпрети објекта од пре нове ере и интерпрети објекта из нове ере су различити. То може да буде последица едукације научника у међувремену (**погрешка**

визуализације психолошког порекла) или примена савршенијих средстава посматрања.

**(Став Ц)** Претпоставимо, најзад, да се математички резултати не разликују у сва три мерења 1898, 1926. и 1931. године, те да се мерења у вези са небеским телом настављају и касније. Пођимо од тога да научници настављају мерења и да, рецимо, научници NASA-е потврђују све те резултате из нове ере, с тим што закључују да се телу **Н** (опасно по људе) приближава астероид „Ладен“, који ће ударом у тело **Н** променити његову путању и неминовно изазвати промену климе на Земљи, због чега половини САД прете орканске олује и поплаве, нарочито становништву западног дела те државе. Утицај астероида „Ладен“ **мења контекст објекта.**

**(Став Д)** Следећи претпоставку и околности, замислимо да је у вези са тим група научника јасно упозоравала месецима председника Америке, који се кандидује за други мандат, те да је он у то време био заузет неком афером са госпођицом „Моником“, те да због тога није имао времену за анализу последица које ће изазвати нови положај небеског тела **Н**. Затим, да се не би угрозила његова позиција у председничкој кампањи и кандидатури, а нарочито због приговора да се као шеф државе није правовремено бавио безбедношћу своје земље, већ афером око госпођице „Монике“, он одлучује да се не износе резултати које су научници из NASA-е имали ус новом прорачуну.

Последице, наравно, долазе предвидивим током, у виду катастрофе, што је (само) научницима и тадашњем председнику било благовремено јасно и познато. Свакако, да је **психо-социјални контекст интерпрета објекта** био неадекватан и, с обзиром на очекивања, потпуно измењен.

Овај пример показује елементе који се нужно морају имати увек у виду када се покрене питање ефемерности и трајности.

Увек морамо разликовати два нивоа у просуђивању: први је предметно-објективни статус предмета просуђивања, када је пожељно интерпретатора „стављати у заграде“, а други гносеолошки, када је тешко интерпретатора не стављати у контекст просуђивања.

У претходном примеру показали смо како околности утичу на одређење трајности или ефемерности објекта-предмета. Не можемо рећи да је ефемерност, ако се има у виду покушај „истиновања“ нешто што се може само једнозначно посматрати; на то утичу, условно речено, објективни фактори, као у случајевима када је когнитивни статус истраживача ограничен (или неадекватан) с обзиром на подстицај за истиновањем. Истина као предрасуда може дуго опстајати, а да „компетентни“ субјекти верују да је такав „научни“ статус доиста и научни. С друге стране, када истина замени предрасуду, када научни став није „научни“ него баш научни, може се променити опажајно-сазнајни статус објекта истраживања с обзиром на контекст (веће дејство привлачних или одбојних сила у окружењу објекта истраживања, на пример, што утиче на промене посматраног објекта).

Најзад, као што је показано, може се променити и контекст интерпрета, смањење његове слободе у изношењу података или утицај ре-де-мотивације на истраживача, што мења не само мотив него и његову вољу.

Тада не можемо говорити лако о ефемерности или трајности истине. Шта је ту ефемерно, а шта трајно? Одговор на то питање увек има и релациони, а не само супстанцијални карактер. Када би постојао само овај други, онда би проблем био много једноставнији. Наравно, појам „ситуациона логика“ био би потпуно доведен у питање, или, можда, чак и елиминисан. Међутим, ту се срећемо и са другим теоријским питањем – односа између ставова који су последица друкчијих приступа (на пример, разликовања деонтолошких од утилитаристичких ставова у подрчју етике и др.).

Како ствари стоје у области **уметности** у погледу схватања „ефемерности“ и „трајности“ ?

Није се једном догодило да се извесна уметничка дела у моменту свога настанка нису разумевала као неуспешна, вредновано са естетског становишта, а да су протеклом времена задобила атрибуте вредног стваралаштва.

Исто тако, познато је још више и то да су одређена дела уметника у моментима стварања важила за уметничка или значајна уметничка остварење, а да су протеклом времена губе атрибут стечен на почетку стваралаштва.

Како у том случају поставити питање и какав одговор дати на те примере?

Аналитичко разликовање у поменутом примеру могли бисмо сажети и тако што можемо рећи да се увек у анализи стања ефемерно-трајно морају имати у виду статуси предмета посматрања, али и статуси интерпретатора.

Статуси предмета посматрања могу бити непроменљиви-променљиви исто као и интерпрета. Рећи ефемерно-трајно, доиста је тешко, по правилу то је проблем у времену, па са тог гледишта као да апсолутне трајности нема.

Но овде нас више интересује како ствари стоје са гледишта „временске неутралности“ (потпуне релативности), тачније, када бисмо могли да ту релацију посматрамо ван временског оквира, а да имамо у виду саме предмете посматрања и интерпретатора.

Коначно, морамо рећи да предмет може да трпи промену, и то предмет „као такав“, али и контекст предмета врши утицај на предмет. У даљем посматрању морамо рећи и то да се и позиција интерпрета мења и то у једном случају као резултат когнитивног, а другом случају као волитивног утицаја. Знање може бити променљиво као вид напредовања или као случај заборав. Али оно, знање, није увек само објективно условљено, често су волитивни фактори ти који играју значајну улогу у свему томе.

Који је онда критеријум за разликовање појмова „ефемерност“ – „трајност“.

У почетку постављених питања можемо говорити само о томе каква су сведочења којима располажемо: сопствена, а онда и осталих видова – реалних, симболичких, са већом или мањом трајношћу; затим, утицај елемената херменеутичких постулата: предрасуде, ауторитета, традиције, херменеутичког

круга... Не може се поуздано као дефинитиван став отписати онај који је важећи у неком времену, па „скрајнут“ из евиденционе визуре, јер није немогућа његова рехабилитација, како учи историјско искуство.

Како год ствари посматрали, одговор увек мора бити дат, бар што се тиче данашњег стања у којем се налази људско искуство, докле оно досеже до данас, да се тај феномен трајно-ефемерно мора посматрати **са именицом** који гласи: „**означено време**“; тојест, **објекат/означено време : субјекат/означено време** , односно,

**О/Т : С/Т** (О - објекат, предмет догађај; С-субјекат, посматрач, интерпретатор; Т-време објекта или време субјекта, интерпретатора).

Ово даље значи да се само условно може говорити о трајности или ефемерности и то тако што се мора имати у виду, на основу показане структуре промена, да је довољно макар један од елемената да се промени па да се о трајности описаног система не може више говорити. Ако су сва четири елемента непроменљива, тада можемо говорити о томе да је наступила трајност.

У коначној, скептичкој варијанти, можемо рећи да је, изгледа, само ефемерност стална. Али онда се отвара нови круг питања, аргумената, поткрепљења и оспоравања.

Јован Аранђеловић, Београд

## НАЧИНИ ВРЕДНОВАЊА ФИЛОЗОФИЈЕ

(О дуговечности, ефемерности и безначајности)

Srpski filozofi, za razliku od na{ih kwi`evnika, uglavnom i ne postavqaju sebi ciq da stvaraju dela trajne vrednosti. A bez toga nema ni promene stawa na boqe, nema savladavawa efemernosti koja caruje u na{oj filozofiji.

Postoje razni izlazi iz tog stawa, a ve}u pa`wu nego ostalim posveti}emo isticawu zna~aja ugledawu na na{u kwi`evnost, prebogatu delima neprolazne vrednosti.

- Nastoja}u da poka`em da je dugove~nosti potpuna suprotnost samo bezna~ajnost, a ne i efemernost. Iako se delo trajne vrednosti znatno razlikuje od efemernog, ne razdvaja ih nepremostiv ponor. Tom tvr|ewu pri}i }emo iz razli~itih uglova kako bismo pokazali wegovu osnovanost. - Osim ovoga neophodno je da se na~ini jasna razlika izme|u okrenutosti filozofije `ivotnim izazovima ili, op{tije re~eno, spoqa{wem, i wene posve}enosti sebi samoj, svojoj unutra{woj izgradwi.

Dugovežnost filozofije može se dosegnuti samo ako se ona usredsredi i prema sopstvenom razvoju, ako traga za putevima svog originalnog uspostavljanja. - U ostvarivanju toga čija bitnu ulogu ima ugledanje, prihvatanje onog vrednog (to su stvorili drugi filozofi, ali i većina prisvajanja toga (to je preuzeto, ~emu) čemu, takođe, posvetiti posebnu pažnju.

- Od izuzetnog značaja je, razume se, i razvijanje kritike filozofskog stvaralaštva. Kwičevna kritika, kojom se bave bezmalo svi pisci, pa i oni najveći, ima izuzetnu vrednost za stvaralaštvo i morala bi, takođe, postati uzor i srpskim filozofima. Reč je o vrednovanju same filozofije, njenih ideja, postupaka, dela itd. a ne o kritici postojećeg.

*„Branko Radičević je sve više uveren da*

*jedan pesnik njegove epohe - ako čeli da mu poezija*

*bude čiva i delotvorna, kadra da nadčivi doba u*

*kojem se rodila – mora izgrađivati svoje*

*kwičevno delo na osnovama narodnog jezika”*

(Milan Dedinac)

*„Moje generacije nisu rođene pod srađnom*

*zvezdom... nije im dozvoljeno da stvaraju na općtu*

*radost i duboka i trajna dela. I ja na to neću da*

*pretendujem”*

(Rade Drainac)

*„Gasi se moja kwičevna uloga. Propada i*

*ostaje van qudske pačwe i interesovanja moje*

*kwičevno delo. Da li sam mogao, da li sam imao*

*dara da ga ućinim dugovežnim? Ne verujem. I ja*

*pripadam svetu koji je minuo u ponor Istorije”*

(Dobrica Josić)

Ovi stavovi izuzetno značajnih srpskih knjevnika nisu vodeće ideje mog razmatrati, iako su navedeni na početku ovog odeljka. Vidimo zašto oni to nisu. Istakao sam te stavove kako bih naznačio stalnu brigu knjevnika raznih generacija da stvaraju dugovećna dela, a ne ona koja ih ne mogu nadživeti. To se može reći i za Drainca kao što ćemo videti.

Zašto ne pominjem i nekog filozofa, iako bi bilo razumljivo da navedem pre svega nekoga od njih? Kad je reč o filozofiji, onda nije teško pokazati da u voj nema ni tragova naznaćene brige knjevnika da stvaraju dela trajne vrednosti. Jednostavno rećeno, veruje se da uvažavaju jednog filozofa u vremenu u kojem piše, jeste pouzdano i uverljivo svedoštvo o izuzetnoj vrednosti njegovih spisa. Nisam slučajno upotrebio reč "vrednost" a ne dugovećnost. Ne treba ni isticati da se u ovoj upotrebi vrednost izjednaćava sa savladavanjem prolaznosti, a pogotovo beznačajnosti. O naivnosti takvog ubelewa ne vredi ni govoriti. Mi ćemo to ipak uiniti u daćem izlagawu.

Na početku pomenućemo samo to da ovakvo verovanje nije opravdano. O tome dovoćno uverljivo svedoštvo istorija naće filozofije. Nije sporno da su u voj nastala mnoga znaćajna dela, vredni spisi, kwige. Bilo je i uticajnih pokreta kakav je praksisovski, bilo je vrednih mislilaca koji su u vremenu u kojem su pisali, bili slavćeni ili izuzetno uvaćeni itd. Ali, sva ta odlićja su nećto sasvim razlićito od onih koja delima naće knjevnosti omogućavaju da nadive vreme svog nastanka, da odole wegovoj rućilaćkoj moći. To, razume se, posebno vaći ako o naćoj filozofiji govorimo kao o delu evropske filozofije, ako o voj sudimo po merilima koja se danas mogu nazvati pravim, univerzalno vaćim, svetskim.

Nasuprot filozofima ove razlike meću misliocima uvaćavanih zaćivota i stvaralaca dugovećnih dela - potpuno su svesni pisci. Taj uvid ih stalno podstiće, što je izuzetno vaćno istaći, na tragawe za naćinima savladavawa efemernosti ili za priznawem, kakvo je Drainćevo, da se kratkotrajnost onoga što je stvoreno u odrećenim vremenima ne može izbeći.

Nije mi poznato da su naći filozofi shvatali vrednost takvog odnosa knjevnika prema stvaralaćtvu, odnosno da su iz toga izvodili neku pouku znaćajnu za sopstveno stvaralaćtvo. Ako imamo na umu već i ovo što smo naznaćili, onda postaje besmisleno pitawe zašto u naćoj kulturi ugled filozofije, razume se naće, nije ni nalik onom koji ućivaju i vekovima odrćavaju srpska knjevnost i pravoslavna religija. Ovo je posebno zabriwavajuće ako imamo na umu da je ugled velikih grćkih i novovekovnih filozofija u naćoj sredini na zavidnom stupwu.

Iz onoga što ]osi} kaće vidno je da je jasno shvatio da to što knjevno delo, u vremenu svog nastajawa, pobućuje izuzetnu paćwu, nipošto nije, samo po sebi, dokaz da je ono i i dugovećno. Filozofi bi to takoće trebalo da uvićaju kako bi uopćte poćeli da se ozbićnije suoćavaju sa problemom savladavawa efemernosti, s naćinima na koje se može stvoriti delo trajne vrednosti.

To što filozofoja u odrećenom periodu stiće ćak i izuzetan znaćaj, što u vremenima nastanka pobućuje znatnu paćwu, može imati sasvim ogranićenu vrednost, ako se ono što je postigla ne odrćava, ako ubrzo poćiwe da gubi vrednost, da tone „u ponor Istorije". Pokazalo se ovo na uverljiv naćin na sudbini praksis pokreta i filozofije.

Poznato je da su im ~ak i wegovi predstavnici okrenuli leja, poneki tako {to su po~eli da propovedaju sasvim druga~ije poglede, a bilo je onih koji su, da to izrazimo narodnim jezikom „okrenuli }urak naopako" i zastupali ~ak i sasvim suprotne stavove onim koje su nekada sa jednakom `estinom branili. Pri tom, ta promena stanovi{ta bila je u nekim slu~ajevima potpuno na mestu, za razliku od upornog istrajavawa na gleda{tina koje je vreme obezvređilo. Posebno je nedopustivo, treba pomenuti i to, {to su neki svoje izmewene poglede nastojali da prika`u kao negda{we, odnosno da tvrde kako su ostali dosledni svojim praksisovskim opredeqewima, iako je to bilo obi~no samoobmawivawe.

Mladala~ki zanos mo`e se potpuno ugasiti u poznim godinama ili u korenito izmewenim `ivotnim prilikama. To je potpuno razumqiv ishod, ako se od samog po~etka filozofirawa ne brine o sudbini ideja za koje se zala`emo, ako se stalno nema na umu da li one mogu, da li su „kadre da nad`ive vreme u kojem su se rodile", ma kako u wemu izgledale, {to god se o wima tada moglo misliti, ma kako u wemu bile uverqive i op{te prihva}ene.

Ali, Josi} iznosi i neodr`iv stav kad nestanak sveta u kojem je stvarao, povezuje sa navodnom propa{ }u onoga {to je u wemu stvorio. Duhovnost mo`e imati potpunu autonomnost u odnosu na tzv. stvarni svet. Primera je previ{e i to vrlo raznorodnih. Pomenu}u jedan: gr~ki svet je propao, ali su filozofija, umetnost, mitologija, retori~ka kultura u celini, nastala u tom svetu, ostale dragoceno nasleje za budu}nost. Mi ne mo`emo ni zamisliti filozofiju, na primer, novovekovqa bez renesansnog o`ivqavawa gr~ke kulture. Propast sveta u koji je Josi} polagao nade ne mo`e biti ono {to uni{tava, odnosno ~ini kratkotrajnim wegovo delo. Niti je efemerno, niti je vreme nastanka Dobri~inih romana od presudnog zna~aja za sud o wihovoj vrednosti.

Ovo nipo{to ne zna~i da sa propa{ }u odre|enog sveta ne mo`e izgubiti zna~aj i neka filozofija. Ono {to ~ini razumnim to tvr|ewe izne}emo u daqem izlagawu. Primer praksisu koji smo naveli to uverqivo pokazuje. Dakle, uop{tavawe o ovome nije ni malo opravdano.

A kad je re~ o daru kao ne~em {to naro~ito pisci s pravom ~esto navode kao presudno u stvarala{tvu, onda treba re}i da je on uvek od zna~aja i to ne samo u umetnosti, ve} i u drugim oblastima saznavawa i stvarala{tva. Ali, to odli~je, iako izuzetno va`no, nije i od presudnog zna~aja za savladavawe efemernosti. Mnogo je darovitih ~ije je delo pokrila neprozirna tama, ali i onih kojima dar nije najja~a strana, a ipak su stvorili dela neprolazne vrednosti.

Naveo sam re~i Dobrice Josi}a jer one na najboqi na~in i sa`eto odre|uju sudbinu ne wegovog dela, ve} mnogih drugih, posebno onih ~ije stvarala{tvo ima sve svoje izvore u postoje}em koje je u wemu u svemu potpuno ukoreweno. U na{oj filozofiji nema boqeg primera od onog koji sam pomenuo, naime o sudbini praksis usmerewa. O tome }e biti vi{e re~i u daqem razmatrawu.

U nastavku Dedin~evog stava koji sam naveo ka`e se da obdarenost i u~enost nisu nesavladiva prepreka propasti onoga {to je zahvaquju}i wima stvoreno. Ali, on tim ta~nim tvr|ewem potkrepquje neodr`iv stav da kad na~ela Vukove reforme jezika odnesu pobedu, „sva kwi`evna dela napisana bilo crkvenoslovenskim jezikom ili u ma kakvoj wihovoj varijanti, moraju i sama neminovno umreti, sa smr}u jezika na kojem

su napisana. Moraju umreti pa ma koliko eventualno bili obdareni ili u~eni wihovi autori".

Ono {to je stvoreno u duhovnoj oblasti ne propada lako ako je vredno i ako je nad`ivelo vreme u kojem je nastalo. To je tako ~ak i kad `rtva propasti postane tako su{tinski va`an duhovni ~inilac kakav je bez ikakve sumwe jezik. Ono {to je na takvom prevazi|enom jeziku stvoreno ne deli wegovu sudbinu, pogotovu je te{ko prihvatiti da mora „neminovno umreti“.

Obi~no se veruje da je svako vreme nakloweno stvarala{tvu - „i dubokih i trajnih dela“ i da je jedino va`no da li se poseduje dar, talenat, u~enost, genijalnost. Me|utim, Drainac je, ~ini mi se, potpuno u pravu kad iznosi druga~iji sud, kad upozorava da nije svako vreme pogodno za stvarawe dela trajne vrednosti. Razloge za ovo izne}emo u daqem izlagawu. Protivno tom tvr|ewu Drainac je na svoju i na{u sre}u, „na op{tu radost“ darovao srpskoj kwi`evnosti delo u ~iju izuzetnu vrednost ne mo`e biti nikakve sumwe.

[ta da se radi u vremenu odista nenaklowenom stvarala{tvu? Drainac pokazuje svojim razuli|enim oblicima delovawa da i u vremenima koja se smatraju nepodesnim za stvarala{tvo, kwi`evnik ne bi smeo odustati od nastojawa da kulturi daruje „i duboka i trajna dela“ i da ne bi smeo odustajati od te „pretenzije“. Nije odustajao ni Drainac, bez obzira na ono {to je tvrdio, ina~e bi bilo nerazumqivo kako je stvorio dugove~no delo. Ru{ewe uvre`enog, onog u {ta se ni najmawe ne sumwa, lutawe i zano{ewe u razli~itim smerovima i tome sli~no, mogu}nosti su i u vremenu o kojem govori rezignirano Drainac. Na to upu}uje i ~iwenica da nikada ne mo`emo biti sigurni da je odre|eno vreme nepodesno. Zar o tome uverqivo ne svedo~i upravo Drain~eva kwi`evna sudbina. Ne mo`emo sumwati da na{ veliki kwi`evnik nije imao u vidu – bar u obliku neke neodre|ene nade ne{to od toga i da je u skladu s tim i sli~nim o~ekivawima gradio svoje delo trajne vrednosti.

Rasprava o zna~aju lika jednog vremena za samu mogu}nost vrhunskog stvarala{tva pru`a izuzetne mogu}nosti za suo~avawe sa najva`nijim problemima efemernosti i dugove~nosti. Neuspeh odre|enog poduhvata u kwi`evnosti ili filozofiji, ne mora biti uslovqeno samo nedarovito{u, neznavem, pogotovo ne propa{u}u jednog sveta, ili likom vremena koje po ube|ewu stvaralaca ne pru`a mogu}nosti za ozbiqnije prodore u oblasti kojim se bave. To, pored ostalog, opravdava potpunije razmatrawe razli~itih oblika vrednovawa.

Mi{qewe o Branku Radi~eviu koje sam na po~etku izlagawa naveo, pokazuje nam {ta sve mo`e biti osnova stvarawa dugove~nog dela. Tome Milan Dedinac dodaje da je Branko Radi~evi} „vaspitan u porodici koja se, u doba naj`e{e bitke izme|u Vuka i wegovih protivnika, otvoreno i odlu~no izjasnila za Vuka“. Vidimo, dakle da su i porodi~ne prilike va`ne, a ne samo prelomno vreme u duhovnom smislu; kad ovo ka`em, onda imam na umu, razume se, Vukovu reformu jezika. To {to je bilo od su{tinskog zna~aja za stvarala{tvo Branka Radi~evia, vi{e nije imalo istu vrednost i za nastanak, na primer, neosimbolizma u srpskoj kwi`evnosti. Dobijena bitka za promenu jezika mewa i wegov zna~aj za samo stvarala{tvo.

Drain~ev stav koji sam naveo svedo~i da se on ozbiqno suo~io sa problemom stvarawa dela trajne vrednosti, bez obzira na to {to je wegov odgovor na problem, na



sreću, bio neosnovan. Važno vrednovati njegovog dela koje zanemaruje ovo o-  
-emu govorim jednostavno nije moguće. Pomišljam to jer se ponekad zanemaruje  
wegovo sumorno određenje mogućiosti koje kvintessentialno stvaralaštvo pruža vreme u  
kojem je živelo.

To što efemernost i po ukorenjenom mišlju wena suprotnost nisu važni izazovi  
filozofa, sve do i pored ostalog i o tome da oni povestno mišlje - s pravom  
suprotstavljeno metafizičkom - neosnovano svode na nešto što ne zahteva ili, čak, što  
isključuje potrebu za saznavanjem, dovoljno dugotrajnim da može nadživeti vreme u  
kojem je stvoreno.

Povesnost se time priznavao to neko ili ne-grubo poima kao nešto što  
bezmalo opravdava efemernost, ili što je u nekom vidu čini razumljivom kad je reč o  
povesnom mišlju filozofije.

Naravno da je povesnost, važno shvaćena, nema ničeg zajedničkog sa  
takvim razumevanjem problema efemernosti. Naprotiv, povesnost i od ne neodvojivi  
skeptizam, u našoj savremenosti postaju važni činioci filozofije koja na primeren  
način prevazilazi efemernost. Dugovečnost različitih filozofija nije isto što i stvaranje  
*sub specie aeternitatis*, odnosno nije isključivo rezultat takvog načina mišljenja. Sa  
povesnošću kao važnim odličjem saznanja koje više ne prihvata zamisao filozofije  
kao misli pod vidom večnosti, ne ukida se i mogućnost savladavanja efemernosti i  
sticanje uvida koje vreme ne obesmišljava, kojim se njegova ručica može obuzdava.

Određenost saznanja i stvaralaštva likom vremena nipošto ne znači i nemoć tih  
oblika svesti da u pogledu svoje vrednosti postaju i najviše domete, a to znači dela  
trajne vrednosti. Za povestno mišljenje to što je grčka filozofija živo nasleđe jednog  
sveta koji je propao, što predstavlja obrazac dugovečnosti mišljenja i stvaralačke moći,  
nipošto nije nešto neobično i nerazumljivo, ali nije ni nešto što bi na način  
obesmišljalo ili obezvređivalo povesno mišljenje.

Da bi se to razumelo, najvažnije je istaći da ono što se može s dobrim  
razlomima reći za filozofsko saznanje sveta života, nipošto ne bi smelo da se uopšte  
tako da važi za wu u celosti, za sve ono što je čini, što je wu sadržaj, čime se postaju  
wene vrednosti i dometi.

Isto tako, ograničene mogućnosti filozofije u saznavu budućiosti qudskog  
sveta, ali one prave koja se ne da izvesti racionalnim rasuđivanjem iz postojećeg  
stava, ne mora biti ono što ugrožava vrednosti određene filozofije, posebno što onemo-  
gućava da ona domaće saznanje trajnog značaja; to se odnosi ne samo na filozofiju,  
već i na druge oblasti saznanja i stvaralaštva.

Poznato Hegelovo tvrdjenje da je filozofija misao svog vremena, da ona te  
okvire ne može prekoračiti, nije bilo prepreka da on stvori jedan od najznačajnijih  
sistema trajnog značenja, niti ga je sprečavalo da kaže kako je Platonovo shvaćanje  
nusa kao načela temeljno ne samo filozofija ranijih vekova, već i svih budućih. Ali,  
vidimo šta je pretpostavka za razumevanje ove prividno protivrečne odredbe. Ovde  
vidimo naznačiti objašnjenje: nemoć filozofije da prekorači okvire svog vremena  
odnosi se na weno bavljenje svetom životom, na saznanje o wemu, a stav o načelu nusa  
na samu filozofiju, na ono što je wu temelj, a ne na wena saznanje o „spočetku”.  
Već je i ovo dovoljno da se bar donekle razume smisao stava o filozofiji kao misli

sopstvenog vremena. To su govorili i neki praksisovci pa je to razlog {to se ovim problemom moramo pozabaviti. Kad ka`emo da filozofija ne prekora~uje granice svog vremena, ve} da je misao o wemu, onda se time odre|uje samo jedna wena strana i to ona kojom se i ne dose`e dugove~nost.

Sli~no se mo`e re}i i za mnoge druge poglede filozofije i to, razume se, ne samo na{e. Vrlo je ra{irena predrasuda da se o vrednosti filozofije sudi samo po onome {to ona "otkriva" o svetu, posebno po kritici wegovih mana, po doprinosu wihovom iskorewivawu itd.

Ali, ~esto se uop{te i ne pomi{qa da je to samo jedna strana filozofije. Drugu i pritom zna~ajnu su{tinsku stranu filozofije - ali i krajwe zanemarenu u sredinama kakva je i na{a, dakle izvan sredi{ta wenog unapre|ivawa - ~ine wene ideje i zamisli, odnosno sve ono {to je tekovina wene okrutnosti ne prema svetu, ne prema postoje}em, ve} prema sebi samoj, prema svom utemeqewu i razvijawu, prema svojoj izgradwi itd.

O zna~aju te strane filozofije uverqivo je i pou~no pisao Fihte: „Obrati pa`wu na sebe samog; odvrti pogled od svega {to te okru`uje i usmeri ga ka svojoj unutra{wosti: to je prvi zahtev koji filozofija postavqa svom u~eniku. Nije re~ ni o ~emu drugom izvan tebe, ve} jedino o tebi samom."

Ovaj stav se mo`e tuma~iti na vi{e na~ina, u {ta se mi ne}emo upu{tati. Uzoran je na~in na koji Fihte postupa polaze}i od Kantovih ideja za koje se ne mo`e re}i da su nekakvo „okru`ewe". Fihte u sebi, u svom duhu nalazi na~in na koji }e stvoriti svoju originalnu filozofiju, koju je, po wegovim re~ima, nedopustivo vrednovati na bilo koji drugi na~in osim autonomno, iz we same, "ne iz stavova bilo koje filozofije".

Fihteovu misao mo`emo shvatiti kao ukazivawe da se o dometima filozofije ne sudi po onome {to on kazuje o „okru`ewu", ve} po onome {to wegovo delo zna~i za razvoj ovog oblika svesti, odnosno po tome da li je wime na~iwen neki pomak va`an za daqe preobra`avawe filozofije, za pojavu ne~eg {to je tek sa wome postalo vidno. Kad ovo govorim onda imam na umu ne samo filozofiju i ne samo na{u, ve} i druge oblike svesti, odnosno saznama i stvarala{tva.

Naravno, ovim se ni na koji na~in ne pori~e zna~aj i vrednost ste~enih saznama o svemu {to filozofa „okru`uje", ali je wihovo trajawe omejeno vremenom u kojem ona nastaju; zato i ka`emo da su ona efemerna. Da li je ovaj uvid o zna~aju „unutra{weg" podstaknut Sokratovim na~elom da ~ovek mora do istine dospeti u samom sebi, te{ko je re}i. Pre se mo`e pretpostaviti da je to moglo biti podstrek za poimawe zna~aja vra}awa ili okrenutosti sebi i da se nasluti da je to "prvi zahtev" u smislu koji ima na umu veliki nema~ki mislilac modernog vremena.

Za{to ovom problemu treba posvetiti posebnu pa`wu? Zato {to nisam zapazio da srpski filozofi na ovakav na~in razmi{qaju. Naprotiv, oni koji filozofiju shvataju kao povesnu misao, kao misao svog vremena, meni se ~ini, veruju da te`wa za dugove~no{ }u jeste bezmalo li{ena smisla kad je re~ o tako pojmqenoj filozofiji. To je razlog, uveren sam, {to je problem dugove~nosti, mo`e se, na`alost, slobodno re}i, gotovo neva`an za neke filozofe, iako je nezamislivo da bi za bilo kog kwi`evnika to moglo biti prihvatqivo; naprotiv, za svakoga od wih dugove~nost je najzna~ajnije merilo

vrednosti onoga {to stvaraju. Tom problemu posveti}emo zna~ajnu pa`wu u daqim razmatrawima.

Od posebnog zna~aja za ova na{a promi{qawa je ukazivawe na zna~aj dugotrajnog izgra|ivawa jednog oblika nacionalne svesti za mogu}nost da se wome prekora~uju okviri kratkotrajnosti. Naravno, to je utoliko va`nije za ova razmatrawa, jer filozofija u na{oj kulturi nema dugi "vek" svog razvoja; razume se da mislim na filozofiju modernog vremena, na wen novovekovni oblik. Najve}i zna~aj dugotrajnog izgra|ivawa jednog oblika svesti mo`emo pratiti i u na{oj kulturi. To se najboqe pokazuje na primeru srpske kwi`evnosti, posebno poezije. Ti oblici stvarala{tva imaju mnogovekovnu istoriju razvoja, za razliku od filozofije ~iji moderni lik postaje mogu}bitno tek posle srpske revolucije, odnosno sa ustankom u kojem je Srbija zbacila sa sebe okove ropstva i feudalnog na~ina `ivota.

To ne bismo smeli gubiti iz vida, kad poku{avamo da razumemo veli~anstvena dostignu}a srpske umetnosti, posebno kwi`evnosti u celokupnoj istoriji na{eg naroda. Na{a filozofija nije u ovom pogledu ni nalik kwi`evnosti.

Za razliku od poezije, na primer, koja je u na{em svetu nastajala i istrajala i u vremenima u kojima je obrazovanih qudi bilo zanemarqivo malo, ali je i pored toga uspevala da doma{i najvi{e svetske domete, upore|ivane i sa homerovskim epovima, filozofija mo`e uop{te i nastati samo u nacionalnim okvirima razvijenog sistema obrazovawa. Nije Fihte slu~ajno pomenuo {kolu iz koje je neuki filozof „prerano iza{ao”.

Filozofija mo`e biti delo samo onih koji su stekli visok stupaw aristotelovski shva}ene obrazovanosti, ali i izgra|enu samosvest, koji su ovladali razli~itim podru~jima filozofije, ali tako|e i osobenim shvatawima temeqnih na~ela, ideja, pojmova itd. Pritom, uveren sam da ovladavawe istorijom filozofskih u~ewa od anti~kih po~etaka do na{e savremenosti, ima izuzetan zna~aj. Duhovno iskustvo ste~eno „satirawem na poslu” ovladavawa filozofijom ~ini ovu i izuzetno zna~ajnom stranom nacionalne kulture svakog, a posebno evropskih naroda.

Sve ovo isti~em kako bih u~inio uverqivim stav da je u na{oj kulturi izboreno sve ono bitno za daleko zna~ajnije domete filozofije, tako i za uspe{no bavqewe wome, odnosno za nastajawa ozbiqnog i, {to je mo`da i va`nije, neprekidnog kriti~kog suo~avawa sa svim {to ona posti`e. Od najve}eg zna~aja je prekora~iti okvire u kojima se do na{e sada{wosti uglavnom kretala u svojoj preovla|uju}oj ravnodu{nosti ili nezainteresovano sti za bavqewe spisima srpskih filozofa, za rasprave o wenim vrednostima.

Primer za ogledawe i u ovom pogledu pru`a na{a kwi`evnost u kojoj je bavqewe wome postalo ne{to od ~ega ne zaziru ni najve}i srpski pisci. Dovoqno je pogledati vrlo obiman deseti tom dela Rada Drainca posve}enog kriti~arima odnosno onima koji su pisali o na{em velikom pesniku. Potreban je ne mali napor da bi se uvidelo koji zna~ajan srpski kwi`evnik, posebno pesnik ili kwi`evni kriti~ar nije napisao ne{to o Draincu. Ako to uporedimo s onim {to se lako uvi|a kada je re~ o na{oj filozofiji, onda mo`emo samo ponoviti misao da se u woj ukorenilo „`aqewa dostojno stawe”.

Ako se srpska filozofija ne ugleda na našu kvi`evnost i u ovom pogledu, malo je izgleda da se ne{to zna~ajnije promeniti na boqe u odista `aloznom stawu, posebno kada je re~ o produbqenim, analiti~kim i kriti~kim tekstovima o srpskoj filozofiji. Pojavquju se kwige naših filozofa ~ak i vrlo vredne, ali ne i osvrti na wih, ~ak ni bele{ke o wihovom objavqivaqu. Pa i to se obi~no doga|a samo ako se za osvrtawe pobrinu sami pisci dela.

Ali, nije se ukorenila samo malodu{nost prema delima srpskih filozofa, ve} i ne{to mnogo ru`nije; naime, uzelo je maha obezvre|ivawe; pritom, ne ono na koje bi se moglo odgovoriti, ve} po kr~mama na primer. Ne mogu se prisetiti da je neki moj prijateq pohvalio nekog filozofa ako je s wim u bilo kakvom sukobu. Ono {to se mo`e zapaziti to je opet ne{to ru`no – naime, ~ak iako se o nekom našem filozofu iz pera nekog kriti~ara pojavila pohvalna bele{ka, wu }e zameniti potpuno suprotna ako se li~ni odnosi me|u wima pore-mete, a pogotovo ako oni postanu neprijateqski.

To posebno dolazi do izra`aja ako se dogodi da pripadnik jednog filozofskog usmerewa govori o nekom filozofu druga~ijeg opredeqewa. Prosto je nepojmqivo koliko je netrpeqvost, gotovo uvek apriorna, dakle ona koja ne po~iva na poznavawu radova, ve} na mr`wi ili preziru svakog druga~ijeg filozofskog usmerewa.

U potpunoj saglasnosti sa ovim, naj~e{e potpuno izostaje javna rasprava, sporewe, sukobqavawe pogleda naših filozofa. Izostaje, dakle, ne{to {to je tako izrazito obele`je odnosa me|u srpskim kwi`evnim stvaraoocima, a {to je od izuzetnog zna~aja za wihov razvoj, za predstavqawe kulturnoj javnosti itd.

Pomenuo sam zna~aj vaqanog prisvajawa onog {to se od drugih preuzima. Ono je od bitnog zna~aja i za našu filozofiju i to kako za stvarawe originalnih, dugove~nih dela, tako i za wihovo vrednovawe. Kad je re~ o ocewivawu i prou~avawu dela naših filozofa, onda preuzeta univerzalno va`ea merila treba ponekad u~initi podesnim za vaqano prikazivawe i vrednovawe wihovog zna~aja za nacionalnu kulturu. U ovom postupku, prisvajawe je suo~eno sa posebnim izazovima na koje treba naši vaqane odgovore.

O kakvim odgovorima je re~, odnosno {ta je prisvajawe preuzetog pored onoga {to smo ve} rekli? Te{ko je naši nekoga ko je tako otvoreno kao Fihte priznao da je sve ideje preuzeo, ali i ko je oikazao da to nije nikakva smetwa stvarawu originalne filozofije trajne vrednosti, ako se one na neki na~in u~ini svojim, ako se, dakle, prisvoje. Iako se tako odnosi u procesu preuzimawa, Fihte isti~e, na istom mestu na kojem je izrazio to „priznawe“, da je stvorio svoju filozofiju sopstvenim postupkom, „sasvim nezavisnim od Kantovog prikazivawa... Moji spisi ne}e Kanta da obja{wavaju ili da iz wega budu obja{weni; oni sami moraju stajati za sebe, i Kant ostaje sasvim po strani... Moj se sistem mo`e ispitivati samo iz sebe samog, a ne iz stavova bilo koje filozofije.“

Ali, ako nema tog prela`ewa ili skoka od preuzimawa prema prisvajawu, onda filozofija, i ne samo ona, naravno, ostaje zato~enik tu|ih pogleda; za takvu filozofiju ka`emo da je bezvredna. „S onima koji su dugotrajnim duhovnim ropstvom izgubili sebe same, a sa sobom i svoje ose}awe za vlastito uverewe... za koje je glupost da neko samostalno treba da tra`i istinu... s wima ja nemam nikakvog posla“, ka`e veliki nema~ki filozof.

U ovoj misaonoj vezi često pomislim na Ni-ea koji je na jednostavan, čak pomalo uprošten način, izrazio tu istu misao, poteklu inače od Montewa; sposobnost prisvajanja se stiže i sadržana je u duhovnom iskustvu stvaraoča izgrađivanom u procesu upoznavanja i ovladavanja načinima na koji veliki filozofi - od antičkih vremena do naše savremenosti - preuzimali tekstove drugih mislilaca. „Pele“ kaže izuzetno podsticajni Montew, „pomalo puka-kaju cve... ali one zatim od toga prave svoj sopstveni med.“

Duhovno iskustvo koje sam pomenuo suštinska je pretpostavka uspešnog prisvajanja. Ona je deo osnove na kojoj se razvija, ali i vrednuje svaka pa, razume se, i srpska filozofija. Isto tako, ona je pretpostavka unapređenja filozofije, pri čemu nema ničeg nedoličnog ako se - kao što je obično slučaj - sve okonča u efemernom rezultatu. Treba pažljivo promisliti Drain-ovu misao koju sam naveo kao vodeću ideju.

Ni-e kaže, vraćamo se wemu, da i onaj ko najviše preuzima može stvoriti čak najvrednije delo, ali ako pozajmljenom dodaje najviše svoga. Kao primer navodi „italijanski nacionalni genije“ koji mnogo toga preuzima, ali tome najviše dodaje sopstvenog i zato je najveći.

Ovim ukazivanjem suočeni smo se sa problemom ne samo ko može stvoriti delo trajne vrednosti, već i kako se to uopšte može postići. U dašem izlaganju razmotrimo najvažnije načine očitavanja dometa srpske filozofije, naravno ne samo ove. Ističe dugovežnost je samo jedan od višestrukih spominjanih načina vrednovanja u raznim oblastima kulture, pa i u filozofiji.

Zašto sam se odlučio da o problemu prisvajanja naznačim Fihteov postupak? Iz jednostavnog razloga jer je on jasno i svakome razumljivim načinom izrazio mišljenje kako se preuzima potpuno slobodno suštinski važan sadržaj od drugih, ali i kako se to pozajmljeno prisvaja. Osim toga, pokazao je da i tako znatno prihvatave pogleda drugih mislilaca kakvo je njegovo, nije nikakva zapreka stvaranju originalne, odnosno dugovežne filozofije. Daje, iz ovog osvrta na Fihtea postaje jasno da se i izuzetno značajni pomaci u filozofiji mogu postići čak i ako se stvara sistem koji, po njegovim rečima, nije nikakav drugi do Kantov. Naravno otklon od uzora je suštinski činilac stvaranja samosvojnog, originalnog dela. Pri tom, kad je reč o Fihteu potpuno je jasno da delo trajne vrednosti otvara filozofiji i neke nove mogućnosti. Hegel je, da pomenem samo njega, jasno izrazio priznave da je na njega uticao Fihte, razume se na načinom, postupkom na koji je izgradio svoje delo. Pomenimo i to da preuzimave nije ni na koji način nespojivo sa kritikom određenih pogleda uzora. To se pokazuje na primeru Fihteovog odnosa prema Kantu. Otičao je dake od svog uzora; stvorio je sistem od suštinskog značaja za preobraćavanje nemačkog idealizma kao najvišeg dometa novovekovne filozofije. Savremena filozofija sa Marksom i Ničom odbacuje sistem u strogom smislu, a kao postupak izgradnje filozofije istiže ili dijalektiku kao postupak i način mišljenja kojim se prevazilazi spekulativna Hegelova metoda, ili perspektivizam. Ni-e napušta i Hegelov stav da je nus na celo svake buduće filozofije i vraća se predsokratovcima, posebno Protagori. Ovo pomislim kako bih istakao da vraćave na poglede koji su vekovima označavani kao prevaziđeni, nije nikakva prepreka stvaranju dugovežne filozofije od izuzetnog značaja za dalji razvoj ili promenu u ovoj oblasti, ali i u drugim oblastima. Opšte je

poznat i Marksov i Ni~eov uticaj na daqi razvoj filozofskog mi{qewa razume se i onog u na{oj sredini, pa o tome ovde ne moramo daqe raspravqati.

Ono {to su stvorili drugi, ako je vredno – a Kantove ideje su obrazac toga – postaje svojina svih, ali ne prostim preuzimawem, ve} postupkom prisvajawa. Fihte je, pokazali smo to, na izvaredan na~in posvedo~io ne samo dopustivost preuzimawa, ve} i neophodnost prisvajawa onog {to je nezaobilazna tekovina filozofije.

Drainac govori o ograni~ewima koje vreme mo`e da postavi stvarao~u, ali ~iwenica da je srpskoj kwi`evnosti i kulturi darovao delo trajne vrednosti, baca dodatno svetlo na wegov stav - wime je, verujem, izra`ena bojazan, ali za nas je va`no da uvidimo da ta wegova misao, i sama po sebi, jasno pokazuje da je brinuo o stvarawu „dubokog i trajnog dela“, bez obzira {to je tvrdio da tome ~ak i ne te`i. Te{ko bi ina~e bilo pojmiti kako mo`e nastati kwi`evno delo ili bilo koje drugo delo takvih vrednosti, ako pisac svoja nastojawa nije ni usmerio u tom pravcu.

Vratimo se filozofiji i uop{te onim obli-cima svesti ~iji ciq nije stvarala{tvo, ve} saznawe. ^ime, dakle filozofija mo`e prekora~iti okvire svog vremena? Odgovor je ne znawima o tom vremenu, ne onim {to mo`e da pru`i o svetu `ivota ili o onom „spoqa{wem“. I najdubqi mislioci imaju ograni~ene mogu}nosti kad je re~ o onome {to ih „okru`uje“. Prekora~uje ga onim {to wu samu ~ini, {to je wen sopstveni sadr`aj – dakle, vredno { }u svojih na~ela i idejama, zamislima, o putevima wenog utemeqewa i izgradwe, podsticajnom snagom tih ideja itd.

Da su „unutra{wi“ dometi ono ~ime filozofija mo`e prekora~iti granice vremena u kojem nastaje, kao uverqivo svedo~anstvo navodim Anaksagorin *nus*, ali odrejen na na~in koji poti~e od Platona; on je ustanovio na~elo uma na kojem se filozofija - u preovla|uju}em vidu - i danas razvija.

Dakle, kad u modernoj filozofiji nalazimo tvr|ewe da ona ne mo`e izvan okvira svog vremena, kao {to ~ovek ne mo`e iz svoje ko`e, onda se to odnosi na wena saznawa o postojem svetu ili, uop{teno re~eno, o „spoqa{wem“, o onom {to nas „okru`uje“. Ponovio sam ovaj stav kako bih istakao da nije malo filozofa, ne samo na{ih, koji okvire toga prekora~uju jedino ako se bave prikazivawem drugih filozofija, onoga {to je u wima postignuto, ili ~emu je neki mislilac doprineo. Ali, i u ovom slu~aju izostaje ona „okrenutost sebi“ o kojoj smo govorili kao o pretpostavci stvarawa ne~eg trajnog.

Jadan bi bio polo`aj filozofije ako bi je ~inila samo takva saznawa. Ona nikad ne bi mogla prekora~iti okvire svog vremena. Ali, iako se filozofija ponekad svodi na to, posebno kad se o wenoj vrednosti sudi iskqi~ivo po wenom saznawima o postojem, ona ima, pomiwali smo to, i drugu, neuporedivo va`niju stranu. Ka`em da je ta strana va`nija jer se po woj, u vaqanoj analizi, sudi o dometima filozofije, odre|uje wena trajnost.

Govore}i konkretno u obi~nom smislu te re~i, odrejena filozofija nikada ne bi, ni u svom vrhunskom dometu, mogla sa~uvati zna~aj i izvan vremena u kojem nastaje ako ne bi, na primer, predstavqala neki oslonac drugih filozofija, ako ne bi doprinosila wihovoj pojavi ili izgra|ivawu, ako ne bi bila od zna~aja za budu}nost ovog oblika svesti, ako ne bi ni na koji na~in omogu}avala najavu onoga {to }e biti od zna~aja za daqi razvoj oblika svesti itd.

Pomenuo sam Platonovo poimanje *nusa* a mogao sam i Protagorino na~elo ~oveka kao mere svega. Za{to isti~em na~ela filozofije, ono na ~emu su bile ili su jo{ uvek utemeljene, {to su bila wihova ishodi{ta? Ne zato {to nisam mogao da navedem mno{tvo ideja, postupaka ili zamisli koje su filozofije pro{losti ostavile u nasleje budu}nost - sti~u}i tako na uverqiv na~in svoju dugove~nost, ve} zato {to su na~ela ono najva`nije za utemeljenje i razvoj razli~itih filozofija.

Za{to su ova razlikovana i, uop{te, ova razmatrana o oblicima vrednovana zna~ajna za na{a promi{qawa o srpskoj filozofiji, ali i {ire, za filozofiju bez obzira na weno nacionalno odre|ewe? Pored ostalog i zato jer se ta razlikovana, posebno u na{oj filozofiji, gotovo i ne pomiwu, nasuprot onome {to lako zapa`amo u srpskoj kwi`evnosti. To sam `eleo da nazna~im od samog po~etka izborom vode}ih ideja. Za na{u filozofiju, pogotovu za onu iz druge polovine pro{log veka, ti oblici vrednovana kao da nisu ni postojali. Oni se ne pomiwu i ako su za precizno vrednovawe svake filozofije, pa razume se i na{e, od izuzetnog zna~aja. Tek se sa odre|ewem da je neko delo dugove~no, ili efemerno ili bezna~ajno, da je potpun i sa`et sud o wemu.

Ocena o srpskoj filozofiji, posebno novijoj, iz koje se ~ak i ne naziru ocene o vrednosti iskazane u tim su{tinskim odre|ewima, ne mogu se smatrati vaqanim. A izostajawe takvih ocena u na{oj filozofiji je ne{to sasvim uobi~ajeno. I u ovom pogledu filozofija bi morala bar nali~iti srpskoj kwi`evnosti, ali je pretpostavka za takav obrt da joj ova postane uzor. To {to filozofi ne govore o ovim merilima vrednovana zna~i da se oni ozbiqno i ne suo~avaju sa izazovom prevazila`ewa efemernosti. Ono {to nije problem, {to se ne uvi|a, ili {to se izbegava da prizna kao ozbiqan izazov odre|enog na~ina mi{qawa wime se ne mo`e ni prevazi}i; to u ovom slu~aju zna~i da izostaje napor da se stvara ne{to {to ima trajniju vrednost. Ovo stawe u na{oj filozofiji je delom u~inak dugo ukorenog gledi{ta da je filozofija „kritika postojeg“, ~ime se u sredi{te promi{qawa stavqa jedino odnos filozofije prema qudskom svetu, prema „postojem“, „spoqa{wem“ a ne i prema woj samoj.

Opet se pokazuje da je od mnogostrukog zna~aja razlikovawe dva va`na odnosa filozofije – jednog prema sebi samoj i drugog prema svetu ili, op{tije, prema spoqa{wem. Ukaza}emo na zna~aj tog razlikovawa i na primeru razgrani~ewa efemernosti i bezna~ajnosti. Kako odre|ujemo odnos ta dva va`na pojma, bez obzira na to {to obi~no, na`alost, ni on – opet za razliku od onog {to uo~avamo, na primer, u `u~nim kwi`evnim polemikama, tako va`nim za razvoj stvarala{tva – ne pobu|uje pa`wu filozofa, bar ne prema uvre`enom ili povla|uju}em stawu.

Bezna~ajnim nazivamo ono {to i ne opstaje u vremenu, {to prema tome i ne postoji u wemu, {to se wime, sasvim razumqivo i ne odre|uje. To je vidno iz na~ina na koji se ozna~ava ovaj oblik vrednovana, za razliku od dugove~nosti i kratkotrajnosti. Ono {to se u vremenu ne odr`ava, i ako se u wemu za~iwe, ne mo`e se wime uop{te ni imenovati. Taj pojam neodoljivo podse}a na korov, na ne{to {to i nije duhovno, ve} se odre|uje po mestu pojavqivawa, dakle prostorno. Kao {to i najlep{i predeo „nastawuje“ korov, tako i na{a kultura, na sli~an na~in kao i one evropske i svetske, ne mogu postojati bez toga {to je bezvredno, i {to kao takvo i ne pobu|uje pa`wu, a ako to i ~ini, onda se poput korova, doslovno iskorewuje, odbacuje, odre|uje kao nesuvislo i bezvredno.

Treba, međutim, reći da je ovako bezvrednih dela malo, da se ona retko uopšte i pojavuju u tom istom vidu. To je razlog što se vrednovane, naalost, svodi na dugovečnost i efemernost. Ali, ako ih je malo, ako iz tog ugla gledano o wima suvishno i govoriti, nedopustivo je ignorisati postojawe mogučnosti da se i na takav način vrednuje jer su učinci toga zanemarivawa, kao što smo naznačili, pogubni. Naime, to vodi velikoj zabludi, odnosno izjednačavawu efemernosti sa onim što nema nikakvu vrednost, što nema nikakvog značaja, što je naprosto netašno, o čemu nije vredno ni raspravqati. Nastojali smo da pokaemo da je takav govor o efemernosti nedopustiv, i da istaknemo da je za izbacwewe iz te zablude neophodno izvesti pojam beznačajnosti kao poseban način vrednovawa. Ubeđen sam da to treba učiniti čak i ako pretpostavimo, bez vaqanih razloga, da takva dela uopšte i ne postoje. Dakle, treba da govorimo o voj nezavisno od toga da li ona uopšte predstavqa bilo kakav problem u na{ojoj kulturi. Osim toga, ako se negde i pojavuju, ona ne mogu ugroziti ni filozofiju, ni umetnost, ni bilo koju dugu oblast kulture, ali ne toliko jer ih je malo, ve} pre svega zato jer se lako prepoznaju, ako na neki način uopšte i probude pa`wu.

U našem reagovawa na efemernost, na tvrdewu da je nečije delo takvo, imaju, verujem, svoj koren i učeqi da se ono predstavi kao dugovečno, polaze}i od vaqanog uvida da nije uvek lako povu}i o{trugranicu između ta dva osnovna oblika vrednovawa. Da bi se kritičari koji ocewuju neke spise kao efemerne oslobodili bar do neke mere pritiska ove vrste, va`no je, po mom mišqewu, da se i zbog toga kratkotrajnost ne suprotstavqa o{troi grubo dugovečnosti; a to se bar u izvesnoj meri posti`e uvo}ewem pojma beznačajnosti kao naziva za poseban način vrednovawa.

Pojmu beznačajnosti potpunu suprotnost predstavqa dugovečnost, ali se od wega, dakle, mora jasno razlikovati i efemernost. To se, naalost, ne čini; u tome vidim jedan od va`nijih razloga bolnog reagovawa - da pomenem samo takvo - kada se nečije delo odre}uje kao efemerno. Imao sam vi{e prilika da se uverim u takav način reagovawa, posebno kad sam na jednom skupu praksis filozofiju označio kao efemernu, ali i ukazao na wen značaj. Pomiwem ovaj slučaj jer je na tu ocenu krajwe neprimereno reagovao čovek koji je uvek umišqao da je vode}i filozof ne samo Srbije, ve} i Jugoslavije. U tom ube}ewu ovog filozofa značajnu ulogu imaju neodmereni hvalospevi onih koji se filozofijom nikada i nisu bavili, ali su wegovi politički istomi{genici.

Nema, dakle sumwe da se samo za beznačajna dela mo`e reći da nemaju nikakvog značaja. U tome se jasno pokazuje razlika prema efemernom delu koje mo`e sadr`ati vredne uvide, posebno o svetu, odnosno mo`e biti značajno kao „kritika postoje}eg“, na primer. To se takoje jasno pokazuje, kad je re~ o na{ojoj filozofiji, na primeru praksis pokreta i teorijskog usmerewa. Li{eno je svakog smisla poricati bilo kakvu vrednost ovom načinu filozofirawa sa kojim je jugoslovenska teorijska misao stekla odre}ena priznawa i u sredi{tima evropske kulture.

Ali, isto je tako potpuno neodrživo kad se o ovom načinu mišqewa, o ovom obliku „kritike postoje}eg“, govori kao o duhovnom i praktičnom pokretu koji je, navodno, stekao trajni značaj u srpskoj filozofiji. Danas se tog usmerewa odriču i oni koji su mu pripadali; neki od wih to i poriču i brane stavove u svemu i potpuno suprotne praksisovskim. Zanimqivo je da upravo među ovakvim preobra}enicima ima onih koji tvrde da su stavove koje zastupaju danas, branili oduvek. Ali, to je



razumqivo rasu|ivawe kad je re~ o onima koji su i ranije i danas, dakle uvek, filozofiju izjedna~avali sa politi~kom teorijom i opredewem.

O tri na~ina vrednovawa govorim kako bismo izbegli apsurdnu mogu}nost da se daleko najbrojnija dela svake nacionalne filozofije, pa i one najrazvijenije, odbacuju kao bezna~ajna i bezvredna. Sa ovim odrednicama ~esto se izjedna~ava, kao {to smo videli, efemernost bez ikakvog opravdawa. Poku{a}emo da uka`emo na jo{ neke razloge zbog kojih sam uveren da je uvre`eno tuma~ewe pojma efemernosti neodr`ivo, pogotovo ako je izjedna~ava sa bezvrednos{ }u, ili {to je bezmalo isto, ako se o{tro protivstavqa dugove~nosti.

Izuzetno je va`no pokazati da postoje vremena, kao {to je s pravom ukazao Drainac, u kojima kwi`evnost, a to pogotovo va`i za filozofiju, ostaju u wegovim okvirima ne poku{avaju}i ili ~ak i ne `ele}i da ih prekora~e. Pri tom, to obi~no ~ine spontano, a ne uvek onako kako je govorio na{ veliki pesnik. To je od posebnog zna~aja za filozofiju naroda u ~ijem okriqu nema dela trajne vrednosti ili su ona izuzetak. To je slu~aj i sa na{om filozofijom. Bilo bi besmisleno tvrditi da je ona bezvredna i bezna~ajna, zato {to je ~ine bezmalo uglavnom dela kratkotrajne vrednosti, posebno ako ih ocewujemo po merilima sredi{ta evropske filozofije.

Dakle, kad tvrdimo da je na{a filozofija po svom op{tem odre|ewu efemerna, onda je time nipo{to ne obezvre|ujemo, niti pori~emo da u woj ima dela zna~ajnih dometa. Ne pori~e se ni to da u wima ima uvida za koje se mo`e re}i da su od izuzetnog zna~aja, ili da sadr`e odre|ene pretpostavke za nastanak dela trajne vrednosti. Da bi se to i pokazalo treba bli`e razmotriti, pored ostalog, odnos tri oblika vrednovawa koje smo pomiwali. To treba da omogu}i da se oni potpunije odrede iz ugla zna`ajnog za na{a razmatrawa o srpskoj filozofiji.

