

**ЗБОРНИК РАДОВА КРУШЕВАЧКЕ
ФИЛОЗОФСКО - КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ
2017**

Град Крушевац
Културни центар Крушевац
Крушевачка Филозофско-књижевна школа

ЗБОРНИК
КРУШЕВАЧКЕ ФИЛОЗОФСКО-КЊИЖЕВНЕ ШКОЛЕ
18

Уредници
Марко Недић
Милош Петровић



**ОД *КОРЕНА* ДО *ДЕОБА* - ДРУШТВЕНА
СЛИКА СРБИЈЕ У 20. ВЕКУ**

АНТРОПОЛОШКЕ ТЕМЕ У КЊИЖЕВНОСТИ И
ФИЛОЗОФИЈИ ДАНАС
ВРЕМЕ ОГРАНИЧЕНОГ ХУМАНИЗМА

Крушевац
2016

**ОД КОРЕНА ДО ДЕОБА - ДРУШТВЕНА
СЛИКА СРБИЈЕ У 20. ВЕКУ**

ЈОВАН АРАНЂЕЛОВИЋ

ЗНАЧАЈ КРУШЕВАЧКИХ СУСРЕТА КЊИЖЕВНИКА И ФИЛОЗОФА

Трајне вредности романа Добрице Ћосића

Као и други важни појмови тако се и култура одређује на различите начине. У овом разматрању поћи ћемо од тога да *националну културу* чине наука, филозофија, књижевност, односно целокупно стваралаштво одређеног народа. Али, осим о националним културама у које, разуме се, спада и српска, уобичајено је да се говори и о европској култури, да поменемо само њу.

Величанствени дometи античке грчке филозофије суштински су чинилац европске културе. Друго битно одличје и претпоставка изузетне снаге те културе корени у приближно уједначеном развоју свих њених облика, при чему, поред филозофије, треба посебно истаћи и књижевно стваралаштво, као и уметност. Тај дух, посебно захваљујући хуманизму и ренесанси, у потпуности је уважен и оживотворен у модерној западноевропској култури, у њеним посебним националним оквирима. Битно одличје тог процеса је уједначеност развоја не само књижевности и филозофије, већ и других облика сазнања и стваралаштва, при чему посебно треба поменути напредак наука, које су имале значајан утицај и допринеле развоју модерне културе, посебно њене филозофије.

Време хуманизма и ренесансе, односно препорода европске културе, филозофије и уметности, стваралаштва у целини, у свим његовим облицима, оживотворује се угледањем на грчко-римску културу. Овај препород траје од XIV до XVI века, дакле, у времену у којем је Србија била поробљена; коренит преображај наше културе, да поменем само њу, без изборене слободе у националним оквирима није могућ, иако то нипошто не значи да и у том положају српски народ није остваривао изузетне дometе у неким областима, посебно у књижевности, али не и у филозофији. Њу ће до нашег времена угрожавати извесно занемаривање грчке филозофије, али и њене културе у целини.

За изразиту већину наших филозофа све почиње нововековљем, дometима европске филозофије, како модерне тако и савремене. Ово истичем јер сам дубоко убеђен да без овладавања грчком филозофијом и без угледања на њене дometе за сва времена, нема истинског препорода наше филозофије. Све док грчка филозофија и

њена култура у целини остају скрајнуте, нема наде да ће се, посебно у српској филозофији, постићи преко потребан напредак.

Највише домете ниједна национална *европска* филозофија не може достићи ако у њој не настају и дела трајне вредности. Наша филозофија мора бар наликовати нашој књижевности у погледу моћи да превазилази оквире ефемерног, епигонског и безначајног. Без тих домета нема могућности да она у већој мери наликује западноевропским дOMETИМА. На том путу, угледање на српску књижевност има такође изузетан значај.

Михаило Ђурић је створио дело трајне вредности поред осталог и зато јер је од појаве својих првих већих радова посебну пажњу посвећивао грчкој филозофији. Његов стваралачки пут завршава се кратким текстом, заправо белешком „Филозофија на раскршћу“ (мај 2009. год.) у којој читамо: „Ништа није изгубљено све док смо уистину будно свесни свог дичног српског корена, *дрвног грчког завичаја* и општечовечанског европског опредељења, то јест док у нама гори племенити пламен умне воље за непрекидним самопотврђивањем тог световног тројства“ (подвуко Ј. А.).

То је један од важних начина, ако не и најважнији, на који се, по мом уверењу, могу превазићи изузетно велики губици у времену робовања српског народа, дакле у једном периоду од највећег значаја за препород европске културе, којој припада, разуме се, и наша. Истински помак наше културе у духу „општечовечанског европског опредељења“ назначен је у Ђурићевом ставу да без „световног тројства“ као једног од важних путоказа нема покретања бржег и свестранијег процвата наше духовности и повећања њеног доприноса европској. Видовданским сусретима у томе припада значајна улога; на том путу даљег унапређења посебно српске филозофије, али и наше књижевности, заједнички сусрети су од непроцењивог значаја. Свест о вредности њихове повезаности ничим се не би смела нарушити јер она осмишљава очување садашњег, годинама учвршћиваног и оправдаваног назива ових плодних сусрета.

Али, да је и филозофија од значаја за књижевно стваралаштво сведочи већ и то што су велики српски писци њој посвећивали знатну пажњу. Посведочићу тај значај на једном сасвим једноставном примеру, наиме на неоснованој сумњи Добрице Ћосића да је створио дуговечно дело, да се гаси његова књижевна улога. Тај став изнео је и у *Времену змија*_(1999. год.) Пребогато духовно искуство филозофије

уверљиво показује неодрживост става да са „светом који је минуо у понор историје“, како пише наш велики романијер, пропада и његово књижевно дело. Искуство филозофије сведочи да са пропашћу; на пример грчког света нипошто не губе вредност ни филозофија, ни књижевност, ни уметност, односно ништа духовно створено у том свету. Духовно садржи снагу која успешно одолева разорној моћи историјског времена.