Ali, prvo }emo jo{ ne{to re}i o odnosu filozofije okrenute sebi, s jedne strane, i prema spoqa{wim izazovima, s druge strane. Naime, treba se suo~iti s pitawem da li smo u nastojawu da istaknemo izuzetan, ali i obi~no previ|an zna~aj okrenutosti filozofije prema sopstvenoj izgradwi, potcenili va`nost wenog usmerewa na saznawe spoqa{weg sveta. Kakav je odnos – iz ovog ugla gledano – te dve strane ili ta dva usmerewa filozofije? Naravno, suo~i}emo se i sa pitawem vrednosti one filozofije koja je u celosti iskqu~ivo posve}ena saznawu sveta, posebno, razume se, onog qudskog.

Razliku o kojoj govorim va`no je nazna~iti kako se ne bi po jednoj od tih strana vrednovala ona druga, odnosno, da se ne bi izricao kriti~ki sud o nekoj filozofiji u celini. Pre svega }u ista}i da efemernost nipo{to ne ugro`ava `ivotni zna~aj filozofije, ~ak se mo`e tvrditi da se u vremenima nastajawa tog wenog zna~aja ona odre|uje kao izuzetna ili ~ak trajno vredna tekovina kulture. Ta mogu}nost je, tako|e, ~esto razlog {to pisci uticajnih dela i izuzetno uva`avanih spisa u vremenu svog nastajawa, obi~no negoduju ako se wihovo delo prikazuje kao efemerno. Pomenu}u jo{ jednom iskustvo sa praksis filozofijom. To {to je ona bila izuzetno uva`avana u prvoj polovini pro{log veka, {to je stekla i odre|eni me|unarodni zna~aj, {to je bila uticajna, nije i presudno za izricawe suda da je tekovina filozofije od trajnog zna~aja. ono {to ima takav zna~aj za filozofiju, ne bi se nipo{to smelo izjedna~iti sa vredno{ }u koju filozofija sti~e kao kritika qudskog sveta i na toj osnovi postaje uva`avana.

Ono {to se ne nastavlja, {to nema sledbenike, {to ne pobu|uje nikakvu posebnu pa`wu izvan vremena u kojem nastaje i deluje, ~ega se odri~u ~ak i oni koji su va`ili kao zna~ajni praksisovci itd, ne mo`e se oceniti druga~ije nego kao efemerno. Rekli smo da misao Dobrice Josi}a, koju sam naveo ne poga|a wegovo delo koje je bez ikakve sumve dugove~no, ali ono, mo`emo to slobodno re}i, izvanredno odre|uje sudbinu praksis filozofije; „gasi se" wena uloga i zna~aj; ona „propada i ostaje van qudske pa`we i interesovawa". Za praksisovce se nesumwivo mo`e re}i da su pripadali „svetu koji je minuo u ponor istorije". Ono {to ne opstaje du`e u nekom obliku, {to gubi vrednost sa protokom vremena u kojem pobu|uje pa`wu - svejedno kakvu, da li izuzetnu ili neku druga~iju – obrazac je onoga {to se s pravom ozna~ava kao efemerno. Naravno, ono ima zna~aj za istoriju nacionalne filozofije, ali ne i za samu filozofiju, za wen daqi razvoj.

To {to svaka filozofija, ~ak i ona vrhunska, sadr`i i efemerne poglede ne zna~i da oni mogu ugroziti osnovni sud o wenoj najvi{oj vrednosti. Isto tako, i dela koja ne opstaju du`e u vremenu, mogu sadr`avati zna~ajne uvide o wemu, ali to ne mo`e promeniti op{ti sud o wenim dometima. I u ovome se pokazuje da je neodr`ivo o{tro protivqewe dva osnovna oblika vrednovawa.

Posebno treba naglasiti, bez bojazni da }e se time zapasti u nedoslednost da i dela koja nemaju neki ve}i zna~aj, za filozofiju, mogu imati trajniju vrednost, posebno ako nastaju u prelomnim vremenima, ako su od zna~aja za nastanak velikih revolucija, na primer, kao i za wihov uspe{an tok i ishod, ili {to su duboko misaono ponirawe u wihov smisao. Francuska revolucija nije mogla biti pripremljena filozofijom vrhunskih dometa, kao {to je klasi~ni nema~ki idealizam, ~ak i da se pojavila znatno pre po~etka prevratnih doga|aja, koja su u filozofijama Kanta i Hegela, da pomenem samo wih, nalazila svoj pravi izraz, ali su u zna~ajnoj meri i odre|ivala poglede tih velikih mislilaca. Po toj mo}i ili po tom uticaju revolucije svetsko – istorijskog zna~aja i filozofije koje nalaze duboke podsticaje u woj, odre|uju se kao prevratni~ke. Pomenu}u samo Kanta, koji je 1789. ozna~io kao godinu „revolucije jednog pametnog naroda koja nam se u na{e vreme odigrala pred o~ima". Wene tekovine mogu biti osuje}ene, potisnute, ali ne i iskorewene ili zaboravqene jer se tom revolucijom svetu i filozofiji pokazalo da je, po Kantovim re~ima „qudska priroda sklona boqem", itd.

Ali, ono ~ime i ova velika filozofija predstavqa revoluciju, odnosno prevratno doga|awe u duhovnoj oblasti, ne treba tra`iti izvan we, pa ni u odu{evqewu 1789. Za{to ovo isti~em? Zato da bi se sudovi o problemima kojima se bavimo shvatili cum grano sallis, a iz izlagawa koje sledi posta}e jasnija ta potreba za opreznim su|ewem.

Izricawe vrednosnih sudova bez teme~nog istra`ivawa ili promi{qawa ima mali zna~aj Utisak je sasvim nedovoqna osnova za takvo vrednovawe. Oni koji efemernost shvataju kao apsolutnu suprotnost dugove~nosti, koji je ve} i time izjedna~avaju sa bezna~ajno{ }u, mogu iz ovog razmatrawa izvesti sasvim pogre{no mi{qewe. To je razlog {to na zna~ajne domete savremene srpske filozofije, bez obzira na to {to su postignuti uglavnom, ne u delima trajne vrednosti, ve} u spisima koji, po mom uverewu, nisu „kadri da nad`ive doba u kojem su se rodili". Razume se, ne mislim ns sve spise. U obimnoj studiji o Mihailu \uri}u nastojao sam da poka`em da je on stvorio „`iva i delotvorna" dela za koja mo`emo, na “op{tu radost” re}i da su i „duboka i trajna".

Za našu kwi`evnost mo`e se s dobrim razlozima tvrditi da nikada – od svojih po~etaka do naših dana – nije bila ugro`ena efemerno{ }u našin na koji je to slu~aj sa srpskom filozofijom. Ono {to `elim da naglasim jeste da efemernost – ma koliko bila preovla|uju}a u nekim nacionalnim okvirima – ne mo`e biti smetva stvarawu, na primer, kwi`evnih dela trajne vrednosti. Ne treba posebno ni isticati da je u svim nacionalnim kwi`evnostima, pa i u onim najrazvijenijim u evropskim i svetskim okvirima, kao i u našoj, najvi{e dela za koja se ne mo`e re}i da su dugove~na. Ali, to ni malo ne ometa kwi`evno stvarala{tvo ili nau~no saznanje da pru`aju dugove~na dela. Naprotiv, to izrazito mno{tvo spisa od srednje vrednosti uve}ava izgleda da se pojave i dela trajne vrednosti.

O izuzetnom zna~aju kwi`evnih kriti~ara za uspe{an razvoj oblasti kojoj se posve}uju ne treba posebno ni govoriti. U toj kritici, ~ak i ako u voj nema velikana, kakav je nesumwivo bio Jovan Skerli}, susre}emo se ~esto sa protivstavqawem dugove~nih i efemernih dela, {to je po mom uverewu svedo~anstvo o r|avom shvatawu odnosa ova dva osnovna na~ina vrednovawa. Naime, ~ak i ako se za delo nekog pisca ne ka`e izri~ito da je kratkotrajno, on }e to do`iveti kao poricawe zna~aja sopstvenog stvarala{tva.

U tom o{trom, grubom suprotstavqawu osnovnih na~ina vrednovawa treba videti koren ~iwenice da se prosto ne mo`e dogoditi da se za delo trajnog zna~aja to izri~ito i ne ka`e, ali , za razliku od toga, efemernost se obi~no i ne pomiwe, ve} se ona prosto podrazumeva, ako izostane ocena da je neki spis vrhunskog dometa.

Kako u filozofijama kakva je naša, nema ni~eg {to bi po obiqu dela trajne vrednosti bar nalikovalo dometima srpske kwi`evnosti, to je, bar donekle razumqivo {to se našini vrednovawa obi~no uop{te i ne koriste kad se izri~u sudovi o delima filozofa. Time se stvara pogre{an utisak da osnovne odredbe o vrednosti dela i ne va`e za filozofiju. Iz toga se, daqe, kao nekakav rezultat pojavquje duboko ukorewena iluzija da su, govore}i grubo ili pojednostavqeno, sva filozofska dela sli~ne vrednosti. Na Fihteove re~i, koje sam naveo, pored ostalog i iz tog razloga – naime da i u velikim evropskim filozofijama postoje vrlo lo{a i, ~ak, potpuno bezvredna dela – ne moramo se vra}ati niti isticati da nema filozofije u kojima su spisi prete`no ili ~ak iskqu~ivo sli~ne vrednosti.

Kad sam na jednom skupu, koji sam ve} pomenuo, praksis filozofiju ozna~io kao tekovinu naše kulture ~ije je vreme pro{lo, o{tro, ~ak nedoli~no, reagovao je jadan od onih koji je uvek umi{qao da je najzna~ajnije ime ovoga pokreta, iako su neki poricali da mu uop{te i pripada. Da moja namera nije bila obezvre|uju}a, dovoqno svedo~i to {to sam i sam pripadao tom pokretu i {to sam u tom „kqu~u" objavio nekoliko kwiga. Navodim ovo kako bih nazna~io da se ocena o efemernosti izjedna~ava, posebno u filozofiji, kao poni`avaju}a ili, ~ak, kao uvredqiva i drska. O {tetnosti izbegavawa upotrebe re~i kao {to je ta ne treba ni govoriti, jer je jasno da isticawe ili priznavawe slabosti predstavqa svojevrzni zahtev da se one prevazilaze, da se tra`e boqi putevi unapre|ewa filozofiji u smeru stvarawa dela trajni-jeg zna~aja.

Nisam, dakle, slu~ajno pomenuo kwi`evnu kritiku. Naime, ona ima izuzetno zna~ajnu ulogu ne samo zato {to izri~e jasne sudove o vrednosti, ve} i zbog toga {to

na~inom na koji to ~ini mo`e bar neke stvaraoce podsticati da pi{u ono {to je „kadro da nad`ivi doba" u kojem je napisano.

Bezmalob, ni{ta od ovoga {to smo pomenuli i isticali o srpskoj kwi`evnosti na mo`e se - ~ak ni na sli~an na~in - re}i i o na{oj filozofiji; sti~e se utisak da su ta merila za wu bez zna~aja, iako je istina daleko od te zablude. Nije slu~ajno {to se me|u ishodi{nim idejama ovog razmatrawa ne pomiwe i misao nekog filozofa. Dometa vrednih u svakom pogledu bilo je ne malo i u na{oj filozofiji. Mislim, da u na{oj savremenosti ima toga mnogo vi{e nego u pro{losti. Ali, to je ne{to {to se ne mo`e izjedna~avati sa delima traj-ne vrednosti kojima obiluje srpska kwi`evnost i u kojoj je to ne{to gotovo uobi~ajeno. Ovo je osnovni razlog {to ~esto isti~em da nam uzor nisu samo velika dala gr~ke i evropske filozofije ve} i ono {to je postignuto u na{oj kulturi, posebno u kwi`evnom stvarala{tvu.

Pojimo od toga da se efemernost nipo{to ne bi smela obezvre|ivati ako se `eli da izbegne, svakom razboritom ~oveku neodr`iva ocena, da su kulture raznih naroda prete`no sa~iwene od bezvrednih i ~ak ni{tavnih tvorevina. Malo ko mo`e poku{ati da ozbiqno ili uverqivo osporava tvr|ewe da najve}i deo onoga {to ~ini sadr`aj raznih nacionalnih kultura jesu efemerna dela. To, razume se, va`i i za takozvane velike ili razvijene kulture Evrope i sveta u celini.

Da bi se izbeglo takvo neodr`ivo i nesuvislo tvr|ewe, neophodno je da se taj na~in vrednovawa jasno razgrani~i ne samo od dela trajne vrednosti - {to se obi~no i ~ini - ve} jednako tako i od bezvrednih i bezna~ajnih dela iz raznih oblasti sazrawa i stvarala{tva.

Da efemernost nije isto {to i dugove~nost jasno je svakom; to ni za koga razboritog ne mo`e biti sporno. Ali, na`alost, nije malo onih koji ne uvi|aju da efemerno delo nipo{to nije i bezvredno. Toj neodr`ivoj tvrdwi ne mali doprinos daju i oni ~ija se dela ne ocewuju kao izuzetno vredna, dakle, oni koji o sebi imaju vrlo visoko mi{qewe, ~esto bez ikakvog pravog razloga. Na`alost, i u boqim re~enicama ili kwigama sinonima itd. nije malo odre|ewa koja smo ovde nastojali da odbacimo. Time se delom i mo`e objasniti op{irnost sa kojom o ovim problemima govorim. Ako se to ima na umu onda je potrebno, ube|en sam, ne{to vi{e re}i o odnosu efemernosti i bezvrednosti, ali i o wihovim osobenim odnosima prema dugove~nosti.

Pre svega treba re}i da i u ve}ini nacio-nalnih istorija filozofija nije te{ko uo~iti da izrazito preovla|uju izlagawa o efemernim delima. S druge strane te{ko je i zamisliti da se pa`wa posve}uje bezna~ajnim spisima.

Iako je malo onih koji svojim delom uspe{no prevale tegoban put od efemernosti do dugove~nosti, mislim da se mo`e re}i da drugog na~ina naj~e{ }e nema ako se te`i stvarawu ne~eg izuzetno vrednog. Malo ko po~iwe, posebno u filozofiji, spisima koji su trajne vrednosti, iako je uobi~ajeno, kad ne~ije delo stekne takvo prizrawe, da se onda govori uop{teno, naime da je ono u celini dugove~no. Sasvim je prirodno da u oblastima u kojima se obrazovanost, odnosno ovladawawe onim {to su drugi stvorili posti`e „satirawem na poslu", put do najvi{ih dometa vodi preko spisa koji prosto najavquju velikog filozofa.

U kwi`evnosti nije te{ko pomenuti ne malo onih pisaca ~iji su prvi spisi s pravom ozna~avani kao dugove~ni. Kwi`evnost se i u ovom pogledu razlikuje od

drugih oblasti, posebno od filozofije. Ne moramo se upuštati u opirni razmatrawa; dovoqno je pomenuti imena rano preminulih pesnika, na primer, Branka Radićevi}a ili Branka Miqkovi}a, da bi se to uvidelo. Filozofija je, rekao sam to, ne{to drugo, iako i u voj ima ranih spisa koji ne samo da najavquju velikog pisca ve} su i sami bez sumwe dugove~ni. Pomenu}u rane radove Karla Marksa koji su u na{oj praksis filozofiji imali izuzetno veliki zna~aj, ~ak mnogo ve}i nego poznija dela. Naravno, to va`i ne samo za na{u, ve} i za evropsku filozofiju pro{log veka, posebno wegove druge polovine. Ne{to sli~no va`i i kad je re~ o filozofima koji svoje spise po~iwu kasno da objavquju ili onda kad su osnovne obrise svog sistema jasno uspostavili.

Ako se i mo`e re}i da u nekim slu~ajevima misaoni razvoj vodi od bezna~ajnog prema efemernom delu, gotovo je nesuvislo pitati se da li to va`i kad je re~ o odnosu bezvrednog prema dugove~nom delu. U tom odnosu, provalija koja deli ova dva oblika vrednovawa, naprosto je nepremostiva. Moglo bi se re}i da je pisac bezna~ajnog dela bez imalo dara ili bez obrazovawa o kojem govore i Aristotel i Fihte. Iz `eqe da se takvi spisi ne povrede prekomerno, ~esto se ka`e da im je svojstvena lewost ili nespremnost da se ozbiqnije posvete svom pozivu.

Meju takvima su ~esto plagijatori, ali i epigoni i, razume se, dogmati~ari, ali nipo{to u izvornom, gr~kom smislu ove re~i kojom su skepti~ari imenovali ~ak i Aristotela, ve} u savremenom zna~ewu tog pojma.

U na{oj filozofiji, posebno onoj iz druge polovine pro{log veka bilo je dogmati~ara na pretek. Takvima smo nazivali one koji svoje filozofske pojmove podre}uju vladaju}oj politici ili nekom drugom obliku svesti, dakle one koji razaraju autonomnost filozofije. Jedan od oblika tog razarawa je i zaklawawe iza velikih mislilaca. Dogmati~ari u Jugoslaviji, ali i u svetu, la`no su se predstavqali kao sledbenici Marksove misli, iako nisu imali nikakve pretpostavke da je uop{te i shvate. Oslawali su se na poglede vulgarizatora ideja ovog velikog filozofa.

Sartr je s pravom dogmatski marksizam protivstavqao u~ewu Karla Marksa ~iju je filozofiju u svom delu *Kritika dijalekti~kog uma* ozna~io kao „misao na{eg vremena“. Filozofe koji, kako je govorio, na marginama te „misli na{eg vremena“ ispisuju ono {to Marksu nije moglo biti poznato, nazivao je „qudima kulture“, u koje je i sebe ubrajao. To gledite prihvatili su i neki srpski praksisovci.

O ovome govorim jer je dogmatizam kako sam ga predstavio i u jugoslovenskoj filozofiji bio vrlo ra{iren i ne bez izvesnog uticaja i na druge oblasti saznavawa, posebno na nauku. Osnovu za taj uticaj i na neke nau~nike ~inilo je nesuvislo verovawe da se o dijalektici mo`e govoriti i kada je re~ o prirodi, iako je upori{te dogmatskog filozofirawa bio obi~an razum. Poznati pisac kwige *Dijalektika prirode* vulgarizovao je filozofske poglede o dijalektici kao metodi i na~inu mi{qewa; imao je najve}i uticaj na srpske dogmati~are pro{log veka. Marksovi pogledi za wih nisu bili od zna~aja.

Bezvrednost je su{tinski odre}ena zatvore-no{ }u, potpunim odsustvom bilo kakve mogu}nosti da pobudi pa`wu, {to se nipo{to ne mo`e re}i za efemerno spisateqstvo. O tome svedo~e sporovi koji se ponekad ti~u samog problema da li je neko delo efemerno ili od trajnijeg zna~aja. Neslagawa u ovom pogledu nisu iskqu~ena, a pomiwem ih jer su ona ponekad vrednija i izazivaju ve}u pa`wu nego spisi koji su

povod za wih. Velika neslagawa su posebno ~esta u kwi`evnosti, {to ima izuzetan zna~aj za wen plodan razvoj.

U na{oj filozofiji takvih sporova gotovo da i nema; ako se i dogode obi~no svedo~e o povre|enoj sujeti kriti~ara ili, na primer, o netrpeqivosti prema odre|enom filozofskom opredewu itd.

Da izme|u dugove~nosti i efemernosti granica nije uvek jasna svedo~e o{tra sukobqavawa mi{qewa o tome, naime o vaqanoj oceni vrednosti ne~ijeg dela. Me|utim, potpuno je nezamislivo da su takva neslagawa mogu{a kad su u pitawu bezna~ajna dela. Da bi do spora uop{te i do{lo potrebno je da neko delo pobu|uje pa`wu. Ako toga nema, onda je po sebi jasno da izostaju bilo kakve rasprave. Ovde je va`no ista}i da to {to u filozofiji izostaju takve rasprave nipo{to ne mora biti svedo~anstvo o bezvrednosti onoga {to wu ~ini. ^ak i izuzetno vredni radovi na{ih filozofa retko pobu|uju pa`wu i samo se izuzetno doga|a da se neko osvrne na wih zato {to je podstaknut wihovom vredno{ }u.

Treba tako|e bar pomenuti da i u izuzetno vrenim delima nije te{ko otkriti i ne{to {to se mo`e osporavati ili dovoditi u pitawe; to i omogu}ava kriti~aru ~ija je sujeta povre|ena da i o izuzetno vrednom spisu izri~e negativne sudove. Skora{wi primer toga je poku{aj obezvre|ivawa *Antologije srpske poezije* Nenada Gruji~i}a, Onaj kome je taj sukob poznat, mogao se uveriti koliko je va`no da se i u odgovoru na neosnovane kritike, autor predstavi kao vrhunski polemi~ar i antologi~ar. Smisao ovoga {to govorim je taj da od osporavawa mo`e biti i znatna korist, jer se, kao u ovom slu~aju, prire|iva~u antolofije pru`a prilika da potpunije razvije osnovne ideje na kojima je nastao wegov izbor pesama srpskih stvaralaca, ali i da uka`e na neprincipijelne motive kriti~ara. Takve polemike ne samo da doprinose pobu|ivawu {ire pa`we, nego su i svedo~anstvo o razvijenosti, u ovom slu~aju srpske kwi`evnosti. U filozofiji toga nema ali ako i ima u nekim slu~ajevima, onda je to pravi izuzetak.

Ne upu{taju}i se u brojne razloge koji se obi~no navode kada se pogrдно govori o efemernosti, treba ipak pomenuti da takav odnos svedo~i ~esto o pristrasnosti kriti~ara; ali su jednako neprihvatqive i neodmerene i neobrazlo`ene pohvale kojima se iz razli~itih razloga, ponekad ne~asnih, jo{ za `ivota nekog spisateqa wegovo delo uzdi`e preko svake razumne mere, a da se za to ne pru`aju i ubedqivi razlozi. Takvi hvalospevi nisu nikakva retkost u raznim oblastima na{e kulture. To, razume se, ne doprinosi wenom ugledu, a pogotovo ne wenom napretku. Ovo govorim na osnovu iskustva ste~enog dugogodi{wim pra}ewem savremene srpske filozofije i pisawem o woj.

To pomiwem i da bih ukazao na zna~aj teorij-skih razmatrawa o ovim na~inima vrednovawa i o wihovim odnosima. Kad su ono jasnije odre|eni i ukoreweni - kao u sredinama razvijenijeg filozofskog `ivota - onda je proizvoqnostima i nepristrasnostima znatno su`en „prostor“. Najgore vrednovawe je ono koje po~iva ne na razlozima, ve} na li~nim odnosima pisca i kriti~ara. kad su i ako su ti odnosi bliski i prijateqski, ocene su vi{e nego povoqne; ali kad se oni poremete ili postanu neprijateqski, onda nema takve ru`ne ocene koja o puscu ne}e biti izre~ena. Jedan primer sam naveo pomiwu}i *Antologiju srpske poezije*, a mogao bih, kad bi to imalo smisla, navesti i mnogo gore primere iz sopstvenog iskustva. Na~elo takvih kriti~ara je

jednostavno: dok su na{ i odnosi bliski i prijateljski, ocene }e biti onakve kakve autor mo`e samo po`eleti; kada se odnosi promene, mewa se i vrednovawe.

Ono {to najvi{e zabriwawa i {to ugro`ava nadu u neku promenu na boqe, jeste ~iwenica da je u na{oj filozofiji previ{e spisateqa ~iji radovi nastaju pukim prepri~avawem ili sa`etim izlagawem onoga {to su drugi stvorili; uz to, razume se, ide i poneka ocena koja je, tako|e, ~esto preuzeta ili je suvi{na, jer je svako ko ~ita radove takvih pisaca u stawu da je sam izvede. Pomiwem filozofiju, ali nije mnogo boqe ni u nekim drugim oblastima. Ako ne{to svakako ugro`ava napredak jedne nacionakne kulture onda su to upravo takvi radovi.

A kada je re~ o kwi`evnim kriti~arima stekao sam utisak da i melu wima ima onih kojima je va`no da na zanimqiv na~in prepri~aju neko delo i izreknu poneku pohvalu ili primedbu. Imamo veliku kwi`evnost, ali se za kwi`evno kritiku mo`e slobodno re}i da Skerli} nema dostojnog naslednika. Proro~anski deluju poznate re~i Bogdana Popovi}a: smr}u Jovana Skerli}a srpska kwi`evnost ostala je bez kriti~ara „od kojega nikada zna~ajnijeg nismo izgubili, i od koga... nikada zna~ajnijeg ne}emo imati”.

Ali, iako je sve ovo vredno pomena, ipak je daleko va`nije ista}i da prebogata sadr`ajnim i dubokim uvidima Drain~eva izjava pokazuje, otvoreno{ }u koja pobeluje divqewe, da i u vremenima u kojima stvarala{tvo mo`e dospeti - po ube|ewu ovog na{eg velikog pesnika - jedino do dela koja nisu ni „duboka” ni „trajna”, pisac nema opravdanog razloga da odustane od „pevawa i mi{qewa”. Drugim re~ima, ni{ta pa ni to {to jednoj generaciji „nije dosu|eno da stvara trajna dela”, ne bi smelo osuje}ivati stvarala~ki nagon, te`wu da se u kulturi postigne ono {to se mo`e, ~ak i ako to nije, po verowawu najzna~ajnijih predstavnika te generacije, najvi{i domet.

Ako prihvatimo da nije svaka generacija „ro|ena pod sre}nom zvezdom”, onda nam se otkriva jo{ jedno va`no odli~je wenih predstavnika, ili mo`da je boqe re}i, jo{ jedan wihov zadatak, odnosno ciq. Oni se svesno i predano opredequju za pisawe efemernih dela i, {to je mo`da i va`nije re}i, ne uste`u se da to priznaju. Taj ~in priznawa je od izuzetne vaznosti, ali ne zato {to se time priznaje vrednost efemernih dela, ve} i zato {to se time stvaraooci usredsre|uju na otkrivawe puteva da se i u takvim vremenima, kwi`evnici i filozofi usmere na iznala`ewe najboqih na~ina da se postigne najvi{e {to se mo`e. Ako se poka`e da je procena o vremenu bila neosnovana, onda }e zahvaquju}i upravo takvom usmerewu, nastati dela kakva Drainac nije o~ekivao da su mogu}a kada je u pitawu wegova generacija.

Ali, i da je vreme u kojem stvara Drain~eva generacija odista bilo nenakloweno wima, naponi pisaca i mislilaca treba bez ikakvog dvoumqewa da budu usmereni prema otkrivawu pretpostavki za nadma{ivawe, odnosno za prevazila`ewe, shva}ene i jasno izra`ene nemo}i za uspostavqawe druga~ijeg okvira za razvoj saznavaw, za kwi`evno i, uop{te, umetni~ko delowawe koje bi otvaralo puteve nastajawu spisa trajnije vrednosti.

To „pripremawe” pomaka ne mora biti jasno pojmqeno, odnosno, potreba za wim ne mora postati neposredni podsticaj za prevladawawe polo`aja u koji je zapelo i pevawe i mi{qewe. Podsticaji iz uvida i priznawa kao u Drainca, mogu poticati iz `eqe da se po|e nekim druga~ijim putem, da stvore ili uvide neke, do tada nepoznate

moгу}nosti ne samo za poeziju i kwi`evnost uopste, ve} i za filozofiju i druge oblasti kulture.

Ta potreba za promenom uvre`enih puteva, za otkrivawem druga~ijih mogu}nosti, Ta te`wa da se dovede u pitawe nedodirqivost onoga {to je ukoreweno i ustaqeno - bitna je pretpostavka pomaka ili prevazila`ewa stawa u kojem je stvarawe dela trajne vrednosti postalo naizgled nedosti`no. Branko Radi~evi}, ali i Branko Miqkovi} poniru u duh jezika, u wegova obele`ja u wegove ukorewenosti u postoje}u kulturu ili u obi~no, predstavno mi{qewe, kako bi sebi prokr~ili prolaze za stvarawe dugove~nih dela. Oni uvi}aju da do pomaka u pesni~kom stvarala{tvu mo`e do}i samo promenama ukorewenih predstava o jeziku, o wegovim vladaju}im oblicima ili o shvatawima, na primer, razumqivosti re~i koje ga ~ine itd.

Branko Radi~evi} jasno sagledava nezaobilaznost Vukove reforme jezika za nastajawe dugove~ne poezije. Branko Miqkovi} uverqivo pokazuje neophodnost da se obi~na, zdravorazumska razumqivost ne sme ni u poeziji idealizovati, niti univerzalizovati, shvatiti kao jedina kojoj treba priznati vrednost, pojmiti kao ne{to bez ~ega jezik gubi smisao. On uvi}a da je za pomake u poeziji neophodno otvarawe prema „nerazumqivosti“ ili promena stavova prema onome {to je po ustaqenim i vekovima ukorewivanim mwewima o razumqivosti, postalo nedodirqiva svetiwa, ne{to bez ~ega poezija navodno uop{te nije mogu}a.

Vredno je ista}i da ta predstava o obi~noj zdravorazumskoj razumqivosti po~iwe da gubi snagu od samih po~etaka filozofskog nastojawa da se prekora~e granice predstavnog mi{qewa. Branku Miqkovi}u kao filozofu to je bilo poznato.

Razumqivost nauka, da i wih pomenemo, ne mo`e se izjedna~iti sa ubi~ajenim shvatawima ovog pojma. U wima se razlikuje ono {to je dostupno obi~nom mi{qewu, od onoga ~ime mo`e ovladati i {to mo`e pojmiti samo neko ko je stekao odre}ena predznawa kao pretpostavke bilo kakve mogu}nosti da shvati nerazumqivi jezik i smisao nau~nih spoznaja. Svi ti oblici razumqivosti sti~u osobena svojstva u raznim oblastima saznama i stvarala{tva. Ali, potpunije razmatrawe ovih izuzetno zna~ajnih problema nije neophodno u ovom na{em promi{qawu.

Марко Недић, Београд

СВЕ ЈЕ ПРОЛАЗНО, САМО ЈЕ ПРОЛАЗНОСТ ТРАЈНА

– ВАРИЈАЦИЈЕ НА ТЕМУ ТРАЈНО И ЕФЕМЕРНО

У ФИЛОЗОФИЈИ И КЊИЖЕВНОСТИ

**Апстракт:** У раду се разматра однос „трајног“ и „ефемерног“ на општем плану и посебно на плану књижевности. Реч „ефемерно“ замењена је речју



„пролазно“, која у разматрање омогућава укључивање теме „пролазности“ као велике и трајне теме књижевности и уметности. „Трајно“ и „пролазно“ доживљавају се као особине иманентне самом животу и услов његових појава и сталних промена. Преплитање, а тиме и релативност значења појмова „трајног“ и „пролазног“ у историјском трајању, од великих империја, које су имале дуг век трајања али и неминовни завршетак, до великих научних открића, која се после неког времена с разлогом могу доводити у питање, омогућавало је посматрање живота и постојања као неминовног смењивања „трајних“ и „пролазних“ вредности и потреба. „Трајно“ и „пролазно“ посебно су видљиви у књижевности и уметности, од *Библије*, *Књиге мртвих*, *Епа о Гилгамешу*, *Илијаде*, *Одисеје*, *Енејиде*, до књижевних дела наших писаца, Његоша, Андрића, Црњанског, Киша и других, у којима тема пролазности, прелазећи у књижевни облик, постаје трајна вредност културе и живота.

**Кључне речи:** трајно, пролазно, прожимање трајног и пролазног у историјском, научном и књижевном контексту, прелазак пролазног у трајно захваљујући књижевности.

У овом излагању реч „ефемерно“ замењена је речју „пролазно“, пошто ова друга реч садржи у себи и значење прве, а за обрнуто се не може у потпуности тврдити. Тиме се акценат помера са једног значења, оног које има реч „ефемерно“, која обележава нешто краткотрајно или тренутно, чак и нешто мање вредно, на друго значење, на „пролазно“, које је, иако звучи парадоксално, трајније и шире од првог, и које даје много више могућности за закључивање општије природе. Управо захваљујући замени првог термина другим, у ово разматрање равноправно се укључује и тема пролазности као једна од великих тема књижевности и филозофије.

Однос и појава „трајног“ и „ефемерног“, односно „пролазног“ у филозофији и књижевности пружа, дакле, више могућних приступа и значења, самим тим што се ниједна од тих речи не може свести на само једно од њих. На првом месту је онај приступ и оно значење који се односе на њихов општији смисао. У том контексту „трајно“ и „пролазно“ доживљавају се као особине иманентне самом животу и постојању и један од важних услова свих њихових појава, које имају своје трајање, свој почетак и крај, а тиме и своју трајност и неминовну пролазност, али и траг о своме постојању. Међусобно деловање „трајног“ и „пролазног“ и повремено приближавање њиховог значења истовремено је један од важних разлога сталних промена у животу и свету.

Оно, међутим, што је трајно у једној сфери и из једне перспективе посматрања, не мора бити трајно у другој. Напротив, понекад може постати пролазно само ако се мало помери тачка посматрања, а поготово ако се она помери радикално. У тим оквирима могућно је наглашавати својства појединачно посматраних појава и процеса, са усмеравањем погледа на њихове специфичности. Пролазност се зато може идентификовати као особина појединачног постојања, трајност као могућна особина општијег плана постојања. Пролазност је својство појединачног живота, трајност живота уопште. То такође значи да је тему трајног и пролазног могућно и потребно посматрати из посебних, понекад и различитих перспектива – научне, филозофске, у њеним оквирима првенствено гносеолошке и аксиолошке, затим социолошке, културолошке, колективне, националне, субјективне, уметничке, књижевне, у њој у првом реду вредносне, али и есејистичке и критичке, на крају

егзистенцијалне и прагматичне, као и многих других. Већ тиме се значења „трајног“ и „пролазног“ показују као одиста сложена, вишезначна и готово неисцрпна.

Ови појмови, дакле, могу се проблематизовати из различитих разлога, зависно од основне мотивације која покреће разговор о њима и општег духовног, интелектуалног, па и друштвеног контекста у којем се процењују. Непосредни мотив, као и функција коју треба да оствари теоријска или есејистичка тематизација ових речи и појава које оне означавају такође има знатан удео у тумачењу њиховог смисла. Исто тако је важно који систем вредновања и која временска и просторна перспектива се узимају као оквирне за процењивање неке појаве, неког остварења, и за одређивање њихових својстава и вредности, да би се на основу тога могло говорити о њиховом трајном или пролазном карактеру. Што је шири временски оквир посматрања, што је шири садржински, чињенички и релацијски контекст на који се позива тумачење, то је мања могућност погрешних закључака о значају, вредностима и својствима одређених појава и њиховог трајања у времену, јер је селекцију унутар система, затим аналогију са осталим сличним појавама само по себи извршило време, односно дубљи појединачни или општи увиди у појаве.

Посебно је значајно при посматрању и процењивању значења „трајног“ и „пролазног“ избећи диктат или утицај непосредног егзистенцијалног или идеолошког и политичког тренутка и њихових пролазних вредносних категорија, које се, зависно од духа времена, од његовог доминантног интелектуалног, идеолошког, етичког, емотивног или стваралачког сензибилитета, од нових знања, нових теорија, нових технолошких могућности, неминовно мењају. Дистанца од непосредног времена, од његових пролазних знакова и привремене иконографије омогућава објективнији, шири, потпунији увид у вредносни систем појава, личности, научних или уметничких доприноса, и тачније закључке о њиховом трајном или тренутном значењу за област или дисциплину у оквиру које се процењују. За општије разматрања суштине односа „трајног“ и „пролазног“ и њиховог релативизованог значења може послужити следећи реторички парадокс исказан у облику афоризма, који је истовремено и тачан и сам по себи противречан. Он гласи: *Све је пролазно, само је пролазност трајна*. Поред тога што може послужити за евентуално семантичко и филозофско тумачење, овај исказ хераклитовске природе истовремено указује на међусобну условљеност оба појма и на изворну релативност њиховог значења као на њихово суштинско унутрашње својство.

Поред трајног значења које су имале и које у историјској перспективи и даље имају многе појаве такозваног дугог трајања, од народа и језика, њихове уметности, писма, књижевности, историје, науке, градова, споменика, до религије, фолклора и културе уопште, које су вредносно одређене самим својим трајањем, искуство историје посебно потврђује неминовност пролазности и, у новим и измењеним друштвеним, политичким и животним околностима, неминовност смене одређених вредности и значења, које су у једном времену и под једним условима изгледале трајне, да би временом изгубиле такво својство и престале таквим бити. Не треба посебно помињати нестанак великих светских цивилизација и култура, великих царстава и империја, од персијског, римског и византијског до османског, руског и аустријског, нестанак држава, династија, народа, њихових језика, посебно народа и њихових језика. Хазарски синдром

надвија се стога над судбину многих малих народа данашњег и будућег времена, као што се надвијао над судбину многих малих народа и у прошлости.

Изузимајући историјске токове који су негативно утицали на век трајања појединих појава и процеса, данашња глобализација, на пример, као светски процес у времену постмодерне, односно постпостмодерне или деконструкције, захвата не само науку у целини, историју, информације и комуникације, економију, језике и културе, него и саму уметност, која је по дефиницији најиндивидуалнија област испољавања човековог духа и стваралачких потреба. Глобализација света и глобализација знања и човекових потреба стога, ако се буде ширила некритички и стихијно, или програмирано и дириговано од стране моћних нација, поред многих привремених позитивних, понекад и трајнијих доприноса, којима ће се побољшати услови и начин живота обичних људи, у једном тренутку може веома негативно утицати на опстанак националних култура и националних језика и свега онога што они подразумевају, а самим тим, у дужем временском току, и на опстанак појединих народа у свету и њихове културе и уметности. Спољашње одлике стварности данас, захваљујући брзом развоју науке и информационих технологија, нарочито интернета (те „дигиталне галаксије“, како се популарно каже), много су другачије у односу на одлике познате пре пола века, а поготово у односу на оне у ранијем времену. Основно питање које тражи оптималан одговор у данашњем времену униформисања и глобализације јесте: како да се мали народи и самосвојне културе без превеликог ризика по свој национални, језички и културни идентитет прилагоде новом стању и новим врстама потреба и изазова које оно намеће, и како да се не изгубе у мору униформности које прети да их једног дана „све потопа“, како би рекао песник о којем овде данас такође говоримо.

Иако би „ефемерно“, односно „пролазно“ морало имати најмање приступа у научну сферу, у којој се истраживања и закључци изводе на основу проверљивих чињеница и узрока и предвидљивих последица, изгледа да се оно и ту, као и у књижевности, углавном у оној са посебном наменом, с времена на време сасвим оправдано може наћи, и то не само зато што се претходна научна открића новим испитивањима и изумима оповргавају или у потпуности негирају, већ зато што се у одређеном степену изнутра превазилазе и што сама по себи застаревају. Посматране у том контексту, Дарвинова теорија о пореклу човека или Ајнштајнова теорија релативитета, на пример, теорије које су пре сто година сматране недодирљивим, епохалним и крајњим достигнућем науке и човекових научних и интелектуалних моћи у објашњењу функционисања света и појединих његових међусобно условљених релација, данас су на разумљивој провери. И њима и многим другим научним теоријама у различитим научним областима прети објективна опасност од превредновања, чак и од негације, односно од објективног престанка трајања у неком будућем времену.

Овом приликом и на овом скупу неопходно је засебно поље тумачења појмова „трајног“ и „ефемерног“, то јест „пролазног“, усмерити на примену њиховог значења у оквиру уметности и књижевности, у сферу онога што је својим суштинским делом плод субјективне, дакле индивидуалне стваралачке потребе, имагинације и интуиције, односно естетских, конструктивних и других ауторских способности, критеријума и принципа, и чији су смисао и његова могућна трајност због тога подложни посебним облицима вредносног и критичког проверавања. Ако је пролазност живота и свих његових вредности и облика постојања један од често тематизованих предмета филозофије, религије,

науке уопште, свакодневног живота, она је истовремено и једна од честих тема уметности у целини, а у њеном оквиру у првом реду књижевности. Али и у границама уметности, односно књижевности, могућно је, понекад и неопходно, поједина остварења посматрати из различитих перспектива и у различитим контекстима, да би се добила потпунија слика о њиховом књижевном значењу и стварним естетским и уметничким думетима, а тиме и о степену њихове трајности у времену.

У том контексту посматрана, тема пролазности појављује се у књижевности као једна од њених великих тема од самих почетака писмености, па и раније, све до данашњих дана. У неким књижевним периодима она је била фреквентнија, у неким је уступала место другим темама, али никада није у потпуности нестајала из књижевних дела. Не треба се посебно присећати великих спегова светске књижевности, какви су *Илијада*, *Одисеја* и *Енеида*, пре њих сетити се *Епа о Гилгамешу* и египатске *Књиге мртвих*, затим *Библије* (нарочито *Књиге проповједникове*), затим грчке и римске лирике, средњовековне, барокне и романтичарске поезије, и других књижевна дела из даље и ближе прошлости, у којима је између осталог тематизована пролазност као неминовност и усуд сваког појединачног живота, па видети да је та тема подједнако заокупљала људе ранијих времена, као што их, нешто другачијим разлозима мотивисана, заокупља и данас. Она је најтешће повезана са доживљајем смрти, страхом од престанка живота, такође великом књижевном и уметничком темом свих времена, и са спознајом неминовно трагичног положаја човека у свету, у друштву и у времену. Та тема, односно увиђање неминовности пролазности не само појединачног живота него и непосредних животних вредности и различитих облика њиховог испољавања, као константа је с разлогом наглашавана и у модерној књижевности, у којој се трагични положај човека у стварности подразумева као иманентна чињеница постојања и сваког појединачног живота.

Промена, нестајање, замена једних облика живота и функционисања другим облицима, промена емоција, морала, промена културних образаца и мењање духа времена, промена идеологија, нестанак породица, престанак илузија, наде, љубави, пријатељстава, правде, слободе, измена индивидуалних ставова различите природе, од етичких и емотивних до политичких и поетичких, на крају престанак веровања у нешто значајно, наизглед трајно и непроменљиво, а у суштини само у себи подложно промени, као и други облици посебног или колективног односа према различитим видовима постојања и манифестовања човековог појединачног и заједничког живота и стварности у којој живи, одувек су се појављивали као важне и незаобилазне, најчешће и као кључне, трајне и опсесивне теме књижевног обликовања. Сви такви књижевни садржаји подразумевају претходну промену, ремећење, негацију, па и престанак ранијег стања, односа и вредности. Самим тим што су такви садржаји били део појединачног животног, емотивног или интелектуалног искуства, они су постајали и део прошлости, а тиме истовремено и једна од основних инспирација уметничког и књижевног стварања. Притом су највећи простор у књижевним делима заузимали они садржаји живота и они ауторски ставови у којима су проблематизоване претходне животне вредности, које су на тај начин, у прожимању са новим облицима и доживљајима стварности, омогућавале убедљиву и непосредну песничку, наративну или драмску транспозицију изабраних књижевних предмета. Истовремено, зависно из које перспективе је

посматрана, већина тих појмова и сложених, врло често и противуречних релација међу њима задржавала је у књижевним делима управо атрибуте трајности, непромењивости и великог значаја који су имали и у индивидуалном и у колективном животу, због чега су и постали стални садржаји књижевности.

Прошлост, сећање на прошлост, као трајна инспирације уметности, потреба за језичком, емотивном, мисаоном и догађајном и чињеничком реконструкцијом детињства и младости, златног доба живота, у којем је појединачно постојање било неоптерећено мишљу о смрти и страхом од ње, у којем је у човеку непрестано обнављана спонтана нада у будући живот и у бескрајно време које му предстоји, наметали су и одређене предмете и теме читавој књижевности у свим временима и у свим књижевним епохама. Отуда толико важних и незаобилазних књижевних дела посвећених детињству, младости, младалачкој љубави и другим облицима потврђивања човекове личности. Таква остварења говоре не само о трајању и значењу таквог времена у некадашњем појединачном животу већ посредно и о њиховом престанку и непостојању у времену стварања књижевних и уметничких дела на сличне теме. Од Вијоновог песничког завештања и питања у познатој балади о негдашњим госпама које се рефренски понавља: „Mais ou sont les neiges d’antan?“ („Где су лањски снегови?“), па, на пример, преко Његошевих стихова:

„Наше жизни прољеће је кратко,  
знојно љето за њиме следеује,  
смутна јесен и ледена зима.“

до уздаха Милете Јакшића: „Ствари које су прошле, где су оне?“ из песме „Ствари које су прошле“, оно што је нестало, што је једно време оптимално трајало, што је с разлогом или без њега прешло у део прошлости и сећања, и за чим се најчешће оправдано жали, са песничким симболима као што су сан, снег, ружа, зора, годишња доба, река, младост, телесна лепота и многи други, не само зато што је имало значење неприкосновене вредности у непосредном животу лирског или наративног субјекта, већ и самим тим, заправо искључиво самим тим што је опевано у књижевности, што је пренето у други вид постојања, прерастало је у део заједничког трајног духовног и уметничког искуства и одговарајућег система у којем је створено. На тај начин оно што је пролазно постајало је трајно јер је, прелазећи у сферу језика и књижевности, у причу, знање и искуство, добијало други, трајнији облик појављивања и другачији онтолошки статус. Тиме је и сама књижевност, као и друге области човековог духовног и стваралачког самопотврђивања, прелазила у трајну вредност живота, културе, појединачног и колективног постојања и идентитета.

С друге стране, многи други облици и појаве живота, историје, културе, науке, јавног и друштвеног живота, сама структура живота, структура света, ритмично понављање одређених појава и потреба и у колективном и у појединачном животу, ако су били императивни делови трајног колективног искуства или важни, незаобилазни садржаји свести појединаца, део њихове прошлости, сећања и знања, саме структуре њихове личности, самим тим што су претходно објективно и примарно представљали битне особине и вредности живота уопште, услов његовог функционисања и његов архетип, такође су постајали, некада свесно и програмски, често и несвесно, важни и сами по себи подразумевани предмети уметности и књижевности.

Цела прича о трајности и пролазности тиме се враћа у оквире и значења одређеног времена и простора и њиховог система вредности и иманентних

животних потреба, у којима су управо појединачне вредности и потребе много одређеније и условљеније формиране него што би то њихови издвојени примери подразумевали. На тај начин су и појединачни живот и појединачно искуство прелазили у општи, у заједнички живот, јер су примарно били условљени њиме. И обрнуто, књижевност је као духовна делатност непосредно условљена појединачним искуством и појединачном визијом живота и свих важних односа у њему, а они су, с друге стране, најнепосредније били повезани са трајним и стабилним животним структурама, потребама и вредностима. Књижевност је тим непрестаним преплитањем и прожимањем општег и појединачног, стабилног и привременог, стварног и субјективног, трајног и пролазног добијала неке од својих најважнијих садржаја и велики разлог свога настанка.

Иво Андрић не завршава случајно готово сва поглавља свог најпознатијег романа симболичним реченицама о трајности и вечности моста. За њега је, међутим, сам живот „несхватљиво чудо, јер се непрестано троши и осипа, а ипак траје и стоји чврсто 'као на Дрини ћуприја'“. Пролазно и трајно, иако посматрани у одређеним временским оквирима, у тим исказима толико су међусобно условљени, да им је природно место у истим реченицама. Милош Црњански у *Ламенту над Београдом* такође спаја пролазност појединачног живота и трајност града, симбола општег и националног трајања:

Јан Мајен и мој Срем,  
Париз, моји мртви другови, трешње у Кини,  
привиђају ми се још, док овде ћутим, бдим, и мрем,  
и лежим, хладан, као на пепелу клада.  
Само, то више и нисмо ми, живот, а ни звезде,  
него нека чудовишта, полипи, делфини,  
што се тумбају преко нас и плове, и језде,  
и урличу: 'Прах, пепео, смрт је то.'  
А вичу и руско 'ничево' –  
и шпанско 'нада'.

*Ти, међутим, растеш, уз зорњачу јасну,  
са Авалом плавом, у даљини, као брег.  
Ти трепериш, и кад овде звезде гасну,  
и топиш, ко Сунце, и лед суза, и лањски снег.  
У Теби нема бесмисла, ни смрти.  
Ти сјајиш као ископан стари мач.  
У теби све васкрсне, и заигра, па се врти,  
и понавља, као дан и детињи плач.  
А кад ми се глас, и очи, и дах, упокоје,  
Ти ћеш ме, знам, узети на крило своје.*

Он тим двама строфама, и целом поемом, између осталог казује да пролазно и трајно једно без другог не могу постојати и да се једно и друго непрестано прожимају. Тако ни Данило Киш на закључним страницама свог *Пешчаника*, после реченице да је „све што надживи смрт“ „доказ људске величине и Јахвине милости“, не понавља случајно чувени стих: „*Non omnis moriar!*“ – („Не умире све моје!“; односно „Нећу умрети сав!“) из једне од Хорацијевих ода. После тог исказа он наводи аутентично писмо свога оца, који је уморен у Аушвицу, и од његових бележака, мисли и речи обликује роман и у њему трајно чува његов нестали лик и његову особену визију живота.

На тај начин, симболично надживевши смрт, књижевност је, захваљујући естетски обликованом језику и књижевној форми, оно што је пролазно, што је у једном времену било живо и што је као такво нестало, легитимно претворила у трајно. Тако је било у досадашњем искуству културе и тако ће вероватно бити „док је света и века“. Јер у границама света и века, и у границама језика, културе и појединачног и колективног живота, може се истовремено спајати и раздвајати трајно и пролазно, а да тиме ниједан од та два појма не изгуби свој основни смисао. И у том спајању и раздвајању проналазиће се симболична и стварна нит водила човековог чулног и емотивног живота, његовог мишљења и постојања, његовог трајања и стварања. „Трајно“ и „пролазно“ тако ће и у стварном животу и у животу уметности и књижевности сачувати своје природно значење.

Бојан Јовановић, Београд

## ТРАЈНО И ЕФЕМЕРНО У ОНИРИЧКИМ САДРЖАЈИМА КАО ОСНОВИ НОВОГ КЊИЖЕВНОГ ЖАНРА

**Апстракт:** Промењивост и пролазност начин је свих видова постојања, а само оно што се мења неприметно током дугог трајања добија одређење трајног. У тој илузији трајно је само оно што се споро мења. Релативност супротности трајног и ефемерног огледа се и у реалностима јаве и сна као међусобно условљених и комплементарних стања човековог духовног постојања. Полазећи од обрасца митског стваралаштва, аутор указује на развојни процес којим су онирички садржаји од мотива у књижевним делима добили у ауторским записима дневника снова ново жанровско одређење које им даје трајни карактер.

**Кључне речи:** Сан, мит, књижевност, жанр.

Сан и јава су различита стања свести у којима се доживљавају различите реалности које се зависно од становишта и различито вреднују. С аспекта јаве, сан се сматра илузијом која као преобликована верзија стварности, названа другим и другачијим светом, нестаје са буђењем. Насупрот ништавности те илузије, будношћу се истиче стварносна нештост као онтолошки темељ самог постојања. У тежњи да првенствено на материјалном свету изгради извесност и

осмисли своју егзистентност, човек се суочава са пропадљивошћу твари и разјапљеним ништавилем као упозорењем да не запоставља и не потцењује духовно и невидљиво оличено у сновима.

Стварност се због тога не може сматрати вреднијом од снова јер и сам живот због своје пролазности наликује сну (1). Снови и живот су илузије, а њихова неумитна пролазност чини их сенима, које симболизују привид постојања. У индијској традицији, живот се сматра привидом, попут сна, из којег се треба пробудити, а његово својство маје јесте средство бога живота Вишне да испољава своју чудесну и људима неразумљиву моћ представљања стварног као привида. Идентификација живота и сна је утолико убедљивија у ситуацијама када због промењених околности појединац, који се нађе у новом окружењу, запитан за њихову праву природу, настоји да их разграничи (2).

Откривање важности сна и веровање да је његова реалност трајнија од овоземаске пролазности, мења представу о његовој илузорности. За разлику од стварног света који је попут сна нестваран, свет снова је, за аустралијске Аборидине, реалност у којој постоје духовни ентитети, па је он и реалнији од пролазне, објективно постојеће стварности. Уочавањем да у непрекидном мењању и пролажењу живота постоји и његов скривенији битнији аспект, открива се принцип који одређује његову привидност и непролазну суштину повезану са ентитетима друге реалности. Омогућујући приступ том другом свету који је изван границе овоземаљског, снови постају поуздано упориште за однос према пролазности и трајању. На такву могућност указује и Хераклит који истиче да права природа ствари воли да се скрива и да оно што будни гледамо то је смрт, а што у сну видимо јесте живот (3). Светлост која нас обасја у сну (4) јесте дух који симболизује животну енергију, а сан нас буди из уобичајеног свакодневног постојања и упућује ка унутрашњем, духовном животу. У нама се тада отвара друга реалност у којој зрак духа осветљава неки други и другачији свет који сваки сневач може да види. Суочавање с претварањем материјалног и фактичког у илузију, открива у сањаном фиктивне садржаје који добијају важност и снагу факта. У односу на лажни и лицемерни живот на јави, стварни живот је за песнике само онај који се сања. (5).

Међусобно условљени, сан и јава исказују вредност зависно од своје референтне супротности. Уколико, као што сматра Валери, "Сан даје праву вредност нашој будности" (6), онда и будност даје вредност сновима. Зато је неостварива свака идеја која један од битних принципа човековог постојања, јаву или сан, настоји да апсолутизује и изгради као свет без оног другог принципа. Вредновање тих различитих, међусобно комплементарних и условљених реалности своју литерарну подстицајност показује, самоупитношћу становишта тих реалности којим се отвара питање и самог идентитета сневача.

Битно различит од заједничког света у будном стању, свет снова се заснива на индивидуалном доживљају, јер док на јави живимо у заједничком, у сну, како вели Хераклит, свако живи у свом свету (7). Живот у сопственом сну је начин аутентичног самопотврђивања и остварења смисла свог постојања. Та аутентичност се испреда из метафизичке суштине сна, која долази као искуство оностраног и доживљај једног другачијег света који почиње из границе рационално познатог и разумљивог. Доживљај снова је дубоко лично искуство



коме недостаје објективност и егзактност. Зато је сневач након изузетног сна у прилици да се, попут мистика, запита за основаност свог искуства и могућност аргументованог сведочења. Питање на кога да се позове, добија одговор у његовом исказу, у језику којим описује и саопштава свој сан. Нарочито уколико тај сан не бледи и постане велико и снажно искуство које даје битан смер животу.

Тежња за проналажењем начина на који ће сан постати јавна и део спољашњег живота изражена је настојањем да се сањано сачува и меморише. Фасциниран вредношћу својих снова, човек је одувек настојао да их пренесе у јаву. Немогућност изношења из сна блага до којег је дошао, није га лишавало наде ни када би уместо драгуља које је чврсто држао у сну, након буђења угледао празну шаку. Иако обећава себи да ће запамтити сан, пробужени сневач открива како он бледи и нестаје у белини из које је и дошао и теши себе како није ни био вредан памћења. Премда на светлу дана губе квалитет који га је фасцинирао, изузетни снови потврђују своју вредност на јави. Међутим, да би сан који нас по себи природно очарава био доступан и другима, потребно га је адекватно пренети. Оно што је током сањања дато као плод рада несвесног није и довољно за његово одговарајуће представљање. У садржају снова исказује се моћ ониричке имагинације, али тек њиховим језичким уобличењем долази до изражаја и стваралачка машта сневача. Знамо из искуства да туђе доживљаје можемо слушати с интересовањем уколико смо везани за особу која нам прича шта је доживела, јер оном *ко* придајемо знатно већу важност над оним *шта* и *како*. Међутим, уколико се придржавамо критеријума шта и како, онда слушање других док нам препричавају своје снове може бити досадно уколико они не умеју да приповедају и на занимљив начин испричају оно што су сањали. Будући да је сваки испричани сан већ његова интерпретација, разлика између доживљеног и испричаног, односно написаног отвара питање важности те интерпретације за њену рецепцију.

Организован као рационално недоследан садржај, сан је доживљај тог садржаја као аутентичног искуства. Зато се већ превођењем на дискурзивни језик показује његова лажност (8), јер се речима које дају облик флуидном току слика, изневерава његова аутентичност. Испричан језиком непримереним доживљајима у време спавања, он у тој равни постаје прича којом се поједностављује и рационализује доживљено. Такав однос према сањаном упућује на дубљу људску тежњу да се успостави извесна контрола над њим и открије његова унутрашња логика, чији латентни потенцијал смисла и омогућује његово трансцендирање.