Да је такво искуство имао у виду Добрица Ћосић, убеђен сам, не би о себи изрекао речи које су га – без обзира што је то порицао – сасвим природно тешко погађале и потпуно непотребно чиниле несрећним, јер је без икакве сумње створио романе које никаква стихија времена, а поготово клевете евро-атланских слугу, не могу трајније угрозити.

Искуство које овде помињем уверљиво сведочи да је величина грчке филозофије и стваралаштва постала „видљивија“ и чак изразитија у нововековљу. Разорна моћ времена била је потпуно немоћна. Та величанствена филозофија и та ненадмашна књижевност настале су у свету који је нестао у „понорима историје“, створене су за вечност. На њима као на исходишту и основи настају најразвијеније националне културе Европе, али оне Игоове.

Добричине речи, као и указивања других књижевника, говоре о још нечему, можда и важнијем; оне сведоче о тежњи свих великих српских стваралаца да пишу дела трајне вредности. Бранко Радичевић је ту тежњу изразио на најбољи начин; рекао је да ће надмашити Бирона (Бајрона), у чему је и успео, али и Рубенса, у чему га је омела прерана смрт. Важно је уочити да се надмашују узор. У том ставу показује се неуништива узорност античке грчке културе. Поменимо, на пример, да се учитељ реторике не може назвати успешним ако га његов ученик не надмаши у беседништву. Агонски нагон од хомеровских епова надахњује све области живота грчког света.

Нажалост, не може се рећи да су наши филозофи посвећивали довољно пажње књижевности, да су се угледали на њу, да су следили њен пут стварања дела трајне вредности. Ако је лако указати на наше књижевнике који су, као Бранко Радичевић и Бранко Миљковић, иако рано преминули, посвећивали изузетну пажњу тежњи да стварају дела највише вредности којима надмашују своје велике узоре, ништа слично не запажамо кад је реч о нашој филозофији. Без њеног угледања и у овом погледу на нашу књижевност неће бити значајније промене набоље.

Један од најважнијих циљева крушевачких сусрета књижевника и филозофа јесте да се учврсти свест о значају уједначеног развоја наше књижевности и филозофије, без чега нема наде да ће се постићи значајнији помаци у нашој култури.

Завршићу ове назнаке изражавајући чуђење што се с правом сматра нормалним да и највећи српски филозоф Михаило Ђурић није књижевник, иако је био члан Удружења књижевника Србије. Узгред помињем и да је сачувана Ђурићева нотна свеска; из ње је на корицама зборника радова о његовој филозофији штампана једна композиција за виолину, за инструмент који је Ђурићу био омиљен. Дакле, Ђурић није књижевник али се тешко прихвата став да један од најзначајнијих српских романописаца Добрица Ђосић није филозоф, иако о томе уверљиво сведочи, на пример, књига *Време зла*. Добричино „дуалистичко биће“, посебно у приступу НАТО агресији, у супротности је са филозофским приступом који се оштро противставља таквом рату, а нипошто не може бити иза њега и супротстављен њему.

Овим речима не поричемо право писца да управо „дуалистичким“ приступом изрази своја осећања, своје тешко и тегобно духовно стање због страдања и патњи које је српски народ преживљавао у овој гнусној злочиначкој агресији.

Никда нисам схватао зашто се тако често просто занемарује, или се то не зна, да је чак и за пуко, сасвим површно овладавање филозофијом – као уосталом и за друге области сазнања и стваралаштва – потребно „сатирање на послу“, да употребим израз једног од највећих филозофа свих времена.

Треба ли уопште и рећи да се овим оценама нипошто не умањују изузетне вредности ни Добрице Ђосића, ни Михаила Ђурића, већ се о њима исказује нешто што је несувисло порицати. Они се у овом погледу не би ни најмање двоумили. Али, неки сматрају да ће увећати углед чак и највећег писца, ако га прогласе и филозофом, ако све оно што није књижевност у његовом делу означи тим појмом. Међутим, приређивач тих текстова Ана, Добричина кћи, и он сам на најбољи начин су их именовали изразом „пишчеви записи“. Постоје и дневници, разговори какви су Екерманови са Гетеом, изјаве, полемички и публицистички текстови итд. Потпуно је несувисло све то називати филозофијом, а то се понекад чини.

Основна сврха овог текста није оспоравање предлога да се промени назив крушевачких сусрета – јер је то већ учињено – већ је општија.

Наиме, треба се једном заувек ослободити заблуде да је све што неко напише, а што није резултат ни стваралаштва, ни научног, утемељеног сазнања, сасвим сигурно филозофија. Фихте је у потпуно другачијој мисаоној вези са огорчењем изразио став налик овоме: није мало оних који су убеђени да ако немају дара како би се посветили уметности, ако им је математика неразумљива и несавладива, ако због њеног значаја за друге науке нису ни за њих, онда мора бити да су за филозофију.

Насупрот том потпуно несувислом убеђењу, увек сам веровао да ако неко није низашта друго како из области стваралаштва, тако и сазнања, онда је сасвим извесно да је понајмање за филозофију. Има толико других вредних и уважаваних послова којима се такви могу посветити и успешно их обављати. Треба имати на уму да је не случајно филозофија столећима важила за краљицу наука, односно да је схватана као мерило домета и вредности свих других облика свести. То је јасно изражено и у Аристотеловом спису *О_песничкој уметности*. Он је уметност уздигао изнад историографског сазнања, јер је она „више филозофска и озбиљнија ствар него историографија“; она не говори о томе шта је Алкибијад урадио или доживео, већ општије – да неко са „оваквим или онаквим особинама има да говори и дела овако или онако по вероватноћи или по нужности“.