Сан је пустоловина коју сневач доживљава, али је после буђења и враћања у стварност пред изазовном стваралачком авантуром да тај доживљај и уобличи. О важности тог додатног напора да би се адекватно представио сан говори и пут који аутор прелази од доживљаја сна до његовог квалитетног записа. Показује се да о сновима и сањарењима којима је фасциниран, аутор запише тек коју реч као идеју или подсетник да би реконструисао свој доживљај. Међутим, у потоњем суочавању са написаним као са нечим непознатим и страним, он се запиткује за његово право значење (9). Оно што од сна остаје као његов шути траг је само скица да би се на основу ње могла извршити његова реконструкција (10) Из најсажетијег записа непосредно након

сневања, додатним редакторским трудом аутор васкрсава свој сан као релевантан књижевни текст. Иако се овом стилизацијом изневерава аутентичност сна, она је једини начин његове реконструкције која је суштински увек и конструкција, односно стварање новог дела (11). Вредност тог дела није одређена његовим садржајем већ умећем приповедања. Зато критеријум да прича треба да буде добро испричана да би заузела своје место у антологији важи и за снове чија је литерарна вредност неодвојива од умећа приповедања.

Заснован на индивидуалном, личном искуству, сан постаје релевантан и за колектив зависно од способности да се у контексту важећих вредносних критеријума артикулишу и језички убедљиво уобличе. Иако приватно претходи колективном, јер се из клице непосредног личног искуства развија јавно, колектив је тај који верификује свако индивидуално стваралаштво па и снове којима даје своје обележје. Такав сан је упориште смисла, образац комуникације са оним изван сневача и могућност трансценденције ка оностраном. Пут од индивидуалног до колективног обележен је не само доживљајном сугестивношћу, већ и даром појединца да убедљиво представи свој доживљај и тиме га учини духовном основом заједнице. Реч је, дакле, о примарном искуству које се уграђује у колективни сан и постаје реалност митских представа и прича у којима онострано и ентитети са натприродним моћима добијају посебан значај. Актуализовани у време заједничких обреда или индивидуалних иницијација, колективни митски садржаји живе у причама. Зато је у тим колективима и негована вештина сугестивног приповедања као начина преношења слушаоца у други свет. Будући да је мит примарни синкретички облик књижевног стваралаштва у којем налазимо ониричке садржаје, веома је важна чињеница што су структура и начин приповедања митова идентични сновима. Каснији облици народне књижевности сачуваће важност ониричког, али ће, уместо на структури акценат бити на евокацији садржаја сањаног. Обједињени на тој митској основи, чланови колектива стичу заједнички идентитет у оквиру ког се, сходно важећим критеријумима, мењају, преображавају и прилагођавају садржаји индивидуалног искуства. Када постану део традиције, онда заједничко колективно искуство сваки појединац усваја и субјективизује. У том смислу и митови као колективни снови постају у обредном процесу лично искуство чланова заједнице.

Без обзира на снагу субјективног доживљаја, најбитније у саопштавању свог сна је, дакле, способност да се он адекватно и убедљиво исприча. У тежњи да не остану огољени и сведени на скицу, већ да се одену у речи и претворе у текст чија се важност не утврђује по ономе шта се саопштава већ како то се чини, снови добијају своју вредност. Даровити писац може и од оскудног сна да направи добру причу, док невични причању и писању и најбогатији доживљај свог сна могу да осиромаше, не успевајући да га уобличе у убедљив и вредан литерарни текст. Машта и имагинација које осмишљавају стварност, битне су и за представљање снова чија литерарна димензија постаје комуникацијски најрелевантнија за рецепцију и валоризацију њихових вредности. Језик је аргумент који доживљају сна даје жељену убедљивост, па се поетичке и стилистичке одлике исказују као најбитнији вредносни чиниоци његовог описа који су релевантни за тумачење, рецепцију и валоризацију текста описаног сна.

Као што се реалност у причи не може поистовећивати с објективном стварношћу, јер је истина у причи само истина испричаног, тако су и снови утолико убедљивији уколико су добро испричани. И доживљаји других стања свести, означених сањањем отворених очију, тек артикулацијом постају потенцијални догађаји и могућност доживљаја и за друге. За разлику од пуког маштања, имагинација је креативно маштање које се испољава и спонтано током сањања, али која у свом пуном смислу долази до изражаја у преношењу снова у речи, слику или тон. У том стваралачком процесу верног и убедљивог бележења сна, моћ индивидуалне ониричке имагинације исказује се талентом за приповедање, сликање и компоновање. Описан сан у равни текста остаје као сведочанство о доживљеном, али његова транспозиција отвара могућност конструисања текста сна. На основу обрасца ониричког искуства, измишљају се снови, а разлика између аутентичног и измишљеног се укида у равни текста чији литерарни квалитет постаје значајан за њихову одговарајућу рецепцију. Литерарна димензија даје квалитет описаном и релативизује значај фактичког у равни фикције као и значај личног искуства. Својом литерарном вредношћу исказаном адекватним језиком који даје жељену реалност и сугестивност индивидуалном доживљају, снови су потенцијално читаочево духовно искуство.

У односу на слику света стечену на јави, сан представља њену спонтану трансформацију у реалност у којој важе правила једног другачијег света. Несумњиво је да се обликовање тог света одвија у координатама меморисаних доживљаја, стеченог искуства и садржаја индивидуалног и колективног несвесног. Током рада сна елементи стварности се трансформишу и у ониричкој реалности мењају значење. Битан аспект тог процеса огледа се у тежњи да се скривени, латентни сан преобрати у манифестни, а његове психолошке карактеристике, према Фројду, изражене су у сажимању, померању, симболизацији, архаизацији, визуелизацији и секундарној обради (12). Латентне мисли визуелизацијом и драматизацијом добијају свој манифестни аспект и постају доступне сневачевој свести. Условљен примарним процесом и принципом задовољства, садржај сна се преобликује, изопачава и постаје често неразумљив и апсурдан. Психолошке карактеристике ове спонтане душевне творевине, указују да се несвесно у сновима изражава симболима, алузијама, фигурама, тропима и антифразама, који су блиски песничком језику, па је у том смислу и свет снова другачији од оног на јави.

Тај другачији света који доживљавамо у сну је плод ониричке имагинације ослобођене материјалних, просторних и временских условности. Било да је препричан доживљај или измишљена творевина, испричани сан је текст који поседује одређене карактеристике. Необичне појаве и догађаји у сну засновани су на правилима стварања која се увек могу прекршити. У сну се реалност интензивно и непосредно доживљава, па релације са ониричким садржајима нису метафоричког већ идентификационог карактера. У сновима се изражава непосредан однос према реалности, карактеристичан и за митско стваралаштво (13). Претпостављајући јединство сањаног и стварности, мит тумачи свет у оквиру веровања о натприродном, а сневач, верујући у реалност снова, доживљава их као неупитну стварност. Изненађен могућношћу споја неспојивог, он се суочава са свемоћном силом стварања која сама себи поставља правила, релативизујући дотадашње просторно-временске условности.

Поетичко у сновима чији се субверзивни набој исказује антипоетичким, указује на то да онирички садржаји нису увек, попут стваралаштва, разумљиви применом принципа каузалности. Од снова у којима се сневач лако креће и лети до оних у којима се отежано креће и пред опасношћу не може ни да се покрене, само изван стварности имају свој пуни смисао.

Показујући се на јави као апсурдне и смешне, извесне откривалачке идеје само у сну имају свој значај. Када није могао да се присети сањаних стихова који су у њему оставили осећај неупоредиве лепоте, Валери се тешио њиховом анализом која му је показала да ти стихови нису били, у ствари, ништа друго до безначајно муцање слоговних којештарија којима је придодата импресија беспредметне очараности њиховом лепотом (14). Осећај из сна да поједине речи или скуп речи имају дубљи смисао, који се губи након буђења и открива као бесмисао, упућује на извор о арбитрарности језика и именовање предмета независно од њихове суштине. Произвољним скупом гласова, различито се назива исти предмет у различитим језицима, али код извесних ономатопејских речи, попут назива за гугутку у српском језику, значење је повезано са њиховом суштином (15). И управо сагласност звучања и значења коју имамо у сновима, дајући осећај о дубљој повезаности имена са значењем појединих појава и предмета, враћа сневача у реалност идентичну оној на почетку културе када је доминантни митски доживљај стварности био основ именовања света. У сну се актуализује првобитно јединство језичке и митско-религијске свести изражено, како утврђује Касирер, у језичком изражавању као митском, обдареном одређеном исконском моћи која речи чини неком врстом прасиле и кореном свег бића и именованог света (16). Суочавање сневача са креативном моћи ониричке имагинације изражено је у језичкој инвентивности за преименовањем постојећег и именовањем неименованог (17). Та моћ именовања света је основ песничког стварања и у сну она спонтано долази до изражаја као првобитни митско-религијски контекст културе сличан периоду детињства у развоју појединца. Како је сан идентичан миту, амбијенту у којем покретачка несвесна прасила делујући аутономно и независно од воље сневача сугерира одређену натприродну датост, коју он прихвата као судбинску одређеност и верује у њену неупитност, а његов осећај сећања на оно што се догађа и што ће се догодити израз је веровања у неминовност и ултимативност ониричке реалности. Између слободе и фаталности на сневача веје злослутност која, како описује Маргарет Јурсенар, појачава осећај судбинског (18). Не знајући у сну, што би рекао Дис, за буђења моћ, сневач је без свести о свести и у стању своје успаване рационалности принуђен да верује у реалност коју доживљава. Смањене критичке свести, он збивања у тој реалности и своје учешће у њима прихвата као непосредну стварност. Чудноватност догађаја у сну не огледа се у његовом садржају већ у лакој прихватању те необичности, непротивљењу и неоспоравању немогућег, што га и доводи до закључка да је као сневач сањан (19). Покоравалући се логици сна, сневач осећа да је подређен утицају те тајанствене, рационално непојмиве силе чија се невидљива моћ испољава у њеном деловању. Сневач је нека врста медијума кроз који делује та судбинска сила која управља и његовим поступцима и вољом.

Изражен у сну, онирички принцип стваралаштва је слободан, непосредан и рационално неконтролисан, неусловљен важећим естетичким и етичким

нормама и изван практичних друштвених потреба. Не подређујући се друштвеном моралу и утилитарним друштвеним циљевима, тај принцип указује на постојање дубљих аспеката стварности, а тек када се сан доживи, он на јави може бити предмет поређења и тумачења. Моћ тумачења постаје већа од неминовности дешавања која се као судбинска сила доживљава у сну. Тумачење и разумевање распаљује божанску искру у сневачу да након буђења овлада том судбинском датошћу и сагледа моћ својих речи које испреда у причу о доживљеном или измишљеном сну.

Осећај свеповезаности у доживљеном садржају сна чини смисленим и логичким чудесна збивања у реалности датој пре сневача и независно од њега. Сневачу се реалност у којој се налази намеће као узрок његовог постојања, па зато и доживљава себе као последицу сна оног вишег ентитета чијем несвесном и рационалном припада и његово несвесно. У тој реалности се актуализује митско време, као време пре времена, *in illo tempore*, у којем догађаји нису повезани узрочно-последичним релацијама, већ настају деловањем те тајанствене силе која је видљива само преко својих последица. Привидно неповезани догађаји условљени вишим извором синтагматски су осмишљени парадигматском митском структуром. У синхронијској равни тоталитета, сневач схвата и тумачи свет детерминистички судбинском предодређеношћу и амбивалентним односом према сили која твори тај свет. Он доживљава тај свет као тајанствено јединство, али пут до мистичког искуства, непосредног доживљаја те силе и идентификације са њом, препречен је догађајима којима се она манифестује. Њихова различитост у равни доживљаја прожета је осећајем тајанственог свејединства у којој је свако појединачно постојање умрежено у релације међусобне зависности. Одатле и осећај да је у мистичкој партиципацији у чудесним збивањима све могуће, јер су појаве и догађаји натприродно детерминисани.

Различити од оних у животној стварности, догађаји у сну се одвијају у семиотичкој реалности која реферира на онирички квалитет који сањање чини битно различитим од других стања свести. Уколико под појмом ониричког подразумевамо доживљај реалности сна на основу којег се формира и својеврсни образац односа према свету, онда се истим појмом може означити и поступак књижевног транспоновања тог искуства у наративни текст. Сан је, дакле, књижевна форма у којој је квалитет ониричког створен књижевним средствима идентичан осећању које имамо док сањамо. За разлику од пуке ауторске произвољности, ониричко допушта слободу догађања чија се виша условљеност исказује као њихова унутрашња нужност која их чини вероватним и убедљивим.

Близак краткој причи и њеној поетици, опис сна је првенствено испричана прича која своју вредност исказује ауторовим приповедачким умећем. У том смислу је ирелевантно да ли је сан настао током спавања или потиче с јаве, јер се његова упечатљивост и сугестивност остварују у равни текста у којој се и поништавају разлике између сањаног и измишљеног. На основу обрасца сневаног, лако се измишља и описује сан који сходно ауторовом умећу и постаје релевантна прича.

Без обзира на раздобља и стилске карактеристике, сан је још од митских времена до данас присутан у књижевном и уметничком стваралаштву. Осим манифестног испољавања, он делује и несвесно кроз неосвешћену ауторову опседнутост извесним мотивом пројектованим у одређену имагинативну творевину (20). Необични и чудесни елементи сна постаће један од извора књижевне фантастике. Независно од својих јеретичких и субверзивних садржаја, због којих су могли бити потискивани и тајно ширени, снови који су били изван жанровске канонизације имали су својеврстан апокрифни статус у књижевности. Међутим, пожељни онирички садржаји учинили су да сан постане и магијско средство у литератури којим се писац може послужити пренебрегавајући његову мотивацијску основаност (21).

Значајни најпре због свог тематско-садржајног обележје књижевног текста, снови добијају своје место у делима одређеног жанровског идентитета. Стилске карактеристике описаног сна у књижевном делу идентичне су самом делу (22), па се сегмент описаног сна разликује само семантички од осталог текста. Међутим, када структура сна постане основа књижевног текста добијајући одговарајуће језичко-стилске карактеристике, ониричко постаје детерминанта књижевне и уметничке поетике. У том смислу сан у модерној књижевности, у делима Кафке и Џојса, на пример, добија онај значај који је у античкој и средњовековној књижевности имао мит. Од евокације и описа самог садржаја сна, значајније је коришћење његове логике за структурирање књижевног дела у коме су елементи стварног и фиктивног сажети у аутентични текст који у рецепцијској равни позива на читалачко сањање.

Иако су у својим књижевним делима износили и аутобиографске елементе, аутори су у исповедним формама непосредно откривали и свој лични и интимни живот. Позајмљујући јунацима своје или измишљајући им одговарајуће снове, они су у дневницима, писмима, мемоарима и аутобиографијама препричавали сопствене снове као сведочанство о себи и свом духовном животу. Уобличени као књижевна и уметнички целина, мање или више кохерентна, такви записи су интимна предања у којима је реалност доживљене фикције основа њеног транспоновања у литерарни текст. У односу на сирове, интимне и херметичке снове, који и независно од ауторових намера имају своју књижевну вредност, записи сневаних садржаја потврђују данас своју литерарну важности. Уобличавањем дневничких записа сањаног с циљем да се искаже њихова књижевна вредност, утемељен је и посебан књижевни жанр.

Идеју о сну као жанру зачиње Данте у *Новом животу* (23) описом својих снова, као и њиховом литерарном транспозицијом. У наредним вековима, идеја о сну као жанру је потиснута и као таква постоји у текстовима забележених снова у исповедним паракњижевним формама. Од тога како су ти текстови представљени, најпре без наслова, потом означени датумом и, коначно, насловљени, може се пратити формирање свести о сновима као посебном жанру. Идеја њиховог потпуног осамостаљења и вођења дневника снова изражава повишене литерарне амбиције њихових аутора који текстове својих снова представљају као кратке форме којима квалитет ониричког даје жанровски идентитет. У ширем контексту аутобиографске прозе, дневници снова добијају своје посебно жанровско одређење. Описујући снове као

аутономну активност свог несвесног, поједини аутори, попут Валерија и Хесеа, на пример, анализују њихове садржаје да би осветлили другу страну своје непознате личности. Такво праћење снова и истовремена свест о њима као о сновима, елеменат је есејистичког у приповедању сна.

Објављивање појединачних снова у којима се јасно истиче њихово жанровско обележје, какви су Борхесови и Павићеви снови, као и посебне књиге у којима аутори описују своје снове, попут књига Маргерит Јурсенар *Снови и судбине*, Грахама Грина *Мој свет: дневник сна*, Владана Радовановића *Ноћник*, Љубомира Симовића *Сневник*, Богдана Богдановића *Зелена кутија - књига снова*, али и многих других аутора, то жанровско обележје постаје евидентно. Представљени као серија снова и делови једног великог сна, текстови у овим књигама, идентични збиркама прича и романима, поседују и своју жанровску специфичност. Изражено је настојање аутора да не само спорадично износе и записују своје снове у биографијама, мемоарима, дневницима и писмима, већ и да то чине и систематски, а плод те њихове дугогодишње посвећености су и посебне књиге описаних снова. Показује се да њихови снови имају утолико већу литерарну вредност уколико успевају да језички пренесу, односно транспонују свој доживљај сна у одговарајући текст који поседује и одређене жанровске карактеристике. У равни језика тако обликовани снови нису само документи о ауторовом личном доживљају, већ реалност отворена у комуникацијском смислу и за друге у стварању одговарајућег односа према сновима и формирању једне културе сањања.

.....

#### Напомене:

1. Од човековог живота и његових узвишених тежњи често остаје траг преображене животне енергије коју песник Башо препознаје у биљу крај пута: "Летње траве,/ снови о слави/ палих ратника."- М. Башо, *Ветар са Фуђијаме*, "Глас", Бања Лука, 1978, 49.

2. Шекспир, у комаду *Како вам драго*, и Калдерон де ла Барка, у делу *Живот је сан*, узимали су ову дилему за драмску идеју која ваљаност полазишта у укидању разлике између реалног и иреалног, потврђује могућношћу поистовећивања живота са сном.

3. Heraklit, *Fragmenti*, Frag. 8 i 49, u M. Marković, *Filozofija Heraklita Mračnog*, Nolit, Beograd, 1983, 48, 113.

4. *Ibidem*, frag,48, str. 111.

5. У том смислу Песоа и вели: "Сви ми имамо два живота: један истински, који сновијемо у детињству/ И сањамо и даље, као одрасли, кроз неку измаглицу;/ И лажни, који живимо у заједништву с другима/ И користимо у практичне сврхе,/ Онај где нас на крају стрпају у неки сандук." - Ф. Песоа, "Песник туђих живота", *Поезија*, бр. 1, Београд, 1996, 111.

6. П. Валери, *Свеске V*, Свјетлост, Сарајево, 1991, 194.

7. Heraklit, frag. 24; str, 64. У наведеној књизи М. Markovića.

8. П. Валери, *Ibid*, 208.

9. Посматрајући ујутру кутију "Неве" креме на којој је, као најближем предмету, записао идеје о којима је до тада интензивно размишљао, Живојин Павловић ће признати да се, пиљећи потом у ситна слова као у амебоидна непозната бића, питао за стварно значење тих реченица. - Упор. Ж. Павловић, *Изгнанство I, Дневник '56/'57/'58*, Прометеј - Квит Подиум, Нови Сад - Београд, 1999, 303.

10. Када се после једног сна пробудио и у свеску крај јастука записао да не би заборавио само две речи: резервни шум, Љубомир Симовић је на основу њих реконструисао тај сан о којем је оставио и потпуно сведочанство: "Седели смо у кругу, а неко је говорио: - Има људи који виде како падне лист, али шум тог падања не чују. Глуви су за ту врсту шума. Али, онда се деси да се ту укључе неке друге врсте шума, однекуд из неба. И такав човек гледа лист како пада, и чује шум тог падања, али он не зна да то није тај, него неки други шум, који долази да замени онај шум који се не може чути". - Упор. Љ. Симовић, "22/23 октобар 1985.", *Сневник*, Београдска књига, Одабрана дела, Београд, 2008, стр. 88.

11. Почеци новије српске књижевности обележавају управо такав редакторски учинак у канонизовању антологије српских народних приповедака. Одабирајући оно што је најлепше у српском народном стваралаштву, Вук Караџић је, за разлику од загонетки и песама које су већ непосредним бележењем од казивача добијале своју коначну форми, приповетке за своју збирку морао језички и стилистички да преобликује, односно исприча на најбољи начин. - Упор. М. Поповић, *Историја српске књижевности*, 1, *Романтизам*, Нолит, Београд, 1968. - Од колике је важности таква редактура говори и податак да се управо литерарно минорни записи до којих је долазио, али и они које је сам чинио, попут оног за причу „Усуд“, вредносно веома разликују од књижевно изврсно написаних текстова. - Упор. Н. Љубинковић, "Веселин Чајкановић и антологијски избор српских народних приповедака", поговор књизи *Чудотворни прстен* - најлепше српске народне приповетке, уредио: В. Чајкановић, Просвета, Ниш, 2001, 345.

12. S. Frojd, *Tumačenje snova* I, II, Matica srpska, Novi Sad, 1970, I 280-350, II 5-160.

13. E. Meletinski, *Poetika mita*, Nolit, Beograd, 1983, 236.

14. П. Валери, *Острво Ксифос - снови*, Градина, Ниш, 1981, 117.

15. Platon, *Kratil*, u: *O jeziku i saznanju*, Rad, Beograd, 1999.

16. E. Kasirer, *Mit i jezik*, Izdavačka knjižarnica Z. Stojanovića, Sremski Karlovci - Novi Sad, 1998, 24.

17. У једном сну, насловљеном "Лето 1986", Љ. Симовић, казује како је сањао једну необичну реч. Да би изразио разлику и специфичност која их одваја од девојака, неки је човек за девојчице рекао да су: тузре. - Љ. Симовић, *Сневник*, Београдска књига, Одабрана дела, Београд, 2008, 92.



18. М. Јурсенар, *Судбине и снови*, у: И. Настовић, *Снови Маргерит Јурсенар у светлу психологије К. Г. Јунга*, Прометеј, Нови Сад, 2009, 228.
19. Упор. П. Валери, *Свеске V*, 190, 202.
20. Уочавајући да је у свим својим романима снажна осећања својих ликова везивао за степениште, Жилијен Грин се запитао како није приметио да тако често понавља овај мотив. Међутим, писац убрзо открива у свом *Дневнику* да је као дете сањао како га прогањају по степеништу и да је и пишчева мајка имала исте страхове у младости. Елијаде тумачи ово искуство симболичком степеништа као местом за пењање и успињање и пут ка апсолутној стварности. - Упор. М. Елијаде, *Slike i simboli*, Izdavačka knjižarnica Z. Stojanovića, Sremski Karlovci - Novi Sad, 1999, 56-57.
21. Посезање за сном као чаробним штапићем указује на немоћ аутора да се ухвати у коштац са проблемима и адекватно их разреши, а уобичајеним убацивањем или избацивањем снова да би се добила одговарајућа дужина текста или сценарија, пример је њиховог олаког коришћења. Упор. Е. Кош, "Узгредне забелешке", *Књижевност*, бр. 10-11-12, Београд, 2003, 1203 -1211.
22. Изражена увек у оквиру система знакова, прича сна је подређена том систему без обзира да ли је реч о књижевним или некњижевним сновима. - Упор. R. Kordić, "San i poezija", *Polja*, br. 251, januar, Novi Sad, 1980, 2.
23. D. Aligijeri, *Vita nova*, Rad, Beograd, 2006, 18-23, 44-50.

Зоран Аврамовић, Београд

## СТРУКТУРА ЗНАЧЕЊА КАО УСЛОВ ТРАЈНОСТИ

### КЊИЖЕВНОГ ДЕЛА

**Резиме:** У раду се излаже један покушај објашњења трајности књижевног дела упркос променама у друштву и култури. Један од одговора на ово увек загонетно питање је значењска структура књижевног дела. Дакле, не стваралачки поступак, не стил, не доживљај лепог, већ значењска компонента. Наравно, ова тврдња не односи се на све жанрове. Има се у виду роман. Тврдња се доказује на анализи два значења у романима *Дон Кихот* и *Буденброкови*.

**Кључне речи:** трајност књижевног дела, *Дон Кихот*, *Буденброкови*.

## Structure of meaning as condition infinity literature

**Summary.** In paper autor deals with explanation infinity literature in spite change in the society. The answer there is in meaning structure literature. In other word, eternity there is not in style, art creativity, emotions beatufily. This argument has function in novel not other genres. In the paper analyzed meaning in novel *Don Kihot* and *Budenbrok*.

**Key words:** eternitu literature, *Don Kihot*, *Budenbrok*.

Како објаснити чињеницу да неко књижевно дело створено у далекој прошлости и данас изазива снажан доживљај код читаоца? У једној анкети из 2001. у којој су учествовали водећи светски писци (Салман Ружди, Малан Кундера, Џон Ирвинг, Карлос Фуентес), требало је да одговоре које је најбоље прозно дело на свету. Какав је био њихов одговор? По њиховом суду најбољи роман је *Дон Кихот* Мигела Сервантеса, а потом следе Шекспирове драме, Хомер, Толстој, Достојевски, Кафка, Фокнер, Флобер, Гарсија Маркес, Томас Ман, Вирџинија Булф.

Чиме то нека књижевна дела обезбеђују вечност упркос променама у економском, политичком животу, променама у свести, научном знању? Откуда то да један роман из XVI века поседује тако снажну уметничку вредност? Да ли је то универзално у локалном, специфичност једног естетичког тренутка (феномен доживљаја лепог), заједничка естетичка компонента? Велико уметничко дело је ванвремено, нешто посебно, оригинално. Оно нема граница ни у простору и времену, као што је отворено за људе различитих нација, вера, узраста, пола.

Ако књижевно дело прихвата читалац из другог времена и друге нације, то је доказ да их повезују заједнички естетски доживљај и нека универзална питања човековог постојања. То је кључни услов да би био стваралац а не знање или материјални положај. С друге стране, великог уметника не привлаче локалне теме и свакодневница. И када их обликује он је велики по томе што у њима открива нешто што је карактеристично за човека као таквог. Управо ту у значењу, а не у стилу или поступку, треба потржити основни елемент структуре књижевног дела који доприноси одолевању промени друштвених и књижевних епоха.

Зашто стил или поступак нису обележја трајности књижевног дела?

Чињеница да у свакој епохи постоји више *стилова* и књижевних праваца говори о томе да су уметнички доживљаји различити како у уметнику тако и у примаоцу дела. О стилу се може говорити као о начину употребе речи, о снази форме у којој се саопштава нека порука, мисао. Или, стил је изражајна вредност језика мисаоних и емотивних садржаја. Волфганг Кајзер сматра да је стил

феномен националног језика, епохе, личности, жанра. Највећи степен индивидуалности стила допушта књижевност. Писац је слободан у избору и употреби језичких средстава, при чему у складу са својим естетским циљевима користи стилска средства. Језик као код увек има индивидуални карактер. Композиција књижевног текста може да буде део стила. Писац бира начин на који различите елементе књижевног дела (ликове, ситуације, теме, мотиве) повезује у јединствену целину.

Да ли је у књижевним текстовима *поступак* од средишње важности? Основни појам руских формалиста је књижевни поступак чија је суштина *очуђење*. Књижевник наводи читаоца да ствари види на нов начин. Њихова је теза да правилности у поступку пресудно утичу на тематику (садржај) а не обрнуто. Књижевни текстови се пишу различитим техникама и различитим сврхама с обзиром на употребу наративних елемената (личности, догађаји, време, простор).

Ни стил ни поступак нису они елементи структуре књижевног дела који му отварају врата трајне вредности. Тај угаони камен трајности налазимо у значењској компоненти књижевног дела.

Језик и речи су само један од носилаца значења. «Речи не само што имају значење него и призивају значења других речи које су им сродне по звуку, смислу или пореклу-па чак и оних које су им супротине или које их искључују» (Велек и Ворен, 1985: 205). Друга значења налазимо у природним и друштвеним појавама, у невербалним симболичким системима (слика, музика, игра) вештачким знацима.

Књижевни текст увек обликује неко значење (смисао или апсурд). Сваки текст је структура састављена од речи и реченица (знакова). «Структура реченица носе структуру значења. У суштини језика почива да речи реченице нешто «значе» (Кајзер, 1973:10). Томашевски: «Најмоћније својство речи је значење» (1972:101). Књижевност је наочита организација значења у естетске сврхе» (Велек и Ворен, 1985:179). Ингарден и Бахтин доказују у својим радовима полифонијску структуру књижевног дела.

Међутим, у књижевном тексту, укрштају се две врсте значења: значења природног језика и оног који настаје у књижевном тексту. Ово друго значење има функцију индивидуализације и мотивације као и увећавања мелодичности и ритма уметничког израза (Милошевић, Роман Милоша Црњанског). Другим речима, значења се конституишу и изван литературе а начелом иманенције она се уклапају у особену логику књижевне структуре. Идеје, по речима Кајзера, улазе у предметност дела. А постоје и она књижевна значења која не постоје у стварности.

Овде треба указати на неједнаку важност значења у прози и поезији. У овој другој врсти значења имају споредну улогу (Кајзер, 1973:312). Ритам и стих, а не значење, доприносе да се «песма сазда у облик». Слојеви песничке структуре су стих, рима, метар, ритам, језик, композиција. Ако и постоје нека значења онда се она преламају кроз звук и метар (Велек и Ворен, 1985).

Семантичка разлика између ових текстова је лако уочљива због тога што је у књижевном тексту предмет обликовања на потезу од реалног (искуственог) до имагинативног (измишљеног са елементима реалности) и фантастичног (измишљеног без икакве везе са стварношћу). У књижевним текстовима увек се преплићу слојеви значења -мисао и емоција, очигледно и привидно, суштинско и појавно, индивидуално и колективно, а све нам то отежава поступак интерпретације.

Значење није истоветно знању. Интерпретацијом значења долазимо до неких својстава предмета о коме писац пише, при чему је предмет дат у свести или у физичком свету. "Живот нема смисла" је један значењски исказ. Ми схватамо значење уколико у тексту реконструишемо идеју, или слику света. Традиционалисти су значење предмета поистовећивали са сликом а формалисти схватају значење као конструкцију текста (поступак прављења текста).

Испитивање значења је центрирано на интерпретацију текста средствима логике и интуиције. Знак увек треба интерпретирати у односу на сам знак – знак као такав, у односу на неки предмет, у односу на онога који интерпретира. Углавном се издвајају три односа између знака и означеног – синтактички, семантички, прагматични. Али у књижевном тексту налазе се бар два значења. Једно је фигуративно, дакле оно у коме речи мењају значења речи. То су иронична, сатирична, алегоријска, гротескна значења. Друго је референцијално, оно које обликује значења слободе, среће, смрти, пролазности.

Сазнање предмета о коме писац пише полази од логичког мишљења и теоријских категорија објашњавања и разумевања. Исказ да «живот нема смисла» ми бисмо покушали да доведемо у везу са неким типом објашњења или разумевања. Ми се можемо упитати да ли писац правилно употребљава неке знакове, шта је узрок-услов одређеног стваралачког решења, каква су својства једног предмета уметничког обликовања.

Писац који пише поред књижевних и некњижевне текстове увек је у прилици да користи сопствена значења неких искуствених или менталних предмета у свим врстама текстова у којима се огледа. Проблем улоге идеологије неког аутора у процесу књижевног стварања «није могућно разумети независно од проблема значења уметничке творевине уопште» (Милошевић, Н. 1971: 23) једно питање. Како се мисли писца интегришу у структуру књижевног текста из предговора Роман Милоша Црњанског можемо на овакав начин да формулишемо – како се мисли писца у некњижевном тексту интегришу у књижевни текст? Наравно, он је у прилици и да их по некаквим критеријумима раздвоји и да порекне сваку семантичку везу између својих текстова. Какав ће однос имати према семантичком свету својих текстова, не можемо знати унапред.

А најсложеније сазнање је свакако веза између субјективности уметничког чина (осећања, мисаоности и искуства) и предмета обликовања чије значење је било интендирано?

Структурализам Лисејена Голдмана био би најближи нашем истраживачком циљу. Књижевно стварање произилази из чињенице да су структуре свести у књижевном делу хомологне менталним структурама извесних

друштвених група. Овај Франуз трага за подударним структурама између књижевног дела и широким друштвеним и историјским односима. Овде је међутим реч о структурним хомологијама значења али у књижевном стварању једног писца и његовим некњижевним делима.

Дакле, истраживање значењског слоја у књижевној структури није само у функцији разумевања уметничког текста већ и сазнајна потреба да се одреди његово место у времену или његово сусрет са забором како је то приметио Ескарпи у својој *Социологији књижевности*.

### **Дон Кихот и књиге које су криве за његову судбину**

«Јер шта год би видео, он је с великом лакоћом прилагођавао свом глупом витештву и несрећним мислима» (178 – друга књига)

Зашто је Дон Кихот одлучио да буде лутајући витез који ће да буде осветник неправди и увреда и напусти свој удобан сеоски дом у Манчи? Да ли је он померио памећу, да ли га је на то нагнала стварност пуна неправди и зла?

Када се Дон Кихот вратио из своје прве пустоловине, у којој га је обичан крчмар увео у ред витезова, његова газдарица и синовица нису имале никакву сумњу у погледу мишљења и понашања њиховог господара. Газдарица је одрешито рекла сеоском жупнику и берберину да је Дон Кихот „померио памећу од оних проклетих витешких књига које има и које увек чита“ (стр.51). А братаница описује начин на који је њен стриц читао књиге: читао је дању и ноћу да би их одједном бацио да би узео мач и секао ваздух и зидове собе.

Тврдњу да је читање књига узрок Дон Кихотове лудости прихватају сеоски жупник и берберин. То су изопачене књиге и треба да буду „осуђене на огањ“, дакле треба их спалити.

Дакле, књиге (витешке) су починитељи зла а не читање њиховог господара. Али, по њиховом мишљењу нису само ове књиге криве за практично понашање Дон Кихота већ „казну спаљивања заслужују све књиге“ (55). По речима синовице све су погубне и све треба да заврше на ломачи. Па ипак, жупник и берберин одлучују да погледају које то књиге чита Дон Кихот а да их потом баце у огањ. Као какви врховни знаци, (а жупник је пријатељ истине) они оцењују истинитост и лаж, садржаје, стил (сувопаран), наслове. Нашло се ту књига које је требало само „оплевити и очистити од неких простота којих у њој има поред отмености“.

Неке књиге је спасио случај а друге су предаване берберину под условом да их ником не да на читање.

Али, нису се само витешки романи нашли на удару газдарице, синовице, жупника и берберина. И књиге поезије треба у ватру. На речи жупника да стихови не могу починити никакво зло и да никоме не могу нашкодити, синовица примећује да буде ли стриц читао ове стихове пашће му на памет да се

„претвори у пастира и пође по шумама и ливадама певајући и свирајући“ (60) а песници су неизлечиви.

Књиге су завршиле у ватри. Неке су сачуване, а да се једна случајно сачувана спалила, сеоски жупник би се страшно исплакао. Ломача није била довољна, већ су некадашњу собу са књигама газдарица и синовица зазидале, рекавши господару да је то учинио неки чаробњак и његов непријатељ, сам ђаво.

И шта се догодило? Да ли је Дон Кихот одустао од свог наума да буде лутајући визтез? Није. Убрзо је нашао свог штитоношу у лику Санча Пансе и кренуо у свет да свети неправде и увреде.

Ова прича о витешким романима које је читао Дон Кихот и лудостима понашања испричана је у 16 веку. Књиге које су бачене у ватру написане су у том времену, али њихов удес има универзални значај. И пре и после Дон Кихота, све до наших дана књиге су биле „осуђиване“ за сва зла у стварности и да их треба уништити.

Сервантесов јунак и његови „душебрижници“ има нешто парадигматично за сва времена у разумевању односа књиге и читања. Најпре, зашто су витешки романи били криви за практично понашање Дон Кихота? Писци тих романа нису имали план да униште памет манчанског племића. Начин на који је племић те романе читао није *једини* начин читања. И други су читали витешке романе па нису облачили оклопе и кретали у свет да бране правду и истину. „Уобразиља му се испуни свим оним што је читао и књигама, како чаролијама тако и препиркама, биткама, изазовима, ранама, удварањима, љубавима, олујама и немогућим будалаштинама; и тако уврте себи у главу да је истина цело оно мноштво сањарија и измишљотина које је читао, тако да за њега није било поузданије историје на свету“ (27). Није сваки читалац витешких романа све што би помислио, видео или чинио да се одиграва онако као што је читао.

Друго културолошка парадигма овог бацања књига у огањ, свакако је дружина која одлучује да се обрачуна са писаним делима а не практичним понашњем свога господара. Реч је о необразованим и образованим спаљивачима. Жупник припада образованим слојевима, берберин занатлијама, а газдарица и синовица приватнопородичном кругу. Различитих занимања, неједнаког образовања али уједињени у мржњи према књигама. Ако књигу разумемо као велику метафору културе, онда ову Сервантесову причу можемо да тумачимо као обрачун незнања са знањем или некултуре са културом. Сам чин пристанка на спаљивање неподобних књига довољан је да потврди овакву интерпетацију Дон Кихотовог удеса. Међутим, и то је свакако део парадигме о којој је реч, ни учествовање у тој антикултури није јединствено и складно. Није жупник сагласан да се и књиге поезије спале. Затим, неке књиге су сачуване, случајно или намерно. А за некима би жупник жалио да су се нашле на ломачи.

Шта нам историјски и цивилизацијски казује Сервантесова прича о књигама и њиховој „кривици“?

Током историје културе свих нација било је примера оптуживања књига за удес појединца или држава и нација. Било да су људи на власти или обични читаоци у питању, књиге су уништаване само што је одговорност апсолутно на страни државних власти. Али, није реч само о спаљивању већ и о другим облицима забране. Родитељ може да забрани детету читање неке књиге, скривањем или речима, а држава судском одлуком или вољом владара.

Сервантесова прича нам казује да су уништавања књига узалудан посао, а поготову да могу бити одговорне за начин читања и практично понашање оног ко чита књигу. Видели смо да је Дон Кихот кренуо у нове пустоловине. Бацање књига на ломачу није обухватило све што се нашло на полицама. Неке су сачуване а за некима би се жалило да су завршиле у огњу. Пепео Дон Кихотових књига није задесио друге примерке књига.

Дакле, књиге су неуништиве. Па ипак, постоје књиге које се забрањују. Књига која оптужује један народ за злочин против другог народа или човечанства, и данас се ставља на листу забрањених књига. Да ли их треба бацити на ломачу? Ако смо сагласни са таквом одлуком, онда морамо да имамо пред собом историјско искуство са књигама. Оно које описује Сервантес. Неко ће имати и такве књиге али приватно. А то су примерци које нико не може да уништи.

(Присетимо се књиге стихова *Вунена времена*, Гојка Ђога. Уништавач ове књиге није могао да уништи све примерке. Неколико је сачувано и прештамповано разним средствима док се није увидело да од тог посла нема ништа.)

х х х

Оно што захтева посебну анализу свакако је однос између текста и читања или говора и слушања.

Ако неко тврди да су га неке речи, неки текст подстакле да учини практично дело, онда то мора да буде предмет тумачења порке, уколико се не ради о свесном избегавању кривице, пребацивањем одговорности на другог.

Први проблем на који наилазимо у рецепцији писаног или изговорене речи, свакако је начин разумавања, тачније ваљаност схватања аутора. Не можемо бити потпуно сигурни да је слушалац или читалац на тачан начин разумео значење појединих појмова или контекст поруке. За утврђивање ваљаног значења потребно је потанко и смирено тумачење употребљених значења. Ко то треба да уради? На првом месту они који се баве стручним језиком и то његовом семантичком димензијом.

Други проблем је у чињеници да постоје различита рецепције изговорене и написане речи. Ако један рецептор искористи туђу реч за своје дело, а сви други то не учине, како можемо да тврдимо да је јавна реч одговорна за дело анонимног читаоца или слушаоца. Ко би се осмелио да брани тезу о исправности разумевања једног насупрот мноштву.

Трећи проблем се открива у друштвеном и породичном контексту. Слушање и читање јавних речи није исто у кризним и конфликтним ситуацијама и у мирним, релативно складним ситуацијама.

Када би јавна реч била одговорна за своје последице? Онда када би директно позивала да се неко дело учини. Међутим, језик је ирационална категорија. Често бива да ни онај који јавно пише и говори, у сложенијим случајевима поготову, није у стању да контролоше свеколика значења. Када се читалац или слушалац и аутор разликују у погледу разумевања ствари, онда имамо проблем са језиком а не са самим предметом.

### **Буденброкови – зашто је пропала једна породица?**

Основно значење романа Томаса Мана *Буденброкови* је промена дрштва и људи са њиховим улогама и положајима, али и промена породице. У првом плану је породица Буденброк али и чланови других породица.

Два основна *социолошка* питања везана за друштвене промене тичу се карактера саме промене и чинилаца који омогућавају промене у друштву. Појам друштвене промене је диференциран. То значи да постоје промене у друштву које су *развојне (прогресивне), назадне (инволутивне), стагнантне (дезорганизација)*. Како уже области друштва тако и цело друштво могу да се крећу у једно од наведена три правца, као што је могуће да се развојне дешавају у једној а назадне у другој. Који су основни *чиниоци* друштвених промена? Деле се на унутрашње и спољашње. Унутрашњи чиниоци друштвених промена су начин привредне активности, политичка и друштвена моћ, идеолошка схватања. Уколико је већи степен отворености класно-слојне структуре друштва, вероватно ће промене у развојном смислу бити извесније. Преовладавање конзервативне и традиционалне свести представљаће препреку за друштвени развој. Спољашњи чиниоци друштвених промена су односи између држава или у тзв. "међународној заједници". Једна или више држава могу да ометају или спречавају економски, друштвени, научни и културни развој друге земље из различитих разлога. Систем санкција је један начин а други је класичан - рат. У околностима рата свако друштво бележи инволутивне промене.

Буденброкови живе у једном друштву које се мења у правцу индустријског капитализма. Њихова трговачка фирма је успешна у друштву са сталешким уређењем. Зашто се са врха пословног успеха фирма Буденброк жалосно гаси и нестаје? Али зашто се распада и породица Буденброк? Зашто пропадају деца Јоакима Буденброка, оца Томаса, Кристијана и Антоније?

Х х х

Радња романа се одиграва у првој половини 19 века (1835 –1875) у немачком граду Либеку, када је немачка била заправо лабави савез државица са сталешким уређењем. Такво друштво је израсло из традиције наследних привилегија, учврстило се и суочило са новим изазовима модерног државног и привредног поретка. Које су то промене задесиле Либек и породицу Буденброк?

На првом месту треба истаћи промену друштвених и економских прилика. Сталешко друштво са наследним привилегијама, потискује младао грађанство са својим тржишним етосом и захтевима за почетним облицима демократских



избор а и владавине. Друштво се мења – јача капитализам (царинска унија) и борба за демократску државу. Уздрмано сталешко друштво.

Друштво које се гради на овим основама, рачуна са појединцима и друштвеним групама које су образоване, иницијативне, стваралачке, окренуте успеху помоћу својих способности а не успеху који се кити наслеђем и сталешким привилегијама.

На другом месту је нови дух времена који најупечатљивије осликава крај романа *Буденброкови*. Унук старог Јоакима, син Томаса Буденборка одлази у грађанску школу гдес е меша са другом децом. Он нема свог учитеља као што је био обичај у аристократским породицама. А то да школа постаје пут кроз живот младих људи а не наследне предности сталешког друштва је огроман друштвени и личносни новум. То је био увод у ново доба.

Трећи узрок великих негативних промена у породици Буденброк треба потржити у карактеру њених чланова. Интелектуалне, моралне, емоционалне и вољене особине Јоакимових наследника такође су значајно допренле сурвавању положаја и угледа породице. Оно што је изградио стари Јоаким нису успела да наставе и продуже његова деца. Зашто?

Успешан отац, трговац житом, конзул Јоаким Буденброк живео је и радио са девиза «Буденброкови су изнад чланова породице». Сви чланови породице треба да раде за успех фирме. Он подређује срећу деце пословањеу фирме. Он је човек јаке воље, посвећен послу и успеху фирме, строг према деци.

Али, каква су његова деца у карактерном погледу?

Најстарији Томас наслеђује очеву фирму са протестанским начелом («успех и срећа су у нама»). Он постаоје и сенатор али нема помоћ ни у породици од своје супруге Геде ни свог млађег брата и сестре. Његова супруга је окренута уметности, свира виолину и придобија њиховог сина Хана за уметност а не пословање. Он нема пословну иницијативу нити смисао за трговину. Болешљив и нејак умире од тифуса.

Млађи брат Кристијан такође је без дара за пословање и трговину, али испуњен епикурејским жаром и потребом. Окренут је чулном животу. Он се бави оним што се догађа у њему у његовој души, посећује куртизане и не успева да обузда своје срце и тело. Тежак ударац задаје угледу Буденброкових а Томас то не успева да спречи.

Јоакимова ћерка Антонија (Тони), сестра Томаса и Кристијана доживљава бродолом у своја два брака и завршава као усамљеница.. Први неуспех у браку био је последица преваре и користољубља са мужевљеве стране а други због прељубе мужа са кућном помоћницом. Њена допринос фирми Буденброк био је никакав.

После смрти Томаса Буденброкови пропадају као породица и као фирма. Он некадашњег статуса моћи, богатства и угледа није остало ништа.

Социолошко читање овог романа открива нам три узрока промене (и пропасти) које су задесиле једну моћну породицу. Међутим, постоје још неки социолошки моменти који нам бацају додатно светло на животне путеве јунака Мановог романа.

Какви су *друштвени односи* у које ступају чланови породице Буденброк?

Појединци ступају у одређене односе на нужан или добровољан начин. У друштвене односе људи ступају да би задовољили неке потребе и интересе. Да ли постоји свет о правим циљевима односа у који ступамо. Неке друштвене односе затичемо као установљене, разним нормама регулисане, док друге стварамо или у њих ступамо слободном вољом.

Породични односи не подразумевају само узајамност већ и сукоб. Ниједан друштвени однос није изузет од промене. Промена друштвеног односа је условљена мотивацијом и карактером личности које образују однос. Колико појединац разуме ситуацију у којој се налази – сусрет са другима, догађаје у којима се учествује, појединце. Колико се уронити у свест других појединаца са којима долазимо у сусрет.

Антонија долази у друштвени однос са погрешним људима. Томас не успева да укључи у стабилизovan породични однос свога брата кристијана. А односе у породици разуме али не може да их промени.

Други важан социолошки аспект промена о којима је реч је структура *мотивације* чланова породице. Стари Буденброк је све подређивао успеху фирме. Свој и живот чланова своје породице. Томас је тражио унутрашњу мотивацију делања. У нама је успех, говорио је он. Док је отац тражио жртвовање, син је у новцу као унутрашњем покретачу покушавао да открије успех.

Антонија је била заокупљена својим брачним жељама и разочарењима, а Кристијан својим личним телесним уживањима, хедонизмом једном речју.

И најзад, *случај* као чинилац промена. То је Црњансков «случај комедијант», који има двоструко значење. Ово сликом Црњански хоће да нам каже колико је појединац немоћан у свом животу али истовремено на неку тајанствену силу која управља појединцима и њиховим животима. Овде се има у виду смрт због зуба сенатора Томаса, али и у другим односима у које ступају чланови породице случај има велику улогу. У средишту Томасове визије живота није било тајна будућности. Изнад свих појединачних догађаја и личности лебдела је нека неодредљива сила. Живот се одвијао по непознатим схемама. Свест о човеку који не зна шта му доноси сутрашњица.

*Буденброкови и историја*. Шта је једна породица у историји националног друштва? Друштво се мења кроз историју. У историји се стално дешава нешто ново. Да ли су промене у друштвеној стварности последица разумних намера појединаца и група? Колико инстинкти и мистична поимања света утичу на ток друштвене историје?

Питања о друштвеној историји увек су била изазовна за интелектуални дух. Да ли у историјским догађајима постоји неки смисао коме се подређују појединци, друштвене класе и групе или су они последице слепих материјалних и духовних тежњи њених актера?

Историја је знање о личностима и догађајима у времену. Објективан суд о личностима и догађајима ометају снажни ирационални чиниоци социјалног и индивидуалног живота. Историјске догађаје покрећу идеје, материјалне неједнакости, непредвидљиве радње (судбина). Идеје су изнад економских интереса, оружане силе, појединачне егзистенције.

Друштвена историја није стихија нити некакав закон који постоји изнад људи. Промене у друштву изазивају идеје и дела оних друштвених група које поседују институције власти и силе.

Каква је улога Буденброкових у историји немачког друштва? Видимо да је стари Јоаким она личност која је способна да оствари своју замисао? По неким схватањима успешне личности стварају и управљају привредним и друштвеним кретањима док по другима такве личности немају већи утицај од других личности и народних маса. Тврдња да личности утичу на историјске токове рачуна на располагање политичком влашћу. Али, Буденброкови су били само зрно песка у Либеку и немачкој државици. Учешће у власти Томасу Буденброку нисе помогло да успешно води своју фирму. Јоаким и Томас су били успешне личности у свом послу али и део оновремен елите. Теоретичари елите тврде да у сваком друштву постоји мањина која је активна и схвата живот као напор да се нешто постигне и већину која је пасивна и очекује да се нешто за њу уради. Маса долазе до израза у крупним политичким догађајима као што су револуције, побуне, протести на улицама.

Свест о историји снажно обликује понашања и мишљење појединаца и група. Од тога како мислимо о историји зависи став према друштвеним збивањима. Неко ко верује да судбина управља светом, понашаће се пасивно и без иницијативе. С друге стране, друштвени процеси и догађаји могу да се доводе у везу са историјским чињеницама и историјским предрасудама. Односи пријатељства и непријатељства међу народима и државама често се заснивају на историјском памћењу.

Али, појединци и породице су лутке друштвене историје. Само оне породице и појединци кој стоје на врху институција власти могу да мењају историју. Сви остали, жртве су друштвених промена на које не могу да утичу.

### **Закључак**

Књижевно дело постоји у друштвеној (културној) стварности. Друштва се мењају а нека књижевна дела пре или касније падају у заборав а друга «живе» кроз векове. Шта повезује књижевни текст и променљиву друштвену стварност? То су значења или смисао. У свакој култури језик обликује нека значења која се без обзира на употебу језика преносе и остају константна. Језик изражава богатство мисли, чулних импресија, емоционалних стања. Значење је суштинска одлика језика и управо у томе треба видети повезаност са стварним светом. Под појмом «спољашњи свет» или стварност подразумевају се и мисаоне творевине филозофије, науке, политике, религије. Књижевник може да користи и ова значења али под условом да поштује естетску сврху свога дела и уметнички поступак. Другим речима мисли, значења, поруке из некњижевних текстова могу се сусрести са значењима књижевних текстова а да начело аутономије не буде нарушено. Колико и каква ће бити аутономија књижевног текста бити реализована ствар је вештине и умећа књижевника.

### **Литература**

- Аврамовић, З. (2007): *Политика и књижевност у делу Милоша Црњанског*, Академска књига, Нови Сад  
Аврамовић, З. (2009): *Социологија и књижевност*, Рашка школа, Београд  
Томас Ман (1974): *Буденброкови*, Просвета, Београд  
Сервантес, (2011): *Дон Кихот*, Новости, Београд

- Милошевић, Н. (1971): *Роман Милоша Црњанског*, СКЗ, Београд  
Р.Велек и О.Ворен, (1985): *Теорија књижевности*, Нолит, Београд,  
Томашевски, Б. (1972): *Теорија књижевности*, СКЗ, Београд,  
Кајзер, В. (1973): *Језичко уметничко дело*, СКЗ, Београд

## Structure of meaning as condition infinity literature

**Summary.** In paper autor deals with explanation infinity literature in spite of change in the society. The answer there is in meaning structure literature. In other word, eternity there is not in style, art creativity, emotions beatufily. This argument has function in novel not other genres. In the paper analyzed meaning in novels *Don Quichotte* and *Buddenbrook*

**Key words:** eternity literature, *Don Quichotte*, *Budenbrok*.

Милош Петровић, Крушевац

### СЈАЈ ФРАГМЕНТА У СРПСКОЈ ПРОЗИ

„Како да пишем о фрагментованом животу изузев у фрагментима“ - истичем одмах овај есенцијални фрагмент из романа Владимира Пиштала *Миленијум у Београду*.

Још у предговору Матићевој *Багдали* Јован Христић нам је приближио свест о фрагментарности као „основној одлици сваког знања“, а посредством Елиота („ми једино знамо гомилу сломљених слика где бије сунце“) лакше је појмити да фрагмент проширује и усложњава предмет, да се фрагмент покасује као „услов без кога се више не може живети“. Неколико сјајних српских приповедача (Милован Данојлић, Радослав Братић, Милисав Савић, Владислав Бајац, Ласло Блашковић, Владимир Пиштало) умногоме су помогли актуелном читаоцу да осети како фрагмент, фрагмент Владимира Пиштала поготово, оставља веома разуђен утисак, један удар који покреће вијуге и убрзава дамаре, као што камен, бачен у воду, прави концентричне кругове: један, други, пети, бескрајни. Кратки дах, чујемо Душана Матића, тако постаје дуги дах. Сјај Пишталовог фрагмента и јесте у томе што читалац, кад наративно језгро засветли у њему, увиђа да његова информисаност о Београду, Тесли и Венецији може да буде допунска (зависно од читаоца, наравно). И српска проза, и проза Владимира Пиштала, иде на оно што Елизабет Гилич назива поравнањем информација.

Роман *Тесла, портрет међу маскама* тотално је компонован, како би рекао Борислав Пекић, од приповедних фрагмената, легенде, историјских података, записа, поезије, писма, биографских чињеница, с тим што су фрагменти дати у контингентном односу (127 фрагмената). Тако, примера ради, у дечачкој игри, грмљавина Теслине снежне грудве кореспондује са пловидбом у космичко брујање, када су „осцилације отпутовале по целој планети“.

У фрагментованом животу и Пишталовој фрагментарној прози све је у вези са свим, фрагменти се уједињују у романескну целину.

У односу између фиктивног и истинитог наш приповедач не испушта читаоца: „На овом месту“, вели у фрагменту „Двобој“, „ја морам овлашно али чврсто придржати читаоца за мишицу јер ћемо закорачити право у легенду“. Обраћањем читаоцу иде се на плодан рецептивни немир, провоцира се читалац и богати значењски концепт. Контингенција је, дакле, код Пиштала само материјал који је уобличен и доведен у уметничку структуру.

У односима међу фрагментима Владимир Пиштало повлачи сјајну линију са Теслиним завичајем и детињством. Тако ће се јунак романа усред блеска стотине хиљада сијалица у Чикагу сетити „златне пруге која је горела испод врата и свећа које је у детињству изливао да чита кришом“.

Фрагменти Владимира Пиштала изнутра раде без предаха и у приповедном и у поетском кључу, од „Малог монолога у летовима“ до „Писма Голубици“ и узбудљиво интелигентне Катарине Џонсон и њеног предсмртног писма „Драги Тесла“. Мали монолог претпоставља научников лет кроз свет „прошараном муњином“ до звезда „међу васионским светлима“ и „сна лепоте“ - осветљене Светске изложбе у Чикагу и Теслиног предавања када је кроз себе пустио двеста хиљада волти, па све до шапата усамљеника Голубици - „Све је учињено“.

Нагодба између фрагмената је неуморна: од Граца, рискантне игре, двобоја, до казивања напамет читавог Бајрона у Прагу и слетања голубова на Теслине руке у Њујорку; од телефонске централе у Будимпешти до преношења поруке, слике, гласа и енергије без жица, од Варденклифа „обраслог муњама као бршљеном“ до слома и Теслиних речи: „Милионери убијају уметнике“; од погледа у руменило зоре и од „матерње светлости“ до речи мајке: „Дом је твој дом и Месец је твој сусед“, које су га бодриле уз свако откриће; од односа немогуће-могуће: „шта је могуће одређујемо ми“ до духовитог поклона пријатеља Роберта Џонсона - београдског надреалистичког алманаха *Немогуће*; од оца века електрике до одбијања Нобелове награде.

Крај романа као велику завршницу писала је такође рука мајстора. Тесла се из редовне поноћне шетње враћао са Бродвеја у своју малу собу хотела „Њујоркер“, у свој универзум на сусрет са драгим људима, оцем, братом и мајчиним очима. Владимир Пиштало у последњем, 127. фрагменту („Престаје бол, време и важност ствари“), суверено иде ка једној онтологији добре смрти што превазилази трагику живота међу маскама.

\*

Поступком и чаролијама мешовитог жанра и роман „Венеција“ Владимира Пиштала је спој приче, пејзажа, портрета, песме у прози, путописа, есеја, књижевно-историјских коментара, асоцијативних записа. Зато на питање да ли постоје наративни жанрови шири од уобичајених, повест о Тесли и *Венеција* убедљиво афирмишу полиморфни жанр, који, по Нортропу Фрају, читаоци увек траже.

Владимиру Пишталу није био потребан неки високи торањ да сагледа „јединствени град на свету“. Пишталова „духовна потрага“ има другу сврху. „Венеција не може бити исцрпљена знањем“, а ни погледом са висине. Треба се окренути детаљу, који је „фантастичан по себи“. Треба се окренути фрагментацији.

Роман *Венеција* је чудо по себи, као што је Венеција. Bildungsroman је саграђен од 35 фрагмената, а нагодбом између фрагмената створена је целина онеобичајеног романа и фрагментирајуће мање целине на наративној и жанровској основи.

Почело се од слутње „неоствареног града“ у условима „нестварног живота“, од отварања града и жудње лепоте кључем-причом Томаса Мана. Венеција је била довољна за све, и за крај Мановог Ашенбаха и за сажаљење на даљину у Тађовим очима.

У потрази за нашијенцима у Венецији бравурозна је прича о Трипку из Рисна, трговцу који је донео катран у Венецију са намером да га добро прода и врати се са добитком кући. Али Трипкова и срећа и несрећа је што тргује у време карневала и што је набасао на јунака комедије del arte Панталонеа, „највенецијанскијег карактера комедије“. Суочен са карневалским миракулом, јадни Трипко, распет између трговачког профита и уживања, и сам као да нестаје не знајући да ли је неке поклоне, неки камен даривао завичају. „Нека тај камен буде ова књига“, завршетак је приче о претку из Рисна, којим се нуди додавање смисла. Реч је о приповедачевом раскошном имагинативном сећању на претка који је давно продавао катран у Венецији у време карневала. Поступком имагинативног сећања импрегнираног историјском материјом Владимир Пиштало заузима став да је Венеција („зашто не“) и српска.

Есенцијалним фрагментом о Српској Венецији Пиштало наставља да нас вредносно заводи и темом Венеције у српских писаца, од народне песме о женидби српских племића дужевим кћерима, од Његоша и Драшкове приче од Млетака, од Црњанског, Ђуре Јакшића, Љубише, Матавуља до Лазе Костића и песме „Santa Maria della Salute“, коју истиче као „најлепшу песму српског језика о цркви на почетку Великог канала“.

Духовна потрага у фрагментима овог романа има једну лепоту енергије, коју би Пол де Ман именовало вредносним завођењем. Креће се од главе Венере, асоцијацијама на венецијанске боравке Томаса Мана, Езре Паунда, Бајрона, Бродског до веселе плавети са звоника Светог Ђорђа, до потраге за детаљом (фантастичним, свакако), Каналом као поприштем сенки, до Нове године и лица која сијају на Тргу Светог Марка (уз приповедачев усхит: „Ех, кад би лице човечанства увек овако изгледало“).

Венеција много тражи од живота, отуда „маратон кроз бескрајна тела“, отуда „умногостручење“. Карневалски протејски човек, жудан „чаробног претварања“, као да испушта идеју о јединственим, целовитим личностима.

Ако је неко биће јединствено и целовито, онда је то Венеција, која пружа „други свет у овом“. У скривалици овог света постоји непоновљива Венеција. Она је сушт духовне потраге Владимира Пиштала.

Љубиша ЂИДИЋ, Крушевац

## ОРЕОЛ НАД ЛОВЋЕНОМ

У огромној Његошевој библиографији, ни ово слово, чији је циљ тражење посебног угла за Његошеву духовност, неће се разликовати од општих места која би се са сличним задатком односила на многе друге светске великане – поменимо неке бар из његовог доба, какви су Гете, Пушкин, Иго итд.

Да ли бисмо могли излаз из општих места потражити у неким параметрима, где би наш угао гледања имао бар нешто од различитости, бар у односу на стожерни Његошев хронотоп (простор-време), с једне стране, снагу духовног исијавања, с друге, његов интензитет, с треће стране, или опет све то у круг, свеједно којим редом гледамо.

Да, ту је чвор, рекао би Шекспир, јер је снага емитовања различита, или боље рећи моћ оних који су живи, који су примаоци. У моћи примаоца јесте предуслов, с којим се интензитетом односно осетљивошћу усваја духовно васкрснуће иза кога остаје нежива природа, нежива мртва реч, пустош, ништавило, пролазност, постојање које постаје непостојање, сећање које постаје заборав. У моћи даваоца јесте снага којом емитује то зрачење, јер се звезда, да се послужимо метафорама, каква је у Гетеа, Шекспира, Пушкина, дакле и у Његоша, разликује од безброј малих звездица којима смо у овој сфери континуирано изложени под јако умноженим списатељским духовним небом.

Ако се у најнеразговорнијем делу људске природе, у његовом најинтимнијем и најприснијем делу нашла *нада* о опстајању у вечности, у бесмртности, *нада* као нов смисао за живот изван овог живота, у чему су се налазиле готово све религије света, у идеји такве вере, онда су се многа разрешења васкрсавања овог постојања одређеног за уништење садржала у неуништењу, односно неуништивости људског духа.

Кад своју *вишу природу* своје унутрашње коvine, такви емитери, поменули смо Шекспира, Гетеа, Пушкина, Игоа, Његоша, досегну до божанског, ово перо би могло посрнути и рећи да такви људи у другачијој трансформацији и данас живи ходају по земљи.

Облик тог живота је, наравно, у њиховом васкрснућу које се није догодило у митском Исусовом обреду, али се нико не би успротивио нематеријалној сличности, која је у овим случајевима трајала колико дуго траје њихова стваралачка трансформација у нама.

Ако би се у Његошевом случају - дакле, он са свешћу о свом крсту, тј. завршном чину животног пута (када пише свој тестамент и када одређује капелом на Ловћену свој гроб) – ако би дакле, у том случају видео себе у будућности, са два симболична отацтва, једно на земљи, друго у духу, он још увек није знао колико ће духом трајати. То није ствар ниједне свести у земаљском животу, то је ствар коју одређује неко други. Неко други су примаоци тог духа кроз време њихових живота. Неко други, то смо ми, потоњи.

Наравно, величанствена је симболика капеле у којој ће на врху Ловћена бдети његов дух, и тела планине која ће за његово тело бити гробница. И Пушкин је чак дао једно своје предвиђање о својој бесмртности у „нерукотворном памјатнику“.

Данас бисмо могли рећи да је величанственије код Његоша трајање тог духа и кад ту капелу поруше неки Аустроугари 1916, и кад је накардно обнове неки лажни истомишљеници 1974.

Савез између неживе и живе природе заснован је на неким другим принципима и његово дејство се, коначно, не дешава у тој прелепо замишљеној ловћенској симболици, већ у општежићу његовог национа, састављеног у саћу од његових јединки, које, наравно, с љубављу носе представу планине као метафору, макар била физичка, таман као што се исто тако носи и симболика Господњег крста, макар у ходочашћу физичка.

Не знам да ли бих изашао из континуитета у овој медитацији есејистичке нарави, ако бих се запитао колико пута се Његош на Ловћену, попут Мојсија на Сиону срео с Богом, доносећи свом племену таблице у облику *Луче микрокозма* и *Горског вијенца*. Наравно, не заговарамо идеју обреда, односно чина, него њених последица у његовом двовековном читањству које продужава његов живот. Последица у којима се дешавало сједињење са божанским кроз Његошеву стваралачку религиозно-метафизичку матрицу у оном духовном исијавању у којој смо себе нашли по (у реду) предодређеној историјској свести, у пријемчивој (у реду) националној генетици, али (ни мало у реду) антрополошки непредодређеним незнаницама, које и данас вазда, изнова, тумачимо у недокичивим дубинама, како време пролази, његовог све дубљег мисаоног данцета.

Једном је Алберт Ками рекао за Достојевског: што је више Рус, што је више у руској души, све је више светскији, у души света. А могао је то рећи и за Његоша, што је више Србин, то је универзалнији. Наравно, није само реч о тумачењу српске душе, оне која је у Његоша заокупљена онако како је истекла из косовског завета, није ни реч о томе колико је његошевска изби-искра, она духовна, везивно ткиво за свевремено биће једног људског национа, драгог Богу, макар да је он то чинио преко српског рода у свељудској заједници, реч је, дакле, о томе за ким је овде звонило Његошево звоно. То подједнако право на део човечанства, где се урушавао део српске земље, и урушавала српска слобода, не умањује снагу духовног енергента вредног за васцело човечанство у чијим се дометима ево већ 200 година препознаје српско духовно биће. Тако ми у том духовном знаку једнакости између нас и Његоша препознајемо себе као васкрсли народ, читајући себе у његовој вечности. У вредносницама вредним



вечности, бесмртности. Мера тог препознавања је онолика колика је снага његовог духовног исијавања.

Наравно, то је тако чак и ако нам није до Његоша, то је тако чак и ако желимо да га не желимо, има нас у роду којима није до њега, иако су свесни да се одбрана од светлости постиже једино мраком.

У препознавању Његошеве божанске природе која нас плоди, једначимо се својим земним природама које њиме плодимо. У тој размени кроз духовну материјализацију у васкрсу мисли, он „светлосан духу“, или земаљска искра изнађена у камену, онегушио је свечовечанство, или како је сам говорио свесветије. И свесветије га је примило као део своје вечности. Баш као онај кад дође својима и своји га примише, у чудесној хемији између неживе и живе природе која означава разлику између пролазног и непролазног, између живота и смрти.

Нека овом прилогу о духовном хронотопу буде придружено поетски лепо слово мудре Исидоре у Књизи дубоке оданости Његошу: „ Владика Раде, запамтило се и предало, много је бдио, много је зурио кроз прозорчић своје Биљарде у простор, у вечност, у ноћ. Обожавао је он и сунчеве луче, али је неодољиво тражио и светлост оних небеских тела која су још несравњено моћније и

несравњено удаљенија од земље него сунце. Да ли је владика знао да зраци са неких од нас силно удаљених звезда путују стотине година да стигну до људског ока и да се понека звезда, међутим, можда и угасила, док зрак њен још пробија простор и тражи чело мислиоца и песника у којем ће наставити живот ватре, кроз чију ће се мисао и поезију вратити у простор и у вечност. Знао је то Владика извесно. Знао је он све највеће знање, оно што се зна из себе, или никако“.

За простор и вечност, ових 200 Његошевих година је мало. Те године су нас затекле, баш као она звезда, због које је Исидора позајмила владици своје око у прозору Биљарде, звезда која се својом физичком материјом, земним прахом, као Његошев прах, са ових 200 година угасила, али се светлошћу у духу кроз српско небо, ма где да је, пробија настављајући и наш духовни живот, или живот свесветија, како је сам песник казивао.

Гордана Влаховић, Крушевац

О ЖЕНИ У ЊЕГОШЕВОМ ДЕЛУ

**„Жена може у песму, људи су за историју“ (Исидора Секулић)**

**Кључне речи:** слобода, традиција, косовски завет; трпељива сапутница, мати, сестра, жртва, вила, сновни призив, скрајнутост.

„Отео је од богова ватру и све ватрено, тај чаровити, љупки, снажни, гениални Раде Томов... Дошао је на свет... у јесен године 1813. Нико ништа није забележио о рођењу трећег или четвртога детета. Нико не зна да ли га је избацила халовита хладна ноћ јесени у брдима, или су бледуњава јесење звезде мирно водиле коло над једном приземљушом без нумере – нико од светске лозе песника тога времена – Пушкин и Љермонтов, Гете и Хајне, Андерсен, Бајрон, Шели и Китс, Ламартин и Виктор Иго, Леопарди – није знао да им се родио рођени брат...“<sup>1)</sup> – Исидора Секулић.

„Надодати се на Његоша могао би само један нови Његош. Или би данас Његош ћутао. Али писати о Његошу није много лакше него певати после Његоша“<sup>2)</sup> – Матија Бећковић.

Више од 60.000 библиографских јединица<sup>3)</sup> написано је о Његошу, а данас се латити писања о владару над земљом и народом, великом песнику, трагичару и романтичару, аутократи и мислиоцу, може да начас поколеба и зазебе, уз присећање на господаре речи: „Веља крушка у грло западне.“ Но, како је човек ипак „ка слабо живинче“, радозналост искушавања себе и потребе враћања књигама живота и великанима је неисцрпна, иако није лака.

У племенској заједници са племенским старешинама на челу, у којој су сердари чинили судску власт, а војводе бивале племенске војне старешине, у племенима са израженим патријархалним обичајима и моралом, где је мушкарац борац, „бранич жена и ђетета“, а вредности се формирале на усменом предању епској поезији и слављењу прошлости, у тој примитивној, неписменој, сујеверној Црној Гори, главне вредности биле су јунаштво, слобода, традиција, косовски завет, српство. „Деца су се рађала не да буду личности него да згусте и попуне громаду. Тако је било са владарима, Црнојевићима и владикама, тако са јунацима. Жене, иако на борби (и оне) сасвим се нису издвајале из груде.“<sup>4)</sup> Околности су наметале теме: спремност да се погине у борби против тираније јер је то борба за опстанак народа, вера у победу, косовска идеја за коју се мре и живи.

Мушкарац је носилац сабље и цефердара. Мисао је у украденим тренуцима трагала за тајнама и загонеткама васионе. Жена је скрајнута у Његошевом делу. Само два пута, и то у *Вијенци*, јавља се пред главарима. У свим другим спомињањима је у причи илити сну. Помиње се узгред у Његошевој како је Исидора зове „нејакој првој поезији.“ У „Пустињаку Цетињском“ (1834), у коме преовлађују пригодне оде (10 песама), у десетерцу,

1) Исидора Секулић: *Његошу књига дубоке оданости I*, СКЗ, Београд, 1951.

2) М. Бећковић: *Над Његошевим рукописом*, Слово љубве, Бгд, 1979.

3) Димитрије Л. Машановић: *Рекли су о Његошу*, Педагошка академија, Бгд, 1991.

4) Исидора Секулић: *Његош творац и уметник – Епоха романтизма*, Нолит, Бгд, 1972

испевана је и песма „Заробљен Црногорац од виле“, по угледу на народну поезију. Тема песме је питање ослобођења Српства, у форми једне песничке

визије. Али чобанин није равнодушан на појаву виле-жене, јер „у срце нешто дирну“, и „некакву сладост оћугујем“. Јасно, мисаони симболи и смирај крај гусала потиснуће узбуђење, али стоји назнака затечености лепотом: „Немам пера љепоту јој казат...“, што ће се кад-тад преточити у еротски сан.

Однос Црногораца према жени контрадикторан је. Она је потчињена, привидно је присутан потцењивачки однос према њој, осим кад показује мушка својства. Венчана жена може да носи храну и џебану; може бити храбра и одлучна, али само према Турчину. У песми „Чардак Алексића“, храбра Ружа Лековића, осрамотиће мушкарце, наравно Турке:

„У поћеру пошла за Турцима

Те с двојице скинула оружје.“

У *Вијенцу*, уз браниоце Куле Радунове, здушно Радуну помаже жена Љубица:

„Сам се Радун у кулу нагнао

И с њим жена његова Љубица;

Жена млада, али соко сиви,

Пуни пушке своме господару...“

У збирци црногорских народних песама *Огледало српско* (1846), у двама песмама помињу се жене које својим сновима упозоравају мужеве на могуће догађаје. У „Похари Жабљака“ диздар-агиница мужу казује сан да ће „Власи Жабљак похарати“, а у „Боју на Мартиниће“, млада попадија казује поетски сан о „соколу попу Радовићу.“ Сан је предсказање, упозорење, могућност предочења догађаја, а жена је само преносилац зле сновне слутње у предстојећем окршају.

Владика Раде, боравећи у Трсту, испевао је песму „Три дана у Тријесту“ (1844, коју је штампао у Бечу), у којој се наслућује потиснута жудња за другачијим животом. Трст, слобода кретања, манири блештаве европске раскоши, уживање у позоришту, очараност лепом играчицом Флором која за час „пако у рај претвара“ и којој ће, кажу, владика сутрадан послати цвеће. Идентитет дотичне госпођице није баш сасвим јасан, али за песму то и нема значаја, већ показује песникову моћ да уочи женску лепоту и да о њој пева, о њој која га је такла „погледом својим очараним.“

Једина права љубавна песма владике и владара Рада јесте „Ноћ скупља вијека“, настала 1845. а објављена тек 1913. у *Босанској вили*. Да ли је краљ Никола спалио све друге љубавне песме Радове, а ова му промакла, или је намерно оставио да бисмо је после нашли, није сасвим извесно. О личним тајним излетима владике Рада и евентуалној реалној подлози на којој је настала песма овај пут неће бити речи. Исидора Секулић за ову дубоко интимну песму у којој неименована жена, као додирнути окрајак сна, као халуцинанатна блудња монаха, буди огрнута ноћном тмином снажне чулне утиске, каже: „Монашка песма, бестидна и разблудна, али песма великог песника: сан на почетку уводи, сан на свршетку раствара све“.<sup>5)</sup> Јован Деретић: „Ноћ скупља вијека“ има и космичку и филозофску димензију. Еротском чину дато је апсолутно значење.“<sup>6)</sup>

По Зорану Глушчевићу: „оно што се по дану не допушта, ноћу је могуће.“<sup>7)</sup> Песник гради песму на основу контраста: ноћ-дан. Ноћ је усамљеност, месечина, време које не пролази, жена вилинске лепоте, плубац који траје. Она, лепотица, сновна визија која нестаје са првом светлошћу. Јер сан узмиче, и љубав са сном таћи се. Та ноћ еротске фантазије претпостављена је читавом веку. У песнику располућеност: осећања и разум, ноћ и дан, сан и јава, песник и владика и државник. Наравно да мозак „одржа власт.“ Али лепота сна остаје у песми, чудесно лепих слика. Амбијент чине: плава луна, ројеви звезда, у пролећно тихо вече, пој усамљеног славуја; долазак „дивне виле лаким кроком ће ми лети“; у ноћно-сновно еротском набоју:

„Уведем је под шатором к испуњењу светој жељи...“ Опис ноћног доживљаја није ни мало чедан. Али ни сан није вечит. При нестанку луне песник ће уступити место владару.

У *Горском вијенцу* жена је чешће мотив у дијалогу мушкараца него појава у непосредном чињењу. Код јунака без мане и страха, Вука Мићуновића, жене показују емоције гласно и јавно а мушкарац ћутке подноси невољу:

„Људи трпе, а жене наричу.“

Отмица жене је брука и срамота, посебно ако је пристала да узме Турчина. Разлог за освету а и за казну. Казна ће стићи и отмичаре (браћу Алиће), али и Ружу Касанову коју је Мујо Алић – одвео и „утека с братом најмлађијем.“ О непоузданости женске природе и њеној превртљивости Рогану је овај догађај повод да каже:

„Ћуд је женска смијешна работа

Не зна жена ко је какве вјере;

Стотину ће промијенит вјерах,

Да учини што јој срце жуди.“

Жена је та која треба безрезервно да верује речима мушкараца. Може јој се догодити да буде ућуткана не баш на витешки начин. Уз неке дубље поруке које се упућују скупу или Турцима. Придода се по који не баш ласкав пример по жену:

Кнез Бајко: „Кад ме жена пита ће сам био,

Казаћу јој да сам со сијао,

Куку њојзи ако не вјерова!“

Мандушић, тај витез у боју и у дому, снаху Анђелију излечиће од помаме троструком канцијом. И колико год ово казивање о снахи имало пренесено значење и било упућено као опомена Турцима, упутан је начин на који се враг из жене истерује. У свету мушкараца и тврдих патријархалних односа у породици, згодна је прилика понекад шаљиво поспрдно узети пример неке

5) Исидора Секулић: *Његошу књига дубоке оданости I*, СКЗ, Београд, 1951.

6) Јован Деретић: *Историја српске књижевности*

7) Зоран Глушчевић: *Његошева љубавна песма*

женске слабости, за ширење метафоре. Кнез Јанко ће ону чувену „жена лаже сузе просипљући“ дати додуше у градацијској конструкцији, по лажи је друга, иза трговца, а испред Турчина. Али лаже, лажуцка уз сузе.

Тодор Баковић у својој студији *Депресивни оптимизам Црногораца*<sup>8)</sup> наводи да Црногорац има привидно потцењивачки однос према супрузи коју у суштини поштује и воли. Женску част брани отац и брат док је девојка а кад други жену увреди, ето крвне освете. Е, сад, како у ово уклопити причу, зараво предаће да се млада жена тужила оцу како је свекар бије.

- Нека те бије, трпи! Али кад те дотуче, побићу му пола друштва за тебе.

У *Вијенцу* национално осећање поистовећено је са верским, и кад је жена у питању, можда посебно кад је она. Разни се снови казују после Мандушићевог емотивног ноћног гласног излива (о коме ће тек бити речи), а сердар Јанко је приснио:

„Ја сам ноћас био у сватове  
и са булом женио Богдана;  
у Цркву је нашу покрстисмо,  
покрстисмо, па их привјенчасмо“

За разлику од судбине Руже Касанове, Туркиња ће добити шансу да преживи. (Додуше, не зна се је ли добровољно.)

При женидби Суља барјактара, прилика је да се искаже став о судбини жене у животној причи са Турчином. Сердар Јанко ће:

„Они жене у чељад не броје  
но их држе ко продано робље.  
Они кажу: жена је човјеку  
слатко воће ал` печено јагње.  
Док је таква, нека је у кућу –  
није л` таква, са њом на улицу.“

Мустај кадија, пак, пева хвалоспев Фатиминој лепоти, и тај део је лирска песма за себе. Пева и о угудности којом ће бити окружена у дому Суље барјактара (опис Фатине лепоте: струком дивота, очи двије звијезде, лице јутро румено, усне ружом уждене итд.). Мати девојчина теши се али и плаче због одласка женског детета из куће. Јесу ли њене сузе емотивни излив због расанка или посредни доказ сердар Јанкових речи?!

Жена песнику још једанпут долази у сну. Овај пут кроз сан Вука Мандушића, сјајан лирски интермецо између тешког и мучног надгорњавања о истрази. Сан о туђој снахи је и занос, и жудња, и неиспуњење, и моралне ограде, част, све. А искушење, на срећу части, само у сну, велико: ноћ, месечина, ватра украј сјенокоса, млада жена расплетене косе, поређење:

„Очи горе живје од пламена

чело јој је љепше од мјесеца...“

Овај пут сузе су мушке, од ганућа, лепоте, и можда пусте туге која овије срце.

8) Тодор Баковић: *Депресивни оптимизам Црногораца*, Југоарт, Загреб, 1985.

Моћ лепоте у сну. Лична срећа и радост су само у сну, и само у сну Мандушићу Вуче... Но, тврдокорни ратници, слушајући снени излив љубави Мандушићев, желе да га заштите од њега самог, те се чак и подругну, не би ли га привели дану, („Не дјетињи, кукала ти мајка...“).

Павле Поповић је с правом могао рећи: „Свега, дакле, има у *Вијенцу*: и слике, и нежности, и лирике, свих врста лирике, без мало свих врста поезије.“<sup>9)</sup>

Мајка је главни васпитач у црногорској породици. Деца су због честих погибија у ратовима остајала без оца, а мајка је радила све у име оца „стварајући култ оца“<sup>10)</sup> па био он жив или не.

„Кад мајчин глас напусти наш дом, на његово мјесто засједне тишина. Од онда сви ову тишину виде, чују, дотиче их. Од онда јој слушамо глас.“<sup>11)</sup> Но, у *Горском вијенцу* мати се помиње једанпут. Кад коло пева о кнегињи Иванбеговици, „прокле Мара свог сина Станишу!“ А кад мати прокуне, стиже клетва, страшна и ко гуја љута. Зашто јој није дато место у *Вијенцу*, онако како је имала у дому црногорском може се нагађати. Може ли се ширити прича о мајци која је у песниковом случају „тврда срца била“, питање је. Исидора у свом чувеном делу наводи предање да мати није сузу пустила кад је Раде умирао, а да је код куће много плакала. А Томо (муж јој), тек рекне: „Мучи, Ивана, и то ће ти досадити.“ Предање је за причу, али није баш поуздано, утолико што има и другачијих верзија. Да се емоција сузбијала у свакодневном рвању са недаћама, да се грубошћу бранило до излива патње, чињеница је. Да је у *Вијенцу* мати својом убојитом речју означила судбину сина Станише, написано је.

Жена је само два пута пред главарима, а све досад речено само је у сфери говора, и дела из позадине. Једна је „баба вјештица“ која је завадила „три мучна племена“, али стога што је уцењена од скадарског везира. То што мути воду међу племенима оправдава турском уценом.

Друга је сестра Батрићева која излази пред главаре и тужи за погинулим братом. Тужбалицом у народу одавало се признање мртвима, набрајајући њихова добра дела, особине и заслуге, храбрило, подстицало, корило за грешке и слабости. „Она је коректор уобличавања морала и формирања карактера Црногораца. Будила стремљења ка идеалу слободе.“<sup>12)</sup> По Јовану Стриковићу, тужбалице су присутне подстицале на подвиге.<sup>13)</sup> Све се то може уочити код нарицања сестре Батрићеве: жалост за изгубљеним братом, набрајање његових својстава, ојађеност што је на превару убијен, опомена и прекор главарима, клетва због неодлучности. Тек после њеног прекора настаје преокрет и главари се покрећу на акцију против потурица. Њено самоубиство доживљава се као

9) Димитрије Л. Машановић: *Рекли су о Његошу*, Педагошка академија, Бгд, 1991.

10) Тодор Баковић: *Депресивни оптимизам Црногораца*, Југоарт, Загреб, 1985.

11) Исто.

12) Исто.

13) Јован Стриковић: *Његошев манифест – смех игумана Стефана*, „Партизанска књига“ Љубљана, ООУР Београд, 1981.

велика жалост, али као да се провлачи и мисао: јесте, „пуче јој срце од жалости“, али имало се и због кога убити (кнез Роган), чиме као да се жели у мушком, тврдокорном ратничком свету свести њен чин на нужно потребну меру:

„Невоља је, браћо, да с` убије!

Кам би црка од ове жалости

А не сестра за онаким братом.

Е, предиван бјеше, јад га наша!“

У народној поезији глорификује се љубав сестре према брату, те и велика жалост за њим несталим. Јован Деретић „оплакивање Батрића“ назива трагедијом у малом, док Перо Слијепчевић сматра да сестра Батрићева својим самоубиством више подсећа на литературу но на Црну Гору.

Жена у *Вијенци* има своје место, било као верна, вредна, трпељива сапутница ратника из прикрајка, (јер „муж је бранич жене и ђетета“), било као ноћни сновни призив без могућности испуњења, било као оштри коректор мушке слабости и неодлучности приношењем сопствене жртве. У друга два Његошева дела готово да нема женских трагова. У *Лучи* на релацији Бог-сатана-човек, за жену скоро да нема места. Ева, та телом својим дарована грешница, не помиње се по имену, него је „сапутница“ Адамова. Улога јој је незнатна иако песник означава како Адам „погледује дивну сапутницу.“ У *Лажном цару Шћепану Малом* успутно се у причи помињу: Латинка, хурије – младе лепе жене за забаву, историјске личности: руска царица Катарина II, Роксолана једна од жена из харема Сулејмана II Величанственог, разуздана и махнита Хадица, сестра султана Мустафе III, али нити једна није на сцени, нити је од значаја за ток радње.

Јасмина Ахметагић у свом казивању о „Злостављању Горског вијенца“ духовито примећује „Ако се феминистички приступи дохвате *Горског вијенца*, можда ће овај и горе проћи него у политичком читању.“<sup>14)</sup> Феминистички приступ био би још погубнији по дело ако би се применио на свеукупно Његошево стваралаштво. На срећу, до тога није дошло, још. Јер, како рече Вељко Петровић „Шта је, напоследку, радио и опевао Његош, владика и песник? Градио је модерну нацију и државу од неколико десетина хиљада брђана, сточара и хајдука, од неколико племена са slabим осећањем међусобне солидарности, градио просветилачки, апостолски, и у исто време, крваво, свирепо, страшно, као какав Лодовико Моро у XV веку...“<sup>15)</sup>

Женско чељаде, било у обличју виле, сна, кућанице, сестре жртве, могло је и лошије проћи, с обзиром на околности.

- 14) Јасмина Ахметагић: *Приче о Нарцису Злостављачу*, Службени гласник, Београд, 2011.
- 15) Вељко Петровић: *Књижевност и књижевници*, Нови Сад, 1958.

(непарна страна – шмустикла)

РЕЧ И ОДГОВОРНОСТ – ЕТИКА ТЕКСТА (2010)

Излагања на 21. заседању Крушевачке Филозофско-књижевне школе

(парна страна – празна)

(непарна страна) :

Часлав Д. Копривица, Београд

ГЕНЕЗА И АСПЕКТИ ОДГОВОРНОСТИ. ФИЛОСОФСКА РАЗМАТРАЊА

**(упозорење техничком уреднику: фусноте у овом тексту сложити континуирано - од 1 па до краја текста; а тако и у свим другим текстовима !! )**

**Сажетак:** У овом тексту истражујемо поријекло и смисао човјековог „бивања-одговорним“, полазећи од разумијевања његовог бића и темељне ситуације његове егзистенције. Кључна дистинкција која се ту уводи јесте она између опште и начелне подобности за одговорност (коју смо назвали „одговорносност“), која проистиче из саме човјекове свјесности својег бића и последица сопственог чињења, на једној страни, и наступања околности када се из фактичке учињености-скривљености изводи човјекова реална одговорност, на другој. На другом мјесту, човјек је, у „идеалном“ случају, одговоран због укупности намјере, свјесности намјераваног, односно учињеног, те поступања и исхода који из тога настаје, иако постоје ситуације, које у тексту такође разматрамо, када одговорност-скривљеност наступа и изостанком неких од ових



момената, када и квалификација одговорности постаје другачија у односу на поменути случај.

**Кључне речи:** одговорност, етика, практичка философија, пра̀во, антропологија, кривица, свијест, коначност, Ингарден.

## 1. Ко је носилац одговорности?

Ко је одговоран, тачније: ко може бити одговоран? Човјек, наравно, и то зато што је човјек, тј. зато што има, или би требало да има, свијест о ономе што чини. Простор човјекове одговорности, уопштено, јесте простор његове слободе, а пошто човјек, као мислећи, и као – требало би – свјестан повезаности онога што настаје из његовог чињења и своје особе, не може никада бити скроз неслободан, па стога и никада не може бити скроз не-одговоран, тј. унапријед лишен било какве одговорности. Човјеку у случају спољње неслободе (дакле, неслободе у дјеловању) много тога може бити ускраћено, али никада и све оно што га, између осталог, квалификује као одговорнога. Наиме, све док има могућност да мисли, жели, а евентуално и говори, да исказује оно прво, он самим тим нешто и даље може да (покушава да) чини (остављајући по страни чињеницу да и са̀мо изговарање нечега често јесте чин), због чега је, неизбјежно, подобан за одговорност.

Супротна тврдња може се наћи код Ингардена:

Може (али не мора) постојати ситуација у којој човјек, упркос својем личном бићу – не располаже *баиш никаквим* 'сопственим' одлукама и чиновима, тако да је он, слједствено, посве неслободан.<sup>12</sup>

Пошто је, према схватању истога аутора, „починилац за чин који је извршио и за његов исход одговоран тада и само тада када је он његов *сопствени*“,<sup>13</sup> из овога слиједи да постоје ситуације у којима човјек може бити лишен било какве одговорности.<sup>14</sup> Међутим, човјекова слобода се не исцрпљује само у слободи

---

<sup>12</sup> Roman Ingarden, *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*, Stuttgart 1970, стр. 20.

<sup>13</sup> Roman Ingarden, *Über die Verantwortung*, стр. 16/7.

<sup>14</sup> Са друге стране, тешко да се може ставити некаква примједба слједећој Ингарденовој тврдњи: „Човјек не може у свим подручјима својега бивања и живљења да увијек предузима 'сопствене' чинове и 'сопствене' радње. Сходно животној ситуацији и сходно развоју особе, проширује се или се сужава сфера 'сопствених' чинова и радњи.“ (Roman Ingarden, *Über die Verantwortung*, стр. 20). Реалне животне околности, дакле, могу да смањују и повећавају човјеков чињенични потенцијал за преузимање или евентуално чак и „задешавање“ стварне одговорности, али

дјеловања, већ постоји и слобода воље, односно *слобода помишљања*, тј. слобода по помишљању. Уосталом, и слобода дјеловања извире из слободе (из мишљења. Ако је, хипотетички, човјек доведен у ситуацију крајње принуде и немогућности спровођења било каквог чина који би му се с правом морао приписати као његов, „сопствени“, то он, ипак, и даље има могућност, дакле слободу, да *не* учини оно што они који га принуђују од њега очекују да учини. Ако, напротив, то учини, он је, без обзира на изузетну тежину ситуације у којој је био, те мноштво олакшавајућих околности – ако не у позитивноправном (под условом да из учињенога уопште може да произађе неко кривичноправно терећење), а оно засигурно у моралном смислу – и за то *одговоран*. Чак ако те олакшавајуће околности увелико утичу на умањења терета његове моралне одговорности, он је, према самој својој учињености која је донијела лоше посљедице – фактички, дакле неизбежно, одговоран. Наравно, ако је човјек био изричито уцијењен тако да би случаје онога чиме му се било пријетило у случају његовог неиспуњења захтјева за њега морално-емотивно било неприхватљиво (нпр. пријетња животом његовог дјетета), тада је једва могуће смислено га теретити за тако нешто. Но, ако човјек може бити извињен од одговорности за овај или онај изнуђени чин, то не значи да је он зато што се налази у стању потпуне принуде унапријед и док траје такве стање ослобођен било какве одговорности, као што је он, као починилац чина који је имао непожељне посљедице, макар на то био приморан крајњом принудом, самим тим *фактички одговоран*, макар било тешко или немогуће *морално га осудити* – узимајући у обзир ситуацију у којој је до тога дошло.

Човјек који је доведен у „нељудске“ услове да би се од њега нешто изнудило, дакле, има (морално) *дужност* да онима који га уцјењују – не само пружи него и пружа отпор, све док је и колико је то у таквим условима могуће очекивати. Отпор се у таквој ситуацији може пружати само хтијењем која потиче из слободе воље, која показује снагу да истраје. Поступајући тако, он показује (обавезно) уважавање према ономе достојанствено-људскоме у себи, које је угрожено и налази се у тешком искушењу, управо самом ситуацијом у којој се тај човјек нашао. Осим тога, ако се неки човјек у тој ситуацији нашао скупа са неким другим људима, тада његово непружање отпора (вољом), или клонуће, може бити и лош сигнал сапатницима, може их поколебати у њиховом отпору, тако да сваки појединац, одустанком од личног отпора, може бити

---

човјек, будући човјек, никда не може у потпуности бити лишен ни слободе, нити подобности за одговорност.

сматран саодговорним за слабљење отпора својих другова, а тиме и за њихову евентуалну издају (ако се налазе у таквој позицији) или, пак, физичку пропаст.<sup>15</sup> Затим, ако одговорност узмемо у неком ширем смислу, попуштање у отпору неповиновањем – чак и када у тој ситуацији нема никаквих сапатника који, хтјели–не хтјели, самим својим понашањем, држањем, једни другима дају добар, односно лош *примјер* – непружањем отпора, или престанком његовог давања, човјек, који је у тој ситуацији, разумије се, и жртва, може бити сматран одговорним и *за себе самога*.

Због тога је, на концу, недозвољено рећи: „То је граница на којој човјек више није одговоран ни за шта што су у њему и са њиме дешава, за оно што он (само привидно) чини или трпи“,<sup>16</sup> јер из самога *односа* према својој ситуацији, према својој патњи и према њеним, сопственим неодупирањем *допуштеним* посљедицама – опет проистиче нова (над)одговорност, као што – што ћемо касније видјети – постоји одговорност која произлази из самога односа према својој фактичкој одговорности за нешто учињено. Одговорност, дакле, није само стање које проистиче из чина, радње, него и оно што може да проистекне и из свјеснога (или макар одговорносно зарачунљивога) *одношења* према ономе одговорносно релевантноме. Због тога се, у неком ширем смислу, и однос, став може сматрати чином, тј. чињењем, а то, разумије се, за собом повлачи одговорност.

Да бисмо питање одговорности могли надаље да боље освијетлимо, послужићемо се аристотеловском схемом посматрања човјека као међусуштаства смјештеног између животиње и бога. Када је ријеч о животињама, ствар је јасна, будући да се претпоставља да оне немају (макар не довољно јасну) *свијест* о посљедицама својих поступака, тако да су оне, према дефиницији, лишене одговорности. Оне не могу да *одговарају* за своје поступке – а „одговорати“ овдје значи: моћи себе вербално или мишљу бранити због учињенога – било пред (неформалним) „судом“ окружења, заједнице, било пред судом као установом, било пред својом „судом савјести“. Оне евентуално, од стране човјека, могу бити „кажњене“<sup>17</sup> за оно што су починиле – уколико човјек

---

<sup>15</sup> Иако смрт често наступа као посљедица дуготрајнога држања човјека у нељудским условима – чак и када није била намјеравана – човјек има много већих изгледа да преживи и у таквим условима само ако покаже снагу воље и издржавање.

<sup>16</sup> Roman Ingarden, *Über die Verantwortung*, стр. 21.

<sup>17</sup> Разумије се, ова „казна“ нема смисао коју има (оправдано) кажањавање – које проистиче из претходно учињенога, односно из тога проистекле одговорности и кривице, већ има смисао „учења“ животиње, на основу непријатности која је услиједила након што је нешто урадила,

процијени да је то цјелисходно и да нема јамстава да животиња то у будућности неће поновити. То што се животиња у одмјеравању „казне“ за њу појављује само као објект који себе не може да заступа и брани, нити може да закључи да је за нешто крива – не рачунајући могућност да из претходног из искуства наслути шта би могло да је задеси након неког исхода изазваног њеним понашањем – јасно подвлачи то да се она налази изван сваког хоризонта одговорности.

Како стоји ствар са Богом? Да ли је он одговоран? Ако претпоставимо да Богу, као што се вјерује у хришћанству, припадају природи („предикати“) свемоћи и свезнања, тада је одговор који се на први поглед да наслутити, ипак, амбивалентан. Као прво, будући да има *апсолутну* „свијест“, Бог мора да има и томе сразмјерну извјесност о посљедицама, вриједности и смислу својих (могућих) чинова. Исто тако, сходно својем хришћански одређеном појму, незамисливо је да би се Бог могао поставити „неодговорно“ према ономе што чини или што може да чини. Ипак, одговорност, као *искуство сношења посљедица за своје чинове*, у свијести починиоца заправо и несумњиво се појављује тек када учинилац схвати да је погријешио, да се та грешка надаље везује за њега, његову особу, тако да му надаље *фактички* оптерећује биће.

Бог је, као свемогући и свезнајући, непогрешив. Он стога не може стећи овакву накнадну перспективу учињене грешке и кајања. Његова изразита и ненадмашна свијест о посљедицама сопствених чинова чини га у начелу „најодговорноснијим“, али га његова непогрешивост чува од искуства грешке којим се њен починилац, да тако кажемо, *фактички иницира за одговорност*. У неку руку, због, претпостављене, изразите свјесности, Бог јесте оличење (само)одговорности, он утолико чак, између осталог, и *јесте* сама, највиша самоодговорност. Међутим, он се никада није суочио са посљедицама својих чинова који би били нешто друго од онога што је хтио и друго од онога што јесте његова добра, за гријехом неспојива суштина.

Човјекова подобност за фактичку одговорност проистиче из његове *коначности*, чиме су обухваћени његова унутарсвјетовност, ограниченост, оптерећеност слабостима, тежњама, интересима, пролазност, подложност заблудама, итд. Напротив, код Бога, схваћеног на хришћански<sup>18</sup> начин, то није

---

да убудуће то не чини.

<sup>18</sup> Иначе, питање стварног постојања (оваквога) Бога, односно (оваких) анђела, посве је неважно, јер они, као идеално-гранични појмови, овдје служе за разумијевање природе човјекове одговорности.

случај, не зато што је он „неодговоран“, већ га његова свемоћ, свезнање и доброт чувају од могућности грешке и упадања у ситуацију сношења конкретне одговорности за учињен̄о. Међутим, код Њега постоји подобност за одговорност, чак у еминентном смислу. Она Богу припада због његове свемоћи која је – уз додатну саусловљеност љубављу, као његовом онтичком одликом – преточена у стваралачки порив стварања свијета, из чега настаје и божја одговорност за створен̄о, као оно што је од Њега учињено. Његово биће није унутарсвјетско и ситуативно, већ је, напротив, надсвјетско, надстварно и надситуативно. Њега никакве (спољашње) околности не условљавају, будући да су једине „околности“ која га одређују суштински природи његовога бића – у које, између осталих, спадају свезнање, свемоћ, вјечност и љубав. Њему стога сáмо Његово биће не допушта да погријеши, да буде заведен слабошћу, да око нечега буде у заблуди, да нешто, што треба, жели, али да то не може, итд. Због тога Бог никада не може бити фактички-чински одговоран, односно не може постати крив.

## 2. Биће и ситуација одговорности

Свијест о везаности за сопствено биће посљедица властитих чинова је потребан, али не и довољан услов за појаву *свијести* (о) одговорности. Потенцијално, сваки тип актера има предиспозицију за одговорност уколико носи ову априорну свијест о повезаности својег евентуалног чина својег бића. При томе, људи који се одликују изричитом и израженом свијешћу (о) одговорности, дакле свијешћу о сопственој свагдашњој подобности за одговорност, они који се у хоризонту окружења свакодневно називају „одговорнима“, по правилу већ унапријед пазе да не ураде, или пропусте да ураде, нешто што би их учинило кривима, тј. одговорнима – али сада већ не у априорно-формалном, него у апостериорно-фактичком смислу. Међутим, најкасније од тренутка када се у нечему погријеши, и тиме заправо *огријеши о моралну норму*,<sup>19</sup> човјек, без обзира на (не)развијеност свијести о својој

<sup>19</sup> Roman Ingarden, *Über die Verantwortung*, стр. 38/9: „Постојање ['важење' би овдје свакако било умјесније – Ч. К.] вриједности и међу њима постојећих веза представља први услов могућности како идеје одговорности, тако и смислености према починиоцу управљенога постулата преузимања одговорности за свој чин, те испуњавања њених изискивања. То је такође и услов могућности терећења починиоца за његов чин, али и могућности његовог растерећења од ње. Овдје, коначно, лежи потоњи основ позивања некога на одговорност, чиме се овом поступку и прибавља крајња оправданост. И одговорно дјеловање би било бесмислено и несврховито ако човјек приликом њега не би рачунао са вриједностима, ако се не би обазирао на њихово

априорној одговорности – и себе и сваког другог човјека, стиче недвосмислен и неупоредив осјећај за то, увид, шта у ствари значи бити реално одговоран. Дакле, тек онај који је *једном* погријешо и суочио се са посљедицама тога – било да га заједница за то терети, било неки други човјек, било, у крајњем, само властита савјест – тај је заправо освијестио и несумњиво осјетио чињеницу својег *свагдашњег обитавања у пољу одговорности*.

Да разјаснимо. Човјек као човјек је самим тиме увијек већ подобан за одговорност, може да буде крив, и да сноси одговорност, тако да је одговорност један од априорних атрибута човјечности, која носи конкретну форму особе. Дакле, из човјекове особ-ности проистиче његова одговорност. Само на основу те околности човјек, након огрјешења о моралну норму, под условима који су довољни да га квалификују као неког ко није недужан, може да *понесе* одговорност, да буде *позван* на њу, и да је, коначно, у виду подвргавања санкцији – *сноси*.<sup>20</sup> Могућност бивања одговорним у другом од горе назначених смислова одговорно(сно)сти настаје из тога што је одговорност епифеномен саме *conditio humana*-е, дакле, самог човјековог бића, односно живљења, као личног *вођења* своје егзистенције, тако да је свака конкретна ситуација у којој се стиче, активира, освјешћује нека конкретна одговорност заправо само конкретно *опримјерење* одговорносношћу увијек већ прожете саме ситуације људскога бивања. Бити-човјек значи, дакле, стално се налазити у ситуацији која је одговорносно релеватна. На трећем мјесту, човјек, посједујући априорну свијест о својој одговорности, затим имајући евентуално искуство своје стварне одговорности за нешто што је учинио, и, коначно, нарочито ако има изразито развијену моралну свијест, може да дјелује одговорно – пројављујући тиме висок степен одговорносне свијести, тј. свијести (о сопственој) одговорности. Но, људи који имају повишен осјећај за одговорност су ту своју

---

постојање, односно на могуће уништење. Ако вриједности ни на који начин не би постојале, све одговорносне ситуације које разликујемо тиме би изгубиле своје оправдани смисао, а такође и могућност својих остваривања у конкретним случајевима.“

Крајњи хоризонт Ингарденовог аксиолошког идеализма види се из сљедећег: „Ако како гажење (укидање), тако и конкретизована вриједност [након морално негативних чина – Ч. К.] не би преостали на начин бивања онога *in actu fuisse* [потврђено чином], већ ако би уопштено нестали, тада више не би било чињеничног основа позивања на одговорност. Посебни значај у овом склопу има чињеница да прошло конкретизовање неке вриједности путем онога *in actu fuisse* ништа не губи на својем важењу, нити на узвишености.“ (на истом мјесту, стр. 123).

<sup>20</sup> Ханс Јонас, *Принцип одговорност. Покушај једне етике за технолошку цивилизацију*, Сарајево, 1990., стр. 135: „Неодговорно дјеловати може само онај ко има неке одговорности.“

свагдашњу одговорност не само, да тако кажемо, примили к знању – јер то је случај, или би требало да буде, код сваког (довољно) свјесног људског бивствујућег – већ су они ту чињеницу, условно речено, „примили к срцу“, чинећи је предметом наглашене освијешћености и „будности“, а тиме и дијелом својег хабитуса.

Таква особа није она која поступа тако да води рачуна да не дође у ситуацију у којој би могла бити крива, тј. у којој би могла да сноси одговорност. Штавише, особа која избјегава преузимање дужности, обавеза, из чега аутоматски произлази нека одговорност, особе које у неочекиваним ситуацијама избјегавају да дјелују – из страха од своје могуће реалне одговорности (у другом од малочас побројаних смислова, односно момената тог појма), прије може представљати један од образаца човјека који поступа неодговорно. Наиме, он из страха од одговорности може пропустити да учини нешто што је реално био у позицији да учини и што је требало да учини – да је имао истинску свијест (о) одговорности – али чије нечињења га, опет, не чини реално одговорним у оном смислу у којем из пропуштања да се нешто учини проистиче конкретна одговорност. Свијест о постојању могућности бивања стварно одговорним на коју се реагује системским избјегавањем њиховог преузимања – из страха од грешке, односно од реалне одговорности – вјероватно указује на недовољно развијену моралну свијест. Избјегавање одговорности може објаснити страхом *за себе*, док човјек изразите моралне свијести преузима одговорности – чак понекад и када, рационално гледано, то није ни пожељно, нити неопходно (што га у даљем развоју догађаја може учинити и кривим) – то чини из осјећаја одговорности *за друге*. Код првога преваже страх од своје кривице, а код другога порив да се покуша да се нешто учини за другога. Из овога слиједи да свијест одговорности и морална свијест не само што се на поклапају сходно својем појму, него се реално не морају ни појављивати скупа. Могуће је да неко ко има изразиту свијест одговорности бира повлачење и неактивност, да помаже другима и ризикује само када би га нечињење могло учинити реално одговорним. Са друге стране, човјек изразите моралне свијест мора имати и свијест одговорности – али не само за себе него и за друге.

Одговорност је, како видјесмо, условљена чињеницом слободe. Но, починиоца на сопствену одговорност „подсјећа“ нешто што је постало реалност, оно што, и када, постане фактичко стање – као учињеност која се везује за особу, биће починиоца, која га надаље терети. То значи да одговорност, иако примарно условљена слободношћу, може прећи у реална одговорност (у другом

смислу) само у неком реалном контексту, у којем се слобода, као могућност, може преточити у реализовану слободу. Дакле, одговорност настаје преласком слободе као могућности у слободу као стварност, под условом да је насталом „стварношћу“ повријеђена нека морална вриједност. При томе она може постати функционишуће-стварна само уколико бива некако омеђена, односно, формално узевши – ограничена.<sup>21</sup>

Човјек стиче одговорност зато што живи, мисли и дјела из неке ситуације, из околности које се некако непрекидно укључују у конкретне склопове у којима (не) помишља, (не) жели и (не) чини. Бивање из ситуације је то које нас нагони на одређивање спрам ње, тако да никада не можемо да живимо (свој) живот уопште, већ само уколико нам је дат кроз неке ситуације – које нас условљавају, омеђују, спречавају, између осталог, и да чинимо (све) оно што бисмо хтјели или да знамо (све) оно што би нам уопште ваљало да знамо. Ми можемо да нешто учинимо и знамо само будући у некој свагдашњој ситуацији, али, *с друге стране*, управо се то бивање-из-ситуације квалификује и као бивање-оне могућеним, односно као бивање-у-незнању. Живљење и дјелање из ситуације, која је увијек ситуација одговорности, човјек стиче коначно знање, које је, упоређено с свим оним што би требало да зна да би могао ваљано да дјела – заправо бесконачно не-знање. Поред тога, човјекова особа је, својом везаношћу за плот, оптерећена додатним слабостима – потребом за јелом и пићем, за заштитом својег тијела од физичког повређивања, за чувањем тјелесног здравља, односно за што дужим одгађањем тренутка окончања живота. Коначно, човјек је везан и за људе према блискости, било фактичко-крвној, било преференцијалној, тако да је и то још један чинилац који додатно може да га увуче у грешку, а тиме и фактичку одговорност.

Из свега овога произлази страх за безбједност, за своју сигурност, те коначно, страх од смрти – који не мора бити „активна“, психопатолошка танатофобија, али је засигурно кардинална чињеница према којој се, овако или онако, мање или више, свагда односимо све док живимо. Када се све ово „сабере“: ограниченост-скупеност, незнање и страх, добијају се врло моћни

---

<sup>21</sup> Andreas Arndt, „Freiheit und Verantwortung“, у: Hans Ineichen/ Jure Zovko (прир.), *Verantwortung. Hermeneutische Erkundungen*, Berlin 2005, стр. 11–27, овдје: 16:„...[O]дговорност се не може замислити без објективности и објективних услова. Но, то противречи самосвијести слободе, која захтијева аутономију наспрам одређености иним...“ Напетост у појму одговорности, коју Арнт, на трагу њемачког идеализма, тематизује као напетост између субјективне и објективне слободе, ми ћемо, са своје стране, концептуализовати преко појма *коначности*, као онтичког услова могућности практиковања човјекове слободе.



чиниоца који човјека нагоне на грешку, преступ, гријех, чиме он постаје реално одговоран. Човјекова одговорност није проистекла само из способности да се мисли и да се начини избор, на начин на који су – да се поново вратимо хришћанству – „пали анђели“ одабрали. Човјек није оптерећен могућношћу огрешења, а тиме и одговорности, само зато што је мислећ и што може знанствено да бира, већ и зато што је вазда ухваћен ситуацијом, везан за плот и утолико пролазан. Наравно, његово мишљење, као мишљење ситуативног бивствујућег, мора бити другачије, односно мора бити кудикамо мање далековидо, бистро и јасно од мишљења оног створења које није оптерећено плоћу и ухваћено ситуацијом. Но, то што је за избор зла довољно већ и само „чисто“ мишљење – као код поменутих одметнутих анђела – не значи да ситуативно-плотно-коначна „помућеност“ човјековог мишљења њега чини мање „одговорносним“, јер он, иако мање-знајући од мисаоно-вјечних суштастава, ипак, претпоставља се, има довољно познања да би разликовао добро од зла. Због тога човјек и јесте одговоран управо као човјек.

### 3. Шта значи „бити-одговоран“?

Од природе и изражености *одговорносне свијести* конкретног појединца зависи у којој мјери ће он унапријед бити свјестан да из априорне *додијељености* одговорности себи као особи проистиче низ унапријед предвиђених и предвидљивих, али и унапријед непредвидљивих ситуација у којима се неком сопственом конкретном фактичко-чинском одговорношћу пројављује и реализује поменута одговорност. Пошто се све те ситуације – баш зато што су ситуације – ни поред најблиставије етичко-практичке уобразиље, не могу унапријед замислити, класификовати и практичкофилософски рефлектовати, од човјека се изискује *будност*. Та будност не подразумијева само непрекидно држање на памети саме чињенице своје обавезаности моралним нормама него и обавезу развијања и држања активног *когнитивно-интерпретативног става* према будућим догађајима. То значи да одговорни, морално будни човјек има обавезу да предвиђа и процјењује развоје предстојећих, односно могућих догађаја, а све то под видом процјене својег могућег западања у ситуацију у којој би се могао огријешити о моралну норму, или, пак, у којој би се од њега, као морално одговорнога за друге, могло изискивати да дјела. Коначно, захтјев за предострожношћу пред назираним могућношћу доспијевања у реалном одговорношћу набијеном реалном ситуацијом, *mutatis mutandis*, важи и за активну бригу (у том погледу) о ближњиму, при чему изразито одговорној особи су, у неку руку, сви људи на

неки начин „ближњи“. Док се од средњовјековно-хришћанског човјека тражило да покаже будност у односу на искушења и гријехове, од модерно-секуларног човјека се очекује да *sâ*m покаже будност и развије, односно стално развија, предохране против могућих ситуација из којих могу да настане његова конкретна одговорност и кривица.

Немогућности потпуног априорног самообезбјеђења спрам могуће грешке која повлачи моралну одговорност у предстојећем дијелу живота, што проистиче из саме коначности *conditio humana*-е, на другој страни одговара немогућност цјеловитог априорног – поготово непогрешивог – класификовања и процјене одговорности у свим ситуацијама у којима се може стећи нечија конкретна одговорност. То значи да и они најревноснији у погледу овога питања могу бити изненађени догађајима и, на овај или на онај начин, „бачени“ у ситуацију ношења одговорности, упркос избјегавању необазривог вођења живота, занемаривања питања своје одговорности која се начелно свагда могуће може „кативирати“ и преточити у неку фактичк одговорност. Ипак, иако је живот у смислу стицања околности за конкретну одговорност непредвидљив – јер живот (може да) „носи свашта“, па и нашу одговорност о којој нијесмо могли ни да сањамо, могуће је правити, макар и степенасту, разлику између ревносних и необазривих људи. Одговорност која настаје из необазривости је, наравно, она у којој починилац није имао намјеру да изазове настали (нежељени) исход, али до које је дошло зато што је он, будући *дужан* да непрекидно „води рачуна“ о неким начелним увијек отвореним, или, пак, изненадна искрслим моментима (тј. да буде „будан“), а пропустивши да то учини, ипак *постао* (макар) *објективно одговоран*. Њему тада тек развој догађаја, дакле слученост, чини изричитим, дакле, „пластично“ му предочава, оно што је по себи већ било на дјелу – а то је да је он, као човјек, увијек већ стављен у ситуацију одговорности, и да су путеви и могућности опримјерења те, по себи вредносно неутралне одговорности у могућим конкретним кривицама – безбројни, непредвидљиви, а понекад чак једва и накнадно докучиви. Непредвидљивост могућности постајања кривима потиче из непредвидљивости живота, односно надмоћи његове бесконачности и непредвидљивости над нашим коначним живљењем. Дакле, *сама* могућност наступања тзв. „објективне одговорности“ упућује на то да човјек уопште може бити одговоран зато што је ситуиран у неки реално-објективни контекст, што је, да појачамо, бачен у свијет са којим, будући коначан, не може увијек да изађе на крај. Њега стога сама ситуативност сопственог бивања чини изложеним одговорности – у најмању руку оној „објективној“.