Добрица Ћосић није наш први велики писац који је посумњао у трајну вредност свог дела. Поменућу још једног великог књижевника који је рекао да његовој генерацији „није суђено да ствара велика и трајна дела“. Мислим, разуме се, на Р. Драинца.

Прво да кажем да се нипошто не би смело губити из вида да су вредности дела и, поготову, судови о томе врло променљиви, да погрешне процене нису нимало неубичајене чак и кад је реч о највећим ствараоцима. Те вредности се могу губити, али и временом оживљавати, чак постојати знатно веће, односно другачије. Оно што је било изузетно уважавано или што је у времену настајања било хваљено, чему је придавана непролазна вредност, може се временом показати као неоснована нада и губити у „понорима историје“. Ту судбину доживео је *праксис покрет*, али и њему својствено схватање филозофије.

Потпуну супротност овоме представљао је став који је о дуговечности стварања у времену свог песничког деловања изрекао Драинац. Исто важи и за његову изјаву да неће ни покушавати да ствара „дубока и трајна дела“ јер његово време то не омогућава.

Искуство сведочи да у неком времену такве судове можемо изрицати само кад је оно прошло. Предсказивање је и иначе увек неизвесно, поготову кад постоји мноштво чинилаца који одређују, на пример, трајање у времену. Ипак се може рећи да у „поноре“ о којима говори Ћосић, завршава оно чега се одричу и сами аутори. Изражавање сумње је нешто потпуно различито од порицања вредности онеме у шта се веровало, поготову ако то више не побуђује пажњу културне јавности.

Светови пропадају из различитих разлога и под дејством различитих сила. Грчки, на пример, јер није био у стању да се примери дOMETИМА и захтевима филозофије и свега духовног што је у њему настало. Ратови, изложеност спољашњим нападима, унутрашње неслоге итд., разуме се, важни су чиниоци. Али, пресудан значај има раскол између духовног и „постојећег“ егзистентног света. Прилагођавање које имам на уму, односно усаглашавање постало је могуће у нововековљу, са настајањем света који се свим својим духовним моћима приклања дOMETИМА грчке културе. Ипак, одлучан преокрет настао је „револуцијом једног великог народа“ (1789), која је показала да људи могу стварати бољи свет од оног у којем су живели. То је један од важнијих увида Кантове филозофије.

Шта омогућава дуговечно опстајање духовног и кад светови у којима је оно стварано пропадају? Омогућава га то што се управо *променом* тог духовног оно одржава, што је промена претпоставка његовог уграђивања у нешто боље. Та тежња ка бољем – коју на најбољи начин оличава духовно – јесте претпоставка његове неуништивости. Могу се навести и други разлози, али не тако важни као овај који сам поменуо. Од тих других разлога можда је вредно имати на уму да се духовно одржава и због значаја који има за сазнање и разумевање света који је пропао. У овом смислу трајну вредност имају ставови Аристотела изнети у његовом делу *Политика*, иако је време разорило робовласнички систем. Духовно је, дакле, и сведочанство о свету у којем настаје и који временом пропада.

Насупрот томе, промена света, односно оног што егзистира обично води слабљењу или пропасти тога. Наравно да је реч о промени оног на чему се темељи постојећи свет. Промена, поготову према бољем, може бити фатална у односу на постојеће стање. Такву промену представљала је револуција 1789. године.

Ово се може изразити и уверљивије ако кажемо да из филозофије и књижевности – поменимо само Канта и Игоа – потиче и одржава се став о тежњи човека да мења свет у којем живи, и то да га мења према бољем. Из живота нашег времена рађа се и свим средствима учвршћује став да је, на пример, за Енглеску, али и за империјални свет у целини, најбоље да остварује своје себичне интересе на штету других народа. Себични интереси уздижу се до светиње, чиме се изобличава и духовно до мере кад оно губи своја изворна одличја.

Тај раскол – који се јасно појављује већ у колонијалном свету и који узима застрашујуће размере са идеологијом о некаквој америчкој изузетности – у темељима је савремене кризе планетарних размера. Само разарањем тог раскола постаће могуће избављење света, односно стварање услова да се потврђује човекова склоност према бољем.

У нашој савремености промене узимају разорне размере и погубне облике, одређујући судбину највећег дела наше планете. Америчка хегемонија имала је различите облике да би данас завршила у погубној заблуди по све народе, посебно оне мале, о тобожњој њеној изузетности. То начело америчке политике даје њој тобоже право да свет уређује по тој својој мери или, говорећи истину, по њеним интересима.

Али, не би се смело губити из вида, као што се често чини, да у остваривању тог разорног и по свет погубног убеђења она више не може деловати потпуно разобручено као доскора. Отпори тој бахатој тиранији поробљивача многих народа постају све снажнији са рађањем вишеполарног света, са тежњом многих држава – не само оних највећих – да се супротстављају насилништву Империје, да своје националне интересе остварују у складу са сопственим начелима. Рађа се Европа, поменимо само њу, о којој је сањао Иго, а она унитарна, у којој велике силе остварују своје интересе потирањем разлика и подређивањем народа сопственим циљевима, све више губи снагу и моћ.

Да је поменута заблуда о америчкој изузетности продрла у све поре чак и обичних чиновника ове земље, јасно сведочи изјава америчког амбасадора у Београду који је био на дужности пре садашњег Скота. На питање новинара како може сарађивати са српским националистима он одговара да је и сам амерички националиста, али – обратите пажњу – зато што је његова држава најбоља на свету и да и Срби могу бити

националисти јер воле своју земљу. Најбољој, изузетој држави која као таква може и треба да уређује свет по својој мери, противставља Србију као земљу коју њен народ може да воли. Дакле два опредељења – једно за државу у сваком погледу најбољу на свету, друго за „вољену земљу“.

Европска унија се ствара супротно Игоовим замислима како због тога јер искључује Русију, тако и због тога јер уништава „славне особености“ европских народа. Најзад, и оно најпогубније – јер се ствара Унија подређена интересима Империје, и то као њен „вазал“.

Треба се надати да ће победу, у правом смислу историјску, однети замисао Игоа и најзначајнијих интелектуалаца окупљених на Европском мировном конгресу у Паризу 1849. године.

БОЈАН ЈОВАНОВИЋ

СРПСКИ КОРЕНИ И ДЕОБЕ

Сажетак: Изузетан напредак који је Србија остварила почетком 20. века, означен је златним добом српске културе и тријумфом дуго ствараног културног обрасца чији корени сежу од времена поновног успостављања српске државне самосталности. У тим коренима садржане су традиционалне културне вредности које су омогућавале стварање националног идентитета и његово потврђивање модерним, отвореним и слободним друштвом. Међутим, управо у том периоду и долази до актуализације идеје о југословенству, која ће, исказана у форми ослобађања словенске браће, постати ратни циљ Србије, а након завршетка Великог рата и основ стварања нове заједничке државе. Тим поништавањем дотадашњег државног идентитета, потиснута је и дотадашња национална култура и традиција. Расцеп и деобе Срба постају још израженији са Другим светским ратом, а победа и готово полувековно владање комуниста само је привремено одложило преиспитивање дотадашњег културног обрасца чији је рок трајања престао коначним распадом титоистичке идеологије. Иако је, дакле, комунизам завршен и историјски и друштвено поражен, реликти

његове идеологије настављају да живе у области културе потврђујући се као другосрбијанска културна опција. Имајући у виду узроке ових процеса, аутор сагледава доминантни идејни ток сукоба и раскола у српском друштву и култури.

Кључне речи: култура, идеологија, политика, устанци, ратови, династије, југословенство, комунизам, титоизам.

Јединствено порекло материје, којим је потврђена песничка слутња да смо саздани од исте твари као и звезде, исказано је и заједничким животним кореном. Сва жива бића потичу из једног извора, а континуитет живота се исказује плуралитетом његових облика који увек настају разликовањем у односу на дотадашње форме. Уколико је живот могућ, дакле, само као дисконтинуирани континуитет, онда у том контексту и потврђивање сваке етничке и националне заједнице има идентичну логику и правила.

Попут појединца, чији живот почиње пре рођења, а не завршава се смрћу, тако и људски колективи постоје и пре свог историјског самопотврђивања, настављајући да егзистирају у култури, језику, писму, духовним и материјалним творевинама и након свог силаска с историјске сцене. Идентично другим народима, и Срби имају корене у широј словенској и индоевропској заједници, а у процесу етногенезе дошли су до своје етничке и националне индивидуалности. Међутим, они су током историје били и заједница из које су настале и друге нације: Бошњаци (Муслимани) и Црногорци, или су се претапали у већ постојеће нације: покатоличењем су постајали Хрвати, бугаризацијом Бугари, македонизацијом Македонци а албанизацијом Албанци. Уколико се сагледају ти мотиви, узроци и разлози, односно корени деоба, онда се може видети да они воде и до деоба корена. На примеру дугог процеса одвајања Црне Горе, стварања црногорске нације, црногорског језика, традиције и самосталне цркве, евидентна је и деоба заједничких корена који се другачије преозначавају у контексту потребе за истицањем нове националне посебности.

Поделе и дисконтинуитети су неминовни у процесу индивидуације и остварења интеграције на вишем степену развоја и потврђивања континуитета. Појединачна и колективна индивидуација, као процес који доводи до формирања новог ентитета, почиње чином добровољног или присилног одвајања. Пролаз кроз следећу фазу је услов преиспитивања да би се дошло до поновне интеграције и

потврђивања идентитета на вишем нивоу. Одвајање је универзални антрополошки феномен који има своје природне и културне видове, а тај процес у равни културе је евидентан у оквиру обреда прелаза (1). Ови обреди подразумевају најпре чин одвајања, односно сепарацију као услов преиспитивања у маргиналној, лиминалној обредној фази, кроз коју се пролази да би се извршила агрегација, поновно јединство ритуалног субјекта са заједницом у којој он добија своје коначно место, статус, улогу и смисао. Међутим, потпуна интегрисаност појединца у колектив зависи од степена кохерентности његове личности и способности да контролише своје нагонске импулсе који могу бити узрок сукоба са другим члановима колектива. Уколико постоји та непревладана и прикривена подељеност у човеку, онда је он пројектује у друге и сукобљавањем са њима настоји да реши свој унутрашњи проблем. Када такви појединци освоје власт, њихова политика и однос према својим супарницима постаје чинилац подела као доминантног духовног стања у друштву.

Логика психолошког и индивидуационог процеса претпоставља, дакле, као први корак одвајање. Међутим, уколико оно није у функцији интеграције, већ дезинтеграције, онда се и поставља питање таквог раздвајања, односно његовог патолошког израза. Поделе унутар народа које ескалирају до трагичних раскола умањују његову виталну снагу. Такви дуготрајући сукоби исцрпљују му моћ и одбранбене способности и могу угрозити његов опстанак или бити узрок његове пропасти (2).