Када је неко за нешто одговоран и када се при томе за то каје, њему оно што је он сам учинио *тада* неријетко може да дјелује *као да* учињен̄ уопште и није потекло од њега, као да није настало као последица његових руку, мисли или ријечи. Одговорност, као, на примјер, и саморазочарање, пребива у међупростору који мора постојати начелне непоклопивости намјере и дјела, етичке свијести и етички-одговорносно релевантне реалности. Као коначан, човјек нема практично свезнање, нити свемоћ да своје чињење непрекидно и без и најмањег одступања одржава у складу са моралним нормама. Отуда је могуће да и они који важе за „одговорне“, за које се може очекивати повишен степен моралне будности, могу да погрешно процијене, односно потцијене одговорносно релевантну ситуацију, и да неку своју конкретну одговорност-кривицу спознају тек када је она већ наступила. Човјек је, дакле, најприје крив зато што не зна, што богатство животних ситуација далеко надмашује моћ његове рефлексије, односно априорно-начелне извјесности о њима. Прамит хришћанскога човјека, прича о изгону из Раја, то потврђује: први људи, као кривци, нијесу изгнани због Евине („женске“) радозналости, већ због Адамовог и Евиног (дакле људског) *незнања*, из чега је проистекло накнадно познање гријеха, односно познање сопствене, сада већ несумњиво реалне кривице.

Одговоран, а тиме и (потенцијално) *крив*, јесте онај који не зна, нити може знати пуну истину (која се тиче његовог живота), који не зна унапријед шта му је најбоље да чини. Кривица, као свагдашња начелна одлика саме људске ситуације, која се као таква активира, односно изричито освијешћује приликом неких конкретних скривљености, настаје из начелног несклада између свагдашњости, општости и безизнимности одговорности, на једној, те мањкавог увиђања природе ове опште ситуације, затим природе њених свагдашњих конкретних опримјерења, те, коначно, из неспремности да се у својем дјеловању увијек и безусловно слиједе налози који потичу из оправдано постулисаног познавања моралних норми. Непогрешиво, свемоћно бивствујуће не може да има реално искуство своје фактичке одговорности, јер оно Зна и Може, па зато и не гријеши. Ту је сопствена могућа реална одговорност присутна само као свагда већ укинута, као потенцијалност која никада не може постати актуалност – дакле, као реално немогућа. Објективно је одговоран, тј. стављен у ситуацију одговорности, само онај који још не зна све оно што *треба*, али при том не *може* (!) – да зна.

#### 4. Дијалектика одговорности

До сада смо већ дотакли различите аспекте проблема одговорности. Ипак, још једном ћемо их увести навођењем Ингарденове школске систематизације ових аспеката, не само због њене прегледности него и због умјесног указивања на даље компликације које настају у односима међу њима. Ингарден каже да:

1. Неко *носи* одговорност за нешто, или, другачије речено, јесте за нешто одговоран 2. Неко *преузима* одговорност за нешто. 3. Неко се због нечега *позива* на одговорност 4. Неко *дјелује* одговорно. Различитост првих трију ситуација показује се најприје тиме што су оне заиста међусобно независне, иако међу њима несумњиво постоје одређене смисаоне повезаности. Човјек може бити одговоран, а не бити позван на одговорност, нити је, пак, преузети (узети на себе, каже Николај Хартман [Nicolai Hartmann]). И обратно, човјек може за нешто бити позван на одговорност, не бивши при томе за то и стварно одговоран. А, може се за нешто реално преузети одговорност без постојања своје стварне одговорности за то. Чим је човјек за нешто [чињенично – Ч. К.] одговоран, треба да за то преузме одговорност, али и да буде позван на њу.<sup>22</sup>

Дакле, када је ријеч о одговорности, постоји момент њеног „стварног стања“, али и онога што се вјерује, признаје, приписује, репрезентује као (да је) стварна одговорност. То значи да код одговорности постоје моменти, да тако кажемо, бића по себи и бића за нас, односно: стварна и репрезентативно-симболичка одговорност. Стварна одговорност често спонтано ствара „репрезентативно-симболички“ склоп одговорности, односно бива преточена у њега (а пожељно би било да се то увијек дешава), тако да од (не)прихватања властите одговорности онога стварно одговорног неће зависити да ли ће он од стране релевантног социјалног окружења бити сматран одговорним, а стога бити поз(и)ван на одговорност. Нараво, будући да одговорност проистиче из кршења норми које важе, то, сљедствено, одговорност за прекрашј мора бити на дјелу, дакле важити – независно од фактичке препознатости (туђе), односно признавања (своје) одговорности. Међутим, из бивања-одговорним (по себи) често проистиче и бивање-одговорним „за људе“, при чему се то „за-људе“ даље рачва на одговорност за себе самога онога стварно одговорнога, и на његову одговорност за друге људе. То што се стварна одговорност и препозната одговорност за људе понекад не поклапају свједочи о несавршености

---

<sup>22</sup> Roman Ingarden, *Über die Verantwortung*, стр. 5/6.

одговорносне свијести, о њеном одступању од стварног бића одговорности, али и о несавршености реалних механизма за њено установљавање. Сама могућност овог разилажења почива на непоклапању бића и свијести одговорности, односно почива, у крајњем, на човјековој коначности.

На другом мјесту, унутар момента одговорности за људе, опет, често постоји разилажење између (свијести) одговорности за друге и (свијести) сопствене, дакле починиоачеве одговорности. Понекад је то последица поменуте несавршености реалних механизма установљавања одговорности, гдје је час на дјелу лоше установљено „фактичко стање“, час неподесне предрасуде о евентуалном починиоцу, односно скупини којој он припада или у коју се од стране доминантног окружења сврстава, што изазива јаз између стварне и „установљене“ одговорности, односно оне одговорности у коју се, у конкретном случају, унутар дате заједнице, претежно вјерује. На другој страни, порицање сопствене стварне, а несумњиво постојеће, дјелујуће одговорности – било пред другима, било чак (и) пред собом – представља додатно свједочанство о *начелном неподудару бића и свијести одговорности*. Иако је најчешћи случај овога непоклапања порицање сопствене, несумњиво постојеће одговорности, има и ситуација када се преузима, или чак „изумијева“ сопствена одговорност, не само у околностима када некога другог, за кога преузимаач одговорности вјерује да је стварно одговоран, или да је, пак, у опасности – због тога што му преовлађујуће мнијење околине приписује непостојећу одговорност, преузимаач жели да се заштити од ње (што указује на додатне етичко-емпатијске моменте који могу да допринесу разилажењу стварног и тврђеног стања ствари), него и ситуацијама када у свијести окружења не постоји никакво морално спорно, или, пак, неку фактичку скривљеност проузрокујуће дјело, за које би, напротив, требало потражити починиоца. Ради се, укратко, о ситуацијама када ни на разини стварнога стања, нити на разини околне или чак јавне свијести о препознатим одговорностима нема ничега што би указивало на кривицу онога који тврди да је за нешто одговоран, или на кривицу било кога инога до кога преузимаачу одговорности овоме може бити стало. Таква ситуација може настати било због прихватања изузетно ригорозног нормативноетичког система од стране „гласно-говорника“ сопствене кривице (што можемо назвати „Зосиминим синдромом“ – према старцу Зосими из Достојевских *Браће Карамазова*), било због „помјерености“ свијести о одговорности из индивидуалнопсихолошких разлога. У сваком случају, иако би било пожељно да се стварна и препознавана одговорност поклапају, све овдје побројане, али неке друге, изостављене ситуације указују на њихово начелно непоклапање.

Колико су унутрашња неподударана и ненужност импликација (између бивања- одговорним, преузимања тога бивања-одговорним, и одговорања за то бити-одговоран) која би, посматрано из угла саме ствари, требало да су реално нужне – тако да је, сада се види, морална обавезност повлачења ових импликација наличје реалне необезбијеђености ових нужних повезаности (што је, опет, могуће на основу човјекове слободе) – види се из тога што из самога односа према својој реално-фактичкој одговорности, дакле из спремности да се она преузме, или да се она избјегава или чак изричито одбаци, проистиче „нова“ (над)одговорност, односно одговорност за одговорност. То значи да поред реалне, „објективне“ одговорности, постоји и метаодговорност која проистиче из моралносвјесног става према својој реалној, дакле неспорној важећој одговорности – без обзира колико је она извјесно симболички-репрезентативно установљена. И ова надодговорност припада домену опште процјене нечије одговорности (што значи да се и метаодговорност ипак враћа у „предметни ниво“ одговорности), тако да се и из самога *става* према сопственој стварној одговорности процјењује одговорносна *свијест* и уопштено: општи карактер морално-етичке свијести неког појединца, а тиме и његов етички хабитус, односно његово *биће* – као на моралност позваног човјека.

Биће одговорности је, дакле, и ауторефлексивно и аутореферентно. Да из свијести према одговорности проистиче „нова“ одговорност, односно да свијест одговорности накнадно и додатно саучествује у бићу одговорности – што значи да се и овдје биће и свијест међусобно условљавају и дијалектички посредују – види се и по томе што се и у пракси реалног просуђивања одговорности и у судској пракси кајање због учињенога сматра пожељним, а понекад и олакшавајућим, а порицање одговорности, те упадљиво и намјерно уздржавање од кајања, напротив, сматра отежавајућом околношћу у просуђивању свеукупног морално-одговорносног стања посматране особе. Ако је кајање искрено, оно мора да почива на признању своје стварне одговорности, а његов крајњи смисаони хоризонт је (уколико сáмо учињено дјело – и морално и психолошки – то уопште може да допусти) „рехабилитовање“, дакле *зацијељење* личности оне особе (дакле, починиоца), која је чињењем нечега морално неприхватљивога нарушила сопствени интегритет, која је, дакле, као један уобличени, квазивизуелни *ejдос*, „напукла“, па чак можда и скроз изобличена чињењем онога што не гази за свакога обавезни узор моралности.

Сада смо дошли у ситуацију да можемо боље да разумијемо за шта, односно због чега се починиоци сматрају одговорнима. О постојању реалне

одговорности која некога терети може се говорити када настане неко противморално „чињенично стање“ које је неко изазвао – али тако да је он имао, или да је, пак, морао да има, свијест о могућим, морално релевантним посљедицама својег чињења. Тек када се нешто случи, када постане саставни дио стварности, може се говорити о одговорности, при чему се починилац не терети само за *исход* своје радње него и за понашање, чин који је довео до тог исхода. То није само стога што без чина/понашања не би било ни исхода, што је самоочигледно, него и стога што од природе везе између конкретног чина/понашања и његовог исхода проистиче квалификација конкретне одговорности, а понекад чак и то да ли ће неко због непожељних посљедица онога чему је он био (са)узрочник уопште бити терећен. Код утврђивања одговорности није, дакле, важно само биће него и дјелање, а, не напослијетку, и однос, степен (не)освијешћености којим је било праћено изазивање предметног стања. Човјек је, дакле, одговоран прије свега за исход, за оно што настане као фактички исход његовога чињења, затим за поступање које је довело до тога – које се може процјењивати када исход тог чињења већ наступи као фактичко стање – а затим, коначно, и за однос према наступјелом исходу тога чина.

Човјек је, да још једном нагласимо, одговоран не само за оно што је учинио него и за начин на који је то учинио – ако се из тога начина може читати непостојање свијести о сопственој одговорности, што потврђује малопређашњу тезу да из починиоачевог односа према фактички већ дјелујућој сопственој одговорности настаје нова (над)одговорност. Ако се прије наступања непожељних посљедица дјелује *необазриво* – под условом да конкретна особа није због своје менталне кондиције лишена способности да буде пуноважни актер дјелања који се увијек може позивати на одговорност – или се након њиховог случивања не показује способност да се препозна и призна сопствена одговорност, онда то не само што мијења квалификацију одговорности (по правилу је увећавајући) него се може узети као индикација да ће дотични починилац и убудуће бити склон таквом понашању. Коначно, ако кривица уопште постоји под претпоставком важења неких вриједности, тада се из степена (не)уважавања вриједности које могу бити релевантне, или чак угрожене, приликом неког конкретног поступања, из степена морално-вредносне будности и обзира према вриједностима, који унапријед прати или, пак, не прати нечије поступање, такође могу изводити додатни елементи за квалификовање конкретне одговорности и кривици, а тиме, у случају јудикатуре, и одмјеравања казне за учињен̄.

## 5. О утврђивању конкретне одговорности

Из претходнога је постало јасно да само човјек, будући да је свјестан и слободан, може бити одговоран. Поставља се питање када је човјек одговоран. У разматрање овог питања ући ћемо коментарисањем једног навода из Ингарденове књиге, на којем се он, нажалост, није дуже задржао:

Ако рецимо нека мачка претрчи коловоз непосредно испред неких кола, а возач нагло закочи, тако да дође до несреће, за то је одговоран возач, а не мачка, иако је она проузроковала несрећу. Она је превише несвјесна да би сагледала ситуацију и да би просудила значење својег понашања.<sup>23</sup>

Зашто је возач кочио? Ако је то урадио из страха да не згази мачку, из чега је настала несрећа која је стајала људског, односно људских живота, могло би се установити да је он, штитећи правно заштићено добро мање вриједности (макар у људском свијету) – а то је мачкин живот – изазвао губитак људског живота. То је тачно, али он, због изненадности искрснућа вјероватно није ни био у прилици да добро процијени ситуацију, а камо ли да се одлучи да због живота мачке угрози живот неког човјека. На другом мјесту, возач није био принуђен да закочи да би, на примјер, сачувао мачкин живот, већ је он, на основу општег возачког искуства, могао да зна, или да макар претпостави, да би гажењем мачке врло лако могао да изгуби контролу над колима, што би такође могло да доведе до незгоде, и да такође угрози људске животе – и његов, односно оних који су се евентуално налазили у тим колима, и других учесника у саобраћају. Да возач из наведеног примјера није успио, или да није покушао да избјегне гажење мачке и да је тај догађај опет изазвао незгоду, он би био одговоран, а не прегажена мачка. У сваком случају, ако је мачка та која је својим кретањем изазвала/проузроковала несрећу, она, као мачка, не може бити одговорна, већ то може бити само онај људски дјелатник чија је реакција на њено понашање довела до губитка људских живота.

За сада, дјелује да је човјек одговоран за догођено зато што у датој ситуацији не постоји ниједан други кандидат који је онтички подобан за преузимање одговорност. Ипак, овдје ваља поставити питање кривице. Ако би се испоставило да је поменути возач заиста крив, да носи кривицу за догођено, тада он више не би био само кандидат за сносиоца одговорности, већ би био неспорно одговоран, па дакле и крив. Како стоје ствари с тиме питањем? Пођимо редом. Да ли је возач срачунато ушао у радњу која је довела до губитка

---

<sup>23</sup> Roman Ingarden, *Über die Verantwortung*, стр. 8.



живота других учесника у саобраћају? Није, све се напосто превише брзо „десило“. Иако он унапријед није би свјестан постојања опасне ситуације, или могућности сусретања са понтецијално опасном ситуацијом, да ли је он својим евентуалним немаром и неопрезношћу, погодовао несрећи? Ако се придржавао саобраћајних правила, сигнализације постављене да мјесту потоње несреће, ако се, уоштено, понашао сходно ономе што су налагале *све* разумно сагледљиве и претпостављиве околности у којима се он неочекивано нашао, тада ће одговор поново бити одречан. Да ли је возач, када се већ нашао суочен с опасношћу, имао начина да је избјегне, односно да ли је имао времена да реагује тако да не дође до удеса? Опет је могуће да се све одиграло тако брзо и изненада да се и на ово питање може одговорити једино са још једним „не“. Да ли је, коначно, возач крив? По свему судећи – није, тако да он не може бити сматран одговорним за догођено, осим ако не полазимо од предмодернога схватања кривице као примарно објективне, гдје је за процјену одговорности починиоца важан само исход његовог (не)поступања, а не околности и начин како је до њега дошло. То значи да, супротно Ингарденовом, овако донешеном закључку, возач не мора бити одговоран за оно што се догодило. Дакле, у датом случају не мора нико бити одговоран, већ се нежељени исход једноставно може приписати непредвиђеним околностима, односно тзв. „вишој сили“.

У овом примјеру, брзо и изненадно сустицање опасне ситуације, на чији настанак и предупређење возач није могао да има утицаја, нити је, пак, имао реалних могућности да је избјегне, представљају околности које га у датом случају ослобађају одговорности и кривице. Некада, међутим, починилац, да и даље останемо код примјера с возачима, има времена да сагледа, односно да предвиди избијање потенцијално опасне ситуацију, што га чини обавезним на предузимања мјера – наравно, оних које су у његовој моћи – на предупређењу нежељеног, из перспективе његове још-неслучености, тек *могућег* исхода. Ако на примјер возач, крећући се коловозом, уочи да се у његовој непосредној близини дјеца играју лоптом, тада је он дужан да додатно смањи брзину, да би, у случају изненадног појављивања дјетета на путу, имао времена да укочи или да га избјегне. Ако је он имао времена да спази дјецу која се играју, и ако брзину возила није прилагодио тој околности, без обзира што можда није прекорачио брзину предвиђену на том дијелу пута, он ће – уколико неко дијете, трчећи за лоптом, изненада истрчи на коловоз и ако затим дође до несреће – бити *објективно* одговоран, тако да ће тада моћи да се расправља о његовој кривици и у кривичноправном смислу. Но, оваква квалификација не почива на његовој моралној одговорности према којој је он показао немар прије него што

је дошло до оваквога исхода, али морална одговорност овдје, а начелно и иначе, није неопходан услов за кривичноправно терећење.<sup>24</sup> Све ово, наравно, не значи да је он имао намјеру да изазове несрећу, али га је претходни увид (који је имао времена да стекне) у ситуацију с којом је био суочен њега обавезивао тако да је морао да смањи брзину – да би избјегао незгоду изненадним избијањем опасне ситуације, која у датим околностима није била непредвидљива. Додатна претпоставка овог закључка јесте да возач, као одрасли човјек, за који се претпоставља неки степен посједовања општег искуства, мора да зна, да очекује да дјеца, посебно док се играју, често показују небазривост – због чега су они који би по природи ствари требало да буду свјеснији могућих опасности, па стога, нарочито у опхођењу са дјецом, и обазривији, нужно и позвани(ји) да у релевантним ситуацијама покажу и виша опреза – којим ће се евентуално компензовати мањак дјечјег опреза. Ако би, да модификујемо примјер, до несреће дошло тако што је одрастао човјек, који је чувао овце поред пута, потрчао за неком овцом која је изненада почела да претрчава коловоз, тада би, у случају ударања чобанина колима, процјена возачеве евентуалне кривице могла бити другачије, будући да је оштећени, односно жртва, био одрасла особа, за коју није разложно унапријед предвидјети могућност тако небазривог понашања као што је то случај са дјецом.

Ако је, да уведемо још један примјер, возач, нашавши се у временској стисци, у великој журби кренуо на пут возећи „кабасти“ терет чији је превоз изискивао држање задњих врата отвореним, и ако при томе није предуприједио могућност испадања неког од непричвршћених предмета који са налазио у колима, и ако током вожње дође до испадања неког од тих предмета (нпр. кантице), који удари у вјетробран возила које се креће иза поменутог возача, и ако тај догађај изазове несрећу, тада ће возач првог возила поново објективно бити одговоран и крив, али не зато што, иако је имао довољно времена да се упозна са потенцијалном опасношћу, није примјерено реаговао, већ зато што је свјесно предузео ризик – и то не на свој рачун, већ на рачун неког неодређенога другог – иако је изван сваке сумње морао знати да за постојање тога ризика све вријеме своје вожње под оваквим условима. Сада више није ријеч о претпоставци постојања довољно времена да се своје понашање прилагоди

---

<sup>24</sup> Ово, међутим, не значи да возач након оваквога исхода неће осјећати грижу савјести, што се, код оних који су за то способни и који су свјесни своје моралне кривице, дешава када преступе против морала, али осјећај кривице пред самим собом не мора значити да је до дјела дошло намјерним кршењем моралних норми, или, пак, небазривим одношењем према њиховом могућем, а предвидљивом кршењу.

могућности потенцијалног избијања опасности, већ је сам „несавјесни“ возач лично, својим чињењем, изазвао опасност, знајући, или морајући да зна, за њено постојања све вријеме такве вожње. Ако би у оба случаја исход био подједнако тежак, тада би субјективни дио одговорности у овом случају, у односу на случај неблаговременог прилагођавања брзине након сагледавања дјете које се играју поред пута, морала бити већа.

Примјери су могу и даље ређати, но сада ћемо стати са тиме. Идеални случај пуне одговорности за учињено јесте ситуација када неки починилац нешто намјери, приступи његовом спровођењу и намјераванō спроведе до краја, иако је чак неко или све вријеме током вршења тог чина имао прилике да од њега и одустане. Овдје нијесу у игри случајно искрсле околности, већ се ради о срачунатој намјери, о „умишљају“, на чијем спровођењу се одлучно и неодустајно ради. Сада кривица више није само „објективна“, не ради се ни само о свјесном допуштање настанка ризика који проистиче из својег понашања, већ се ради о намјери једне особе да свој наум спроведе у дјело. Када се суствекну намјера, свјесност о ономе што се жели учинити,<sup>25</sup> чињење, а затим и исход у складу са намјераваним – тада се ради о *чистој* ситуацији постојања фактичко-чинске одговорности. Дакле, када се стекну намјера, знање/свијест, чин и исход, и ако је исход морално споран и/или правно кажњив, тада се никако не може смислено оспоравати постојање одговорности. Прва три, од четири наведена момента, намјера, свјесност и чињење, представљају неутуђиве атрибуте дјелаоца који подлијеже моралном, односно правном просуђивању, и који је *квалификују као особу*.<sup>26</sup> Неко у грмаматичком смислу јесте и стварно-

---

<sup>25</sup> „Свјесност“ овдје не треба схватити у смислу починиоачеве интерпретације, из чијег угла гледања намјеравано, односно учињено, може и имати оправдање, него свјесност у смислу *знања* да се оштећениј тјелесно повређује или да му се одузима живот.

<sup>26</sup> Појам „особе“ је кључан за могућност приписивања, односно установљавања одговорности, будући да сáми чиновни којим се повређује нека морална вриједност, којим се прави прекршај, не могу бити предмет позивања на одговорност, њеног утврђивања, те евентуално на основу тога одређених санкција, већ то може бити само особа која је одговорна за чињење или нечињење, без обзира на то да ли је то учинила, или пропустила да учини, са намјером или из небазривости. Отуда је тешко схватити сљедећи навод: „С обзиром на назначену повијест појма треба, дакле, строго разликовати позивање на одговорност једне особе и санкција које настају из фактичке повреде неке нормe. Санкције не приводе одговорности неку особу *као* особу, већ гоне један преступ као такав – независно од преступникове намјере, способности за дјеловање и увиђање.“ (Andreas Arndt, „Freiheit und Verantwortung“, стр. 14). Нејасно је како се способност дјеловања и увиђање може занемарити приликом (не)одређивања санкције. На другом мјесту, то да ли се у конкретној правној ствари приводе на одговорност особа као особа, или само особа као починилац нечега – будући да је нејасно

особно „неко“, коме имају право да приписују чинови, односно да зарачунавају и процјењују одговорност и кривицу за њих – само под претпоставком да се на једном „мјесту“, тј. у једној особи, стекну ове три способности. Те способности, међутим, нијесу никаква пука потенција, већ оно што проистиче из њене људскости, у смислу бивања-човјеком. Непрекината свјесност о себи и својем окружењу, и уопште – о својем хоризонту/„свијету“ у ширем смислу, затим способност замишљања и обликовања намјера, те њиховог личног спровођења, то је све оно што, у различитим пројавама, непрекидно одликује човјека и што га чак, између осталог, уопште квалификује као човјека. Дакле, потенцијалност ових трију „способности“ циља само ка различитости начина њиховог свагдашњег испољавања, али је, с друге стране, несумњиво да су оне свагда ту – „гдје“ и *човјек*.

Горе наведени примјери из саобраћаја су, међутим, непогодни за давање опште слике о вези познавања ситуације и настајања одговорности стога што придржавања општих саобраћајних прописа, затим сигнализације на одговорајућем дијелу, односно мјесту пута, те предузимања додатних мјера опреза сходно конкретној ситуацији, те обавезе избјегавања изазивања опасности – чије се увиђање смије очекивати од одрасле особе – на основу минималне искуствено-ситуационе и фаховско-тематске компетентности, даје сразмјерно јасан оквир о ономе што се мора, односно може знати у циљу предупређења нежељеног развоја догађаја. Другим ријечима, тематски хоризонт могућих опасности у друмском саобраћају, те радњи које ваља предузети у циљу њиховог познавања, на неки начин је унапријед, мање или више, познат, те заокружен. Ту се починилац-проузрочник неке незгоде тешко може бранити изговором који би почињао са „Нијесам знао...“ Прво, овакви покушаји оправдања су прилично невјеродостојни, као што, на другом мјесту, када би

---

шта би значило „гоњење престапа као таквога“ – јесте једно прилично флуидно, превасходно морално питање, које, наравно, има и извјесне правне консеквенције. Ако је, на примјер, неки грозни чин починилац спровео са јасном намјером и свјесношћу, тада он као особа у пуном смислу стоји иза њега, па кажњавање за учињено има смисао кажњавање те особе као особе, што често има и посљедице на одмјеравање тежине казне. Но, у сваком случају, јасно је да не може бити гоњења чина као чина, већ је то могуће урадити само теретећи особу која га је починила. Околност да из кажњавања починиоца за учињено слиједи и поука – потенцијалним починиоцима истог или сличног чина – да је тај и такав чин као такав неприхватљив и да ће и убудуће подлијегати гоњењу, не мијења ништа на констатацији да је чин као такав некажњив, већ само починилац, па се ни не може говорити о „кажњивости чина“, како се често каже у правној терминологији, апстрахујући од њенога извршиоца.

стварно и били тачни, не би ни били извињавајући, будући да у оваквим ситуацијама већ и само незнање представља предуслов, а у случају (не)извршења вредносно-одговорносно релевантног чина који је довео до непожељног исхода – чини и саставни дио квалификације одговорности за учињен̄.

Какву форму може да има знање које је од значаја за питање одговорности? Од човјека се очекује *увиђање* вриједности које би неким евентуалним (не)чињењем могле бити угрожене. Тај увид, међутим, не мора нужно бити срачунато-интенционалан, у смислу активног промишљања о вриједностима, већ је довољно, макар и неком колатералном рефлексијом *уважити* је, тако што се разумије, осјети, наслути, итд. – да чин који узимамо у разматрање као сопствени, или на који нас можда наводи нека изненада искрсла ситуација, води њеном кршењу, због чега нам пријети неформалноинституционална, дакле морална одговорност, из које се у неким случајевима изводи и формалноинституционална, дакле (кривично)правна одговорност. Узгред, из овога је јасно да човјек није у ситуацији да одлучује о својем поступању само када нешто намјери да (не) учини него и изненадна појава вредносно-одговорносно релевантне ситуације од њега може да учини актера одговорношћу бремените ситуације. Наравно, човјек понекад, супротно граматичко-семантичкој интуицији, постаје „актер“ таквих ситуације и када пропусти да дјелује, а не само када дјелује.

Међутим, у општем случају, дакле, када је ријеч о свим могућим ситуацијама у којима у стварном животу може бити ријечи о нечијој одговорности, тешко је претпоставити шта је сваки потоњи починилац, који се у процесу процјене одговорности појављује у својству кандидата за (с)носиоца фактичко-чинске одговорности, односно кривца, унапријед морао или макар могао да зна, шта је *евентуално* могао, а шта можда никако није могао да зна. Непостојање увида у „вредносну ситуацију“, односно вредносно релевантну ситуацију – будући да сва могућа одговорност, како установисмо, потиче из кршења неких вриједности – човјека не ослобађа одговорности, уколико није медицински установљено да је он ментално неподобан за препознавање моралних и осталих вриједности чије намјерно или ненамјерно кршење, чињењем или нечињењем може постати предмет просуђивања евентуалног постојања кривичне одговорности. Међутим, у неким ситуацијама може се „разумно претпостављати“ да је под извјесним околностима будући починилац морао да зна за неке моменте, чије је потоње неурачунавање довело до

непожељног исхода, док је у неким другим околностима то можда било теже предвидјети, очекивати, предуприједити. Иако, разумије се, нијесмо ни изблиза исцрпили могуће типове случајева (не)постојања одговорности за учињено случајем непожељног исхода, ипак се чини да на основу до сада изложеног смије да се закључи да овдје није могуће разрадити исцрпну номенклатуру која би могла да послужи као уопштено и априорно помагало за процјену свеукупности могућих практичних случајева у којима се процјењује постојање или непостојање нечије одговорности. Због тога је и у процјени моралне одговорности често неопходно одлучивање од случаја до случаја, брижљивом процјеном конкретне ситуације – слично ономе што се дешава у судској пракси.

Знање о једноме моменту, проблему, вредносно, а на основу тога и одговорносно релевантном склопу, може бити праћено, или чак као своје наличје имати – незнање за неки други, тако да, сљедствено, чињење једнога, што је вредносно релевантно, из чега, дакле, за (потенцијалног) актера/починиоца простиче једна могућа (не)одговорност, може водити нечињењу нечега другога, такође вредносно, а тиме и одговорносно релевантнога. То да је једно уважавање праћено једним иним уважавањем не дешава се само код сударања вриједности, него и када, усљед фактичког стицаја околности, знање-чињење једнога чини мало вјероватним или чак немогућим истовремено знање-чињење нечега инога. На примјер, хипотетички, приликом пожара у подруму болнице, медицинско особље, које је, дакле, стручно квалификовано, одлучи да најприје спасава пацијенте са ортопедије, који су махом слабо покретни или непокретни, док плућне болеснике, који се налазе на истом спрату, који су, дакле, подједнако удаљени од извора опасности као они први, али су покретни, остави за касније. Међутим, већ прије почетка извођења пацијената било је јасно да су ватрогасци успјели да зауставе ширење пожара на више спратове, али да је приликом гашења дошло до ширење густог, загушујућег дима. У том тренутку је могло да се препостави да ће болесници с ортопедије, иако непокретни, лакше поднијети загушујући дим од астматичара, сушчавих и осталих болесника које оптерећује изразита инсуфицијенција дисајних путева. Ипак, према претходно намјераваноме, најприје се започне с извођењем ортопедских пацијената. Када се током тог поступка установи да болесници с одјелења пулмологије добијају акутне нападе гушење, прекида се извођење пацијената с ортопедије, и почиње се извлачење оних првих. Ипак, за неке од њих је већ прекасно. Након тога се наставља и окончава извлачење пацијената с ортопедије, при чему се испоставља да од оних који су чекали да се извуку пацијенти са пулмологије – нико није страдао. Дакле, знање да је ватра

опасније по непокретне било је у колизији са знањем да је дим, који је честа и стога очекивана посљедица ватре, опаснији по грудоболне. У датом, хипотетичком, случају, онај који је донио одлуку какву је донио, објективно је, нарочито као стручно лице, одговоран (иако вјероватно и кривичноправно, али вјероватно професионално, а стога, могуће неизбјежно, нарочито ако дотични има изражен „осјећај одговорности“ – и пред својом савјешћу<sup>27</sup>) – не зато што није предузео све што бијаше у његовој моћи, не зато што није знао нешто што је морао да зна (будући да је и у другу чињеницу, која се испоставила пресудном, свакако унапријед знао), већ стога што га је слијеђење логичких посљедица једнога знања фактички онемогућило да слиједи логичке посљедице, односно отуда проистекла „упутства“ за дјеловање другога знања.

Из овога је јасно да хоризонт просуђивања конкретних акција није унапријед прегледан, извјестан и стога затворен. Фактичке ситуације из којих може настати нечија одговорност могу бити доста сложене, те стога и когнитивно-интерпретативно захтјевне. Конкретни актер, или можда само у конкретну одговорносну ситуацију, стицајем околности, увучен може да омане у процјени те ситуације, те у усљеђујућој процјени приоритета у сопственом чињењу и понашању – али не зато што му можда брзина догађаја није дозволила да просуђује, не зато што није могао да зна неке ствари које су се испоставиле релевантним, већ напросто стога што је *погријешио* у процјени. Човјек може да погријешу у процјени зато што је *коначан*, па стога и интелектуално несавршен, изложен грешкама. Перспектива на догођен̄ *ex post facti* је, по правилу, „савршена“, односно процјењивачу даје све услове за ваљану процјену онога што се десило, односно онога што актер – уколико је потоњи развој догађаја показао да је погријешу – (ни)је *требало* да учини. О одговорности, наравно, не може бити ријечи ако сâм развој догађаја дâ подуку о ономе што је било исправно – што, међутим, актер у том тренутку никако није могао да зна, нити да разумно, оправдано претпостави. Међутим, понекад управо тај развој догађаја указује на нешто што се и приликом реалног дешавања *могло претпоставити* – ако се већ није и *морало знати*. То је случај у посљедњем примјеру, при чему се та ситуација не може описати преко схеме знање – незнање, већ су два посебна знања, која се несумњиво била релевантна за процјену цјелине ситуације, дошла у колизију, при чему доносилац одлуке није ваљано изашао на крај са том процјењивачко-одлучивачком ситуацијом, будући да је, како је показао потоњи развој догађаја, донио погрешну одлуку. Он је,

---

<sup>27</sup> И овдје, као и у једном раније поменутом случају, грижа савјести не мора бити посљедица моралног преступа.

дакле, погријешио не зато што није имао знање/знања релевантно/а за предметну ситуацију, већ зато што није имао способности – или да кажемо баш тако: (мета)знања – да изађе на крај са посебним предметним, међусобно колидирајућим знањима која су му била на располагању. У датом случају, грешка је несумњива, као што је јасно да се она под непромијењеним околностима могла избјећи – да је доносилац одлуке правилно процијенио цјелину ситуације, да је просудивши о међусобно противречећем мноштву њених важних момената, ваљано сагледао цјелину и донио ону једну исправну одлуку. Ипак, накнадна перспектива је перспектива знанствене (наравно фиктивне) свемоћи, коју реални доносилац одлуке, чак и када има могућност и прилику да исправно одлучи, нема, зато што је коначан, па стога и подложен грешкама у процјењивању. Негдје на почетку овог штива смо установили да човјек може бити одговоран/крив стога што, за разлику од Бога, између осталог, није свезнајући. Тада смо видјели да је човјек уопште подобан за одговорност, да је својим бићем уопште стављен у ситуацију априорне одговорности – зато што *не зна*, да би се сада испоставило да му понекад допада и конкретна, фактичко-чинска, вредносно негативна одговорност – из истога разлога.

#### **6. Додатак: Колективна одговорност и њени носиоци**

До сада је било ријечи само о појединачној одговорности насталој из личнога чињења или пропуштања да се учини. Међутим, може бити ријечи о нечему што се назива заједничка, односно колективна одговорност, и она садржи различите сегменте. Када је ријеч о правном аспекту колективне одговорности, нека држава се може прогласити морално одговорном због тога што је у једном тренутку нешто учинила или је пропустила да учини, а из тога понекад могу да проистекну конкретне „материјалне“ посљедице – рецимо у виду плаћања одштете оштећенима, односно њиховим насљедницима. На основу тог претходног увјерења о постојању кривице неке заједнице за одређене догађаје понекад се, као у случају ванредног, Хашког суда Савјета безбједности Уједињених нација за бившу Југославију, може *организовати* и утврђивање (или „утврђивање“) кривичне одговорности „најодговорнијих“ – макар само у командном или у симболичком обзиру, иако не и у смислу стварне одговорности – оне заједнице која је претходно, било формално, било неформално, проглашена кривом. Иако се често наглашава да тиме поменута заједница треба да буде ослобођена колективне одговорности, ствари стоје управо обратно. Наиме, како из доста разлога није могуће организовати суђење свим припадницима заједнице која се сматра кривом, суђење објективно



„најодговорнијима“ треба да морално, симболички, а евентуално и финансијски – пренесе одговорност на *све* припаднике те заједнице, при чему трајање те кривице не може бити унапријед орочено,<sup>28</sup> тако да на основу тога могу „постати“ кривима и будући нараштаји заједнице којој је – макар и неформалним и неправним установама, већ „пресуђено“, као што је то већ двије деценије случај са нашим народом. Овдје, међутим, разлика између моралне и правне одговорности није одлучујућа, јер је кључни момент тај што је ту на дјелу спољашње приписивање одговорности – због саме објективне чињенице припадања једној заједници.

Да ли је, обратно, могуће да се човјек осјећа одговорним (а то може значити и понос!) за оно што су урадили други припадници његове заједнице, односно за оно што је учинила његова главнина, посебно ако је била подржана и вођена од стране државних установа? На трећем мјесту, човјек не мора само осјећати одговорност за оно што је већ учињено, а са чим је он, иако лично није био ни починилац, нити саучесник, *објективно повезан*, него из осјећаја одговорности за своју заједницу може и нешто да предузме, једнако као што, по аналогiji, предузима различите ствари из осјећаја одговорности према себи, својем животу, али и према својима најближима? У оба случаја одговор је позитиван. Како човјек може бити одговоран, али и поносан, за нешто, односно на нешто, што није лично учинио? Ако пођемо од претпоставке индивидуалног атомизма, то је необјашњиво, али то само говори да је та претпоставка у самој ствари – неодржива. У животној пракси се појављују субјекти, носиоци радњи, а тиме и одговорности, који бројем и карактером надилазе појединца.

Када, на примјер, појединац живи у љубавној заједници са особом супротног пола – што не мора да значи да живе скупа, на истој адреси – тада се послије неког времена јавља специфични осјећај „миства“. Поред мене и тебе појављују се и ми, тако да свако од њих, радећи за онога другог, осјећајући саодговорност – ради истовремено и за себе, тј. за оно новонастало „ми“. Иначе, ту постоји разлика у односу на помоћ пријатељу, уколико нијесмо са њим изградили тако дубоку повезаност у којој уз моје „ја“ природно слиједи наше „ми“, у којој себе надаље посматрам из хоризонта те повезаности, итд. – што је на дјелу у случају изграђености истинске љубавне заједнице. Наиме, помажући пријатељу, помажем „само“ другој особи, макар ми она била веома драга, и макар ме осјећања према њој обавезивала – све до активирања изразитог

---

<sup>28</sup> Тако су од краја Другог свјетског рата Нијемци симболички били доживљавани као народ-кривац, да би након разбијања бивше Југославије тај неславни „скиптар“ био предан српском народу.

осјећаја одговорности за њу. Напротив, радећи за вољену особу, ја не радим само за другог, већ *за нас*, за некога ко је саставни онога „ми“ – па, дакле, радим и за себе. Слична ситуација може – али не мора (као што, уосталом, не мора бити случај ни у браку) – бити и у породици, било само ужој, било и ужој и широј. То, наравно, нијесу једини случајеви постојања ми-субјекта. Ако идем у неку школу, на неки факултет, ја тој скупуни објективно припадам, други ме, између осталог, као таквога посматрају и класификују, а коначно – и ја сам у неком тренутку могу да се (дјелимично) идентификујем са том колективношћу. Сличан осјећај може настати и из професионалне припадности, из припадања свом крају, селу/граду, ширем завичају, покрајини, земљи, нацији, култури/цивилизацији, а коначно – и самом човјечанству.

Да застанемо на тренутак код овога набрајања. Све до посљедњег степена заједнице, ријеч је о нечему што је посебно, што се разликује наспрам неких других ентитета одговарајућег степена општости. Међутим, код човјечанства, ријеч је о заједници којој припада сваки појединац, па и они који не осјећају никакву обавезаност (а тиме ни одговорност) из припадања заједницама нижих степена општости.<sup>29</sup> Успињући се од нижих ка вишим ступњевима повезаности, а тиме и ка колективним ентитетима, а условно речено – и колективним субјектима,<sup>30</sup> опада степен *реалне* конкретности, присности и непосредности повезаности, док, сходно томе, расте степен идеалне идентификације. На посљедњем степену, степену људске врсте, идентификовање са ми-заједницом човјечанства, дакле са свим људима, врши се посредством идеје човјека, која је кудикамо апстрактнија од неке конкретне културно-цивилизацијске идеје (нпр.: европске), а поготово од „националне идеје“ (или, пак, „реалности“) – под условом да таква идеја уопште постоји, да национални ми-субјект није настао

---

<sup>29</sup> Наравно, онај ко пориче постојање било каквих надличних корпоративних ентитета - осим поједин(а)ца – и заједницу звану „човјечанство“ може доживљавати само у номиналном, али не и у неком супстанцијалном смислу.

<sup>30</sup> Овдје је савјетан опрез, јер само постојање неког засебно предјела, регије, итд. – не повлачи за собом нужно и појаву одговарајућег ми-осјећаја, тако да у неким регијама он постоји, док га у другима, гдје би такође могао да постоји, скоро и нема. Но, чак и када такав осјећај постоји, он не мора нужно генерисати одговарајући ми-субјект, једнако као што, напослијетку, чак и када тај субјект „постоји“, он није нужно перманентно дјелујући, већ се исказује само повремено, када људи осјете да треба или да морају да дјелују као припадници тог колективног субјекта. Дакле, тај ми-(квази)субјект само се повремено активира – када наступи потреба за одговарајућим идентификацијама, и када отуда потекне нека радња. Ипак, тешко је говорити о неком ми-субјекту уколико се он само повремено, и то негативно, „активира“, ако не постоји ми-свијест и у ситуацијама када није на дневном реду питање „наше одговорности“.

само као екстензија племенског, конкретно-реалног, осјећаја сродности на све оне који говоре истим језиком и који се желе сматрати припадницима дотичног народа. Ако неко, међутим, негира све степене својег „објективног“ припадништва – осим припадности „човјечанству“, тада немамо много разлога да му вјерујемо, јер ако он није успио да се идентификује, да, дакле, осјети реалну повезаност, саживљеност, са крајем, градом, завичајем, земљом, итд. – што се дешава сразмјерно непосредно и лако, како би то било могуће учинити посредством апстрактног ентитета „човјечанства“, који су искуству теже „среће“, односно препознаје од рођачких, саплеменичких, завичајних, земљачких и осталих конкретних повезаности. Само живљење у неком крају прије или послје би требало да створи неки осјећај припадности. Ако неко не може да се некако *идентификује* – осим чињенице пукога примања к знању *да живи ту и ту* – са својим свагдашњим окружењем, како би уопште могао да се идентификује са нечим што не може бити ствар непосредног искуства, већ може бити само идеја. Укратко, онај коме је ближи „свијет“ од своје улице – највјероватније нема осјећај ни за тај измаштани „свијет“, већ овом исфингираном идентификацијом и одатле тобоже проистичућом „оданошћу“ покрива непохвалну чињеницу – да је непоправљиви егоиста који уважава и „гледа“ само себе.

Овдје већ у више наврата помињани људи са изразитим осјећајем одговорности ће радити нешто за своју заједницу, што људи који су лишени повишеног осјећаја одговорности неће бити спремни да предузму, нити чак да узму у разматрање нешто слично. Ови други, осим тога, понекад неће бити ни кадри да разумију како и због чега неко може нешто да чини из осјећаја одговорности за оне који им нијесу непосредно блиски и познати – били то саплеменици, земљаци или, коначно, „саљуди“. Са друге стране, људи са подигнутим осјећајем одговорности могу да осјете одговорност, па чак и стид због онога што други раде. Позната изрека да се неко „стиди умјесто некога другога“ – због онога што је овај други учинио или чини (ако није ријеч само о театрално-реторичком претјеривању или о злурадости, као што је понекад случај) – значи да се онај који преживљава стид због туђег чина осјећа неугодно стога што је други човјек, *као човјек*, што је, дакле, било који човјек, способан да уради тако нешто. Претпоставка за овакву врсту негативне емпатије јесте осјећај априорне повезаности са људима као таквима. Иначе, стид је посљедица активирања осјећаја одговорности, односно кривице, а то се дешава посредством савјести, која, дакле, представља „пут“ до увиђања своје „фактичке“ одговорности – чак и када се стидимо умјесто другога, када ништа лоше ми

сами нијесмо учинили, нити смо могли да спријечимо да дође до непожељнога развоја догађаја. То значи да се савјест, односно осјећај кривице и стида, и фактичка одговорност односе као (са)знање и биће, односно као одговор и питање. Сличан је однос између правно релевантне кривице и судске правде.

На крају, одговорност у име другога, наравно, не мора бити везана само за човјечанство, и за (хуманистички) апстрактум Човјека, него, наравно, може бити везана и за заједнице, односно припадности, нижих степена општости. Неко, на примјер, може да осјети нелагоду, чак и стид што у његовом граду/земљи – на примјер, на неки велики културни или спортски догађај, на годишњицу/обиљежавање неког великог историјског догађаја, итд. – дође мало људи, што се не уважи нешто што вриједи, што се нешто не дочека, не обиљежи достојно и/или достојанствено, јер, према процјени такве особе, тако нешто „леgitимише“ заједницу којој он припада у културном, моралном или већ неком другом обзиру који је релевантан за питање њене свијести, или неког општег осјећаја. То значи да код таквих људи из чињенице припадања некој заједници проистиче осјећај тог припадништва, а тиме и априорна (са)одговорност за њу. Насупрот њима, многи други, будући да им осјећај за овај момент није развијен, или да из чињенице припадања посматраној заједници – која се као таква признаје, поштује, па и цијени (што би требало да је макар чест случај) – не извлаче одговарајуће рационалне консеквенције, у ситуацији када нијесу непосредно и лично одговорни, немају, односно избјегавају или потискују, свијест о својој саодговорности. Та саодговорност је двоструко условљена: оним што се унутар границе неке заједнице десило, оним што од стране ње јесте или није урађено, али и априорном свијешћу о својем припадању тој заједници.

**Chaslav D. Koprivitsa**

## **The Origin and Aspects of Responsibility. Philosophical Considerations**

### *Summary*

**Abstract:** In this paper we are discussing the origin and sense of human's "being-responsible", taking as point of departure the understanding of his being as such and of fundamental situation of his existence. The key distinction which is to be taken into account is the between general capability for responsibility (named as "responsibility"), which descends from human awareness of his being and the consequences of own acting, on the one hand, and bringing about circumstances when from the actual accomplishedness human's real responsibility/guilt is derived – on

other. Furthermore, a human, in "ideal" case, responsible due the entirety of his intention, being aware of the intended, i.e. of the accomplished, acting and the resulting outcome, although there are also possible situations, in the paper addressed as well, when responsibility/guilt arise even in the absence of some of these moments, when also the qualification of the responsibility in question changes.

**Key words:** responsibility, ethics, practical philosophy, justice, anthropology, guilt, consciousness, finiteness, Ingarden.

Јован Аранђеловић, Београд

## О ДРЖАВНИЧКОЈ ОДГОВОРНОСТИ И ВЛАСТОДРЖАЧКОЈ НЕОДГОВОРНОСТИ

Напредак науке у модерним временима, али и технике посебно у нашој савремености, омогућавао је стварање разорних средстава безмерне снаге, која су у предмодерним епохама била готово незамислива. Могућност самоуништења човечанства постала је стварна са невиђеним развојем технике и стварањем оружја уништавајуће моћи, која је кадра да угрози сам опстанак живота у планетарним размерама. Са тим тековинама злоупотребе наука, проблем одговорности се суштински мења, или, тачније речено, употпуњава оним што намеће измењени положај човека у свету ратне технике огромне разорне снаге, којом располажу пре свега најразвијеније државе.

Сократ, Аристотел или стоици, да поменемо само њих, кад говоре о слободи воље, о мотивима људског поступања, о циљевима који се њиме желе постићи, односно кад се суочавају с проблемима одговорности, имају на уму човека као појединца који делује у разним животним приликама и из врло различитих побуда. Човек је као појединац одговоран за оно што чини и за оно што из његовог делања происходи. У тим промишљањима је битан мотив чињења неке радње и, такође, "унутрашњи глас", или из њега настала савест, којом извршилац неке радње процењује њену оправданост, односно утврђује суд о њеној вредности.

Тим ограничавањем на оно што чини појединац, на његове мотиве и циљеве, одговорност је, и у временској равни гледано, битно сведена на период његовог слободног и свесног одлучивања и делања, у чијим је основама његова слободна воља. Ако се одговорност одређеног човека и протеже преко назначених оквира, онда се она опет ограничава временски на раздобље деловања његових најближих сродника, и то само ако се може показати да је од његовог поступања на ма који начин било зависно њихово понашање, које се оцењује или као одговорно, или на начин супротан томе.

Наша савременост битно проширује појам одговорности, и то тако што се о њој говори не само кад су у питању радње појединаца, већ и кад је реч о колективном деловању људи. Исто тако, време се више не ограничава на традиционалан начин, већ се може разматрати и одговорност за живот људи и у далекој будућности.

Са тим променама постаје могуће да се расправља и о "глобалној одговорности", која се сада може доводити у однос или, одређеније речено, повезивати, на пример, са политичким деловањем једне или више држава. Ханс Јонас је, полазећи од ових промена, у свом значајном делу *Начело одговорности* (1984) поставио важан императив, који гласи: "Делуј тако да учинци твојих поступака буду сагласиви с трајним опстанком правог људског живота на Земљи."

Никакав бољи пример није потребан за ову "етику глобалне одговорности" од наступања агресора који је бомбама са осиромашеним уранијумом разарао "прави људски живот", да употребим Јонасов израз, на просторима које насељава српски народ. При том, нипошто није реч само о разарању животне средине данашњих нараштаја, већ и оних будућих, јер се еколошким загађењем природе битне за опстанак нашег народа трајно угрожава здравље не само ближих, већ и врло удаљених потомака, односно читавих поколења.

Може се слободно рећи да је "етика глобалне одговорности" постала важан изазов критичких промишљања савремених облика агресивног деловања светских моћника, које се карактерише непојамном неодговорношћу и безобзирношћу према људском роду и према опстанку човечанства, према очувању животне средине, од које у највећој мери зависи нормалан, здрав живот људи на нашој планети.

Агресија на Србију, као и друге сличне, могу се са добрим разлозима означити као "удружени злочиначки подухват", јер у њима не учествује само Америка, већ и њени савезници, међу којима су и европске земље. Од агресора потиче потпуно изопачена употреба свих важних појмова и израза. То у потпуности важи и за израз који сам управо поменуо, јер се он најчешће бесмислено примењује на оне који су пружали отпор агресору и на његове жртве, а не на виновнике, о чијој неодговорности сведочи сваки њихов ратни поход, да наведемо само тај облик удруженог злочиначког или вандалског деловања.

Треба стално имати на уму да се неодговорност агресивних држава, односно оних који њима владају, протеже на све облике њиховог деловања, па, разуме се, и на начин именовања. Општа одлика тог изопаченог начина означавања сопствених и туђих чинова јесте да се жртви приписују сва својства која у ствари одређују понашање агресора. За именовање својих злочиначких акција удружених агресора користе се језик и појмове на начин који је у свему супротан њиховој смисленој, ваљаној употреби.

О томе је српски народ стекао богато искуство, посебно у злочиначким подухватима, какви су били тзв. "Милосрдни анђео", "Олуја" или "Бљесак". Свима је добро знано да су Срби највеће жртве геноцидног етничког чишћења,

на пример, и то не само са Косова и Метохије, већ и из Хрватске и других држава донедавно постојеће заједнице јужнословенских народа. Али, агресорима је било важно да се за тај злочин оптуже управо Срби, дакле народ који је како у минулом рату, тако и у прошлости, не предалекој да би се то могло заборавити, систематски уништаван и прогањан са својих вековних огњишта.

Посебну врсту неодговорности представља понашање властодржаца у земљама највећих страдања. И у том погледу су, на жалост, врло богата искуства Срба из рата у којем је растурена Југославија и у којем су отпочели невиђени напори агресора да се раскомада и Србија, односно да се на њеној територији створи некаква лажна држава.

Поменућу посебно пример истрајног ћутања наших данашњих властодржаца о облицима и размерама уништавања животне средине српског народа. О томе ови неодговорни властодршци не изговарају ни једну једину реч осуде, како се не би замерили или изгубили поверење оних који су нас засипали не само класичним пројектиlima, већ и оним са осиромашеним уранијумом, који чине све како би нам трајно одузели Косово и Метохију, који Србе на најразличитије начине озлоглашавају и оптужују за готово сва злодела која су управо њима нанета у недавном рату западног света против српског народа, не без добрих разлога названом светским. При том, кад говорим о Србима, онда не мислим само на оне који живе у својој држави, већ и на оне који су живели на просторима некадашње Југославије или који и даље тамо опстају.

Драстичан пример политичке неодговорности представља потписивање Истанбулске декларације, која, по правој државничкој оцени једног нашег истакнутог политичара, "гарантује интегритет Босне, а не Србије, као да је независност прогласила Република Српска, а не Косово". Навео сам ове речи као сведочанство да се неодговорност не би смела олако приписивати свим нашим политичарима, као што често чине чак и они који нису страначки опредељени. Кад би та оптужба, чији се корен налази у изразитој неодговорности големе већине политичара, била оправдана, онда би положај Срба био одиста застрашујући.

На срећу, међу политичарима има одговорних, који не ћуте о злочинима према српском народу и који знају да у Европску унију треба ући као достојанствен и одговоран народ, а не као парија, као народ према којем ће се сви односити са презрењем, као према неком ко ни не завређује никакво признање и поштовање. Уважавање других народа не може се стећи спремношћу да се прихвати свако понижење, мирењем са често потпуно неоснованим оптужбама, како би се агресори ослободили историјске одговорности за зла која су тако безобзирно наносили српском народу.

На овоме месту свакако треба поменути изузетан значај честих изјава знатне већине наших политичара да Србија никада неће бирати између Косова и Метохије, с једне стране, и Европске уније, с друге, односно да се своје покрајине никада неће одрећи. Ако се на томе истраје, ако се у том погледу очува садашње јединство, онда ће Косово одиста заувек остати српско и, уједно, најважнији део, с којим се Србија, посебно између два светска рата, из пера

највећих њених интелектуалаца, с правом изједначавала. Али, то садашње опредељење, само по себи, није довољно. О томе ће бити речи у даљем излагању. Назначићемо чиме то опредељење мора бити поткрепљено да би постало уверљиво

Због крајње неодговорног понашања претежног дела како наших, тако, разуме се, и иностраних политичара – поменућу посебно само увек насмејаног Блера, који је према Србима испољавао патолошку мржњу и нанео им највећа зла – у нашој средини дубоко је укоревљено веровање да политичари и не могу бити одговорни државници, који се потпуно посвећују одбрани интереса сопственог народа. Примера који оповргавају то наопако уопштено веровање има много, а ја ћу извесну пажњу поклонити државнику који оличава све врлине одговорног владара. Мислим, разуме се, на Перикла, који је уживао најдубље поверење атинског народа и до наших дана представља образац одговорног државничког деловања.

Поменућу прво, не случајно, нешто што ће многим данас изгледати неважно, али што тако није изгледало ни Атињанима, а ни модерним филозофима политике. Наиме, према неким сведочанствима, за њега се приповедало да се од времена кад је постао атински државник више никада није насмејао, нити је ишао на гозбе и забаве, већ се у потпуности посветио свом позиву. Био је, дакле, потпуна супротност ономе што запажамо код огромне већине данашњих властодржаца – разуме се, и наших, којима су у свему узор политичари Запада.

Суд о државницима је на непоновљив начин изрекао Хегел у *Филозофији повести* говорећи управо о Периклу и изражавајући, с пуним правом, своје дубоко уважавање према самом позиву политичара. Хегел, наиме, каже да ако "желимо суд старих о политичком животу Атине, онда се не смемо обратити Ксенофону", војсковођи и историчару, "па чак ни Платону, него онима који се непосредно разумеју у постојећу државу, који су водили њене послове и који су важили као њене највеће вође – дакле државницима. Међу овима је Перикле из божанских кругова индивидуа Атине – њихов Зевс."

Поражавајуће представе о политичарима у нашој средини, у свом општем облику, имају многе мане; поменућу једну, која се обично превиђа. Наиме, ако им се не може веровати, ако су сви политичари исти, ако се, наводно, једнако несавесно односе према свом народу, онда то чини разумљивим и оправданим, бар до одређене мере, неодговорност и наших властодржаца; у тој ситуацији је тешко изрицати било какав вредносни суд којим би се, на пример, државници какав је био Перикле разликовали од толиких других владара и политичара, посебно оних савремених.

Ћутање наших властодржаца о злочинима које су нам приредили бројни агресори, а које и данас врше, пример је највеће неодговорности, али не и њен најдрастичнији облик у којем се она испољава у нашој средини. Постоје и они који, на жалост, не ћуте, већ непрекидно, за неки безначајан поклон или признање, износе лажи, често огавне, о народу којем, како понекад, с пуним правом, и сами признају, на несрећу припадају. То су они људи културе који,



верно служећи непријатељима српског народа, о њему непрекидно износе најнеоснованије лажи, огавне неистине и срамне оптужбе.

Та њихова неодговорност, која не зна ни за какве обзире или границе, не завређује неку већу пажњу, јер она и није толико погубна као она коју показују властодршци служећи се, на пример, обманам, лажним обећањима, како би се дочепали власти и на њој одржали. То је разлог што те слуге или заступнике туђих интереса овде само помињемо, иако је јасно да и они заслужују најдубље згражање и осуду, посебно због лажи којима се без икакве мере користе.

Кад већ помињем лаж, онда треба рећи да је она увек, а посебно од времена великог Канта, сматрана обрасцем дволичног и неодговорног понашања, односно да представља парадигму неморалног деловања и мишљења. Ако ово имамо у виду, тада можемо рећи да у процењивању таквих личности тешко може бити на делу одговорност, јер се она очекује пре свега од особа које имају неко морално чуло или осећање, да поменемо само та одличја човека о чијој се одговорности може озбиљно расправљати. Кад говоримо о овоме, онда треба увек имати на уму да је одговорно понашање понекад тешко бреме чак и за оне из "божанских кругова".

Озбиљност је нешто што се тешко може одвојити од осећања и јасне свести о државничкој одговорности према свом народу, поготову ако је он доведен до просјачког штапа, као што је данас случај са Србима и, такође, ако је реч о народу изложеном невиђеним понижењима и оптужбама, које су често потпуно неутемељене. То о чему уверљиво сведочи понашање и деловање великог атинског државника морало би да важи и у наше време, кад би се на челу пре свега моћних, али и других држава налазили одговорни политичари какве је имао атински полис.

Али, ми, на жалост, данас не можемо рећи ништа слично ономе што је могуће тврдити о Периклу, чак и кад је он упоређиван с Платоном, несумњиво једним од неколико најзнаменитијих филозофа свих времена. У нашој савремености политика је постала легло незамисливе неодговорности, претворила се у позив у којем царује лаж или, што је исто, неморал несхватљивих размера. Наше искуство, посебно оно стечено у варварском рату тзв. међународне заједнице против Срба, пребогато је, на жалост, сведочанствима о безграничној неодговорности оних који желе да и у нашој савремености уређују свет по својој мери, по мери својих крајње себичних интереса, али увек и на штету интереса других народа.

Поменуо сам значај изјава многих наших политичара да се Србија никада неће одрећи Косова и Метохије. Томе се може додати понешто што побуђује сумњу у то да ће властодржачка реч бити и одржана, да ће се истрајати на таквом опредељењу.

Навешћу пре свега нешто што је напросто тешко, ако већ није и немогуће разумети. Мислим, наиме, на изостајање било каквог, поготову озбиљног реаговања на стално понављање евро-атлантских оптужби Србије за готово све злочине који су се уопште догодили у време грађанског рата и потпуни мук кад је реч не само о злочинима других јужнословенских и других народа у некадашњој Југославији, већ пре свега о страшним злочинима евро-атлантске

војне алијансе; њени званичници готово свакодневно износе нове измишљотине или понављају оне којих смо се наслушали, али званичног одговора наших властодржаца напросто нема – потпуно изостаје одбрана Србије од онога што су очигледно лажне оптужбе или, у најбољем случају, претеривања која превазилазе сваку меру. Зашто се о Србима не би причало свашта ако са званичних места нема одговора, ако државне институције упорно ћуте, ако идеолози владајуће врхушке такве оптужбе износе и сами итд.

Многа извињења која властодршци радо дају, на "подстицаје" из света за оно што су и како су Срби тобоже чинили другима, такође побуђује сумњу; то посебно важи за имплицитно признање да је у Сребреници учињен геноцид, уз патетично извињење муслиманском народу, уз театралне најаве да ће се и они, али и сви други, за своје злочине извинити Србима; тврдње да ће и Срби то дочекати празне су обмане, у какве, наравно, понајмање верују властодршци који их изричу не би ли оправдали најтеже оптужбе сопственог народа или, боље речено, народа чије би интересе морали да бране, као што то чине властодршци у другим државама некадашње Југославије.

Можда је најважније истаћи да земља на чијој се територији покушава да се створи некаква лажна држава мора највећу пажњу посветити јачању своје војске, како би била у стању – када се створе погодни услови – да у своје оквире врати оно што јој се отима. Незамисливо је да би ма која земља на овој планети разарала своју војну силу у ситуацији у каквој је данас Србија. У њој се у томе одмакло, а чини се да је једна од можда и најважнијих брига српских властодржаца била да што је могуће брже учине то по налогу оних који настоје да коначно раскомадају Србију. Разарање снаге своје војске, у времену у којем се Србији прети да се у разбијању њене државе може ићи и даље – при чему се изричито помињу "Санцак" и Војводина – може се назвати не само сулудим понашањем, већ и издајом националних интереса, потпуно безумном политиком, која обесмишљава сва заклињања да се властодршци никада неће одрећи Косова и Метохије.

Како треба схватити фразу о "одбрани" или неодривању од Косова и Метохије ако се истовремено разара војна моћ државе и ако се стално понављају уверавања оних који су убеђени да су га заувек одвојили од матице, да Србија неће због своје покрајине никада ратовати?! Да ли се то неко нада да ће нам га драговољно вратити исти они који су га ратом окупирани и који чине све да га и формално одузму и тиме крунишу своју разбојничку отимачину. За ово им је неопходно да Србија и изричито призна "Косово" као државу. Ако властодршци уопште знају шта казују кад понављају да "Европа нема алтернативу", онда није тешко увидети да они тиме својим господарима само најављују да ће зарад остваривања тог свог циља, важнијег од свега другог, прихватити разбијање Србије и то објавити "кад за то дође време", кад буде погодно да се таква издајничка одлука саопшти српском народу.

Нема никакве сврхе да овде набрајамо све оно што је већ учињено а што побуђује сумњу или да указујемо на толика изневерена обећања, што све скупа озбиљно доводи у питање искреност изјава да ће властодршци доследно бринути о заштити интереса Србије, а пре свега испуњавати своје уставне обавезе и властита обећања у погледу одбране Косова и Метохије. Ипак, вреди

обратити пажњу на погледе властодржачких идеолога и, уопште, њима блиских интелектуалаца који истрајно заступају и бране званичну политику. Од њих се не може чути ништа што би нас уверило да они чије погледе као идеолози здушно оправдавају, на било који начин, од тих списатеља и својих симпатизера захтевају да одбрана Косова и Метохије постане њихов битан изазов, бар у понечему налик залагању за "улазак", како се то обично каже, Србије у Европу. Напротив, такви најчешће говоре о томе како је Косово изгубљено, како је за Србију крива петооктобарском "револуцијом" поражена политика, како је за Србију најбоље да се помири са "новом реалношћу", а то значи да призна независност своје покрајине како би јој пут до Европске уније био наводно широм отворен и убрзан.

Слично залагање властодржачких интелектуалаца и идеолога показује се и у захтеву да се приступи евро-атлантским интеграцијама, а то значи да се одустане од политике војне неутралности. Ово је, разуме се, језик тих идеолога, јер је сасвим разумљиво да се не може приступити ономе у чему се држава по много чему већ налази и на чему, не само тајно, већ и наочиглед јавности, упорно раде они који непосредно остварују властодржачку политику у овој изузетно важној области за сваки народ, а посебно за онај којем је угрожена територијална целовитост. Од тих идеологизованих интелектуалаца и, поготову, од политичара чије погледе они јавно износе и бране незамисливо је да би могли рећи ма шта што би бар наликовало родољубљу и патриотизму највећих српских стваралаца из различитих области културе, и то у временима када није било покушаја отимања Косова и Метохије од српске државе, као што је то на делу данас. Напротив, од њих се може чути само дрско и срамно изругивање не само таквом већ и сваком сличном опредељењу.

Подсетићу овде на речи Исидоре Секулић. Оно што је написала у огледу о Петру Кочићу као да је изречено данас: "Косово, нити је престало нити је нестало, нити ће икад док је нас... Тако ми носимо наслеђе косовско даље кроз разне савремене догађаје, али увек са везаношћу за нешто што је древно косовски елемент у нашим природама и опредељењу." Те и других сличних изјава Исидоре треба се држати и треба их понављати и бранити, па ће Косово одиста увек бити, као што је она рекла, Србија.

Недоследност у понашању властодржаца и њене тзв. интелектуалне елите, противречности у њиховом понашању и, посебно, у говору о Косову и Метохији и о војној неутралности, злокобни су знаци да се од ваљаних и охрабрујућих изјава о овој покрајини чију смо вредност истакли може и одустати, наравно, зарад неког наводно "већег добра", зарад остваривања фамозног циља "који нема алтернативу", којем се све може и мора подредити. Најзад, поменимо и супротност у начину на који се према минулом рату односе, а посебно како га тумаче, установе и властодржачки медији, с једне стране, у Србији и, са друге, у Хрватској. Наиме, у Хрватској, а слично се поступа и у другим државама недавно насталим разбијањем Југославије, на најразличитије начине се пружа и јавна подршка чак и онима који су на хашком политичком суду оптужени или осуђени за ратне злочине. У Србији се злочинцима проглашавају чак и они који изражавају сумњу у објективност "хашког трибунала", истичу да се тамо суди Србима и пише победничка историја

минулог рата, у свему битном изопачена по мери и интересима тзв. међународне заједнице, односно НАТО-алијансе.

У Хрватској се они малобројни којима се суди у Хагу под оптужбом да су вршили ратне злочине проглашавају и славе као хероји. Слично понашање у Србији жигосе се као одбрана злочинаца, независно од тога да ли су притвореници само оптужени или су већ осуђени. Зар то не побуђује сумњу да властодршци Србије драговољно учествују у писању те срамне, победничке историје рата, у којој се Срби проглашавају кривима за сва недела, укључујући и ратне злочине оне међународне заједнице која је чак и касетним и уранијумским бомбама засипала Србе и трајно уништавала природну средину у којој они живе?! О разликама у начину реаговања и, посебно, оцењивања, о чему овде говоримо, из кругова властодржаца Србије не може се ништа чути, чиме се на посредан начин потврђују потпуно лажне оптужбе да су за све криви управо Срби.

Државничку мудрост је одувек красило доследно истрајавање на ономе што се говори, поготову ако је реч о тако важним изјавама политичара као што су оне које смо већ поменули. Бригу посебно побуђује то што је данас мало државника, а превише оних који су, као властодршци, спремни на све кад је у питању не само долазак на власт, већ једнако тако и кад је реч о њеном очувању по сваку цену. Кад очување сопствене власти постане такав циљ – дакле, нешто што је важније од свега, па и од било којег животног интереса једног народа – онда је поверење у речи таквих властољубивих политичара обично израз наивности, а не одговорног односа према држави и према сопственом национу. Сличну забринутост изазивају поступци, а понекад и јавна изјашњавања министара која противрече ставовима њихових страначких челника на највишим државним положајима.

Треба ли нарочито истицати да се само државник може изборити за интересе свог народа који противрече намерама светских моћника или насилника; у ствари, искључиво државник и поставља себи такав циљ, који је, са становишта властодржачке бриге за сопствено одржање на влађности, незамислив. Властодржац не брине само о свом добру, већ и о интересима оних који су допринели да се дочепа власти. Кад се каже да народ може сâм себи нанети највећа зла, онда се обично сасвим погрешно претпоставља да једино он слободно одлучује на изборима. То је, као што данас можемо видети голим оком у нашој средини, далеко од истине, јер у избору властодржаца, на врло различите начине, учествују многи, а не само народ чија лаковерност понекад може допринети да одлучујућу реч у избору власти припадне онима који ће од ње имати највише користи, који обично остају "невидљиви", али који од избора "одговорних политичара" с правом очекују да им омогуће да на најповољнији начин остваре све своје интересе. Чинити одговорним народ нема оправдања у свету у којем су важни "играчи" управо ти тобоже невидљиви.

Кад је реч о критичким освртима на политички живот у данашњој Србији, онда се обично потцртава да ни о каквој одговорности властодржаца не може бити говора, да она једноставно не постоји. Кад би то било тачно, онда наш положај и не би био толико јадан колико одиста јесте. Наиме, не би се смело губити из вида да ако је неко неодговоран према својој држави, њеним

интересима, према народу, његовој култури, традицији итд, то обично постаје могуће ако је такав преусмерио одговорност у неком другом правцу, односно у смеру оних од којих очекује помоћ у опстајању на власти.

Одговорност има различите облике, зависно од тога да ли је њоме одређен однос политичара према грађанима сопствене државе или то није случај. Постоји и одговорност према другим државама и, при том, она може бити врло разнолика, зависно од значаја који оне имају за властодршца или за државника. Према појединим земљама успоставља се – како се то често, као што ћемо видети, потпуно погрешно каже – вазалски однос. Према другима се установљава одговоран однос у мањој или већој мери итд.

Чак се може рећи да неодговорност према једној страни може имати као учинак одговорност према другој. Ако је у питању неодговорност према сопственом народу, а одговорност према неком другом, туђем народу, онда је то најбољи знак да државом управља нека изопачена власт, која јој може нанети велике штете или то увећати и чини. Ово утолико пре ако се зна да је проблем у томе што се одговорност према евро-атлантском свету, на пример, често не може остварити ако се не поступа неодговорно према сопственом народу, његовој држави и националним интересима. За разлику од државника, властодржац лако одустаје од ставова у чију се непроменљивост заклињао, јер он незнатну добит према величини коју би за Србију представљао губитак покрајине схвата као успех, као остварење онога што по његовим речима и нема "никакву алтернативу", да поменемо тај несувисли израз, који се често појављује у речнику данашњих властољубаца.

Да би се поступало "одговорно" према земљама Запада, обично се мора према осталим деловима света или другим државама – а, при том, чак и према неким које нам пружају пуну подршку у очувању Косова и Метохије – поступати тако да се не наруше изванредни односи са Америком; можда би у овој мисаоној вези било боље рећи да се не наруше поданички, а не одговорни односи. Зависност од оних који су нас бомбардовали да би нам одузели Косово и Метохију, и од те покрајине Србије створили некакву лажну државу, води многим апсурдима, међу којима је и изопачени и вољом других одређен неодговоран однос према онима који нас у свему битном подржавају и који нам не наносе никаква зла.

О политичкој одговорности у нашој средини речено је све битно, посебно у оно мало истински независних медија у којима се оглашавају критички настројени интелектуалци. О неодговорности су се бројна сазнања просто наметала својом очигледношћу, па се чини да је говор о томе постао сувишан. Зато је оправдано суочити се с питањем каквог смисла има и даље понављати оно што је већ изречено, посебно у, изузетно значајном и утицајном, журналистичком и публицистичком облику. Наиме, није ли се доспело до границе кад постаје јасно да је реч немоћна у сукобу са бахатошћу, свеопштом неодговорношћу и безобзирношћу властодржаца, који имају потпуну контролу над утицајнијим медијима и по својој мери и интересима одређују све кључне установе друштва и државе?!

Ако се зна моћ тих полуга власти, онда се морамо суочити и с питањем може ли до неких промена набоље уопште доћи критиком владајуће политике и њој примерене друштвене праксе, односно шта се уопште може постићи захтевима за превременим изборима, на пример. Другим речима, није ли се доспело у стање када се озбиљно намеће проблем опредељивања за средства и путеве коренитијих промена у политичком начину деловања. Та свест у нашој средини поступно сазрева и добија све већу снагу у сукобу са одлучношћу режима да истраје на беспућима на којима су се нашли српска држава и народ.

При том је веома важно истаћи да озбиљна критика погубне политике зависности и подређивања туђим интересима, испуњавањем безочних захтева евро-атлантских држава и њима у свему подређених установа које се без икаквог ваљаног разлога називају светским – потиче из неких наших опозиционих странака, дакле из политичке сфере. Све јасније се увиђа да излаз из неподношљивог стања створеног неодговорном политиком подређивања животних интереса српског народа туђинским налази у промени такве политике, односно у њеном одбацивању.

Ти отпори, који долазе из области политике, имају знатно већу тежину од оних који су дело критичких интелектуалаца из разних области културе. То не значи да су ови отпори неважни; али у приликама у којима су медији контролисани, зависни од странаца, или од тзв. тајкунâ и властодржаца, чак у њиховом власништву, реч усамљеног писца, научника, филозофа има ограничену моћ, јер се она утапа у општу подршку владајућој политици зависности, која не хаје за потребе народа и за неподношљиве услове његовог живота.

Посебно треба нагласити да живимо у времену настајања и јачања моћних држава, у којима је схваћено да испуњавање захтева тих тзв. светских установа, пре свега економских и монетарних, не води ничему добром и зато су оне постале предмет оштрих осуда и темељне критике, јер се у искуству наше савремености јасно показало да оне неразвијенима намећу услове који су потпуно супротни успешној политици излажења из сиромаштва и свеопште беде. Та политика ових утицајних, тобоже светских установа у свему битном је супротна оној која је омогућавала евро-атлантском свету да постане високо развијен и да се избори за светску доминацију.

Данас није мали број тих великих држава света – међу којима су и оне највеће како по броју становника, тако и територијално – што јасно сагледају погубност политике тих установа, које брину једино о интересима западних држава, чију политику потчињавања неразвијених земаља света не само подржавају, већ добрим делом и стварају и спроводе. Разуме се да су жртве такве политике земље каква је и наша, наиме оне које пристају или су разним мерама присиљене, доведене у положај подређености налозима који су противни њиховим националним интересима.

Та сазрела свест великих не-западних земаља савременог света има изузетну важност за разумевање настајања новог поретка у светским размерама. Реч је, сасвим несумњиво, о светскоисторијским променама, чији се значај још не може у потпуности сагледати. У сваком случају, класични противстав "Запад

– остали свет" изгубио је некадашњи смисао, изразито вредносни – обезвређујући, разуме се, на штету тзв. Истока.

Западна Европа, која је себе вековима изједначавала са Европом или Западом у културно-историјском смислу и противстављала "остатку света" или, углађеније речено, осталом свету, од азијских народа је, и у минулим временима, схватана као полуострво њиховог континента. Данас је постало бесмислено одређивати Европу као свет који се може противставити Кини и Индији, Русији и Бразилу итд. Свет се из основа променио, постао другачији у односу на модерне представе о њему. Европа је данас постала мали део тог новог света или оно што преостаје, речено језиком који је она створила у нововековљу како би себи придала највећи значај и вредност.

Ни положај Америке више није налик оном доскорашњем. Запад све више означава само једну посебну страну света, а све мање свет у културно-историјском смислу; свет као целина данас представља једину истинску међународну заједницу; са овим променама свет је постао нешто сасвим друго не само у односу на нововековне представе, већ се и знатно увећао, тако да се географски појам о њему више не разликује битно од културно-историјског.

Са овим променама, да се на остале ни не осврћемо, одговорност за новонастали свет наше савремености све више преузима та истинска међународна заједница, чији мали део постаје оно што се тако у потпуно изопаченом, идеолошком смислу и даље назива. Зашто овде пажњу посвећујем променама које из основа потресају наше представе о свету? Због тога што одговоран политичар или, што је исто, државник мора имати на уму да се рађа један нови свет како би јасније увидео зашто је важно, али и у потпуности смислено истрајати на ставу Исидоре да је Косово Србија, те зашто је пресудно да се не подлегне притисцима и призна лажна држава створена на територији Србије. Запад све више губи некадашњу моћ да своје интересе представља као интерес света. Са тим променама сужава се снага варварства у односима међу државама и успоставља владавина међународног права.

Свет се, дакле, мења, и то у правцу који је далеко повољнији од оног у којем је Запад остваривао своју хегемонију, кршећи у међународним односима све општечовечанске вредности и начела политике, права и морала, које иначе и данас упорно својата. То време варварства у међудржавним односима – о чему је говорио већ и Кант – пролази, односно губи некадашњу снагу; недела која су у њему причинјавана другим народима, а не само Србима, тим променама ће моћи да се исправе – било "милом или силом".

Неодговорност у готово свим областима живота узела је размере какве свет никада у својој историји није познавао. Неодговорност није оставила изван своје рушилачке и неморалне најезде ниједну важну област људског живота.

При том, политичка неодговорност је достигла неслућене размере, јер је у том подручју све што је у њој представљало било какву вредност изгубило битна одличја по којима се политика могла означавати као одговорно и морално утемељена делатност. Осећање одговорности и свест о дужности, да о савести ни не говоримо, изгубили су сваки значај.

Разуме се да то разарање одговорности и свега на чему она почива није никакав универзалан процес чије су жртве подједнако сви људи и све њихове заједнице, од породице до друштва и државе. И у овој области важи да један смисао одговорност има у сукобу агресивног Запада са тзв. скрајнутим народима, са "остатком света", који смо помињали, поготову са оним његовим деловима који се проглашавају царством зла – а други, умногоме различит и неупоредиво мање погубан унутар тзв. међународне заједнице или империје, која би да и даље, и у нашој садашњости, влада светом по мери својих себичних интереса и њима у свему примереним појмовима, међу којима је можда највећа жртва безобзирног изопачавања управо одговорност. Све оно што је по било којем ваљаном мерилу проглашавано одговорним деловањем – постало је супротност томе. Иста судбина је задесила и појам неодговорног понашања и деловања.

О каквој одговорности српских властодржаца може бити говора кад од првог човека атлантске војне алијансе сазнајемо да се Србија иза леђа народа определила за "поступно прилажење" њој, односно за напуштање уставне обавезе о војној неутралности?! Кад би неко хтео да само сажето назначи оне кључне неодговорне чинове и изјаве данашњих српских властодржаца, био би то подухват који није нимало лако окончати.

"Победничка историја" недавног рата против српског народа, која треба да лажно прикаже агресију као хуманитарну интервенцију са циљем да се заштити недужни албански народ, може имати какву-такву уверљивост ако ћутањем, признањима и неодговорним подлегањем притисцима свој кључни допринос дају и сами српски властодршци, односно они који се потпуно неодговорно односе према сопственом народу, који им је на изборима указао поверење у нади да ће државом управљати на одговоран начин и да ће испуњавати примамљива обећања.

Изопачавања смисла речи има важну улогу не само у обмањивању других, већ и у самообмањивању, у приказивању послушничког односа према господарима и у прикривању онога што се чини и што се оглашава као основни циљ, иако се добро зна да од свега тога неће бити ништа. *Лажна обећања* имају важну улогу у неодговорном политичком говору и, наравно, у самом деловању. На удару су пре свега појмови којима се недвосмислено изражава захтев за поштовањем националних, а не туђих интереса. Као национализам у погрдном смислу, у којем се овај појам у језику властодржаца и њихове послушничке интелигенције једино и употребљава, означава се свака брига за националне и државне интересе. Ако се појмови родољубља и патриотизма уопште и појављују у оваквом изопаченом језику, онда није тешко увидети да се њихов смисао у потпуности изобличава, да се они користе на начин на који никад и нико те појмове није примењивао итд.

Мило Ломпар нас је у једном недавно објављеном огледу подсетио на стих Јована Дучића: "Пре свачији сужњи, него ичије слуге." На који је начин овај стих од значаја за расправу о одговорности? Један од важних одговора на ово питање гласи да се заменом места слуге и сужња покушава у нашој средини оправдати понашање властодржаца који својом најзначајнијом обавезом сматрају верно испуњавање свега што од њих непрекидно траже управо они



који су нас и довели у положај у каквом се Србија у својој новијој историји никада није налазила. Сврху овог замењивања места чини то да се властодржац у што већој мери представи као државник, ако већ безочност не иде до крајњих граница, када се он напросто настоји приказати као политичар који предузима све што је у његовој моћи за добро сопственог народа.

Објашњавајући смисао свог позивања на Дучића, Ломпар с правом каже да је, у политичком и националном смислу, сужањ човек који ради оно што мора, на шта је присиљен. "Слуга, пак, оно што мора..." не ради само због принуде, "него преваходно зато што то воли." При том, с правом наглашава да се од нас као народа заповеда да од сужања постанемо слуге. Ово разликовање је од битног значаја за разграничење односа, с једне стране, вазала и, с друге стране, слуге према господарима. О томе ће у даљем разматрању бити више речи, посебно, разуме се, из угла властодржачке неодговорности. На овоме месту поменућу само један проблем с којим се суочавамо при разматрању односа сужња и слободног човека.

Наиме, кад је реч о сужњу, онда треба истаћи да је он изложен искушењима, чак и кад се од њега не тражи да постане слуга, кад у тај недостојан положај није насилно срозан. Између сужња и слободног човека постоји јаз, понекад и читава провалија, чијим премошћавањем искрсавају различита искушења. Оно што имам у виду осветлићу само из једног посебног угла, који је на генијалан начин изразио Бранко Миљковић добро познатим завршним стиховима песме "Поезију ће сви писати":

"хоће ли слобода умети да пева  
као што су сужњи певали о њој?"

Нешто слично важи и за однос роба и слободног човека. О свему томе је наш народ, у својој тегобној историји, стицао богата искуства, која уверљиво показују да одговор на питање великог песника није увек исти, потврдан, нити га је једноставно пружити.

Нешто сасвим другачије од тога важи за однос господара и слуге, који нас у овом разматрању пре свега занима. Једноставно речено, слуга никада не премошћава провалију коју сам поменуо; можда је боље рећи да он то ни не покушава да учини, јер се осећа угодно и као слуга и јер свој положај ни не доживљава тако. Наравно да је овде реч о – употребићу Аристотелов израз – "политичком начину живота", а не о робу у историјском, пре свега предмодерном времену.

Наиме, судбина властодршца у зависним или поробљеним државама нераскидиво је повезана са тим положајем слуге. Она зависи од тога да ли он својим деловањем верно и на најбољи начин остварује интересе својих господара. Властодржац је, тако се може слободно рећи, просто изгубљен, ако га господар не прихвата као верног слугу, ако на тај "положај" жели да, уместо њега, постави некога другог, у кога има веће поверење, убеђен да ће тај боље извршавати оно што се од њега захтева.

Положај слуге радо прихвата велики део наше тзв. политичке или страначке елите, како се то обично каже, заправо како о себи радо говоре управо ти који би хтели да прикрију праву природу свог подаништва према господарима, чије

налоге беспоговорно испуњавају. Чињеницом да су драговољно прихватили бедну улогу и положај некога ко верно и предано служи туђим интересима, они показују запрепашћујућу неодговорност према интересима – државним и националним – народа који би требало да представљају, о чијем би добру морали да непрекидно брину. Како се може "елитом" у било којем уобичајеном значењу те речи назвати класа људи који су свој положај сужња радо изметнули у положај слуге, односно некога ко без захтева или одобрења господара није у стању да било шта учини, ако изузмемо бригу за сопствено богаћење, за стицање и очување власти итд?!

Проблем, међутим, није само у чињеници да постоје такви политичари, већ и у томе што чак и они који их критикују – потцењују моћ обмањивања и, уопште, нечасног деловања. У лажи су кратке ноге, каже се с правом, али то често није никаква сметња да се остваре одређени циљеви. То што ће се брзо показати да су обећања издашно давана, иако се добро знало да се она не могу испунити, нимало не брине овакве политичаре, јер они увек лако смишљају нове обмане како би оправдали то што обећања не испуњавају. Властодршци добро знају вредност и моћ обмањивања и неморалног деловања у политици.

Државнику се може веровати, јер је њему реч светиња. Властодршцу реч не значи ништа. За неиспуњавање "идеалних", "савршених" планова и програма увек се могу наћи добри разлози. То су знали и антички скептичари. Државника оно што говори у највећој могућој мери обавезује.

На једној страни је одговорност за исказану реч и за дело, на другој празна реч или пука фраза. За изневеравање речи не следи никаква одговорност, нити то побуђује савест чинећи је немирном, јер је она "непозната земља" (*terra incognita*) човеку којем је лаж постала начин постојања и којем је једини проблем како да обману учини уверљивом, макар и за неко сасвим кратко време. Све се, разуме се, подређује патолошком нагону за владањем. То је нешто уобичајено и добро познато, поготову у државама у којима су мито и корупција укоренењени у све поре власти, у којима нема слободних, критичких медија, у којима такви могу бити само понеки, и то углавном они без неког већег утицаја.

Богата су, на жалост, наша искуства о невероватно великој моћи обмањивања. Народу који живи у крајњој беди чак и лажно обећање привиђа се као зрачак наде да се може избавити из неподношљивог положаја у који су га довели слаткоречиви властодршци. Они не презају ни од најогавнијих лажи само да би се дочепали власти или на њој одржали.

Нису мала ни она другачија, у свему супротна искуства. Наиме, да политичари "чистих руку", који не пристају да своју политичку каријеру темеље на лажима, на празним или, чак, апсолутно неостварљивим обећањима; дакле, они који поступају *као државници* тиме не стичу и поверење народа, јер је њему и његовој паћеничкој души и гола лаж, за разлику од истине, нешто што буди наду у могућност избављења из неподношљивог стања, из беде и сиромаштва, глади и, посебно, из незнања, које у таквим животним неприликама постаје неподношљиво.

Да би била делотворна, односно корисна онима који јој прибегавају као "сламки спаса", лаж мора имати низ "одличја". Једно је, међутим, најважније: обећањем се онима којима је најпотребнија, који живе у неиздржљивој беди, мора на уверљив начин пружити нада да се стање може променити набоље, и то једино ако они остану или дођу на власт. То је разлог што ти обмањивачи стално говоре о будућности, што прошлост обесмишљавају, а о садашњици ни не говоре, јер се о њој не може довољно делотворно лагати.

Једна од таквих скорашњих делотворних лажи јесте и обећање да ће се – наравно, у будућности, онда кад они освоје власт или ако је очувају – сви делови Србије равномерно развијати, односно да ће се будућност битно разликовати од неподношљиве садашњости. Таква обмана даје неки резултат чак и кад потиче од највећег и осведоченог обмањивача, као што је то случај у данашњој Србији. То ће се догодити чак и ако такав политичар призна да се у прошлости служио лажним обећањима. То искуство је нама такође познато. Чему овакве лажи могу уопште служити ако не одржавању на власти?!

Ово што смо грубо назначили показује да нема те лажи у коју бедом распамећени народ – разуме се да је реч о једном његовом делу, о оном који је у најтежем егзистенцијалном положају – неће поверовати. Тако се на нашој политичкој позорници одржавају и они који су Србији нанели непроцењиве штете и довели је у положај у којем је ретко када била у својој новијој историји.

Ако су обмањивања којима се пружа лажна нада да се може наћи неки пут избављења из крајње беде – у коју се великим делом и запало јер се раније веровало обмањивачима – била успешна, онда то представља охрабрење да тако треба и даље поступати, да се власт може и тако стицати и одржавати. Неиспуњавање обећања у ситуацији кад је народ доведен до просјачког штапа брзо се заборавља. Беда је чудотворна, јер не ствара – бар не увек, као што многи неосновано верују – одбојност према преварантима.

Оно што се данас догађа у региону Средоземља показује да се властодршци и режими који су народе довели у несносан егзистенцијални положај могу одржавати – наравно, и уз подршку империјалних сила, којима то стање омогућава да на најуспешнији начин остваре своје интересе – и деценијама. Један од таквих властодржаца изјавио је осино, пред сâм пад тридесетогодишње владавине, да га уопште не занима шта о њему мисли народ, јер је његова брига очување државе. Ма како то било огавно чути од једног владара, постоје и много гори видови понашања, који сведоче да обмањивачи не само да не брину о томе шта о њима "мисли" народ, односно шта говори, већ их још мање брине очување државе, чак и кад је угрожена њена целовитост.

На српској политичкој сцени делују прави мајстори заваравања народа. Они су до савршенства развили разне начине обмањивања и уверавања да ће се тренутно стање променити набоље, јер је оно, наводно, тобожњи одјек светске кризе и последица претходног режима, а не исход њихове неспособности да државом управљају у истинском интересу народа који им је указао поверење на изборима. Наравно, према њима ће промена набоље бити могућа једино ако они и даље буду у својим рукама држали власт.

Само ако ово што смо оцртали не губимо из вида, можемо разумети корисност стања чак и крајње неподношљиве беде за све оне који су га произвели. У такве не спадају искључиво властодршци, већ и њихови господари, они о чијим се интересима брине више него о положају сопственог народа. У крајњој беди у први план избија нагон за голим опстанком, а све остало – па и оно што је од кључног националног и државног интереса – губи значај који иначе има у свакој земљи у којој сиромаштво и глад нису никаква претња, а камоли стварно стање. А управо је то "губљење значаја" највреднији добитак империјалних сила.

Човек се мора запитати како је све ово могуће, наиме, како они који се понашају као државници, који у први план истичу одбрану угрожених националних и државних интереса свог народа, пролазе на изборима много слабије од оних којима су лаж и превара водиле у политичком деловању. Да бисмо сву ту изопаченост у односу на оно што се може назвати нормалним стањем боље разумели, погодно је поћи како од замисли политичког деловања вођеног ваљаним начелима и заснованог на државничкој мудрости, тако и од света у којем живимо и у којем лаж као образац неодговорног деловања и понашања може уопште постати прихватљивија, односно делотворнија од истине.

Важно је да се начини јасна разлика између начина на који се лаж вреднује, с једне стране, у филозофски ваљано замишљеном и на утемељеним начелима успостављеном свету и, с друге стране, у тегобном свету какав је онај у којем данас живи српски народ, али, разуме се, не само он. И истина и лаж у изопаченом свету вреднује се другачије него у тзв. истинском – оном у којем, макар и у сасвим ограниченој мери, важе морална начела, да овде поменем тек њих.

Кад Кант означава лаж као образац неморалног мишљења и понашања, онда он полази од света у којем важи његов славни категорички императив: "Поступај тако да максима твог деловања може твојом вољом постати општи природни закон." Али, свет у којем, уместо овог и сличних етичких начела, важи не само оно што је овај велики мислилац на непревазиђен начин означио изразом "варварска слобода" у односима међу државама, већ су у њему све вредности изопачене и обесмишљене – и истина и лаж добијају потпуно нова одређења, која најчешће немају ничега заједничког са ваљаним, филозофским поимањем тих темељних категорија, али такође ни са увреженим и од искона укорењеним представама о њима у обичном мишљењу.

У таквом свету лаж се не вреднује као образац дволичности и "суштинске недоследности" у понашању. Оно што запажамо у изопаченом свету као целини важи у њему и за односе међу људима. Ако ове увиде имамо на уму, тада лакше можемо разумети наизглед необичне или, чак, потпуно неприхватљиве мисли значајних списатеља о истини, који се често наводе, иако изразито одудару од узвишених схватања чије је исходиште обично нека замисао идеалног света.

Али, пре тога да подсетимо на Аристотелово мишљење зашто је важно позивати се, поред осталог, и на мишљења мудрих људи кад покушавамо да некога уверимо у одређене ставове; додајмо да је то тако поготову ако ти

ставови изгледају необично или, чак, ако се чини да су неприхватљиви. Речју *εὐδοξία* Аристотел означава премисе које се уважавају, које су прихватљиве, вероватне. Он, наиме, пише: "Εὐδοξία су, међутим, такви ставови који се чине истинитим свим људима, или већини, или мудрима, а од ових или свима, или већини, или најпознатијим и највиђенијим." (*Тор. I, 1, 5, 3*)

Поменућу неке такве ставове који се често наводе и који су многим познати. Ерих Марија Ремарк говори о "*одношењу истине*", због чега људи и сањају. Без снова, каже немачки књижевник, "не бисмо могли подносити истину". Жан де ла Бријер наглашава да "истине које најмање желимо да чујемо јесу оне које би нам највише користиле". Можда је у овом сплету мисли највредније поменути став Симе Пандуровића: "Реците најбољем пријатељу само једанпут непријатну истину, ви ћете, нечујно, тог момента, изгубити у њему свог пријатеља."

Ако је тако чак и кад је реч о најбољем пријатељу, шта је тек случај кад истину саопштавате онима који нам нису то, које чак ни не познајемо. Не треба сумњати да је тако или можда и много горе кад се истином једноставно обраћамо онима међу којима је немало нама ненаклоњених или који су према нама крајње равнодушни, а поготову ако су нерасположени и према нама и према погледима које заступамо, ма колико они били истинити и избављујући из неподношљивог стања. А кад је реч не просто о истини, већ и могућности да она буде делотворна, онда се треба сетити увида Фјодора Михаиловича Достојевског: "Да би истина деловала што веродостојније, мора се безусловно додати мало лажи."

Наше данашње искуство просто намеће потребу да се каже како уверљивост онога што битно представља истину, бар у извесној мери, зависи од тога јесмо ли спремни да следимо савет знаменитог руског мислиоца и књижевника. Без те храбрости да се истина макар и сасвим мало "зачини" нечим што се од ње разликује, што је томе чак и супротно, тешко се може постићи жељена уверљивост, посебно у временима какво је ово наше и у свету у каквом данас пребивамо.

Животни изазови су нешто друго од онога чиме се бави и чиме се служи или што се захтева у *развијеној* науци, у некој њеној *изграђеној* области или *утемељеној* теорији. Слично важи и за филозофију.

Али, пре него што достигне тај жељени, развијени облик, свака наука пролази ступњеве на којима се поступно изграђује, или на којима напушта старе образце мишљења, односно разумевања, и уводи нове. Те промене су редовно праћене отпорима који се савладавају убеђивачким мишљењем.

Зашто ово наглашавам? Због чега је уопште важно начинити разлику коју смо назначили чак и кад је реч о наукама? Зашто се наука не може свести само на свој развијени, "довршени" облик и зашто је неопходно у разматрањима о њој имати у виду целокупни процес њене изградње? Зато што се у развоју наука или њихових посебних делова, у тзв. научним револуцијама, променама образаца (парадигми) поступа управо по савету који је најбоље изразио Достојевски. Његову мисао смо већ навели. Слично важи и за друге ставове истакнутих мислилаца које смо помињали.

Свет живота, односно "људских радњи" – посебно у пресудним или тзв. преломним временима – нипошто не може бити у повољнијем положају чак и од наука у временима у којима се оне изграђују. На овоме месту важно је поменути и мисао Шарла де Монтескјеа, који каже: "Говорите увек истину, чак и ако због тога будете морали мало да лажете."

Да ли ове мисли противрече Кантовим погледима о лажи као обрасцу неморалног мишљења? Одговор на ово питање од кључног је значаја за разумевање разлике између лагања као основе политичког мишљења и делања, с једне стране, и "додавања мало лажи" ономе што је утемељено на истини као основи поступања у разним областима сазнања, стваралаштва и самог животног понашања, с друге стране. Одговор, разуме се, гласи да нема противречности, сем ако занемаримо суштинску разлику између света који има на уму Кант и оног о којем говоре мислиоци чије смо погледе излагали.

Али, и поред све те разлике, овде смо говорили и позивали се на мишљења по којима је истини потребно додати "мало лажи", а не о томе да је лагање самодовољно и да оно не мора бити ни у каквом односу зависности од истине, као незаменљивог темеља како људског мишљења, тако и допустивог и одрживог делања. За жаљење је што проблем о којем смо се осмелили да нешто кажемо углавном изазива потпуну одбојност, ако не и констернацију. Још једном треба нагласити како ни не помишљам да злоупотребу појединих ставова значајних мислилаца изједначим са ваљаним поимањем смисла који су им они придавали.

Политика силе се одувек, а посебно данас, служила лажима као истином или, у најбољем случају, тзв. полуистинама, које су обично само друго име за ноторну лаж. Све то је бескрајно другачије од онога што је изражено погледима које смо овде наводили. Реч је о два потпуно различита прилаза. Истина у једном од њих чини жртву обмањивања, а у другом је једноставно примерена ономе што мишљењу намећу животне неприлике, време у којем све вредности и начела постају изопачени у лажи и служе једино да ове не постану потпуно очигледне. Није реч о одступању од истине, нити о њеном изопачавању, већ о проглашавању обмане истином, дакле о превари.

Нешто сасвим другачије од тога представља указивање да истина не би смела занемаривати лик света у којем она одређује политичко и свако друго деловање уколико се жели да оно буде плодотворно и пре свега уверљиво или, другачије речено, прихватљивије него ако се истина појављује у свом чистом, апстрактном облику, који је примерен и разумљив у стриктно теоријским расправама. Све ово што смо рекли објашњава зашто у политичком животу научни и, уопште, теоријски дух не пролази најбоље.

Уосталом, није тешко показати да се у циљевима и у вредностима које одређују државничко деловање и иначе садржи тај чинилац о којем говори Достојевски. Наиме, и циљеви и вредности се изричу у општем, апстрактном виду, дакле на начин који се у свету живота никада не може "без остатка" остварити. То, разуме се, не пориче ни Кант. Али, то је бескрајно далеко, да још једном употребим тај израз, од политичког деловања било насилника или оних који им верно служе, дакле од проглашавања лажи за истину, од приказивања

агресивног и освајачког рата за хуманитарну интервенцију, за обуздавање тобожње прекомерне употребе силе применом најстрашнијих и, врло често, ратним правом, забрањених средстава уништавања и разарања како би се што брже и што потпуније остварили завојевачки циљеви итд.

Вратимо се проблему односа истине и лажи. У многовековном народном искуству тај поступак "оснаживања" истине додавањем онога што се од ње разликује изражаван је на разнолике начине. Један од најпознатијих је исказан ставом да се "клин клином избија", односно: "Клин се клином ћера." То, разуме се, није једини смисао ових израза, али је важно да они имају и то значење, до којег нам је у овој расправи о истини и обмањивању посебно стало. Лагању, које је у нашој савремености попримило застрашујуће видове и улоге, не постављају се никакве границе, ништа што оно не би смело да прекорачи, јер је постало изузетно важан чинилац тзв. хуманитарних интервенција.

Истина у свом идеалном виду и одређењу, у којем о њој обично говоре филозофи, како се то често прекорно каже, нема моћ која јој се обично придаје, понекад и од оних који је највише изневеравају. Кад се каже да је она "спора, али достижна", онда се обично губи из вида да у политичком деловању та њена достижност ретко има моћ да промени стање успостављено обмањивањем и безобзирним лагањем "господара рата" и свакојаким насилника. Полазећи од тога, истину понекад можемо чути и од оних који ратовима и другим облицима насиља остварују своје освајачке циљеве. Али, такви је изричу онда кад она више не може угрозити тековине обмањивања и насилништва као незаобилазних чинилаца хегемоније. Истина се, дакле, изриче онда кад она више ни на који начин није "достижна", кад је њено откривање и изрицање без утицаја на силом успостављено стање. Тек тада и само тада је откривају они који своје циљеве – ратне и завојевачке – остварују не само голом и бруталном силом и притисцима, већ и обмањивањем, лажним приказивањем стања због којег се прибегава насиљу, ратовима и томе сличним поступцима.

Овај део разматрања о одговорности можемо свести на то да је крајње неодговорно не само лагање, већ и ако се према њему односимо као према "мртвом псу", односно ако поричемо или на било који други начин потцењујемо његову моћ и улогу, нарочито у политичком деловању. Из увида које смо изнели следи да је обесмишљавању лажи потребно не само посвећивати озбиљну пажњу, већ и да је то брига истинољубивих људи и, посебно, државника. Уместо пренебрегавања значаја и моћи обмањивања, важно је уочити да разобличавање оних који се њоме служе није нимало једноставан посао.

Кад се каже да истина на крају побеђује, онда се опет обично превиђа или не жели видети да није свеједно колико дуго смемо да чекамо тај "крај", као и то да се до тог времена могу догодити многа зла, међу овима и нека непоправљива. Ако је за ово потребан неки уверљив пример, поменућу недавно признање Запада да се на Косову и Метохији поступало монструозно у тзв. трговини људским органима. О томе свакако треба нешто рећи и на овоме месту како би се увидело колико је важно да се не удајемо превише у начело да истина на крају избија на видело и побеђује, односно да је она "спора, али достижна". Да бисмо ово тврђење оснажили, поменимо само да је закаснела

истрага обично лишена не само поузданих доказа и трагова злочина за њено покретање и за судско гоњење извршилаца кривичних дела, већ је и то закаснило покретање поступка прилика злочинцима да уклоне поуздана сведочанства о својим неделима и да ликвидирају и сведоке.

Остаје нам да у оквиру овог дела разматрања кажемо понешто и о скривању или закаснилом објављивању истине као важном и опробаном начину обмањивања.

Кад више није неопходно скривати истину о злочинима албанских терориста, или, у нашем примеру, кад су уклоњени сви непобитни знаци за покретање успешне истраге. Обично се појављује човек пробуђене савести из саме "међународне заједнице" који о "трговини људским органима" отетих и убијених Срба, о ликвидирању сведока и уништавању трагова злочина албанских вођа на Косову и Метохији, али и у Албанији, "упућује уљудне", од правих оцена "очишћене", "умивене" прекоре Европљанима што су о свему годинама ћутали иако су истину добро знали, јер су се зверства збивала пред њиховим очима. Уз то иде и извесно оправдање зашто се упорно ћутало, које може бити умирујуће само за саучеснике у злочину, а не и за српски народ и, поготову, за рођаке жртава. Неће се, наравно, рећи – да поменемо само то – како је скривањем свих злочина, тим "затварањем очију", Европа била саучесник у зверствима, разуме се, заједно са Америком, која је играла одлучујућу улогу како у стварању лажне државе, тако и у владању њоме.

Можемо се питати зашто се тек сада, дакле после толиких година извршавања злочина, односно онда кад је све готово, кад више није потребно скривати истину, оглашавају важне личности, европске и наше, које су, такође као и "Европа" – Америка се ни не помиње – морале знати све што се догађа Србима на Косову и Метохији и у Албанији, али и у другим деловима ратом разорене Југославије. При том, довољно се знало не само у време бомбардовања, већ и пре тога, а нарочито после рата против Срба, дакле онда *кад је рат настављен, али "другим средствима"*. Овај израз је садржан у добро знаној одредби рата Клаузевица (Carl von Clausewitz, *On War*, Princeton 1977, 75): "Рат је само продужетак политике." Мање је познато да је ово чувено гесло, с правом, временом добило и обратни облик: политика је наставак рата другим средствима.

За злочине о којима говоримо важне су обе одредбе, а превасходно ова друга. Наравно, сасвим је разумљива потреба суочавања са проблемом вишегодишњег ћутања, односно заташкавања истине, које се и данас наставља покушајима да се све заврши на вербалним осудама или празним причама о ономе што се и у нашој средини знало, али о чему се такође или ћутало или, наводно, деловало, али без ближег увида јавности, наше и светске, о тобоже "орманима истраживаних случајева", како се изразио један од одговорних чија је основна брига, међутим, изручивање Срба хашком "суду". Свакако, о свему овоме данас можемо нашироко расправљати, али морамо знати да ни од тога нема неке веће вајде.

То стање света у којем живимо Достојевски је описао речима да у људској историји "нема разума". Да га има, не би се затварале очи, већ би се



јасно и истрајно говорило о зверствима у свему налик – а у понечему и горим – од оних из времена Другог светског рата, односно из времена Аушвица и Јасеновца.

Онима који се служе обмањивањима народа најмање брига задају критичари који просто тврде и стално понављају да се њихови противници или супарници служе неистинама. Поставља се питање, о којем је нешто већ речено, како је уопште могуће да је лаж често делотворнија од истине? Свему што смо о том проблему већ рекли треба додати првенствено то да они који бране истину често губе из вида да она није увек очигледна, неспорна, да није увек лако – бар не многим – да препознају лажност говора, која се увек, или бар врло често може прикрити на разне начине. Поготову то није лако у временима у којима се једино у том облику може чути утеха или нешто што представља најаву брзе промене набоље, скори излазак из неподношљивог стања. Треба ли рећи да су то и времена у којима се политичари бесрамно служе свакојаким лажима.

Поменимо само још и то да је често свима, а у сваком случају многим звано да властодршци, уколико су миљеници својих западних господара – уз чију су се помоћ и добили власти и без које се на њој не могу ни одржати – лакше привлаче инвеститоре, добијају кредите итд, стварајући тако претпоставке за какво-такво побољшање услова живота, него они које евроатлантски свет на разне начине озлоглашава, обично тако што их представља као националисте. Треба ли посебно истицати да је за те моћнике национализам потпуно на месту и сасвим прихватљив као одлика њихове нарави, али је нешто најгоре ако је својствен њиховим жртвама, јер је у таквом случају моћна запрека остваривању империјалних интереса?! Национализму се данас отворено враћају и поједине земље Западне Европе, међу којима је то посебно видно у Немачкој и В. Британији. Водећи политичари у тим земљама објављују "крај мултикултуралног друштва", при том ни не скривајући да се залажу за изградњу "јачег осећаја националног идентитета".

На делу је отворено напуштање досадашњих прича да се британски идентитет, на пример, у знатној мери заснива на заједништву многобројних, различитих култура. То важи кад је реч о пореклу, али не и кад је у питању данашње стање ове културе. Неки критичари овог "заокрета", односно "растуће плиме етноцентризма", истичу да је реч о "пропасти" мултикултурализма у Европи.

Док друге на сав глас оптужују за национализам, проглашавајући га највећим злом "скрајнутих народа", у својим државама европски властодршци више ни не скривају да је наступило време тобожњег "повратка" етноцентризму, односно краја политике мултикултурализма. Разуме се да није у питању никакав "повратак", већ то да у интересу западних држава – већ и због кризе којом су захваћене – више није политика која је водила слабљењу "осећаја националног идентитета".

Вратимо се проблему односа истине и лажи. Оно о чему смо говорили, по свему судећи, имали су на уму, а можда и у свом животном искуству, и Достојевски, чији смо један став навели, и Монтескје, којег смо такође помињали, али и други мислиоци на које смо скретали пажњу. Поново се

суочавамо са питањем има ли уопште неког спаса у противстављању онима који безочно лажу, које ни најмање не брине да ли има бар мало истине у ономе што говоре, а што често уопште и није могуће остварити.

Све ово, разуме се, не значи да су истина и интелектуално поштење оних који о њима увек брину потпуно немоћни у судару с обмањивањем. Али је при том важно увидети да то изискује најозбиљнији прилаз и истрајност у оспоравању и разоткривању лажности слаткоречивих "спаситеља". У тим сукобима најважнију бригу не може представљати то како да се у њима остане "чистих руку", већ како да се истина и њене предности на најбољи начин представе онима који су са разних страна притиснути обманама "избавитеља" и њиховим лажним обећањима.

Они који потцењују лажи и који им из тог разлога не посвећују посебну пажњу треба подсетити и на мисао Хенрика Ибзена: "Одузмите обичном човеку његову животну лаж и одузећете му истовремено и његову срећу." Можда је још снажније упозорење онима који се олако односе према обмањивању, посебно у политичкој борби, садржано у исповести Анатола Франса, који је једном приликом рекао да воли истину и да је она, по његовом уверењу, људима потребна. "Али, њима је још више потребна лаж, која им ласка, која их теши и која им даје бескрајне наде. Без лажи они би умрли од очајања и досаде."

Ово, можда и преопширно, упућивање на мисли великих списатеља из разних духовних области завршићу речима Торквата Таса – обраћајући се лажи, он каже: "Да ли је истина икада тако лепа да бисмо је теби претпоставили?" Бавили смо се углавном противставом истине и лажи, јер је тај однос од посебног значаја у свакој расправи о одговорности. Но, треба истаћи да проблем није само тај однос. Било би можда и подношљиво када то што смо рекли, расправљајући о овом односу, или нешто слично томе, не би важило и кад су у питању други важни противставови добра и зла. Али, у то се овде не можемо даље упуштати.

Да поновимо, мисли које смо наводили уверљиво сведоче да је крајње неодговорно потцењивати улогу лажи у животу људи и народа, или се према обмањивању опходити искључиво презриво, верујући да ти облици зла могу само нанети штету онима који се њима служе. Није неопходно ни потцртавати да то првенствено важи кад је реч о политичком мишљењу и деловању. Није случајно што управо у тим областима, а данас посебно у настојањима да се остварују империјални интереси великих сила, зацарила лаж у облицима који су превазишли сва мрачна предсказивања у обимној критичкој литератури о овим питањима, поготову филозофској и књижевној.

Жалосно је, међутим, што су од тих критичких разматрања о обмањивању издашнију корист имали они који се њиме служе него они које је критичка мисао упозоравала на значајну улогу лажи у разним областима животног и духовног деловања. Занемаривана је и важност упозорења да идеализација истине и сатанизација обмањивања није најбољи начин да се у животу буде успешан и да се у остваривању онога што је добро и вредно постиже највише што се може и жели у свету у каквом живимо.

Такође треба поново нагласити, да би се избегли неспоразуми, како ни не помишљамо да хвалимо или да истичемо наводне вредности лагања, да се залажемо за њено коришћење на начин на који то данас чине не само империјалне силе већ и њихове слуге. Ништа слично томе није била, разуме се, ни намера мислилаца на које смо се у овом излагању ослањали. Смисао њиховог усмеравања на обмањивање није да се оно на било који начин уздиже, већ пре свега да се оно нипошто не омаловажава, да се о његовој заводљивости озбиљно размишља и да се траже путеви његовог убедљивог обеснаживања.

Лаж је у многим случајевима важно средство успешног деловања у остваривању злих наума. Оно је једно од незаменљивих средстава за остваривање себичних интереса на штету других људи и, разуме се, народа. У недавном рату евро-атлантске војне алијансе против српског народа стечена су искуства о којима смо мало тога могли сазнати из списка и расправа савремене филозофске и научне критике политике силе и хегемоније.

Ова разматрања нас уводе у најављени проблем злоупотребе историјског вазалства у покушајима да се и на тај начин, односно и тим приступом оправда властодржачко подаништво и да се оно прикаже у лажном светлу, као нешто што се у нашој националној историји не догађа први пут. Настојаћу да покажем како су та залагања неких наших евро-атлантиста лишена сваког основа и смисла, те да се тиме причињава велика неправда вазалству у држави српских деспота.

Тај облик оправдавања властодржачког владања данашњом Србијом нимало не изненађује, али је чудно што о том вазалству, без ближег одређења овог појма, данас говоре и оштри критичари подаништва српских политичара. Ти критичари уверљиво осветљавају разне видове потпуне неодговорности савремених властодржаца према српском народу и, насупротив томе, њихову изузетну одговорност према онима који не престају да му приређују највећа зла, настављајући у много чему ону безобзирну политику коју су следили и у време недавног рата у ужем смислу против Србије. Притом, ваља нарочито указати на настојање да одговорност за своје злочине у потпуности превале на жртву.

Овакав прилаз нас уводи у покушај да се из једног новог угла сагледа обмана коју представља поређење данашњих српских властодржаца са средњовековним вазалима, односно владарима државе српских деспота. Нисам случајно навео речи Јована Дучића. Помињањем разлике између сужња и слуге доспели смо до "места" са којег се може потпуније и свестраније размотрити однос вазала и слуге, односно показати зашто је неодрживо изједначавати ова два битно различита политичка опредељења. Можемо за почетак рећи да је крајње увредљиво поистовећивати политичко и, уопште, животно деловање средњовековних српских владара из времена после Косовске битке са подаништвом властодржаца данашње Србије.

Поједини наши списатељи, посебно у својим публицистичким, идеолошки крајње острашћеним јавним иступима, бранећи властодршце којима верно служе, с правом полазе од уобичајеног, у већини добрих речника јасно исказаног разликовања између *историјског* и у садашње време увреженог *преносног* смисла речи "вазал". У овом, данас уобичајеном значењу вазалом се

назива онај ко није у стању или не жели да самостално одлучује, ко је подређен другим, у нашем случају страним, евро-атлантским политичарима, према којима је у поданичком односу.

Од та два веома различита значења оно историјско/изворно злоупотребљавају властодржачки интелектуалци. Друго обично користе критичари режима који интересе српског народа у свему битном подређује захтевима туђинских господара. Кажем "обично", јер се историјски појмљено вазалство, на жалост, понекад употребљава и од стране критичарâ поданичког режима.

Извесно оправдање властодржачког подаништва могуће је једино ако се полази од историјског смисла речи "вазалство". Они који се критички односе према подређености српских политичара туђинским господарима имају право кад појам вазалства користе у преносном, погрдном, а не у историјском смислу, желећи да истакну покорност и пониженост властодржаца и њихову непојмљиву приљезност и истрајност у испуњавању политичких захтева туђих интересима српског народа.