Попут појединца, и колективи изложени културним и духовним утицајима пролазе кроз идентичне процесе. Рецепцијом великих религијских идеја и идеологија, долази до њихове промене и преиспитивања дотадашњих духовних темеља. У односу према том другом јавља се искушење у свом негативном и изазов у свом позитивном смислу. „Ми не смијемо бити неосјетљиви према бујном и свестраном животу модерног и јаког Запада“, писао је још 1908. године Димитрије Митриновић. „Само, ради нашег угледања и позајмљивања од Запада, ми не треба да се одродимо; треба да се оплодимо (3).“ Од многих чинилаца зависи да ли ће тај изазов коме смо изложени и који прихватамо бити оплођујући или одрођујући, да ли ће да нас дубље укорени или искорени.

Међусобне поделе нису увек последица спољашњих фактора чија рационализација појачава личне, појединачне интересе и мотиве,

већ су и израз дубоке унутрашње потребе за поларизацијом. Према том архетипском обрасцу, манифестне поделе су само израз унутрашњих духовних потреба за разграничењем нагонских тежњи и пројектовањем, оних супротних неприхватљивих деструктивних импулса у друге који се означавају злим (4). Та потреба има развојно обележје, али је посебно изражена у периоду неизвесности и кризе.

Идеологије и „велике приче“ као обрасци сукоба и деоба често су само повод већ постојећим унутрашњим антагонизмима који тиме добијају своје шире и дубље значење. У том смислу и сукоби који настају и одвијају се под знаком идеолошких и верских супротности продужетак су оних елементарних ривалитета насталих због супротстављених, егоистичких интереса, спорова, несугласица, зависти и нетрпељивости. Поделе настају као последица сукоба непомирљивих становишта, супротстављених интереса и воља. Са оружјем у рукама, актери тих сукоба дају својим деобама и трагичне исходе, при чему се комуникација не прекида, већ се само наставља другим средствима. Жестином страсти, наметањем своје воље, свог гледишта и интереса које се сматра једино исправним, други као супарник се настоји савладати и потчинити. Често се у том испољавању и наметању снаге сопствене воље исказује ослобођена, самостална воља која делује као самовоља. Она није више субјектова воља, израз његове својевољности, већ самовоља која се настоји испољити и наметнути другом без обзира на последице и штету која се себи чини. То је, дакле, класично инађење које никаква добра не доноси, већ само штету и зло. Разлика између те својевољности и самовољности као инструмента остварења жељеног циља усаглашеног са разумом јесте разлика између пркоса и ината, пркоса са позитивним и ината са негативним значењем (5).

Српске поделе и деобе нису национални усуд, већ резултат низа фактора који су српско национално биће одређивали у конкретним историјским периодима. Међутим, оно што српским деобама даје посебност то су трагични исходи иницираних подела и сукоба. Форматизоване различитости нису постале фактор интегралне снаге у функцији развоја, већ друштвене регресије и дезинтеграције, па их у том смислу и можемо сагледати као својеврсне патолошке форме. У том процесу је евидентно одсуство социо-културних механизма, који би спречили њихово негативно испољавање, заштитили друштво од таквих раскола, очували темељне културне и социјалне вредности.

Историја и традиција

Деобе у Србији и у Срба имају дугу историју и још дужу традицију, која сеже до митских времена. Пословица „Ко ти је извадио око? - Брат. - Зато је тако дубоко“ (6), упућује на психолошку реалност братског ривалитета изражену и у библијском миту о Каину и Авељу. Уколико се зна да такав ривалитет постоји и између очева и синова, о чему говори не само мит о Едипу већ и његово психоаналитичко тумачење, онда је и српска историја само потврда тих дубљих психолошких детерминанти сталних сукоба између најближих чланова владарских породица и фамилија. Премда се поуздано може говорити тек о кнезу Вишеславу, односно Војиславу као првом историјски познатом српском владару на Балкану, који је почео да влада око 780. године, као припадник владарске породице која је Србе довела на ово подручје почетком 7. века, његови претходници су легендарни српски владари Свевлад, Селимир, Владин и Ратимир (7). Војислављеви наследници су Радослав, Просигој, Властимир и Мутимир, а међу оскудним и непрецизним подацима јасно се истиче да се Мутимир сукобио са млађом браћом, Стројимиром и Гојником. Упркос правилу сениората, Стројимир и Гојник су претендовали на престо, али су поражени у сукобу са најстаријим братом. Међутим, и после Мутимирове смрти у Србији почињу борбе за престо. Власт преузима његов најстарији син Прибислав, али га свргава Петар Гојниковић, син принца Гојника, судећи по имену, први српски хришћански владар (870-918). После њега на власт долазе Павле Брановић, Захарије Прибисављевић и Часлав Клонимировић (927 - 950) као последњи владар ове династије (8). Време између силаска с историјске сцене ове и успостављања нове династије обележено је ратом између Византије и Угарске, када око 1127. године Срби, подстакнути Угрима, подижу устанак против Византије и заузимају Рас. Великог жупана Уроша смењују његови синови Првослав, па Белуш, а онда око 1161. године на власт долази Деса, кога је уклонио Немањин најстарији брат Тихомир. Иако је био најмлађи син властелина Завиде, Стефан Немања је збацио са власти Тихомира, а после борби и дотадашњу византијску власт (9). Када се као велики жупан повукао с престола 1196. године, Немања је, за свог наследника одредио средњег сина Стефана, ожењеног византијском принцезом Евдокијом, чиме је одступио од дотадашњих правила наслеђивања и по, византијском узору, не одређује

најстаријег, већ најпогоднијег и најспособнијег сина. Међутим, најстарији Немањин син, Вукан, не прихвата такву одлуку и почиње оружани сукоб са братом. Рат између Вукана и Стефана, које Свети Сава мири, обележава владавину првих Немањића, а сукоби у оквиру династије трају до њеног силаска са историјске сцене. Ове борбе могу се разумети и као сукоб два принципа преузимања власти: традиционалног домаћег сениората и византијског који је оличавала институција савладара назначујући будућег наследника престола. Посебну драматичност и трагичност у тим сукобима дају ратови између браће, као и ратови између очева и синова. Уколико се има у виду да су од Стефана Првовенчаног до краља Милутина сви владари из династије Немањића насилно изгубили власт, а да је од десет Немањића њих пет збачено с престола, онда биланс тих сукоба указује на својеврстан усуд власти због које се воде ратови. Краљ Драгутин је свргао с власти свог оца Уроша, али је потом морао да уступи престо брату Милутину. Да би осигурао власт, Милутин је, због његове побуне, ослепљивањем казнио свог сина Стефана Дечанског, који је после очеве смрти у рату против браће Константина и Владислава успео да освоји престо. Међутим, управо је Дечански најтрагичнија личност међу српским владарима, јер га је десетак година касније поразио и убио син Душан, са чијим сином Урошем изумире династија.