Недопустиво је, међутим, да се властодршци о којима овде говоримо називају вазалима у историјском смислу речи, полазећи од погрешне претпоставке да појам има искључиво погрдни смисао. Другим речима, важно је увидети како је недопустиво да се драговољна покорност и подаништво садашњих властодржаца изједначава са изнуђеним, силом наметнутим поступањем вазалâ српских средњовековних владара. Властодржац не може, а у неким случајевима и не жели да прикрије да политички мисли и делује као слуга, односно верно и радо испуњава налоге, захтеве и ултиматуме иностраних господара.

Вазал у средњовековној Србији, насупротив томе, ни у којем смислу не може бити назван слугом, јер, и кад се потчињава моћницима, он то чини само зато што другог избора нема. Али, кад год је могуће, односно увек кад му се укаже и најмања прилика, одлучује и поступа у интересу свог народа, а поготову у циљу његовог ослобођења из подјармљеног или поробљеног положаја. Делујући у оквирима које намећу поробљивачи, он ће чинити све да се очува свест о самосвојности српског народа, да се не забораве обичаји, традиција у целини, њене вредности, а посебно да се православној цркви створи што шири простор за слободно деловање, за њену историјски незаменљиву улогу у одбрани идентитета српског народа.

Да ли се у овоме може препознати оно што је својствено савременим властодршцима, а поготову њиховим идеолозима, растерећеним брига за опстајање и учвршћивање на власти, која је права ноћна мора оних којима служе, чије интересе и политичка опредељења на најбољи начин јавно износе и бране? У суочавању с оваквим и сличним питањима морамо стално имати на уму да је у временима вазалства постојао неупоредиво скученији "простор" за деловање у интересу српског народа него што је то случај данас.

Проблем представља то што властодршци чине све како би се што више додворили господарима и како би учинили и више од онога што се од њих захтева, на штету српског народа и државе. Они ни најмање не зазиру од тога

што својим понашањем не само себе, већ и народ од сужња претварају у слуге туђинских господара. Вазал, напротив, чини све да поробљени народ очува своју самобитност у мери у којој је то уопште изводљиво и да од сужња не постане слуга, али и да стално тежи искорачивању у правцу слободних људи.

Кад кажем да је вазал сужањ, онда то значи да над собом нема некога кога би признавао као господара, некога ко би одређивао чак и његово мишљење и његову вољу. Слуга је у битно другачијем положају, јер поробљивача признаје као господара, јер радо прихвата и спремно испуњава његове захтеве, мирећи се на тај начин са положајем слуге, у којем се и осећа сигурније и угодније.

За вазала у средњовековној историји српског народа није оправдано рећи да има господаре, иако се поробљивачи према њему могу постављати на тај начин, понашајући се као да је он у свему потпуно подређен њима. Исто тако, вазал није ни налик слуги, јер му моћ потиче од поверења народа којим влада, а не од испуњавања захтева оних који су га силом нагнали у вазалски положај.

Насупрот вазалу, властодржац се према свом народу односи као господар, или онако како се према њему као властодршцу опходе они чије захтеве беспоговорно испуњава и чије злочине или не помиње, или их на неки начин чак и оправдава. Његова власт не долази од верног служења народу, већ од покорности према онима којима дугује све битно што га чини владарем, којима се повинује драговољно и о чијим интересима истрајно брине.

Из једног историјског извора дознајемо да је Стефан Лазаревић рекао како је прешао пут "од повиновања на слободу". Та његова мисао често се наводи. При том, треба истаћи да повиновање није покорност, већ изнуђени однос, силом наметнут. Покорност је, међутим, својство слуге или вазала у савременом смислу речи, а не у оном историјском.

На путу који је поменути речима одредио Стефан Лазаревић је успео да Србија ступи на европску сцену. Ослањање на Угарску је било од осетног значаја за Лазаревићев прелазак од повиновања према слободи у историјским условима који се не могу поредити са садашњима, јер су могућности за ослобађање, односно збацивање туђинског јарма "повиновања", биле крајње скучене.

Окретањем према Угарској Стефан је не само учврстио свој положај у Србији, већ је улазио и у ратне сукобе с Турском. Угарски краљ Жигмунд је истицао Лазаревићеве успехе у борбама против Турака и као доказ наводио да је деспот "побио готово десет хиљада" турских војника.

Историчари посебно наглашавају значај свеукупног развоја, како привредног и друштвеног, тако и културног, у тешким временима за државу српских деспота. Можда је најважније потцртати да је Стефан Лазаревић учвршћивао свест о континуитету српске државности, истицањем важности немањићког наслеђа и настојећи да очува битне тековине тог раздобља српске историје. За очување и учвршћивање свести о неопходности обнављања државе у временима када је она за Србе била изгубљена то је имало изузетан значај, једнако као и утицај српске цркве у многовековном турском ропству.

Поменућу само још једну упадљиву разлику између вазалâ и властодржаца. Сва култура у периоду владавине српских средњовековних вазала – који се често помињу, као што смо назначили, у несувислим покушајима да се данашњи властодршци Србије одбране или да се ослободе оптужби за потпуно подаништво, без обзира на то што се они њега нимало не стиде – дакле, у времену деспота Стефана Лазаревића, на пример, подређена је искорачивању српског народа из положаја у који је доведен тиранијом Османлија као поробљивача.

Потпуно супротно томе, у нашој савременој "демократизованој" култури повлашћени положај у свему заузимају интелектуалци који, у служби не само властодржачке, већ и империјалне освајачке политике, Србију и њен народ представљају у својим списима и изјавама у најгорем, често потпуно непојмљивом и, разуме се, неоснованом светлу. Идеологизација властодршцима наклоњене културе, од њих свестрано подржаване и подстицане, посебно у значајним културама било којег народа данашњег света, једнака је као и ранијих времена.

Нема никаквог смисла наводити те огавне речи, јер су оне многим углавном познате, посебно интелектуалном свету Србије. Ипак, указаћу на једну која на сажет начин изражава тај злодух тзв. "другосрбијанске интелектуалне елите". По речима једног од тих "људи културе", име му нећемо помињати, "презрење народа највиша је форма родољубља". Такви интелектуалци никада неће разумети да оваквим и сличним изјавама или делима, насталим у духу патолошке мржње и одрођености, не говоре ништа о народу, о Србима, већ о себи и, уопште, о онима који о својој отаџбини могу да изговоре или напишу најцрње гадости како би се додворили господарима, којима предано служе.

Таквим "људима културе" властодршци поверавају, разуме се, по страначкој опредељености, "управљање" установама од највећег националног значаја. Само у данашњој Србији може се догодити да такви који су од страних истомишљеника захтевали бомбардовање српског народа и разарање елементарних услова његовог живота стичу изразит углед и добијају "заслужена" признања, али и овлашћење да их додељују и другима. Само је у Србији лишеној државничке одговорности могуће да почасне докторате највиших установа националне културе добијају такви агресивни подстрекачи на "хуманитарне ратове" какав је, на пример, Мајкл Волзер.

Њега је у свом "разложном оправдавању" варварског бомбардовања Србије можда надмашио једино Вацлав Хавел. Он је бестидно бранио сва злочинства империјалних сила као дела која представљају "преокрет у светској историји", јер је мотив рата против српског народа постала одбрана угрожених, односно "одговорност за заштиту" обесправљених и прогоњених народа, а не интереси светских сила. Мора нас изненадити управо чињеница да му таква срамна или, по мишљењу агресора и њихових слугу, узвишена морална одбрана освајачких ратова није донела и већа признања и награде од оних које је "заслужено" добио.

У нашој средини такође има немало оних који чине све како би, поготову у озлоглашавању српског народа, надмашили те своје "славне узоре". Њихова

имена и погледи познати су нашој јавности, па их овде нећемо ни помињати. Рећи ћу тек то како је постало уобичајено да се и у новинама које су некада уживале највећи углед или проглашаване "националним установама" могу прочитати незамисливе лажи и гадости о српској историји, о великим борцима за ослобођење поробљених народа, о некадашњим значајним политичарима, о вођама устанака итд. Тако се за Карађорђа може објавити мишљење неког новинара да је био нпр. обичан злочинац, сеоски силеџија, да је у Србији већ 1842. било концентрационих логора и много тога сличног или и још страшнијег.

Насупрот понашању средњовековних српских владара који су своје вазалске обавезе испуњавали "не с вољом, већ по нужди", како је записао Константин Филозоф, данашњи властодршци чине све што се од њих захтева, а уцене прихватају без икаквог противљења и уз свесрдно залагање да српском народу покажу како је то што се од Србије захтева у њеном најбољем интересу. Готово је незамисливо да би ти наши поданици империјалних сила за било који налог или ултиматум Запада могли изрећи поменуто начело наших средњовековних владара, иако су ови, да то поновимо, деловали у неупоредиво тежим историјским условима од ових садашњих, у времену после Косовске битке.

На Западу се појављују критичке студије и расправе у којима се на уверљив начин показује све изразитија немоћ савремених империја; оне успевају да очувају привид о својој некадашњој неизмерној моћи само захваљујући властодршцима земаља којима одговара подређеност и зависност, јер су једино тако у стању да владају, да уопште политички делују и мисле. Да није таквих властодржаца, чији је интерес да имају господаре који уместо њих одлучују о свему битном и у свим областима живота, слика о данашњим "моћницима света" не би била ни налик оној за коју је знатно више заслужна поданичка послушност него империјална моћ. Предрасуде о тој својој моћи силници одржавају у великој мери захваљујући властодршцима којима је њихова заштита неопходна како би се домогли власти и на њој очуавали, и поред свих недела која чине народима.

Ако имамо на уму све ово што смо рекли, тада се може тврдити да је Стефан Лазаревић поступао *као државник*. За данашње властодршце се ништа слично не може рећи. Напротив, они се често понашају као слуге, а не као одговорни владари једног поносног и старог европског народа, какав је српски.

У претходном разматрању углавном је било речи о проблему одговорности из угла деловања и начина мишљења, с једне стране, властодржаца и, с друге стране, државника. Притом смо имали на уму пре свега оно што се показује било у историји било у савремености српског народа.

На крају ових промишљања треба нешто сажето рећи и о начину на који империјални моћници данашњег света користе појам одговорности у циљу одбране и оправдавања свог политичког деловања. При том ћемо извесну пажњу поклонити и начинима на које њихови идеолози схватају одговорност, подређујући поимање овог важног појма интересима оних који и даље живе у илузорном уверењу да могу, као у прошлости, господарити светом; исто тако, да могу и данас на одржив начин одређивати у њему све битно, па, као и некад, чак

и прекрајати границе туђих држава у складу са својим интересима. За остваривање тог циља, који је за силнике био, поред осталог, и сведочанство да је судбина света у њиховим рукама и ствар њихове разобручене самовоље, било је важно да се потпуно изопачи и појам одговорности. Ваља бар назначити како је то изведено.

Незамисливо је да би се могло догодити и показати да је тај, тако важан појам за одбрану ратом и свакојаким насиљима извојеваних тековина "господара света" сачувао своје исконско или изворно значење, односно да није обесмишљен како би постао пуко средство оправдавања свега што агресори постижу претњама, уценама, ратовима, односно освајачким походима. Ако је то у прошлости и било лако извести и против великих држава, данас то више није једноставан подухват ни кад је реч о малим државама, чији се народи, као непријатељи умишљених господара света, од ових упорно озлоглашавају као варварски или геноцидни!

Да би се за агресију придобила подршка јавног мњења у самим империјалним државама, али и шире, и како би се за учешће у освајачком походу приволеле и друге државе, од изузетног је значаја показати да је рат израз одговорности завојевача, односно њихова дужност у заштити тобоже угрожених и прогнаних заједница унутар држава које, притом, треба сатанизовати како би се имало неко покриће за освајачка насиља за која није било могуће издејствовати одобрење Савета безбедности. Циљ заштите, овако изопачено појмљене, може бити и читаво човечанство. И о томе данас поседујемо обилна искуства. Притом је је разумљиво да су оптужбе одређених држава да представљају претњу читавом човечанству најчешће потпуно лажне.

Кад се расправља о одговорности, незаобилазан је изазов критичког промишљања, у то смо се уверили, указивање да ни овај појам није могао остати по страни од свеопште злоупотребе свих других важнијих појмова, посебно оних из политичке филозофије. Кад је критичка мисао наше савремености на уверљив и искуственим сведочанствима поткрепљен начин показала да изрази "хуманитарна интервенција" или "човекољубива мисија" и слични представљају само друго име за свима разумљиве, али баш зато и силницима потпуно неприхватљиве изразе, као што су "освајачки рат" или "агресија", прибегло се промени назива. Требало је наћи нови еуфемизам како би се заобишао не само појам освајачког рата – ма како овај био схваћен – већ и задуго злоупотребљавани израз "хуманитарна интервенција", који се агресорима годинама привиђао као подесан за прикривање онога што се стварно чини.

У нашој средини се углавном употребљава израз "хуманитарна интервенција", али не и други "основни чинилац западног политичког дискурса", наиме појам "одговорност за заштиту (R2P)" тобоже угрожених и прогоњених народа. Та два изрза су, по речима Н. Чомског, незаобилазни појмови савремених западних политичких расправа и, разуме се, обмањивачког говора и деловања империјалних сила. Доктрина "хуманитарних интервенција" или "мировних мисија" од свог настанка била је изложена жестоком оспоравању и, што је можда најважније рећи, на уверљив начин је показао да је и за оно што се тим изразима означава, односно прикрива, неопходна сагласност Савета безбедности.



Бомбардовање Србије и, као припрема за тај злочиначки удружени подухват Америке и неких земаља Европске уније, исцрпљујуће санкције и озлоглашавање државе и народа у потпуној супротности са "уставом" (Повељом) УН, независно од тога што идеолози оваквих ратова покушавају да их доведу у извесну везу са моралним деловањем и прикажу као тобожње "искорењивање нехуманости у савременом свету". Идеолози агресивних похода све чешће користе израз "одговорност за заштиту" угрожених, уверени да се тако успешније прикрива освајачка суштина данашњих ратова.

У нешто измењеном предговору значајној књизи Жана Брикмона *Људска права или право јачега* Н. Чомски каже да је "одговорност за заштиту" само "остатак" појма "хуманитарна интервенција", односно рата који се тако именује без икаквог ваљаног разлога или оправдања. На истоме месту он наводи и одредбу овог "остатка": прилика у којој је једна држава "неспособна или у којој не желе да заштите свој народ и кад се чине злочини против човечности, међународна заједница је дужна да се умеша – ако је потребно, коришћењем оружја као последњег аргумента".

Ово одређење показује да су изрази "одговорност за заштиту" или за "спасавање угрожених народа" само нова имена за критиком разобличени појам "хуманитарна интервенција" и друге сличне. Суштина свих тих назива за прикривање онога што се одиста чини, наиме агесије или освајачког похода, на крајње изопачен начин међу првима је изразио Вацлав Хавел, познати идеолог и подстрекач ратова као средства за "остваривање" или "поштовање људских права". Своје начело, које је са одушевљењем прихваћено од стране империјалних силника чије интересе овај списатељ ауторитативно заступа и брани, изразио је познатом фразом "морал изнад политике".

Тако је, захваљујући и доприносу значајних, али идеолошки крајње острашћених интелектуалаца, разорни начин ратовања, погубан за иоле нормалан живот људи и народа, постао важно средство остваривања не освајачких, већ наводно спасилачких, односно заштитничких деловања савремених крсташких насилника.

На тај начин је после злоупотребе и, тиме, озлоглашавања појма хуманитарности, на ред дошао исти поступак и кад је реч о појму одговорности. Поступак злоупотребе је, разуме се, остао неизмењен, јер је "одговорност за заштиту", као што смо видели, само друго име за "човекољубиве" или "мировне" интервенције. Ако се то има на уму, онда постаје јасно да је и поступак разобличавања тог новог "заштитничког" чина могао остати исти као и у критици других сличних појмова које је овај нови требало да замени и ослободи мана разоткривених критичком анализом великих мислилаца нашег времена који су одолели чарима и погодностима поданичког служења агресорима данашњег света; ваља се сетити да они своје разорне ратове означавају милозвучним изразима, као што је онај, нашем народу и свету по злу добро познати "милосрдни анђео".

Све док овакве и сличне обмане буду важан изазов критичког мишљења, којим се оне лако откривају и разобличавају, постојаће не само нада, већ и поуздан пут да такво мишљење даје вредне доприносе искорењивању моћи

обмана и превара као важне претпоставке успостављања поретка у којем ће се речи и изрази употребљавати у њима примереним и свима добро знаним значењима. На том истом путу лаж ће изгубити ону неодољиву привлачност за све који је упорно користе, убеђени да је то најбољи начин за прикривање и обмањивачко приказивање сопствених недела и злочина, разуме се, посебно онаких каквих смо били жртве у рату против Србије, у којем је разорена заједничка држава јужнословенских народа и у којем и даље трају варварски покушаји да се на територији Србије створи једна лажна држава, и не само једна!

Али, не бисмо смели заборављати да и данас има оних који се – иако су идеолози "новог либералног империјализма", како они себе с правом представљају – нимало не либе да отворено говоре истину. Проблем је, међути, што они то чине јер верују, разуме се, потпуно неосновано, да се свет враћа у стара, добра времена, када је сила одлучивала увек и о свему, када, већ и због тога, није било никакве потребе да се истина скрива. Такви су убеђени да се као мислиоци "постмодерног света" не морају ослањати искључиво на лажи или на "истине" које су само њихов прерушени облик.

Међу такве нове "либерале" повампиреног "империјализма" има и оних, крајње безобзирних, који у својој разобрученој дрскости говоре истину, верујући да је свет постао у свему налик оном из давно прохујалих времена колонијалног ропства, када није било никакве потребе да се обмана приказује као истина, да се истина уопште скрива, када је она могла бити јасно изречена.

Једног од таквих "експерата" Европска унија је овластила за свог главног посредника у преговорима Београда и Приштине. Његово име је Роберт Купер. У британској јавности је познат као "спољнополитички гуру" нама по злу без граница добро знаног Блера. Ево како је тај Енглец – својевремено, као и Мајкл Волзер, убројан у сто највећих интелектуалаца – 2002. године човечанству обзнанио "своју" истину: "Постмодерни свет треба да се навикне на двострука мерила." Треба ли рећи да се у "навикавању" подоста одмакло и у Србији?!

У том истом духу овај "одговорни" и учени идеолог даље каже: "У међусобним односима делујемо на основу закона... Али, кад је реч о старомодним државама изван постмодерног континента Европе, морамо се вратити на грубље методе – на силу, превентивни напад, превару и на све оно што је потребно у општењу са онима који и даље живе у свету из 19. века." Треба ли да нас ове искрене речи једног "мудраца" Европе изненађују после свега што смо од ње, као "старомодна држава", доживели суочени са подивљалим "Милосрдним анђелом" челичних крила, који нас је тако несебично, уз сва друга "добра", даривао и осиромашеним уранијумом?!

Овај "постмодерни" интелектуалац у понечему подсећа на Ничеа, од којег и потиче апстрактно разликовање оног што важи "међу својима", или "међу једнакима" по моћи, од онога што је допуштено у односима са осталим (народима), а посебно против непријатеља. Исто тако, Купер подсећа на Ничеовог пустињака, који, сивавши у град из свог планинског станишта, са запрепашћењем сазнаје да је Бог мртав, односно да се свет из основа изменио.

Иако врли заступник европских, односно западних интереса одувек живи у граду и, наравно, није никакав пустињац, он му ипак у понечему наликује, а пре свега по томе што не види да се данашњи свет променио, и то одиста набоље, а не тако што је постао налик модерном, или онакав какав је био у прошлости. Наиме, не види овај теоретичар да данас није, као некада, превише држава сличних Србији, које због дужничког ропства могу бити потврда онога што мисли и говори "гуру", односно чиме се на неки начин осмишљавају његове речи. Све је мање "старомодних држава", у којима оне "постмодерне" несметано остварују своје завојевачке циљеве, а све више оних којима се не може, као некада, господарити.

Треба ли уопште рећи и то да су они који себе називају постмодерним идеолозима – да ни не говоримо о онима којима верно служе – крајње неодговорни, било да свету отворено обзнањују империјалне интересе својих господара, односно било да говоре истину о њиховим злочинцима, или да се без имало стида служе очигледним лажима, у које, разуме се, ни они сами не верују.

А кад је реч о променама света у којем данас живимо, довољно је на овоме месту поменути само то да Бразил, некадашња колонија Португалије, нуди финансијску помоћ Лисабону, запалом у кризу несавладиву без иностране помоћи. У напису из хегеловске "јутарње молитве" савременог човека читамо изјаву бившег председника Бразила Ињација Луле да Силве: "Кад год је ушао да помогне, ММФ је изазивао више проблема него користи. Португалија треба да свакако одбије ту 'помоћ', јер она значи *сапињање* привредног раста. ММФ неће данас помоћи Португалији, као што ни Бразилу није помогао. Бразил ће помоћи Португалији." Земља која је некада била жртва колонијалног израбљивања и која је тек 1832. године стекла независност од метрополе – данас је постала моћна економска сила света, спремна да узме у заштиту посрнулу Португалију.

Некадашњим колонијалним силама није лако да савладавају кризе, јер данашњи свет више није извор њихове моћи, као што је то био у прошлости. На жалост, данашња Србија остаје глува за бројна истоветна упозорења светских економиста и државника, да се од тзв. међународних установа, каква је ова која нуди "помоћ" посрнулим привредама некадашњих колонијалних сила Европе не може очекивати никакво оздрављење; она радо прихвата подршку и верно и предано испуњава све захтеве тих установа, које је воде у све дубље дужничко ропство, са којим иде и политика потпуне зависности од земаља које господаре тим тзв. "светским" институцијама. Можемо, дакле, слободно рећи да живимо у свету апсолутне неодговорности, и то не само "старомодних држава", већ и кад су у питању империјалне силе које би да и даље господаре другим народима, као што су то лагодно могле у не тако далекој прошлости.

## ЈАВНОСТ КАО ФАКТОР ЈАЧАЊА ОДГОВОРНОСТИ

### У ДЕМОКРАТСКОМ ДРУШТВУ

*Резиме:* На темељу сазнања да је одговорност саставни део и битна димензија структура и односа у људској заједници, да је она елемент демократије, а демократија њена претпоставка, у овом раду се разматрају: (1) јавност као посебан облик социјалног груписања; (2) јавно мњење као облик друштвене свести, критичко резонување јавности о друштвено важним питањима и проблемима; (3) демократија као облик политичког и државног уређења; и (4) одговорност у којој се изражава и потврђује преображај човека и друштвених група, постојеће друштвено, морално и политичко стање, циљеви и могућности друштвеног преображаја и напретка. Из тога следи да хуманизам као вредност и друштвена пракса постоји тамо где је на делу брига за човека, услове реализације смисла његовог опстанка и услове његове слободе.

*Кључне речи:* јавност, јавно мњење, демократија, одговорност, хуманизам

Савремено светско друштво је ушло у промене које својом целином снажно утичу на судбину човечанства и судбину сваког појединца. Осим несумњивих епохалних достигнућа, које не познаје ранија историја цивилизације и културе, евидентни су и исходи који угрожавају садашњост и прете да обликују нежељену сутрашњицу. Због тога одговорност за управљање развојем у складу са концепцијом *одрживог развоја* и *одрживе будућности* добија све већи значај и све важнију улогу. Како је одговорност саставни део и битна димензија структура и односа у људској заједници, и елемент демократије, њено јачање доприноси стабилности и развоју друштвене заједнице. Унапређивање одговорности зависи од више чинилаца. У овом раду указује се на утицај јавности, као облика друштвености и субјекта јавног мњења, на одговорност у демократском плуралистичком друштву.

#### 1.

Јавност се у теорији и у пракси схвата и прихвата на различите начине (Р. Лукић, 1994). Постоје критеријуми за процењивање појава које могу да привуку јавност као предмет њеног расуђивања. Јавност схваћена као посебан облик социјалног груписања може бити субјект јавног мњења, баш као што јавно мњење, као облик свести те групације, стиче атрибут „јавно”, односно „политичко”. Појединац се не може изразити ван колективне комуникације. Јавност може да надрасне све друге поделе у друштву, па да се посредством доминирајуће структуре мишљења, у сваком тренутку потврђује као социјална сила.

Јавност је облик друштвености, а јавно мњење облик критичке друштвене свести. Она (јавност), као субјект *јавног мњења*, није механички збир појединаца, већ специфичан облик социјалног груписања људи, а јавно мњење није проста сума индивидуалних мњења него је производ (сложеног) друштвеног процеса. Групе су елемент социјалне структуре друштва. Оне се диференцирају у односу на друштво као целину. Група представља социјални механизам чијим посредством се појединац укључује у шире социјалне заједнице (М. Звонаревић, 1978:321).

Јавност, публика, гомила, мноштво и маса, у односу на чвршће облике друштвеног груписања, су друштвене скупине без јасно уочљиве формације статуса и улога и тешко уочљивих веза. Маса означава агломерацију друштва појединаца; публика се структурира на лабавим психолошко-просторним везама; политичка јавност, као најзначајнија и најутицајнија јавност, образује се издвајањем активних појединаца у сфери политичке праксе. Она (политичка јавност) „представља специфичан облик социјалног груписања људи у сфери политичког живота или праксе, међусобно повезаних психолошким везама и релативно трајним активним односом према релевантним проблемима заједнице у којој живе” (Т. Ђорђевић, 1989:92).

На противречној спрези између потпуно одвојеног приватног и јавног рађа се, према Хабермасу, напонско поље између државе и друштва, док грађанска јавност преузима функцију медијума политичког обрачуна међу припадницима поменутих сфера. То је основна политичка функција грађанске јавности, а јавно мњење те јавности представља историјски јединствен медијум разрешавања политичког сукоба међу социјалним структурама раздвојених сфера друштвене активности.

Сфера друштвене активности се дели на приватну и јавну, као социјални простор, постаје тле комуникације којом се разрешава конфликт приватника - предузетника и апарата јавне власти - јавним мњењем. Слобода појединаца као предузетника и грађана, „разумно организованог друштва”, примарни је услов за све друге слободе без којих се јавно мњење не може замислити. Јавност без слободе штампе не може да се конституише као социјално-психолошки механизам чијим се посредством суочавају управљачи и они којима се управља.

Борба за јавност је саставни део борбе за демократију. У бити јавност изражава заједничку одговорност људи у обликовању свог друштвеног живота. Међутим, јавност није само конститутивни елемент демократије него и њен садржај. Демократија као облик политичке организације друштва имплицира непрекидан „рат идеја”. Без „борбе мишљења не може да се развија постојеће, нити се могу поспешити његове промене (Ђ. Шушњић, 1994).

Јавност није само израз законодавне воље, политичких одлука, него је и извор демократске контроле. Средства јавног комуницирања су трибине јавности, где је могуће помоћу друштвене критике најефикасније и најаутентичније остваривати јавност. Она (јавност) је део критичке јавне сфере друштва. Чини је специфична друштвена група слободних грађана посебно формиране колективне друштвене свести, а делује кроз акције грађана и

грађанске иницијативе. Истовремено је и фактор промене и фактор стабилизације друштвеног система.

Политичка јавност је тековина и вредност модерног и постмодерног доба. Она зависи од нивоа слободе и од нивоа једнакости грађана. Демократија има за циљ да афирмише индивидуалну слободу и грађанску једнакост. Као начин изражавања ставова припадника политичке јавности, брани право грађана на властито мишљење. Из тога, међутим, не следи да су сва мишљења подједнако вредна, да имају подједнаку снагу и да ће бити прихваћена. Основни постулат политичке демократије је да постоји могућност утицаја грађана на центре друштвеног одлучивања. Јавност је полигон где се различити интереси јавно изражавају и сучељавају, а истовремено и поље на коме се хоризонтално и вертикално успоставља општи друштвени и државни интерес. Смисао јавности је веровање у могућност да се јавни интерес дефинише одвојено од политике и да политичка јавност поседује висок ниво политичке рационалности и самосталности њених актера. Поред позитивне постоји и негативна страна политичке јавности, јер су неки њени делови привржени екстремно десничарским политичким опцијама.

Према Хабермасу, јавност је друштвена заједница, друштво, политика, јавно мњење, „сфера приватних људи окупљених у публику”. У контексту политичке јавности ваља подсетити на Кантово становиште о политици по којем је она „мудрост како да се цео слободан народ употреби за сопствене сврхе”. Своје задатке политика може да испуни ако је „примерена праву”. Либерализацијом друштва и ширењем јавне сфере, политика се исказује као „колективна дебата о заједничким пословима”.

У склопу проучавања јавности често се упоређују појмови *мњење* и *мишљење*. Указује се да је мњење нижи ниво организације и артикулације колективног понашања; да оно није више од „гласа мноштва”, а одржава се у „традицији усменог предања и казивања”. С друге стране, мишљење је индивидуално, рационално и конкретно, слободно и доследно, а мање изложено дејству колективне свести. Оно (мишљење) се мења под утицајем „јаких аргумената”.

Политичка јавност није стални колективитет, а битно се разликује од других скупина људи (Б. Ратковић-Његован, 2004:39). Њу чине грађани који слободно исказују своја мишљења и уважавања независно од државе и власти. Она не делује као антипарламентарна група, али није ни део парламентарне политичке процедуре; не заснива се на праву већине; није облик антилегалитета и не противи се уставно-правном поретку и закону државе.

Јавност везује људе различитих интереса и идеја. Она је место сусрета многих личности, вербалне комуникације, вредносног расуђивања, размене идеја и ставова, активности, успостављања одређеног нивоа блискости и међусобне потпоре. Јавност се може тумачити и кроз политичку културу појединаца, односно кроз њихово понашање као грађана у „контексту прихваћеног начина живота”.

Манифестне и латентне функције деловања које политичка јавност користи имају различите облике – од политичких жамора мањих група до

радикализације захтева за промене које се проширују на цело друштво. Осим ванредних облика политичке комуникације помоћу којих врши притисак на политичка тела, јавност поседује и специфичну моћ дискурса, односно социјалног говора, којим антиципира дијалог поводом проблема у друштву (Љ. Тадић, 1996:38 и 35). Јавност не може да постоји без грађанских права и јавних слобода.

Политичка јавност је веома значајан чинилац друштвене интеграције. Та интеграција се тиче начина функционисања друштвеног система. Модерна друштвено-политичка интеграција подразумева што мање конфронтација, а више спремности за шири интерес и друштвену корист. Политичка јавност је нерепресивни елемент друштвене интеграције, средство политичког плурализма грађанске демократије, механизам успостављања друштвеног консензуса на начин који припада сфери цивилне комуникације.

Савремено српско друштво налази се у транзицији у свим својим компонентама, структурама и развојним облицима, са целокупном својом надградњом, системом односа и институција. Оно се с муком прилагођава потребама развоја савремених производних снага и захтевима друштвено-економских, политичких и културних односа плуралистичког друштва.

## 2.

Међу важним питањима демократске јавности јавно мњење има доминантно место. Оно представља скуп спонтано формулисаних ставова који изражавају однос знатног дела друштвене заједнице према појавама и акцијама које су од значаја за друштвени живот и које изражавају шири интерес јавности. Као облик колективне мисаоне реакције на колективне друштвене појаве, првенствено на појаве јавног живота, јавно мњење се манифестује у одобравању или осуди неких збивања и поступака, као и подршци или отпору појединим одлукама или мерама. Формира се у зависности од положаја друштвених група и појединаца и њихових трајних или актуелних економских, професионалних и других интереса, идеолошке и политичке опредељености, нивоа културе, моралних схватања и утицаја, психичких расположења и других објективних и субјективних фактора.

Демократско друштво јавном мњењу посвећује све већу пажњу, подстиче га и ствара услове за његово демократско изражавање. Грађани посредством јавног мњења предупређују волонтаризам и прекорачење овлашћења носилаца јавних функција, а у својим редовима и друштву у целини доприноси ширењу атмосфере одговорности и политичке свести. Нема демократије и цивилизованог јавног живота без развијеног и будућег јавног мњења. Према Хабермасу (1969), „назив јавно мњење односи се на задатке критичке контроле које публика грађана врши неформално, а за време периодичних избора и формално над државно организованом влашћу”.

У остваривању јавног мњења могу се разликовати четири ступња или делатности које тај процес творе. То су: (1) зачињање јавног мњења, (2) разрађивање, тј. употпуњавање јавног мњења, (3) ширење јавног мњења, и (4) прихватање јавног мњења (Р. Лукић, 1994).

Платон је разликовао науку и мишљење, као облике сазнања, од веровања и наслућивања, као облика мњења. Критички однос према јавном мњењу има дугу историју. Један од главних праваца критике „критичке владавине јавног мњења” иде линијом доказивања његове *некомпетентности* и *несталности*. Тврди се да *аргумент већине* потискује *аргумент разлога*. Постоји приговор да се поступком истраживања и истраживачким техникама значајно може утицати на ставове јавног мњења, односно на добијени резултат.

Јавно мњење је вишеслојна социјална појава која постоји и делује на различите начине. Она је „последница и производ човекове социјабилности - односно егзистенцијалне неопходности да се са другим комуницира, дакле ступа у интеракције” (Ф. Цинић, 1994:155). Хабермас (1969:110) је указао да јавност представља публика која политички резонује, односно учествује у јавним дебатама о питањима од јавног интереса. Битни услови за то су: одређени ниво знања, одређени степен материјалног богатства и део слободног времена.

У савременом друштву делују више стваралаца јавног мњења. У првом реду то су: (1) аутократски врх, тј. вође и њихова партијска и државна инфраструктура; (2) опозициони лидери; (3) контролори медија и истакнути новинари; (4) посланици у народној скупштини; (5) црква; (6) независни интелектуалци (Ф. Цинић, 1994:162-168).

Човечанство је у нашем времену испреплетено мрежама медија за масовно комуницирање. Будући да су постали главни посредници између људи, масовни медији све више попримају многострука социјална својства. Они су „већ данас постали прворазредни политички, културни, друштвено-васпитни и забавно-рекреативни, комерцијални и уопште цивилизацијски чиниоци” (Б. Цуверовић, 1994:184). Телевизија је водећи посредник међу народима и културама. Масовни медији различито доприносе формирању ставова појединаца у различитим друштвеним условима – „некада делују мало на мало људи, некада много на мало људи, некада мало на много људи и некада много на много људи”.

Јавно мњење још увек није довољно посредовано критичким публицитетом, који треба да буде његово препознатљиво обележје. Оно као критичка инстанца која резонује о важним друштвеним и политичким темама ваља да располаже сазнањима о широком кругу питања за која се интересује јавност. По дефиницији, јавно мњење представља формалну, субјективну слободу појединца да изражава сопствене судове о општим пословима. Значај и улога јавног мњења у демократским друштвеним процесима посебно је наглашена у вредностима као нормама друштвеног живота (М. Животић, 1986). Јавно мњење се сврстава у оне области свести које изражавају вредности, критички однос појединаца или скупина наспрам актуелне датости. Оно има социјалну димензију будући да је друштвено условљено. Том димензијом се



открива веза мњења са праксом. Но, оно има и психолошку димезију, с обзиром да је облик друштвене свести. Постоје: (1) индивидуални ниво људског понашања, (2) групни ниво људског понашања и (3) општедруштвени ниво људског понашања.

Гледишта теоретичара, зависно од припадности одређеној научној дисциплини и теоријској оријентацији, веома се разликују у погледу дефинисања праве природе и функције јавног мњења у друштвено-политичком животу. Отуда толики број различитих дефиниција овог појма (Т. Ђорђевић, 1989:57-61). У најкраћем, јавно мњење јесте облик колективног расуђивања јавности о актуелним друштвеним ситуацијама које су подигнуте на ниво проблема за живот и праксу социјалних заједница.

Социјалне ситуације које су противречним друштвеним кретањем преображене у друштвени проблем чине предмет јавног мњења. Прави и најдубљи мотив јавности нису одлуке или процес њиховог доношења, већ реалност друштвене ситуације уздигнутог на ниво друштвеног проблема. Потребно је да постоји довољно јак повод да се уопште мисаоно критички реагује, тј. да се истичу мњења у форми вредносних судова. „Само ситуације које се, непосредно или посредно, испољавају као проблематичне за социјалне структуре на било ком степену друштвене репродукције живота – представљају предмет јавног мњења” (Т. Ђорђевић, 1989:81).

Процес формирања јавног мњења може бити спонтан или примарни и институционални или изведени. Спонтано формирање јавног мњења има за подлогу процес комуницирања у примарним људским групама. Организовано интервенцијом специјализованих друштвених институција формира се изведено јавно мњење. Мњења се мењају као последица промена у структури ставова припадника јавности о реалним друштвеним збивањима. Постоји и културни контекст промена мњења. Реч је о политичкој култури и традицији. Разликују се јавно и приватно мњење. У основи, и једно и друго произилазе из истог социјално-психолошког контекста. Има, исто тако више облика остваривања јавног мњења (Т. Ђорђевић, 1989:258).

Значај познавања суштине, извора, појма и улоге јавног мњења у савременом демократском плуралистичком друштву стално расте. То доприноси смањивању социјалних тензија и јачању кооперативности у обављању друштвених послова. Према томе, у јачању одговорности појединаца, друштвених група, социјалних институција и друштва у целини јавност и јавно мњење имају све значајније место, све важнију улогу и све већу одговорност.

### 3.

Демократија се зачала и развијала као облик политичког и државног уређења. У античкој Грчкој је била непосредна, али је у каснијем историјском развоју еволуирала у представничку / репрезентативну демократију. У нашем времену она функционише као државни и политички облик владавине грађана (М. Матић, 1992). Њен је циљ политичка афирмација грађана кроз различите облике плуралистичког организовања и деловања. Међутим, „нема

демократског плурализма уколико он није утемељен на друштвеном плурализму и стварним вредностима и потенцијалима друштва из којег црпи своју демократску снагу” (М. Матић, 1993:823). Плурализам јесте неопходан, али не и једини услов демократије. Постоји опасност да се демократија редуцира на „политичку методу” или пуку процедуру.

У својој дугој историји појам демократије је различито тумачен, заступале су га различите друштвене групе, био је и предмет манипулације. Као што је познато, манипулација се испољава у томе што се мњење, пре свега јавно мњење, ствара, производи, чак и фабрикује. Савремена критичка политичка мисао је открила да споља наметнут став ствара код појединца илузију да је његова одлука самостално донесена. Манипулација је превасходно усмерена на нерационалне слојеве свести. Политичка пропаганда, а за њом и реклама обилују манипулацијом. Пропагандом се грађани наговарају да учине нешто или да поступе на начин који, по здравом расуђивању, не би учинили или поступили. Поразни учинак манипулације је препарирање „јавног мњења” помоћу политичке пропаганде и агитације. У области васпитања и образовања манипулација је тесно повезана са политичком социјализацијом.

Демократија није духовна уравниловка, постулирана једнакост, већ могућност да се исказе различитост, све богатство људске аутентичности. Одлучивањем изван увида јавности увећава се моћ повлашћених, смањује одговорност појединаца и ужих група, успоставља се арканска власт/арканска политика (Љ. Тадић, 1988:333). Демократија је спона између појединца и друштва. Отуда и потреба васпитања и образовања за демократију, дијалог и толеранцију (М. Недељковић, 2010). Она (демократија) се темељи на контроли власти од стране оних којима се управља. У плуралистичком демократском друштву грађани производе демократију, баш као што и она производи њих. Демократска друштва функционишу захваљујући индивидуалним и колективним правима и слободама и јачању одговорности. У тим друштвима појединац је грађанин, правна и одговорна особа. Он, с једне стране, исказује своје жеље и интересе, а, с друге стране, одговоран је и укључен у јавни живот.

Сувереност народа захтева истовремено самоограничавање те суверености због потчињавања законима и трансфера одговорности на одабране/делегиране људе. Демократија садржи истовремено самоограничење свих овлашћења државе путем поделе власти, гарантовањем права и заштитом приватног живота. Она (демократија) подразумева консензус већине грађана и поштовање демократске процедуре.

Консензус/друштвена сагласност има веома важну улогу у савременом демократском плуралистичком друштву. При томе имамо у виду: *друштвени, политички и партијски плурализам* (М. Матић, 1993:823-825). У литератури се најчешће наводе пет типова друштвене сагласности /консензуса: (а) *изнуђен консензус* који се јавља у тоталитарним друштвима, (б) *консензус на основу прихватања идеја и будућих циљева друштвеног развоја*, (в) *консензус угрожености од заједничког противника (непријатеља)*, (г) *прећутни консензус на основу политичке незаинтересованости или апатије*, (д) *консензус на основу активног демократског ангажовања*, који је највиши облик друштвене сагласности (М. Поповић, 1994:175-176).

Истовремено са консензусом демократији су потребни разноликост и антагонизми. Она претпоставља и подстиче разноликост интереса, идеја и мишљења, као и разноврсност информација да би се унапређивао демократски живот. Потребан јој је и сукоб идеја и мишљења, јер јој то даје виталност и продуктивност. Демократија је сложен политичко-организациони и цивилизацијско-политички систем, јер живи од плуралности, конкуренције и антагонизма. Све важне опште црте демократије имају дијалошки карактер који на комплементарни начин уједињује антагонистичке снаге. Најзад, демократија зависи од услова који зависе од њеног постојања. Звучи парадоксално, али је тачно да је демократија угрожена и у XXI веку. Постојеће демократије су непотпуне. У току су и неки процеси стагнирања па и назадовања демократије. Они су повезани са усложњавањем проблема савременог планетарног друштва и са неадекватним начином њиховог сагледавања и решавања. Долази и до деполитизације политике, чиме она губи своје виталне функције.

Кант је својевремено уочио да географска ограниченост Земље намеће њеним становницима начело универзалне гостољубивости, које другоме признаје право да не буде третиран као непријатељ.

Човечанство је широк појам. Оно је у нашој савремености „у првом реду етички појам; нешто што треба остварити заједничким снагама као и у сваком појединачном човеку” (Е. Морен, 2002:127). У условима глобализације човечанство се може спасти његовим остваривањем. Истина, оно не поседује кључеве који отварају врата боље будућности, али може и треба да промовише своје циљеве као што су: настављање хоминизације хуманизацијом, путем напретка према земаљском грађанству; тежња организованој планетарној заједници.

У развоју демократије и демократског друштва веома важну улогу има култура уопште, а посебно политичка култура. Она чини „онај део опште културе једног друштва који обухвата вредности, уверења, ставове, симболе, склоности и обрасце понашања у односу на политику и политичка питања као она питања која се односе на општа питања заједничког живота у једном друштву и на избор правца и циљева укупног друштвеног развоја (управљање развојем), (М. Матић, 1992:162). Политичка култура се схвата и као фактор најшире политичке подршке, али и противтеже политичкој власти, из које настаје „друштвено-прихватљива мера” и начин остваривања власти.

Политичка култура се може посматрати и као део процесуалности политичког система. У том контексту, она је „специфичан културни подсистем који обухвата норме и начела о начину усмеравања и управљања друштвом помоћу политичког система” (М. Матић, 1992:167). Као основни садржаји политичке културе најчешће се узимају: *вредности, уверења, емоционални симболи и ставови*, као и *стилови* политичког понашања и политичког живота. За настанак и развој политичке културе битна су два фактора: *политичка традиција* и *политичка социјализација*. Упоредна анализа показује разлике у садржајима и облицима политичке традиције и политичке социјализације у појединим земљама.

#### 4.

Одговорност је један од темељних друштвених односа и људских и друштвених квалитета. У њој се изражава и потврђује преображај човека и друштвених група, постојеће друштвено, морално и политичко стање, циљеви и могућности друштвеног преображаја и напретка. Она је експлицитно и/или имплицитно садржана у свим великим филозофским, друштвеним, политичким, психолошким, етичким и правним теоријама, и на различите начине и са различитим значењем, у свим друштвеним, политичким и јавним системима. Одговорност је у вишеструким везама са демократијом, а „само демократско друштво може бити одговорно друштво” (М. Матић, 1993:771), баш као што само слободан/аутономан човек може бити одговоран човек (М. Марковић, 1997:200 и 260). Слобода без одговорности је анархија, а одговорност без слободе принуда. Одговорност има више димензија, па се јавља као однос човека према себи, према другим људима и према заједници (ужој и широкој). Према Толстоју, слобода се не састоји у томе да се понашаш неодговорно, да чиниш оно што хоћеш, већ „да хоћеш оно што чиниш”.

Чињеница је да људи и народи данас живе у свету сужене одговорности. У многим за човека и друштво важним и најважнијим питањима постоји несхватљива неодговорност чије импликације нису целовито сагледане и критички вредноване. Стога је свест о одговорности први корак у њеном стварању, а теорија о одговорности синтеза друштвених, политичких и духовних стремљења и сазнања о њему. Потребно је са становишта нових сазнања, разумевања и реалних могућности (ре)дефинисати концепт одговорности, који није нимало једноставнији од концепта демократије, слободе, једнакости и политике. И он је комплексан и има више значења, а у неким видовима је неухватљив за целовито интелектуално поимање и истраживање.

Неодговорно мишљење, неодговоран говор и неодговорно поступање се не догађају случајно, а понајмање се могу сводити на недисциплину појединаца и група. То је показатељ одређеног стања друштвених односа и друштвене свести у којима је могуће нарушавање фундаменталних принципа организације демократског друштва.

Као што постоје различити основи, тако постоје и различити облици или врсте одговорности (М. Матић, 1993:773). Морална одговорност је најсложенија, али и најважнији вид ванправне људске одговорности. Она је у највећој мери резултат деловања посредних, културних и психолошких чинилаца у друштву (Р. Лукић, 1976). На кохезију и стабилност моралног поретка у друштву утичу стања дубљих друштвених криза, аномија, али и транзисторних стања сукоба различитих вредносних система. У савременом друштву расте улога и значај професионалне одговорности. Она се заснива на специјализованом знању. Нису ретки конфликти између професионалне и моралне одговорности, особито у примени достигнућа у науци, техници и технологији (Ф. Мајор, 1996:54-64).

Одговорност је један од основних односа између човека и друштва; између човека, власти, политике и својине. У њој се изражава и обезбеђује друштвено-политичко и морално стање земље. Треба се залагати за изграђивање одговорног друштва. То је оно друштво које спознаје себе и које у себи има основна средства која човеку омогућавају да управља природом, друштвеном организацијом и собом. Такво друштво превазилази друштвено-економску и културну неразвијеност. Данашњем друштву, нажалост, још увек прети опасност репродукције оскудице, првенствено у добрима и знању (Е. Морен, 2002:105).

Свака идеја одговорности је неодвојива од друштва у коме се она прихвата и остварује. Први и скоро елементарни услов постојања одговорности јесте не само јавност рада институција, органа и појединаца који имају овлашћења, већ и транспарентност и отвореност друштва. Питање односа етике и политике трајно је актуелно и у теорији и у пракси. Нема одговорности уколико нема етике одговорности. Потребно је да постоје институционални и вредносни услови одговорности.

Нема демократије и цивилизованог јавног живота без развијеног будног и активног јавног мњења. Јавно мњење је истовремено подлога и потпора власти, али је и средство њене контроле и односа између друштва и политике. Оно (јавно мњење) је уједно и барометар о идејном, моралном и политичком стању у једној средини или у заједници. Оно је носилац и преносилац мишљења, ставова и гледишта човека који није официјелно у позицији, кад не врши улогу и дужност у институционалним облицима одлучивања и рада. Јавно мњење је облик мисаоне, идејне и искуствене партиципације људи у јавним процесима.

Човека и друштво данас ваља припремати и за сусрет са неочекиваним и са све већим неизвесностима. Јер, према Еврипиду: „Очекивано се не остварује, али се увек нађе какав Бог да утре пут неочекиваном”. На нашој планети је, више него икада раније, потребно узајамно разумевање. Ваља проучавати корене нераздевања у самом корену, појавним облицима и последицама. Веома су актуелна два етичко-политичка циља нашег времена: успостављање односа узајамног контролисања између друштва и појединаца путем јавности и демократије, и остваривање човечанства као планетарне заједнице.

У нашем (не)времену обликују се нова подручја одговорности као што су: одрживи развој и одржива будућност; брже ослобађање од слепих места спознаје (заблуда и илузија); очекивање неочекиваног; прихватање глобалности и комплексности; разумевање и решавање битних проблема људског стања; поштовање људске разноликости и јединства; прихватање комплекса и контекста планетарне ере. Потребно је, исто тако развијати одговорност за васпитање и образовање за разумевање; јачање свести о људској комплексности; васпитање и образовање за демократију, дијалог и толеранцију (Е. Морен, 2002). Ваља развијати свест о приоритету образовања за све; васпитања и образовања у светском духу; значају и улози науке у свету који се мења; заштити светске културне и природне баштине; крају једноставних идеја; праву на будућност (Ф. Мајор, 1996). Неопходни су ново разумевање и нова свест о свету у којем живимо; другачији концепт развоја; успостављању нових мостова преко граница; умна примена знања, јачање морала и одговорности (Ф. Мајор, 1991).

\* \* \*

На основу реченог се може закључити да савремено демократско плуралистичко друштво, као социјални, политички и културни оквир у коме могу да се развијају и афирмишу људске и друштвене вредности у сагласности са достигнутим цивилизацијским и културним могућностима, није само дато него је и задато. Одрживи развој и одржива будућност таквог друштва зависе од многих фактора међу којима јавност, јавно мњење, демократија и одговорност, појединачно и кумулативно, имају веома значајно место.

### *Литература*

Ђорђевић, Т. (1989): *Политичко јавно мњење*. Београд: Друштво инжењера и техничара Југославије.

Животић, М. (1986): *Аксиологија*. Загреб: Напријед.

Звонаревић, М. (1978): *Социјална психологија*. Загреб: Школска књига.

Лукић, Р. (1976): *Социологија морала*. Београд: Научна књига.

Лукић, Р. (1994): О појму и схватању јавног мњења, у: Љ. Бећевић (редактор), *Јавно мњење*. Београд: Институт друштвених наука.

Мајор, Ф. (1991): *Сутра је увек касно*. Београд: Југословенска ревија.

Мајор, Ф. (1996): *Сећање на будућност*. Београд: Завод за међународну научну, просветну, културну и техничку сарадњу и Завод за уџбенике и наставна средства.

Марковић, М. (1997): *Слобода и пракса*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Матић, М. (1992): *Либерализам, популизам и демократија*. Београд: Институт за политичке студије.

Матић, М. (1993): Плурализам, у: М. Матић (редактор), *Енциклопедија политичке културе*. Београд: Савремена администрација.

Матић, М. (1993): Политичка култура, у: М. Матић (редактор), *Енциклопедија политичке културе*. Београд: Савремена администрација.

Матић, М. (1993): Одговорност, у: М. Матић (редактор), *Енциклопедија политичке културе*. Београд: Савремена администрација.

Морен, Е. (2002): *Одгој за будућност*. Загреб: EDUCA.

Недељковић, М. (2010): *Друштво у променама и образовање*. Београд: ЕДУКА и Српска академија образовања.

Поповић, М. (1994): Друштвена криза и проблем социјалног консензуса, у: Љ. Баћевић (редактор), *Јавно мњење*. Београд: Институт друштвених наука.

Ратковић-Његован, Б. (2004): *Теорија политичке јавности*. С. Карловци: Каирос.

Тадић, Љ. (1988): *Наука о политици*. Београд: Рад.

Тадић, Љ.(1996): *Политички лексикон*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Хабермас, Ј. (1969): *Јавно мњење*. Београд: Култура.

Џинић, Ф. (1994): Пролог за детерминациону анализу нашег јавног мњења, у: Љ. Баћевић (редактор), *Јавно мњење*, Београд: Институт друштвених наука.

Џуверовић, Б. (1994): Лавиринти медијске галаксије, у: Љ. Баћевић (редактор), *Јавно мњење*. Београд: Институт друштвених наука.

Шушњић, Ђ. (1994): *Дијалог и толеранција*. С. Карловци и Н. Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Milan Nedeljkovic

### **Public as strengthening factor of responsibility in democratic society**

*Summary:* Based on knowledge that responsibility is part and important structure and relation in society; that is element of democracy, and its assumption, in this work we consider: 1) public opinion as special form of social grouping; 2) public opinion as a form of social awareness, public's critical reasoning about important questions and problems; 3) democracy as political and polity form; and 4) responsibility that express and confirms transformation of human and social groups, present society, moral and political state, aims and possibilities of social transformation of prosperity. From this follows, that humanism, as value and social practice, exists where there is human care, conditions and realization of his existence and conditions of his freedom.

*Key words:* public, public opinion, democracy, responsibility, humanism

Зоран Аврамовић, Београд

## ОШТЕЋЕЊА НАЦИОНАЛНОГ ИДЕНТИТЕТА И ПРОБЛЕМ ОДГОВОРНОСТИ

(О некњижевним текстовима неких српских писаца)

**Резиме:** У раду се критички анализирају идеолошке и национално карактеролошке оптужбе српског народа упућене посредством некњижевног, публицистичког текста: а) књижевницима, б) српској нацији. Шире се разматрају идеолошки напади на Црњанског, острашћене оптужбе против Добрице Ћосића и српске нације, и национално негативна карактеролошка сликања Срба у публицистичким текстовима књижевника. Анализа ових текстова показује форме испољавања неодговорности за јавну реч. У једној струји српске књижевности писци се руководе у јавним наступима и својим некњижевним текстовима етиком чисте воље а не етиком одговорности. У закључном делу разматрају се друштвена значајност и морална одговорност јавних наступа књижевника а не њихов карактерни лик.

**Кључне речи:** српски књижевници, јавна реч, неодговорност, некњижевни текст.

И овлаштан поглед на историју српске књижевности у последња два века, показује да се сусрет писаца и политике одвијао на личном и групном ангажману књижевника (писани текстови), на семантизацији политике у њиховим литерарним делима, као и "политичком читању", или политичким прашинама коју су подизала њихова дела (или политички ставови) у јавном животу српског друштва.

Српски писци су, попут професионалних политичара, користили класична средства политичког деловања – говор(реч), писање текстова (чланака, есеја, коментара, критика), и практичан рад (државна или партијска функција). Питање је, међутим, какав је био политички садржај њиховог јавног деловања. Одавно је спала аура са главе писца као „гласника националне свести“, као „заштитника правде“, као „чувара истине и културе“. У процесу „европеизације“ српског друштва, изменила се и улога књижевника. Неки су испољавали бригу за идентитет нације којој припадају, а други су постали коловође националне аутомржње.



У покушају разумевања ове, изузетно значајне чињенице за културну историју једног народа, треба размотрити последице парадигматичног политичког деловања неких српских писаца.

х х х

Историја идеолошког етикетирања Црњанског као »фашисте« има свој почетак у међуратним полемикама с »књижевном левицом«. М. Крлежа је у полемици с Црњанским о рату »открио« да је то што пише Црњански »на линији Гебелса и фон Папена«. На директан или мање директан начин, писци и симпатизери књижевне и политичке левице наставили су да разрађују »тезе« о профашистичким политичким погледима Црњанског. У тексту »Идеје и продуценти идеја« (*Погледи*, 22.5.1935.), Радован Зоговић оптужује Црњанског да у својим полемичким текстовима показује »иследничку радозналост«, а анонимни И.В. му приписује да жели да »господари чак и у политици«.

У увредама и парадоксалним критикама истицао се Савић Марковић-Штедимлија. Црњански је »потурица«, а по менталитету »четрдесетосмашки рајачевићевац«.

За историју политичких идеја занимљив је његов текст »Фашистичке идеје« Црњанског (*Зета*, 17.2), у коме оспорава схватање Црњанског о расизму и национализму, јер су чувари расне и националне чистоће – комунисти. Међутим, међуратни југословенски комунисти и марксисти су једини заслужни за »фашизам« Црњанског. Његова одлучна критика комунистичког радикализма и нихилизма морала је изазвати бес »деце комунизма«. То је добро изразио већ поменути писац са иницијалима И.В. у тексту »Докле ће М. Црњански да пропагира фашизам под маском идејног друштвеног борца« (*Наш нови лист*, 18.9.1935). И.В. тврди: »Он се ставља у службу националних интереса, устаје против совјетског социјализма и марксизма, подругује се комунистичким паролама да би се под маском фашисте борио за друштво, које је у метежу социјалних недаћа и животних проблема«. Црњански, наставља анонимни критичар, види у марксизму зло, а не улази у »суштину једне виталне најезде и њених последица у друштвеном поретку«.