Деобе и разједињеност великаша остају као негативно искуство и у потоњем периоду пре Косовског боја. У народној песми „Урош и Мрњавчевићи“ великаши су супротстављени престолонаследнику, али су и међусобно завађени. Инспирирана стањем раскола у српској држави после смрти цара Душана, ова песма исказује не само суд о том времену, који је у митској транспозицији претворен у узрок пораза српске војске у Боју на Косову и пропасти српске средњовековне државе, већ и традиционалне моралне и етичке вредности истине и правде које су увек изнад појединачних и личних интереса. У том представљању значаја општих, државних интереса гарантује се поштовање закона и правде, а јединствено законодавство државе на чијем је челу њен владар пружа сваком појединцу сигурност већу од оне која би партикуларне проглашавала универзалним принципом. Иако се није рационално исказивала, идеја о културном обрасцу и независним институцијама, као правој заштити појединцу, отелотворена је у тадашњем законодавству (10).

После пропасти државне самосталности настаје егзистенцијална и животна неизвесност, а сигурност се тражи у примању друге вере. Исламизација и покатоличење постају детерминанте српског етничког и националног отуђења, јер од Срба настају припадници других народа. Међутим, то однорођавање има и своју трагичну димензију, јер најљући противници своје дотадашње етничке браће постају управо преверници, који из потребе да се потврде међу припадницима нове верске заједнице и чине највеће злочине својим сународницима Србима. Народ који је остао доследан себи сачувао је свој идентитет као свој корен по цену великог страдања.

Модерна времена

Народно јединство изражено на почетку Првог српског устанка против турске власти долази у искушење када се са ослобођењем и обновом српске државе мења дотадашњи поредак и успостављају услови за нови и другачији привредни, друштвени и политички поредак. С првим устаначким успесима издвајају се војводе, а капитализација устаничких победа и стицање већег иметка доводи до социјалног раслојавања. Војводе Јаков Ненадовић, Миленко Стојковић и Петар Добрњац претендују да имају потпуну и готово апсолутну власт у својим нахијама. Остварени војни успеси и стечени иметак појачали су њихове егоистичке побуде као мотива међусобних раздора појачаних завишћу, нетрпељивошћу и мржњом.

Међусобне несугласице појединих војвода смањују борбену моћ устаничке војске која доживљава и велике поразе. Када Милоје Петровић не пружи очекивану помоћ Стевану Синђелићу, онда долази до пораза на Чегру. Док је Карађорђе настојао да учврсти централну власт, војводе су тежиле да ојачају своју локалну моћ. Несумњиво је да су поделе међу војводама, њихова самовоља, као и раздор између војвода и вожда Карађорђа, умањиле моћ устаника и њихову способност да одбране освојену слободу и обновљену државу. Војводе одбацују Вождов план одбране према којем је војска са народом требало да се повуче у шуме и планине. Иако је Први српски устанак завршен поразом, већ у Другом устанку долази до изражаја вредност политичког прагматизма, оличена у понашању Милоша Обреновића и његовог односа према Турцима.

Династичке борбе између Карађорђевића и Обреновића током 19. века завршене су мајским превратом 1903. године. Поделе и деобе

у Срба изражаване као радикална негација дотадашњих традиционалних националних вредности добијале су и форму самопорицања. Дух тог самопорицања доводио је у питање не само темеље националног идентитета већ и национални опстанак. У двадесетом веку српски народ се суочио са идејама, идеологијом и политиком управо таквих радикалних стремљења.

Југословенство и комунизам

Почетак 20. века карактерише велики напредак који је Србија остварила у привредном, друштвеном и културном погледу, па се тај период с разлогом означава златним добом српске културе. Уколико се реално сагледају процеси који су довели до тог успеха, онда се они неминовно морају довести у везу и са претходним 19. веком и периодом обнављања и поновног успостављања српске државне самосталности. Сагледан у контексту тада формираног културног обрасца, успешан привредни и културни развој проистиче из корена традиционалних културних вредности које су омогућавале стварање националног идентитета и његово потврђивање модерним, отвореним и слободним друштвом. Изгледа логично да је управо тада и актуализована идеја југословенства, односно заједничке државе. Ослобађање словенске браће формулисано је у Нишкој а онда и у Крфској декларацији као ратни циљ Србије током Великог рата, да би се након победе у том рату, идеја о заједничкој држави и остварила, а идеологија југословенства постала доминантна у односу према Србији, српској култури, српском националном идентитету.

Међутим, сагледана из шире перспективе, Југославија као заједничка држава није настала слободним избором, већ историјском изнудицом. Наиме, након Берлинског конгреса и препуштања Аустроугарској да привремено управља Босном и Херцеговином створени су услови и за аустроугарску анексију овог централнобалканског подручја већински насељеног српским становништвом. Будући да одговор Србије у дипломатском настојању да се јасније постави питање српског народа у Босни и Херцеговини није наишао на разумевање ни на Западу ни у Русији ни у Турској, почетак Великог рата којим су потврђене аустроугарске намере да окупира Србију и успостави доминацију над Балканом створио је услове да се концептом заједничке државе реши српско питање. У том смислу и југословенство није било ослобађајуће, већ отуђујуће,

однарођујуће за српски народ. Прихватањем југословенства долази до поништавања српског државног идентитета и потискивању дотадашња кулуре и традиције.

Велики расцеп и деобе постају израженији са Другим светским ратом. Упитна ратна ситуација је провоцирала различите одговоре. Најпре оружаном, четничком супротстављањем окупатору, а затим изнуђену колаборацију са владом Милана Недића. Затим левичарски, комунистички покрет, најпре пасивним и прећутним подржавањем окупатора, а након напада Немачке на СССР, и супротстављањем нацистима, али ратна ситуација условљава и Љотићев фашистички покрет, који је колаборирао са окупатором и учествовао у нацистичким злочинима против српског становништва.

Богатство српске традиције исказано је могућношћу различитих одговора на једну крајње упитну историјску ситуацију, као што је Други светски рат. У том смислу се сложени процеси морају посматрати и анализовати диференцирано. Треба разликовати супротстављање и колаборацију: четнике и партизана који су били антифашисти, али и Недића и Љотића који су били колаборационисти. Како су четници били израз грађанске, регуларне, првенствено српске војске, краља и владе, који су се супротставили Немцима, тако су са закашњењем и партизани под другим идеолошким знаком чинили исто. С друге стране, треба разликовати изнуђене, егзистенцијално условљене колаборационисте, Недића од Љотића који је одабрао да сарађује са Немцима због блиске идеологије. Трагично је, међуим, да су у време највеће опасности за свој опстанак, угрожени усташким планским геноцидом и немачком тежњом да буду поробљени, Срби међусобно ратовали. Током борби на Неретви, четници се договарају са Италијанима да се боре против партизана, а партизани воде преговоре са Немцима да се боре против четника. У то време, немачким планом Вајс 1 и 2, предвиђено је уништење и једног и другог српског антифашистичког покрета. После ослобођења, победници настоје да продубе тај јаз, суђењем и ликвидацијом Драже Михаиловића, а крвави идеолошки рат ослободилаца настављен је борбом против грађанског слоја, демократије, политичких противника, дотадашње културе и националне традиције.

Комунисти су као нови ослободиоци веровали да и када чине зло, раде, у ствари, добро, јер ће се оно тек открити и доказати у будућности када се искажу вредности револуције и неопходност свега

што је учињено да би се њени циљеви остварили. Генерације ће бити захвалне револуционарима који су због будућег добра морали да чине зло. Један од највећих српских раскола настаје под утицајем комунизма и идеологије Коминтере. Одлукама у Бечу и Дрездену о Југославији као тамници народа и Србији, односно Србима као хегемонистичком народу, стваран је толерантан и позитиван став југословенских и српских комуниста према сваком национализму усмереном против Југославије и Срба. Тај став се исказује током Другог светског рата против краљеве војске, а након рата против српских традиционалних, националних и грађанских културних вредности. После ослобођења, само су у Србији комунистичке власти масовно стрељале осумњичене за колаборацију, ликвидирајући тако своје политичке, идеолошке и класне противнике које су означавали својим непријатељима. Комунисти су тиме показали да не желе ни мултикултуралност, ни вишепартијско, плуралистичко друштво, ни интеркултуралност, ни сарадњу и живот са другим. Највећу штету од таквог злочиначког деловања титоистичке политике имао је сам српски народ. Зато је у праву Танасије Младеновић када је после поразног исхода такве вишедеценијске политике рекао да су српски комунисти издали свој народ. Комунисти су иницирали и стално продубљавали разлику између матице и расејања, а тај раскол је био најизраженији у подели Српске православне цркве, која се тек након пропасти комунизма поново интегрисала. Међутим, размере међусобног нераумевања матице и дијаспоре, исказане у различитом схватању истог света, остале су препрека суштинској комуникацији и сарадњи и показатељ су нашег болног самонераумевања и још увек непревладаних деоба (11).

Један од највећих раскола међу Србима догодио се након доношења резолуције Инфорбирао, када су простаљинистички комунисти и они који су у то време били критични према титоизму хапшени и без суђења одвођени у логоре. Један од најстрашних логора је био на Голем отоку, који је постао својеврстан симбол патњи и страдања осуђених због њиховог подржавања резолуције Инфорбирао, али и осумњичених политичких противника који су без доказа о учињеном прекршају били прогнани и злостављани. Ауторитарна титоистичка власт показала је не само ефикасност у борби против неистомишљеника као својих политичких противника, већ и успешност у прикривању и негирању извршених злочина, јер је сваки покушај, па и у оквиру књижевности, да се проговори о овој теми био цензурисан и

забрањен. Захваљујући храбрим појединцима, попут Драгослава Михаиловића који је најпре у књижевности, романом и драмом *Кад су цветале тикве*, а потом и низом од пет књига документарне, мемоарске прозе под називом *Голи оток*, посведочио о патњама и страдању политичких затвореника (12), откривена је страшна истина о комунистичким логорима. Иако је велики број Срба подлегао тортури, преживели су били жигосани и праћени као потенцијална опасност и након Титове смрти до краја осамдесетих година, а званични али непотпуни списак имена 16 090 осуђених због Инфорбирова, међу којима 7 184 Срба и 3 522 Црногораца, први пут је објављен у Србији тек 2016. године (13). Међу страдалима, затворенима и прогоњенима био је, због раширене русофилије, највећи број Срба, како из Србије и Црне Горе тако и са подручја Хрватске и Босне и Херцеговине. Страх од губљења власти учинио је да већина српских комуниста прагматично подржи Тита и његову власт, спремна да се сурово обрачуна са дојучерашњим партијским друговима који су оличавали њихову дотадашњу радикалну комунистичку принципијелност.