У идеолошким нападима на Црњанског ишло се чак дотле да су се и неполитички текстови користили за дисквалификације. Тако Ђорђе Јовановић у рецензији позоришног комада Владимира Велмар-Јанковића налази простор да саопшти читаоцу како је Црњански »претворио своје лирско цвиљење у лавез фашистичког чопора« (*Књижевни савременик*, 1.6.1936.) Заједничка одлика свих идеолошких денунцијација Милоша Црњанског, у међуратном раздобљу, јесте одсуство било каквог рационално утемељеног аргумента. Уместо иоле аргументоване анализе, ови текстови са »књижевне левице« садрже бујицу идеолошког беса и погромаштва. – Вид: Гојко Тешић, *Зли волишебници*, (Слово љубве, књига III, стр. 109-305).

После Другог светског рата, идеолошка етикета о Црњанском као фашисти преузима се и продубљује, у разним приликама и у жанровски различитим текстовима. Скоро 50 година после тог рата, одвија се нека врста надметања у оцрњивању политичког лика Милоша Црњанског. Највише енергије у тај посао уложио је Марко Ристић. У одредници о Црњанском у *Енциклопедији Југославије* (Загреб, 1956, стр. 500), Марко Ристић пише: »Несрећни пут којим је Ц. ишао од свог анархистичко-дефетистичког стања духа до фашизма, истовремено је и пут на коме се гасио његов таленат.« Ту

своју тврдњу М. Ристић је поновио више пута, при чему није марио за разлоге и аргументе. У *Књижевној политици* (Београд, 1952, стр. 251) пише да су политички чланци Црњанског »писани на линији најцрње националистичке, управо фашистичке реакције и заиста скоро неписмени«.

Десет година касније, у књизи *Историја поезије* (Београд, 1962, стр. 295), резолутно се тврди: »Црњански је као глорификатор фашизма, изневерио Црњанског песника«. Природа дубље психолошке мотивације Марка Ристића у непрестаној фашизацији Црњанског разоткрива се у његовом тексту »Три мртва песника« (*Присутва*, Нолит, Београд, 1966). Да је мржња и ресантиман у основи деструктивне критике Марка Ристића, показују два детаља. Он за Црњанског вели да је »мали професор из Иланче«, а из речи »Толико!« из његове полемике с Нолитом М. Ристић више говори о његовом етичком лику него о личности Милоша Црњанског. У рецензији *Сеоба* (*Политика*, 15.4.1929), М. Ристић је појаву те књиге оценио као промену у перцепцији литературе. После рата је све то бацио под ноге и уз то политички нападао писца који се налазио у емиграцији. Дух и етика »Три мртва песника« захватили су сваког ко се латио пера да остави траг у времену о неподопштини Црњанског.

Милан Мирић тврди да је Црњански заступао фашизам без икаквих ограда у својим репортажама из Шпаније (*Писма из резервата*, Независна издања С. Машић, 1975, стр. 23-46).

У фељтону »Књижевна десница« (Сава Даутовић и Радивој Цветичанин, *Политика*, 10.6.1983), Црњански је приказан као следбеник тоталитаризма. »На видан начин, Црњански у своме пројекту изласка из друштвене и духовне кризе опонаша онај модел који је на европској сцени већ био изум и пракса националсоцијализма«.

У мемоарима Милана Грола: *Лондонски дневник 1941-1945* (објављен је у наставцима, *Политика*, 13.3.1990), мњење о Црњанског се понавља на противречан начин. »Његов случај је комплексан. Он је, до скоро бар, остао духовно фашиста, иако је рђаво мислио о Мусолинију и Хитлеру... Сувише је интелигентан да не би осећао зло тих режима. Али је он скептик о демократији, са аверзијом према влади гомиле«.

Сва ова и друга публицистичка некњижевна оптуживања и клеветања великог српског писца морају да се оцене и са становишта одговорности њихових аутора. Када су писали ове јавне оптужнице, они су самим тим чином преузели и одговорност за свој текст. Морали су знати да текст није просто исписан лист хартије, већ реч која производи одређене последице по егзистенцију и статус оклеветаног писца, али још и више по морални и духовни лик нације којој они припадају.

Х х х

Политичко писање Мирка Ковача је парадигматичан пример острашћености, мржње и фанатизованог непријатељства према српским писцима, српској књижевности и култури српског народа. Анализираћу само два његова текста у размаку од десет година.

Дневни лист *Наша Борба* је у бројевима од 12-13 и 14 октобра 1996. године пренео из сплитског *Ферал Трибуна* дужи текст Мирка Ковача под насловом *Између човјека и Месије*.

Ковачев текст предметно припада подручју сукоба у култури који, особито у српској традицији, по правилу носе у себи и политичке поруке. Прилика је да се на конкретном материјалу размотри садржај и последице

антисрпске мржње и тако шире осветли мисаони склоп једне дружине српских интелектуалаца који по интензитету нетрпељивости према властитом народа и политичким неистомишљеницима, предстваљају брата *близанца* екстремним послератним стаљинистичким интернационалистима. Између њих нема никаквих суштинских разлика, осим у циљној групи коју нападају.

Зашто је Мирко Ковач изручио гомилу грозних увреда (у својој «скици за портрет», како вели) на српство и његове интелектуалце?

Политичка делатност и књижевно стваралаштво Добрице Ћосића је само прва мета. Преко Добрице Ћосића писац Мирко Ковач се обрушује на српску културу и њену интелигенцију, а потом и на морални и историјски лик српског народа. Добрица Ћосић је само метафора зла коју емитује српски народ и његова култура.

Најпре Ковачев речник. Добрица је «велики подлац» и «преварант». Он у својим књижуринама лаже на начин на који се «нигђе другђе» не може пронаћи, које су иначе «купусаре».

Да ли је Мирко Ковач имао милости за српску интелигенцију, ако већ није штедео политичку фикционалност за Добрицу Ћосића? Ко је наиван да поверује у тако нешто. Не зна се ко је црњи ђаво у Ковачевој науци о Србима. Најпре његово именовање српске интелигенције. То су најцрње националисте: Василије Крестић, Матија Бећковић, Дејан Медаковић, Милорад Екмечић, Милорад Павић. Српски писци су спремни да раде за полицију ако је то у српском интересу.

Најгоре је оставио за Србе из Републике Српске Крајине и Републике Српске. Поред његовог омиљеног метода да од непроверених и ко зна из којих извора доспелих вести о српским интелектуалцима с оне стране Дрине, направи причу о кољачима и зверима, овај писац истура у први ред, а кога би другог него хашког оптуженика за ратне злочине Радована Караџића.

Ко су Срби за Мирка Ковача? У једној речи – нацисти. Текст Мирка Ковача је наставак оне кампање у којој је и сам учествовао 1993. када је својим потписом подржао бомбардовање Србије што није мирно посматрала долазак страних плаћеника и муџахедина да се боре против Срба у Хрватској и Босни и Херцеговини.

Да су Срби олош Ковач доказује «црном интелигенцијом» и културом, српским политичарима, српским војницима. Ево шта вели писац *Бодежа у сриу*. Срби су народ који жели лаж, његови политички представници су некрофили. Српски политичари у прошлости и данас су црни националисти. Први на списку је Никола Пашић кога је незаобилазни Крлежа назвао трговцем лешевима, а последњи Слободан Милошевић.

Српски војници су кукавице, једна булумента која је духовна слика једног народа. Они су извршавали идеје хуманог пресељења, што је по Ковачу еуфемизам за геноцид.

Мирко Ковач нема елементарно социолошко политичког знања за предмет о коме пише. Али има један погани језик који из фикционалног текста

лепи на реалне политичке догађаје. Такав језик му је од помоћи да протура чисте лажи, а где тога нема има измишљених података (или преузетих из медијске слике о Србима) на којима гради црну слику о српском народу. За њега не постоји југословенски контекст и друге нације. За њега постоје Срби који не заслужују да постоје. Управо тако. Текст Мирка Ковача омогућава нам да закључимо да је то један човек са огромним потенцијалима мржње који у политичким стварима припада тоталитарном духу. Људи таквог кова могу остати изван практичне политике, али уколико преточе своје речи у дело, јаме ће се отварати, тамнице пунити. Оно што је не тако давно била класна мржња сада је национална мржња. А то што сеје писац никога не треба да онеспокоји. И писци су људи.

Да то није политички испад Мирка Ковача може посведочити текст «Није било геноцида над Србима», текст сличних увреда и клевата објављен 2005. године у *Црногорском књижевном листу*. Ту он пише да је Радован Караџић «највећи ратни злочинац 20 стољећа» ( већи и од Хитлера! – З.А.), српски народ у Хрватској је до Олује 1995. «терорисао, расељавао и прогонио Хрвате, спаљивао им куће и отимао имања», до Олује су довели «српски терористи», да је било горе под Србима него под «нацистичким оргијама», да је «геноцид испланиран у Београду и САНУ», да је његова духовна осовина Ћосић-Караџић-Милошевић-Бећковић. (Одавно је познато да су тајне службе Запада организовале напад на Републику српску Крајину која је била заштићена зона УН – *Политика*, 12. 1.2006).

Ето то је политичко деловање (писани текст) књижевника Мирка Ковача. Између Старчевићевих речи о Србима као «пасијем накоту» и усташког позива на погром народа који је «зreo за сјекиру» и Ковачевих етикета о «српским терористима» горима и од нациста, нема суштинских разлика. То су речи које убијају. По чему се разликује речник послератних српских књижевника који су сахрањивали живе песнике и изрицали пресуде у име Револуције од речника Мирка Ковача? Нема разлике осим у институционалном залеђу. Онда је то било у тесном додиру са практичним извршењем а сада је то само реч – метак. Додуше, те речи добро дођу оном делу «међународне заједнице» који у Србима види злочинце и муштерију Хашког трибунала. Политичари улазе у историју са својим делима, а књижевници са својим политичким речима и својим текстовима. Свако ће имати своје судије у онима који долазе.

Х х х

У једном од најдраматичнијих раздобља у српској историји, у време разбијања СФРЈ и борбе српског народа за своја права, неки српски писци су отворено заузели непријатељски став према српској државној политици и интересима нације. Одметник од српства Бора Ћосић, побегао (отпутовао) је у Немачку да би излио отров о српском менталитету, обичајима, култури. Једно писмо интелектуалаца Словеније, Босне и Херцеговине, Хрватске, писмо написано после протеривања Срба из Хрватске 1995. у коме се оптужује Милошевић, потписали су Мирко Ковач и Бора Ћосић (*Данас*, 29.9.1998.). Ко је

написао роман “Улога моје породице у светској револуцији” и добио НИН-у награду? Онај писац који ће скупити своје чланке по страним и домаћим новинама и насловити их “Моја улога у светско-европској гетоизацији и демонизацији Срба”. Тај Србин из Загреба који се доселио у Београд 1937. да би почетком 1990. одселио у Немачку са стидом што је Србин, написао је и изговорио прегршт најтежих речи на рачун Срба, понајвише на Милошевићеву власт као и ону после његовог пада. Из мноштва његових написа о Србима довољно је указати само на текст у часопису *Хелсиника повеља* 2007 (октобар-новембар) у коме се руга српским крсним славама. «Срби кољу све па и прасиће, а на крсним славама ждеру, пију, хрчу као ликови са Бројгелових слика. А свештеник мрмља неразумљиве молитве, пије ракију и одлази». За недељник *Европа* (10.1.2008) Бора Ћосић изјављује да “би био веома несрећан када би морао да живи у Србији”. Такав народ има власт какву заслужује. А то је “средње тоталитарна” власт, тврди он и у 2008. години (Историја је гунгула, *Политика*, 29.11. 2008). Истога дана у најгледанијој телевизији јавног сервиса ТВ дневнику, негде око осам сати, појављује се главом и брадом Бора Ћосић да говори о својој књизи у уздању Просвете, *Консул у Београду*. А шта у тој књизи пише? Нико неће погрешити у одговору. “Грешка је остати у овој бесмисленој земљи, остати по сваку цену (стр.221).

И није то најгоре што је изрекао о Србима. Српски ауторасиста ће тек написати: “Поникнути на том тлу, одувек крије на опсаност: чак и најмудрији, најинтелигентнији међу Србима, временом постају духовно троме, или услед опште летаргије околине, или услед алкохола, или зато што су Срби” (стр. 221). То је српски расизам према Србима и када би то рекао за неки други народ, одговарао би по кривичном закону. Овде је све дозвољено. А грађани Србије плаћају медиј који им под нос подмеће писца заслужног за њихово исмејавање и расистичке тврдње о “тлу и нацији” пред европским просечним светом. Нема чудовишнијег колективног мазохизма. Или је то део историје за коју речени писац тврди да је “један метеж који људе, догађаје и ситуације претура, баца једно преко другог, као стовариште неке робе, на којем се налази и лоше и добро”.

А није гађење Боре Ћосића над српством скорашњег датума. У тексту «Епилог о повести о Мишкину: разбијена шоља Декартова»,(1998) он пише како је Србија «једна проклета земља, која сама себе проклиње жељом за некаквом горком и тешком општошћу, те у којој бити јединком можда је теже него игде на свету» (Ломпар, 2009, 105-106).

Најжалосније је што је добровољно отпутовани Бора Ћосић, са ДААД стипендијом, покушао себе да направи апатридом као што је то био Црњански. Идеолошки и политички прогнани Црњански ни у машти не може да се доведе у везу са Бором Ћосићем. О томе аргументовано пише Мило Ломпар у својој књизи *Моралистички фрагменти* (2009).

Хроничару ружноћа и клевета које су неки српски писци упутили на адресу сопственог народа, било би потребно неколико година да забележи све што су они јавно изrekli. Онај ко се буде прихватио таквог посла записаће и ово чудовиште од мишљења, о антинационалном корову која најуспешније расте у Србији последње две деценије.

Српски национални и државни интереси нису имали никакву подршку у једном кругу књижевника. Напротив, чак је било и отвореног блаћања свега што је српско. Таква јавна делатност у српској политици није била вођена практичном мудрошћу, већ доживљајем, утиском, лаким и тешким речима и брзом одлуком. Да ли прецењујемо јавни утицај књижевника у националним и политичким питањима? Можда. Не треба занемарити чињеницу да је српска култура књижевноцентрична. Али и у таквим околностима, јавна написана реч нема широко поље дејства. Социолог Рајт Милс је у својој књизи *Знање и моћ* тачно приметити следеће: “Писац тежи да верује да ће проблеми бити стварно решени његовим медијумом, посредством речи”.

### Закључна разматрања

Морално понашање је увек практично понашање и садржи објективну и субјективну компоненту. Ако један људски чин оценимо као моралан онда то значи да је учињено добро дело у складу са осећањем савести и нужности а не због личне користи. Дакле, сваки људски чин се вреднује у друштву као добар или рђав, али и појединац који обавља тај чин процењује својом свешћу да ли је добар или није.

Текст није невино деловање. Текст има моћ да производи последице. И када се креће у жанру фактографском, када се листају чињенице али и када се саопштавају вредносни судови, текст производи неко дејство у свести читаоца, читалачке публике, а почесто и у стварности. На индивидуалном плану један текст може да нанесе увреде и клевете другој личности. Друго, твдња да је један текст допринео вандализму неких група или да је произвео неки догађај, такође је пример моћи текста. (Сетимо се оптужби једног текста из *Политике експрес* да је тај чланак припремио убиство новинара 1999. године.)

Недавно је НУНС покренуо захтев (занимљив назив новинарске организације чији врх се залаже за сужавање слободе своје професије) да се суди српским новинарима који су пре двадесет година писали о ратним догађајима на простору СФРЈ за «ратнохушкачко новинарство». Захтев, дакле, директно везује одговорност за избијање ратних догађаја за новински текст.

И филозофски текст о политичким стварима производи последице. Мајкл Волцер (додељена му је титула почасног доктора београдског универзитета 2010) у тексту „Политика и морал“, из 1999. године, тврди да «Срби уништавају косовско друштво». Како је знање пласирано овим текстом? Полузнање? Незнање? Лажи? Да ли је филозоф одговоран за овакве ставове? Да. Да ли је текст произвео јавне последице? Да. Утицао је на јавно мњење о Србима као варварима.

Ових неколико примера само потврђује тезе о моћи текста. А где је моћ ту је и одговорност.

Морална оцена јавних ставова о Србима и неким српским књижевницима, саопштена у њиховим политичко-публицистичким текстовима, подлежу критичком оцењивању са два становишта:

1. Јавни политички ставови Марка Ристића, Мирка Ковача и Боре Ћосића су друштвено и политички значајни а не само ужесталешки.
2. Како они схватају чин јавне одговорности? Какав је њихов морално-карактерни лик?

Ово друго питање неће бити предмет разматрања али мора се истаћи следеће. Они су морално одговорни за своје јавне ставове. Без обзира на степен афективности који су унели у своје тврдње, они су слободном вољом без притисака са стране, износили своје оцене о другим људима и особинама српске нацији. Процена њихове мотивације је мање важна с обзиром на штету коју таквим судовима о другима наносе српској нацији и неким њеним припадницима.

Анализа кључних речи, оптужујући контекст у који су стављени нападнути књижевници и нација, као и коментари који су укључени у текст недвосмислено потврђују оцену о одговорности аутора текстова за настале последице. Ови текстови промовишу један облик насиља, засновани су на стереотипима и пречицама у закључивању, срачунати да читаоци формирају негативне ставове о личностима и нацији о којима пишу. Пратећи коментари садрже искључиво осуду, излажу нападнуте писцу понижењу и не уважавају националне културне вредности.

Да ли су ови књижевници одговорни за садржај својих текстова и последице које из њих произилазе? Да, књижевници су одговорни за последице које производе њихови текстови. На првом месту, какав је однос аутора ових текстова према истини ствари о којој су писали? Није никаква потешкоћа да се утврди висок степен искривљавања чињеница, агресивна необјективност и широка употреба лажних оцена о Србима и појединим српским књижевницима.

Не може се тврдити да су аутори погромашких текстова о којима је реч необразовани и да нису знали шта су чињеница а шта нису. Садржаји њихових текстова недвосмислено потврђују оцену да су демонстрирали неодговаран однос према знању. Нема ни трага од истинољубивости и правичности у њиховим текстовима.

Да ли могу бити одговорни за последице које производи њихов текст?

Ови књижевници су морално одговорни, јер су морали да знају (предвиде) какве ће последице проистећи из њихових политичких текстова (идеолошко изгнанство Црњанског, појачавање хрватске србофобије, и стварање демонског имица Срба на Западу). Њихови јавни ставови нису истинити, нису правични, доприносе прогонству нападнутих писаца, а Србе представљају на искривљен и неистинит начин.

Да се задржимо на националној и политичкој димензији одговорности текстова о којима је реч. Да ли су речи ових аутора биле корисне или штетне за српску нацију и писце?

Њихови текстови су израз насиља. Под насиљем подразумевамо наношење штете другом појединцу или заједници. Насиље је физичко повређивање, наношење материјалне штете, али и емоционално и морално повређивање као што је застрашивање, срамоћење, социјална и политичка изолација, наношење политичке штете. Нема сумње да су јавни ставови писаца о којима је реч произвели насиље над Србима и појединим писцима (над Црњанским).

У овоме треба видети и борбу за моћ или облик моћи – да се у култури наметне одређени поредак вредности и што већи утицај књижевника – оптуживача. Марко Ристић је имао висок дипломатски и политички статус у

СФРЈ, Мирко Ковач у хрватској култури, а Бора Ћосић у немачком јавном мњењу.

Текстови књижевника о којима је реч настали су под утицајем слободне воље и свесне активности. То је био њихов избор. А такво понашање израз је њихових карактерних црта које подлежу моралном суђењу и моралној оцени.

На чему се заснива објективност овде критикованих ауторских текстова? Њихови континуирани напади на неке писце и српску нацију могу се оспоравати са становишта онога што Лешек Колаковски именује као разлог колективне одговорности. Нормално је да имамо осећање учешћа у делима нације којој припадамо – добро или зло – због интереса целине а не појединачних, због моралних а не материјалних интереса. Имамо осећај да је судбина нације и наша судбина. Ми нисмо лично одговорни за поступке других припадника нације, али «ако верујемо да је народ духовна и морална целина, да кроз време чува свој идентитет, иако покољења умиру а друга долазе уместо њих, онда је добро веровати да поред личне одговорности постоји и колективна, тј. одговорност народа као континуиране целине» (Колаковски, 2001: 42).

Одговорност за народ, нацију подразумева неравнодушност и учешће у колективном животу. Тако, ми имамо пуно морално право да анализирамо њихове мотиве за писање таквих текстова – сујета, користољубље, идеолошки и политички интереси, допадање странцу.

Не судимо на основу личне повреде већ погађања националног достојанства у нама. Руководимо се општим вредностима нације, а не посебним. Морални судови су израз свести о нацији и друштву.

Текстове Ристића, Ковача и Ћосића меримо са становишта њиховог учинка у српској политици и култури, али и са становишта иностране перцепције српске културе и српске нације.

Где је граница између слободе писане речи и изношења неистина и нетачних тврдњи? Да ли је одговорност према политичкој власти (М. Ристић) већа од одговорност према културној јавности? Да ли је етика чисте воље оправдање за независног интелектуалца (Ковач, Ћосић) будући да они нису у институционалном поретку власти? На ова питања се може одговорити са становишта последица које производе у култури нације којој припадају као и из перспективе намера писаца оваквих и сличних текстова.

Ове текстове оцењујемо са становишта њихових последица на национално морално постојања Срба, а не у контексту личних намера. Позивање на намере је тривијално и прозирно. Не може се избећи одговорност за последице јавног деловања посредством ауторског политичког текста и у случају најбољих намера. Када се српска нација и неки њени припадници представљају у штампаном медију неистинито и са јаком дозом насиља, а уз острашћено блаћење, онда се наносе озбиљне последице моралном и културном лику нације.

#### Литература:

Аврамовић, З. (2009): *Родомрси*, Култура полиса, Нови Сад

Аврамовић, З. (2007): *Политика и књижевност у делу Милоша Црњанског*, Академска књига, Нови Сад

Ломпар М. (2009): *Моралистички фрагменти*, Нолит, Београд

Колаковски, Л. (1992): *Мини расправе о макси темама*, Плато, Београд

Тешић, Г. (1983): *Зли волшебници*, Слово љубве, књига III, Београд



## АСПЕКТИ ОДГОВОРНОСТИ

**Апстракт:** некадашње веровање у моћ речи замењено је данашњим инфлаторним обиљем изреченог и написаног. Реч је обезвређена, а они који је користе не стоје више иза ње већ се скривају иза свог симулираног присуства које укида њихову одговорност. Данас је доведена у питање некадашња хијерархија различитих типова одговорности. Међутим, одговорност постоји у неким другим видовима, а један од њих се исказује еколошком бригом за очување живота на планети. У овом раду аутор указује на шири аспект одговорности у контексту културе у којем се, као у књижевном тексту где се реч даје и радикалном злу, преиспитују искушења која пред данашњег човека стављају разни облици негативитета.

**Кључне речи:** одговорност, етика, вредност, религија појединац, метафизика, екологија, књижевност.

Однос према речи као чиниоцу текста само је један аспект одговорности који се примереније може сагледати у њеном ширем текстуалном контексту који се односи на реалност културе. Текст подразумева првенствено симболе који су на основу синтаксичких правила повезани у целину, али се његово значење односи и на раван културе у којој су према примарном језичком моделу формиран и тзв. секундарни моделативни системи у духовној, социјалној и материјалној култури. Одређена језичка правила својствена су, дакле, и миту, обреду, веровањима, одевању, исхрани, сродничким везама, јер се у овим облицима културе само на посебан начин користи примарни језички систем да би се посебним језичким кодом изразиле одређене културне поруке (1). Зато се о појединим видовима културне праксе створеним у оквиру традиционалних друштава и може говорити као о врсти текста (2). У ширем смислу и целокупна стварност се може приказати као текст света, што значи да је и сваки текст посебан свет. Имајући у виду ово одређење текста и могућност сагледавања најзначајних културних активности као врсте посебних језика, текст културе је најадекватнији контекст који даје значење и конкретним човековим поступцима и оквир у којем се налази његова одговорност за учињено.

Оцртана, дакле, најпре у контексту језика као средству изражавања, одговорност се испољава и односом према језику у оној мери у којој се он поштује или се изневерава. Као сложени духовни ентитет који омогућује нашу креативност, језик је медиј кроз који говори не само наше свесно, већ и наше несвесно, откривајући нам правила, законитости и слободу. Оно што се човеку несвесно обзнани, као плод инспирације и садржај снова, само је искра од које се може распалити ватра. Из несвесног као привидног заборав дубљег и суштинског облика памћења стижу важне поруке, а иманентна језичка правила која постоје као несвесно граматичко знање основ су организовања света и успостављања манифестног реда који карактерише сваки социо-културни ентитет.

Служећи се језиком, нисмо довољно свесни чињенице да и он проговара кроз нас и да често говоримо и оно што не желимо да кажемо. Имајући у виду свесни и несвесни аспект језика, служећи се језиком ми говором, у ствари, одговарамо његовим захтевима, правилима којима смо овладали и тако потврђујемо своју одговорност. Тај одговор је различит од непосредног, природног израза нашег несвесног јер владајући језиком успостављамо контролу над оним аспектом природе супротне култури. У овој дихотомији треба имати у виду да је природност у садржајима несвесног латентно присутна у нашем говору, нашим поступцима и односу према свету. За разлику од обредног који се потврђује у песништву, ритуализовани говор је показатељ немоћи аутентичног именованја, духовне кризе и потрошености језика који се не обнавља самим собом већ нашом одговорношћу према њему. Одговорност према изреченом добија свој значај у тренутку када речи постану конкретне и делатне, када се актуализује само биће језика. Изговорено је тада израз свести о моћи речи која се не манифестује сазнањем о евокацији прошлог и враћању истог, цикличним кретањем и митској концепцији времена, већ човековом свешћу о себи као пресудном чиниоцу стварања времена који држи своју егзистенцију отворену према слободи као могућности самопотврђивања. Та егзистенцијална шанса као могућност самоактуализације осенчена је искушењем подлегања злу.

Значење изговореног и написаног одређено је њиховим контекстом, а значај и убедљивост тих речи не мери се увереношћу говорника или писца у њихову истинитост већ њиховим одјеком у другима. Од тога колико смо уверени у истинитост својих речи зависи колико смо спремни да инвестирамо у њих и колико стварно стојимо иза њих. Песничка реч има своју аутономност и није убедљивија уколико је за сваки свој стих песник спреман да посведочи и својим постојањем. Та спремност на саможртвовање због своје речи одређује стање у којем се говори, па и фанатизован говор замућује разлику између истинитог и стварног. Уколико зна да говори неистину, онда говорник лаже и обмањује, настојећи да заведе своје слушаоце да му поверују. Уколико сам верује у своје самообмане као истините и стварне, онда он само говори неистину, а његова одговорност мања је од онога ко лаже. Непромишљеност је стање смањене одговорности, а стању сужене свести онемогућава да се сагледају последице изреченог.

### *Језик и књижевност*

Један од критеријума одговорности према речима је живљење у складу са изреченим. Уколико нисмо спремни и да живимо онако како говоримо и мислимо, онда се и јавља разлика између речи и понашања, мишљења и дела. Отровни цветови лицемерја израстају из те пукотине човековог бића, а на њу упућују и напрслине таблица божјих заповести, односно закона намењених људима, настале када их је Мојсије, по повратку са Синаја где их је примио од Бога, бацио у гневу видевши своје сународнике како играју око златног телета. Није само ствар храбрости, већ и одговорности да се ствари и појаве назову правим именима, али је права храброст бити доследан у изреченом на путу ка истини. У том смислу се и поставља питање одговорности за сопствени језик исказане свешћу о његовој угрожености. Српски језик се упркос позитивним научним сазнањима и правном оквиру датим уставним одређењем још увек неадекватно именује и назива српско-хрватским (3). Без довољно храбрости и снаге да се призна дотадашња грешка, да се изврши потребна ревизија и адекватно именује Речник нашег језика, потискује се одговорност и лажним аргументима наставља започети посао.

У односу према језику огледа се и однос према нашој савременој књижевности, чија се вредност настоји да утврди према критеријуму њене ангажованости, односно пожељне политички коректне истине о последњим ратовима на подручју бивше Југославије (4). Истицањем да би посебну бригу требало повести о делима која одговарају тим захтевима, недвосмислено се истиче порука о томе шта је пожељно и шта ће се, према тим критеријумима, сматрати вредним. Она друга дела која нешто другачије и супротно овим виђењима тумаче и сагледавају ту стварност постају маргинална, неоткупљена и мање вредна. Овај критеријум се шири и на целокупно српско културно наслеђе (5), а овакви поступци који изазивају протесте и огорчење јавности показатељ су накарадне и неодговорне културне политике у Србији у првој деценији трећег миленијума.

### *Примарни оквир*

Одређен силама изван себе и ауторитетима у себи, човек је ограничен у својој слободи да преиначује своју природну датост, али постајући оно што је од себе створио он бива и одговоран за себе и своје поступке. Одговорност проистиче из свести о последицама сопствених поступака, а та свест се исказује у контексту важећих схватања која пружају одговор на питања о коегзистенцији у заједници са другим људима и у свету са другим бићима. Примарни оквир тих схватања су магијско-анимистичке представе и веровања у сакралност постојећих закона и правила чије је кршење доводило до нежељених последица. Уколико би тражили клицу осећаја човекове одговорности за његове мисли, речи и дела, онда би је могли пронаћи у свести о значају постојећих и виших принципа који су регулисали његов живот.

Одговорност је, дакле, из тог контекста проистицала из свести о значењу кршења тих принципа које је доводило до нежељених последица. Тај аутоматизам казног деловања због кршења важећих правила показивао је снагу предубеђења и веровање у моћ виших сила. Иако се узроци невоља тумаче веровањем у моћ извршене зле магије, реални доживљај последица бачених чини истоветан је кршењу постојећих забрана, односно табу прописа. Одговорност је стопљена са кривицом која је последица свести о огрешењу о важећа друштвена правила. Због осећања кривице људи реагују соматски, болешћу, и та врста самокажњавања не говори можда толико о развијеној свести, колико о развијеном осећању одговорности за угрожавање постојећег поретка.

Паганство, дакле, ствара примарни духовни контекст који је претходио хришћанству, али који постоји и након хришћанства у народној култури и елементарном веровању данашњег човека. Посебно је изражено у време криза, односно у стањима када више институције изгубе моћ и важност у регулисању човековог понашања и изоштравања питања његове одговорности. У античком свету, у религији старе Грчке, богови су кажњавали људе када би прекршили постојеће законе или хибрисом прекорачивали границе постојећег поретка. Богови кажњавају Креонта зато што не поштује мртве, а уништавање традиције која утемељује људски свет неминовно доводи до нежељених последица. Да би појединац и колектив били одговорни за своје поступке прећено им је грехом.

Појам греха је развијен у хришћанству, јер се њиме настојала да појача човекова одговорност за очување и побољшање земаљског поретка. Представом о греху наглашавана је та одговорност и за реч, а указивање на негативне последице имало је и

превентивну и едукативну функцију. Посебан значај грешности због својих речи наглашен је и у концепцији о посмртном кажњавању. Сматрало се да уколико човек није кажњен за своје грехе у овоземаљском животу, онда ће неминовно бити кажњен након смрти. Овај концепт је присутан у православним предањем о митарствима. Према је другим доласком Исуса предвиђено завршно суђење свим живима и мртвима, након смрти човекова душа је изложена и процесу посебног суда на граничним местима, митарствима, на којима јој демони одређују удео у загробном животу (6). Духови зла траже од сваке душе царину или откуп у виду добрих дела за учињене грехе. Сваки грех има своје место откупа, своју царину и царинике у виду страшних демона који казном боравка у паклу пресуђују грешним душама. Прва три митарства су везана за грехове учињене речима. Било да је реч о непотребним, ружним и непристојним речима упућених другоме без потоњег покајања, или изречене лажи, клевете, осуде и подсмеси, ради се о гресима који су последица вербалних деликта али не мање значајни у механизму стварања осећаја одговорности за мишљење и понашање.

Без обзира на то да ли је политеистичка или монотеистичка, паганска или хришћанска, религија је била основ обичајног права и традиционалног морала који је регулисао однос међу људима, њихов приватни и јавни живот. Међутим, у секуларним друштвима, одговорност и кривица постају првенствено правне категорије, што не значи да је религија потпуно изгубила значај у дефинисању осећања одговорности и кривице (7).

#### *Време неодговорног говора*

Док је кривица правна категорија која се утврђује у судском процесу на основу важећих закона, одговорност се испољава првенствено у равни морала и постоји зависно од степена развоја и стања човекове свести и самосвести, односно савести. Одговорност постоји пред собом али и пред другима, за себе као и за друге, што подразумева и одговорност других пред нама, њихову одговорност за себе као и за нас. Одговорност је, дакле, у домену осећања и морала, а кривица у равни права која се мора доказати да би се окривљени као оптужени могао прогласити кривим због кршења постојећих закона. Будући да пренаглашена одговорност доводи до самооптуживања које се због осећања греха доживљава као кривица и манифестује потребом за њеним испуљењем, одговорност се поистовећује са кривицом. Уколико се признаје одговорност, онда и кривицу није потребно доказивати јер се она и без оптужбе прихвата као таква.

Одговорност за изговорену и написану реч није мања од онога што човек чини, па зато вербални деликти нису аболирани од одговорности. Вређање других је кажњиво, а санкционисана је и доказана непосредна веза између речи као узрока и недела. Уколико се подстиче и наводи на кршење закона и чињење злодела, онда се и поставља питање одговорности за изречену реч и написани текст. Иако се дакле због тих речи може бити не само одговоран, већ и крив, за прећутано се може бити само одговоран.

За разлику од своје некадашње моћи и веровања да је њоме Творац саздао свет а интелектуалац на њеној постојаности и снази темељио свој идентитет, реч је данас изгубила вредност. Онај ко користи реч више не стоји иза ње, јер је постао невидљив и реалан само у свом симулираном присуству. Престајући да буде одговоран за своју

реч, он је показао своју способност да је потпуно обезвреди и претвори у безначајан траг својих усана у ваздуху или прстију које необавезно шетају тастатуром. Разлоге одсутне одговорности за изговорену или написану реч, треба најпре потражити у индивидуално-психолошкој равни, а потом и у контексту одсуства институционалних претпоставки које погудују идејној фанатизацији, релативизацији етичких начела и превладавању парцијалних над општим интересима. Губљењем критичког односа према друштву и стварањем механизма да се критичка мисао маргинализује и поништи, друштво показује да је одговорност на ниској цени. У анестезије од одговорности, оно се и претвара у ентитет који ненормално прихвата као нормално.

Насупрот оваквом односу према својим речима, односу који га ослобађа одговорности за изречено и написано, човек је одговоран за постојећи поредак и обавезан да га чува и не нарушава. Његова одговорност се огледа и у равни одговора на захтеве постојећег поретка да га не доведе у питање. Будући да су чувари поретка и сам поредак сакрализован, човек испољава склоност да се повинује ауторитету поретка, да буде не само послушан, већ и покоран и да беспоговорно и слепо извршава његова наређења не постављајући питање своје одговорности за учињено. У том потчињавању, човек је и склон да чини највећа зла, јер се не сматра одговорним за зло које другоме чини и да у својој послушности налази алиби да испољи тамну страну своје природе. Ратови су, показало се то безброј пута, само природне лабораторије за потврђивање већ познатих сазнања о људској природи до којих се дошло и експерименталним путем (8). Без обзира на знање да другоме чини зло, човек то ради потчињавајући се ауторитету који може оличавати и одређена религијска идеја, расистичка теорија, идеолошка концепција и политички програм. Ношен овим идејама, појединац постаје њихов фанатични верник који се жртвује за испуњење постављених циљева. У том саможртвовању, он се, у ствари, одриче само свог разума и морала.

Са антрополошког становишта, питање човекове одговорности веома је сложено јер претпоставља различите аспекте. Уколико се суочимо са појавом да извесни појединци упркос почињеним неделима немају осећај одговорности, да су без осећаја кривице и гриже савести, онда она и тражи одговарајуће објашњење. На пример, некадашњи управник највећег логора у послератној Југославији на Голем отоку, месту страдања великог броја заточеника, о последицама доживљених траума након повратка из тог логора да се и не говори, у бројним интервјуима датим после објављивања књиге настале на основу разговора са њим, на питање новинара о осећању своје одговорности за дешавања у том логору, одлучно одбија сваку одговорност (9). На једно од питања да ли му је мирна савест због злочина извршених на том месту и да ли може због тога мирно да спава одговара да му је савест потпуно мирна, да је спокојан и да спава као новорођенче. Њега не дотиче ни један аспект одговорности због учешћа на страни тадашње власти која се брутално обрачунала са свима који су се опредељивали за Стаљина или су оптуживани да су за њега. Податак да овај човек и данас мирно шета београдским улицама и да није мучен савешћу нити питањем сопствене одговорности спада у домен личног односа према огрешењу о моралне норме. Иако се овим отвара питање да ли сви могу осетити гужу савести, јер психопате немају тај осећај, знатно је важније од индивидуалних, питање друштвене одговорности односно чињеница да се не поставља питање одговорности виновника зла.

*Одговорност за зло других*

Изоштрена свест о последицама својих поступака даје људској одговорности право значење. Међутим, уколико нема те свести, зато што је она потиснута, постала дифузна или транспонована у другу раван, као у случају злочина учињених потчињавањем ауторитету, онда фактички и не постоји одговорност, што не значи да је човек у потпуности ослобођен своје одговорности и да није одговоран за оно што је учинио. На то обавезују и резултати Јасперсовог разматрања о кривици. Наиме, објавивши свој рад *Питање кривице* (10), у време Нирнбершког процеса, он је сматрао да је сваки Немац на неки начин био одговоран за злочине које је учинио Хитлеров Трећи Рајх током Другог светског рата. У том смислу он и износи четири хијерархијски различита типа кривице. Најпре је то конкретна кривица за злочине који су објективно доказиви јер спадају у законом санкционисана дела. Затим, следи политичка кривица, заснована на одговорности за избор државне власти под чијим су окриљем и извршени злочини. Уколико није непосредно и политички одговоран за злочине, онда је, према Јасперсу, човек морално крив за лоше поступке које је починио потчињавајући се и слепо извршавајући наредбе које су долазиле са више командне инстанце. Међутим, и да није непосредно учествовао у тим злочинима, он не може бити ослобођен четвртог типа кривице везане за постојање зла у свету. Тај метафизички аспект кривице наглашава, у ствари, човекову одговорност за злочине који други чине. Тиме се појачава осећај за присуство зла које отвара питање и нашег постојања и тражи од нас непосредан одговор. Нисмо, дакле, само непосредно одговорни за конкретна дела која чинимо, већ претпостављена хијерархија различитих категорија и типова одговорности омогућује да препознамо и сопствени аспект одговорности. У хијерархији одговорности, реч је само о инстанци и степену који нас погађа јер никад нисмо одвојени од зла које се догађа. Ми смо умрежени у релације различитих степена одговорности, па смо зато као људи увек одговорни за оно што се и око нас дешава, за зло других и за постојање самог зла, због нечињења или малог чињења да се оно испољи.

Будући да после објављеног краја метафизике и проглашене смрти Бога нема више тог некадашњег метафизичког контекста, данас је он замењен еколошком свешћу и одговорношћу за живот на планети. Еколошка свест је онај најшири аспект одговорности који је некад имала метафизика. Оно што се прошле 2010. године дешавало у Мексичком заливу са изливањем енормне количине нафте у море, а ове године са хаваријом атомске централе Фокушима у Јапану након разорног земљотреса који је погодио ову земљу, показује глобалне последице било ког догађаја на планети. У том смислу се и поставља питање одговорности за догађаје који иако географски удаљени имају значај и за наше постојање. То нам, дакле, даје за право да покажемо своју заинтересованост за далека збивања и да реагујемо на прави начин.

### *Искушења зла*

Враћајући се на крају на значај текста за разумевање одговорности, указали бисмо на важност књижевног текста за формирање свести и осећања одговорности. Када говоримо о тој важности, онда претпостављамо постојање одређене истине таквог текста. Међутим, та истина није унапред дата, али је задата у рецепцијском хоризонту у којем читалац учествује у њеном откривању и конституисању. Будући да је истина плод дијалога и резултат сусрета две егзистенције, она се не може наметати силом као терор једног становишта, већ мора бити са становишта слободе прихватљива и за другог. Уколико је истина, дакле, првенствено плод комуникације која претпоставља и однос између различитости, па и супротности, онда се управо у књижевном тексту

одвија интеракција између дијамтрално супротних вредносних становишта, којој је читалац изложен. У књижевном тексту и радикално зло добија реч, исказујући се кроз јунака који се не може поистовети са самим аутором дела.

У ризници светске и домаће књижевности пуно је примера описаног људског негативитета, од Е. А. Поа, Лотреамона, Ш. Бодлера, па до нашег В. Петковића Диса и Б. Миљковића. У тексту се могу изразити различита морална становишта условљена парцијалним интересима који релативизују однос према добру и злу. Актери различитих становишта настоје се да потврде да је добро оно што им доноси корист, па макар због тога и чинило зло другима. Међутим, без обзира на убедљивост парцијалних становишта, текст треба да има универзалну етичку поруку о позитивном значењу добра и негативном одређењу зла. Отварајући могућност да лично искуство писца буде и читаочев доживљај, текст је реалност у којој аутор пројектује себе, свој други, несвесни део или децентрира себе, дајући прилику и радикално другом да се испољи.

Миљковић вели у једној песми да би се на страни зла тукао, а други песници су писали о уживању које би донело слушање како у њиховим рукама или под ногама крчка дечја лобања. Песник који се служи својим генијем да би "насликао насладе окрутности", које су рођене са човеком и које ће нестати са њим, пева о свом лирском јунаку који љубећи неко дете румена лица пожели да му бријачем одреже образе (11). На тим примерима слављења монструозности и мржње према људима, зло добија прилику да се исказе, што, наравно, не значи да је и сам аутор на страни тог зла и да његов текст нема друго значење. Управо је књижевни текст, односно песма, та шира реалност у којој се преиспитује потенцијал негативитета у односу на његову супротност. Суочавање са могућношћу зла изазива психолошку неугодност која подстиче читаоца да преиспита свој однос према добру и злу као према темељним претпоставкама свог постојања. Из безбедне и сигурне позиције читаоца у естетској равни се потенцијал његовог добра искушава призорима драстичног зла. У читању субјект постаје упитан у свом саморазумевању, јер ставља себе као и све друго у питање. У реалности текста, која посредује у процесу његове самоспознаје, субјект се отвара према другом, његовој тајни, а својом децентрираношћу придобија и постаје пријемчив за другог али и за себе. У рецепцији садржаја радикалног зла долази само краткотрајно и привидно до суспензије његове одговорности. Искуство негативитета и зла мерено људском патњом и очајем добија прави значај у равни прихватања свих аспеката живота јер крхкост и слабост појачавају наду у спас која долази уколико се поднесе зло и издржи очај. Претеривање са злом делује депресивно на читаоца, али га подстиче да у супротности види своје исцељење. У испољавању негативитета, добро се стимулише да потражи додатну аргументацију да би преовладало и потврдило своју моћ. Дајући реч радикалном злу, преиспитује се, заправо, моћ добра које се охрабрује и подстиче у читаоцу, да би показало да је јаче од своје супротности.

.....  
Напомене:

1. Упор. О. Дикро и С. Тодоров, "Tekst", у: *Enciklopedijski rečnik nauka o jeziku*, Prosveta, Beograd, 1987, 219.; J. Lotman, "Tipologija kulture", *Treći program*, jesen 1974, 23, Beograd, 1974, 448.

2. Упор. Б. Јовановић, *Српска књига мртвих*, Градина, Ниш, 1992.

3. Тако је и 18. том речника који издаје Институт за српски језик САНУ објављен под називом *Српско-хрватски речник*. Тај Речник нашег језика се и даље ради под погрешним називом, при чему се данас фалсификује његов прави назив и замењује неадекватном сложеницом српско-хрватски. Иако је у време када је започео овај пројекат тај назив био политички и идеолошки оправдан у оквиру политике југословенства и братства и јединства, данас је његово настављање потпуно апсурдно.

4. То је јасно истакнуто као један од критеријума приликом овогодишњег откупа књига објављених у прошлој 2009. години. Међутим, када се говори о тој коректности онда се подразумева кривица Срба и Србије за почетке тих ратова и злочине који су током рата чињени, па се и ангажованим сматрају и позитивно вреднују управо књижевна дела која одговарају захтевима актуелне политике. Осим декларативног, политичког и идеолошког критеријума, обзнањеног у години проглашеној као година књиге, 2010. годину обележавају јаке политичке тежње да се неистине и лажи прихвате као нека књижевна, уметничка истина.

5. Тако се на основу препоруке актуелног управника Националне библиотеке матичним библиотекама и значајна дела, попут Његошевог *Горског вијенца*, одстрањују из корпуса српске књижевности и приписују црногорској књижевности. Искорењивање значајних вредносних оријентира српске традиције има за циљ поништавање битних и иманентних критеријума српске књижевности и српског језика који дубље осмишљавају и актуелну књижевну продукцију.

6. Б. Јовановић, "Пролаз кроз митарства", *Неохеленско наслеђе код Срба I*, Филолошки факултет Универзитета у Београду, Београд 2005, 167-177.

7. Питање те одговорности добија и секуларне размере када има политичку актуелност. Оно се отворило поводом догађаја у Рашко-призренској епархији и њеног рашчињеног владике Артемије.

8. S. Milgram, *Poslušnost autoritetu*, Nolit, Beograd, 1990.

9. T. Nikčević, *Goli otoci Jova Kapičića*, Podgorica, Daily Press, 2009.

10. K. Jaspers, *Pitanje krivice*, Samizdat Free B 92, Beograd 1999.

11. Lotreamon, "Maldororova pevanja", *Sabrana dela*, Nolit, Beograd, 1964, 35.

Срба Ђорђевић, Крушевац

## **ЕТИКА ИЛИ КОНФОРМИЗАМ**

Говорити о оваквој теми у данашњим условима мондијалистичког схватања света, када се захваљујући електронским медијима он рефлектује код јединке као виртуална слика, стварно је незахвално. Људска јединка постоји још само као објект



манипулације, као деперсонализовани потрошач, усамљеник у гомили других. Сигурно је да оваква ситуација намеће повећану одговорност сваког поштеног интелектуалца који се професионално бави делањем као новинар, књижевник или филозоф.

Парадокс лежи у томе, колико је способан да прихвати норме понашања друштва у којем живи и дела, које је данас у моралној хипокризији, и да ли је његова личност склона слободном одлучивању. Убеђен сам да је оваквих појединаца све мање. Етика је готово мртва музејска вредност која се као таква изучава а ретко налази у интелектуалној пракси.

Због чега је то тако? Француз Пигет у књизи *Психологија интелигенције* говорећи о генетичкој структури интелектуалца тврди да је она *прилагодљива* и *асимилиаторна*. Притом су та два процеса, иако супротна, зависна. А то значи да узајмно утичу на промену ставова личности према објекту, а тиме и на квалитет карактера. Карактер интелектуалца и његова етичност променљива је категорија, те отуда његова одговорност за изговорену или писану реч највише зависи од тога у ком правцу је усмерена његова ангажованост – према општој добробити појединца и заједнице у којој живи или пак према интересима владајуће структуре, неке интересне групе, или спољном фактору. Он им изнајмљује своју интелектуалну способност, ради неке материјалне или друге користи. У оваквим случајевима реч је о недостацима његове етичности.

Скрећемо пажњу да је могуће бити морално чист делајући у сфери привидне моралности, када се прибежиште нађе у идеји неутралног формализма. Тада појединац може бити одговоран за писану реч, према себи и свом делу, али не и према друштву и свом времену.

Из овога следи да се одговорност интелектуалца мери принципом деловања у јавности – колико је он окренут слободи и правима јединке, односно свом народу. Квалитет оваквог деловања, па и саме одговорности, највише зависи од друштвено-економског прогреса и успостављених слобода, како за медије тако и за јединку. У слободнијим срединама морални кодекс по правилу треба да буде на вишем ступњу, мада у данашњем потрошачком друштву слобода је у већини случајева дозирана од стране оних друштвених структура које у датом тренутку имају власт над медијима. Овај контрапункт траје још од исписивања кодекса на плочама од стране Мојсија па до данашњег моћног система лицемерног правног поретка. Ову истину живот потврђује на сваком кораку. Лицемерје се јавно не прокламује већ практикује. У таквој ситуацији живот интелектуалца и његова одговорност креће се у оквиру избора противуречности – или лојалност, или народ, или власт и поредак, конформизам, па се често налази у несавладивим противуречностима. У таквој ситуацији избегава се доследност а тиме се и упада у замку сумњиве одговорности за своје делање.

Из свега овог следи да се морамо осврнути на појам слободе. Хобс је дефинише као *одсуство сметњи за извршавање неке радње*. Спиноза слободу третира као *схватање нужности*, она је само интелектуални, само сазнајни део човека према стварности, а почива на разумевању нужности догађаја. Маркс је уградио у ове појмове човека као *друштвено биће* које одређује сопствену историју развоја, мада је још Аристотел тврдио да је човек друштвено биће коме је својство природе да живи у државној заједници и исказује послушност према државној власти. Ако смо се сложили око дефиниције *слободе* и о три њена постулата, Хобсовог, Спинозиног и Марксовог, с

тим што код Маркса појам човека као *друштвеног субјекта морамо схватити као активан принцип развоја слободе и властитог друштва*, а не као код Аристотела, онда се може рећи да је теоретски модел задовољавајуће решен, као претпоставка одговорности интелектуалца за његово деловање у друштву. Нажалост, то би можда и било тачно да су у друштву створени објективни и субјективни услови за максимални избор личне слободе делања без бојазности за последице својих одлука. Ова констатација важи и за развијена грађанска друштва која носе атрибут да су демократска и за неразвијена која су на прелазу у демократска, односно која су у транзицији. А то је само лепа реч за њихов прелазак у капитализам. И у једном и у другом друштву прокламација слобода јединке и демократичност стављена је пропагандом на пиједестал божанства, док је пракса према оним јединкама које угрожавају интересе владајуће елите, без обзира што се често ради о слободном интелектуалцу, позив на линч. Затварањем Раселовог суда, затворена је једина светска институција која је бар морално могла да суди неправди. А колико има лицемерја између прокламације о слободи и стварности, довољно је рећи да је у њено име ујка Сем, назван још светским полицајцем, после Другог светског рата изазвао и водио скоро све локалне ратове у свету. Питамо се како је то могуће у једном развијеном демократском систему? Одговор је једноставан. Власт у којој је сконцетрисана сва моћ по систему капитал односа, контролише и манипулише институцијама система.

Код друштва у транзицији, нажалост, ситуација је драстичнија. У њему обично влада партократски систем, без одговорности према народу, јер су какве-такве институције тек установљене за контролу власти и развој демократије, тек у повоју и без стварне могућности да делају. Такво друштво је материјално исцрпљено па политичка елита заправо једини циљ има у одржавању на власти. У њему слабо функционишу готово све државне институције. Нема одговорности партијских лидера без обзира на њихову успешност у вођењу те партије. Систем одговорности и смењивости због лоших резултата не практикује се, као ни систем оставке. Слободне интелектуалце од личног интегритета, као и слободне медије у оваквом друштву једва можете набројати на прстима једне руке.

Апсолвирајући напред речено, по мом мишљењу тема овогодишњег скупа сигурно била би провокативнија да је везана за улогу медија и однос друштва према јавној речи и одговорности за омогућавање квалитетне јавне критике девијантних појава. Можда ће нека таква тема искрснути у даљој или ближој будућности. Засад нека се етиком својих написа баве филозофи, писци и други ствараоци, мада је то априори подразумевајуће јер се ради о ауторским текстовима и са, условно речено, подразумевајућим ауторитетом њиховог интегритета личности. Како прилике стварају људе тако и људи стварају прилике. Овде постоје само две могућности да стваралац свој потенцијал сведе на трансмисију безличног става, или да као биће историје које тежи својим циљевима води борбу за њихово остварење. Та борба некада има више, некада мање успеха, али у крајњем циљу доводи до напретка. Иначе, цивилизација би још увек била на свом зачетку. Упркос свемогућој негацији конзервативних снага историје, у основи је општеприхваћено да се *Земља ипак окреће*. Поставља се питање који су то агенси који могу убрзати развој отвореног друштва. То је свакако развој демократије за сваког а не само за владајућу елиту. А до њега се може доћи кроз развој и јачање институција демократије које ће имати све прерогативе контроле над извршном влашћу. И на крају, ту се намеће и питање етике која мора бити канонизирана кроз кодекс друштва.

Етика без хуманог кодекса свакако је без одговорности. Етичност представља суверену вредност одређеног друштвеног тренутка, односно степен његовог развоја демократичности. Нивелисати свест сваке јединке која се бави интелектуалним радом чист је апсурд. Овде се не ради о генетици, на чему се погрешно заснивала логика појединих тоталитарних система, што је доказала и сама њихова краткотрајност, већ о људском понашању индивидуе које зависи од психо-социјалног окружења и његовог културно-историјског бића. Када смо рекли да је развој демократије једини постулат одговорности, онда ту најпре мислимо на то колико је само друштво створило услове за саморазвој интелектуалаца који се баве писањем. У таквим условима, у којима је самоцензура једини елемент који чува његову слободу, одговорност и слобода у интеракцији имају заједнички развојни пут.

### **Resume:**

Without human codex ethics is certainly no responsibility. Ethics is a sovereign value of particular social time and degree of their development of democracy. This is not about the genetics of what is wrong, based on logic of some totalitarian system, which is proved his very short duration, but of human behavior that depends on the individual psychosocial environment and its cultural and historical beings.

ТРАЈНО И ЕФЕМЕРНО У ФИЛОЗОФИЈИ И КЊИЖЕВНОСТИ

ЊЕГОШ – ВЛАДИКА, ПЕСНИК, МИСЛИЛАЦ

*Саша Радојчић* – Како се заснива оно што траје

*Слободан Кањевац* – Трајно и ефемерно у филозофији, науци и књижевности

*Јован Аранђеловић* – Начини вредновања филозофије – О дуговечности, ефемерности и безначајности

*Марко Недић* – Све је пролазно, само је пролазност трајна – Варијације на тему трајно и ефемерно у филозофији и књижевности

*Бојан Јовановић* – Трајно и ефемерно у ониричким садржајима као основи новог књижевног жанра

*Зоран Аврамовић* – Структура значења као услов трајности књижевног дела

*Милош Петровић* – Сјај фрагмента у српској прози

*Љубиша Ђидић* – Ореол над Ловћеном

*Гордана Влаховић* – О жени у Његошевом делу

РЕЧ И ОДГОВОРНОСТ – ЕТИКА ТЕКСТА

*Часлав Д. Копривица* – Генеза и аспекти одговорности – Филозофска разматрања

*Јован Аранђеловић* – О друштвеној одговорности и властодржачкој неодговорности

*Милан Недељковић* – Јавност као фактор јачања одговорности у демократском друштву

*Зоран Аврамовић* – Оштећења националног идентитета и проблем одговорности

*Бојан Јовановић* – Аспекти одговорности

*Срба Ђорђевић* – Етика или конформизам (изабрати један текст С. Ђорђевића!)

(Импресум)

Зборник бр 15

Издавач

Културни центар Крушевац

Град Крушевац ?

Крушевачка филозофско-књижевна школа

За издаваче

Смиљковић

Др Марко Недић

Редакција

Милош Петровић, Љубомир Петровић,

Љубиша Ђидић, Милан Вучићевић

Корице

Лазар Стојновић

Припрема и штампа

Графика Симић

Крушевац, Милана Марковића 36

Тираж 200

(Последња страна)

ЦИП – Каталогизација

Корице

Прва страна корица

ЗБОРНИК

КРУШЕВАЧКЕ

ФИЛОЗОФСКО-КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ

(клапна прве стране корица)

Савет Крушевачке филозофско-књижевне школе:

(навести по азбучном реду чланове Савета)

Рикна : 15 ЗБОРНИК КРУШЕВАЧКЕ ФИЛОЗОФСКО-КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ

(клапна, унутрашња страна задње корице)

Теме на заседањима Крушевачке филозофско-књижевне школе

(задња страна корица) : празна