Наметнуте деобе

Раскол који су након Другог светског рата иницирали комунисти се распламсао, продубио и тражио опредељење свих чланова етничке, националне, друштвене заједнице. Исход тих деоба је дисконтинуитет у односу на дотадашњи развој и радикална промена самих основа друштва. Ратном победом и готово полувековним владањем, комунисти су успоставили идеолошки културни образац у оквиру којег је привремено поништена друга страна која се сматрала пораженом. Коначним распадом титоистичке идеологије само је привремено одложено преиспитивање дотадашњег културног обрасца. Премда је историјски окончана а привредно, друштвено и културно поражена, комунистичка идеологија наставља да живи кроз своје реликте у области културе. Та идеологија је била маскирана у наводно објективну критику српске традиције и књижевности, али је завршила као паланачка филозофија коју оличава деловање Радомира Константиновића, из чијег идеолошког средишта зрачи неумерено дивљење према Титу и титоизму. Баштинећи управо овакав радикални вид комунистичког односа према националним вредностима другосрбијанска културна опција потврђује се и данас као реалност.

Уколико имамо у виду узроке ових процеса, можемо адекватније сагледати управо тај доминантни идејни ток сукоба и раскола у српском друштву и култури. Оне се не исказују само у идејној сфери, већ добијају значење културне идеологије која се остварује у поличкој и културној пракси. Поменуте идеје, идеологије и политике од југословенства, преко комунизма до мондијализма и европеизма, нису спорне, али је спорно њихово остваривање у Србији које је довело до дисконтинуитета, националног искорењивања и оспоравања темељних вредности колективног идентитета.

Једна од тих подела је и инсистирање на разлици између Срба у Србији и оних изван њених граница, па се придев српски односи само на Србе и српску културу изван Србије, док се за Србе и српске институције и културу у Србији истиче придев србијански. Ова дистинкција потиче из 19. века, односно из времена територијалне поделе српског народа на Србе у ослобођеној држави и на оне који су живели изван граница Србије, првенствено у Војводини која је била у оквиру аустријске, а од 1867. године у оквиру аустроугарске државе. У том смислу је, како је забележио Вук, ова разлика првенствено територијалне, а не националне природе (14), а њена кратковекост готово је изгубила значај у држави коју су Срби остварили после Великог рата. Међутим, са сепаратистичким тенденцијама појединих нација и након разбијања заједничке државе деведесетих додина двадесетог века, дистинкција: српски – србијански је опет актуализована. Иако два придева, један изведен из назива народа, а други из имена државе одражавају сву сложеност српске културне реалности, истицање ове поделе има првенствено идеолошку и политичку основу. На овој деоби се инсистира, како из центара моћи, тако и од стране суседа, а она се некритички прихвата и од стране појединих институција и појединаца у Србији. Тако се и културном политиком актуелне власти у Србији настоји да се српско сведе на србијанско и занемари брига о оним националним културним вредностима које имају шири национални значај. У контексту такве политике је 2013. године опструирано обележавање 200. годишњице рођења највећег српског песника Петра II Петровића Његоша. Према овом обрасцу поделе Срба, назив српски се истиче са тенденцијом преименовања Срба и српских институција и њиховог претапања у идентитет, традицију и културу суседних нација. За разлику до свих других из околних земаља, Хрвата, Бошњака, Албанаца, чији се

припадници као националне мањине и њихова култура означавају истим придевом како у матици тако и у расејању, само се српски народ настоји да подели, а његова култура преозначи и уступи другим националним ентитетима.

Деобе у светлу књижевности

Имајући у виду сву сложеност проблематике деоба и међусобних сукоба, изузетно је деликатно уметнички и књижевно уобличити их на прави начин. Та деликатност се огледа у адекватном представљању и друге стране у сукобу, што је, у ствари, и једини начин да се он целовито и истинито прикаже. У том смислу и писац има велику одговорност да поглед једне стране као победничке не сагледава као једино истинит, јер је он само део знатно сложеније реалности коју чини и становиште оне друге, непријатељске и поражене стране. Ту супротну страну као људску могућност писац би требало да прикаже са одговарајућим разумевањем и емпатијом. Можда да би и без знакова покајања непријатеља могао да му опрости, како му се не би светио у делу које би као осветнички чин умањивало његову естетску и књижевну вредност. Сведочећи управо о том проблему са којим се суочио када је писао *Деобе*, Добрица Ћосић је у оквиру рада деветог скупа Крушевачке филозофско-књижевне школе, 1997. године, говорио о томе да овај његов роман није идеолошки (15). Тема скупа је била "Књижевност и морал", а Ћосић је на завршном заседању 7. јуна, у манастиру Наупара, указао на сопствено искуство у конципирању овог романа и сву деликатност задатка да морални садржај односа према ратном непријатељу, четницима, тематизује у свом делу.

Пред проблемом како да прикаже мотив и трагику четништва у Србији у Другом светском рату, инспирисан Есхиловим *Персијанцима*, дошао је до обрасца да славу победника, партизана, прикаже кроз бол и патњу поражених четника, као непријатеља, исказујући првенствено њихову људску трагедију, у чијој су сенци остали борба револуционара и контрареволуционара. Указујући на тај стваралачки проблем, Ћосић вели: „Роман *Деобе* почео сам да пишем десетак година после завршетка рата носећи у себи огромно лично искуство, страшне ране, патњу и један сан који се вукао кроз мој мир.

То је сан у коме ме заробљавају четници, ја пуцам у њих, мој метак се као дудиња одбија од њихових реденика, они ме хватају и

кољу. Тај сан је био сан мог победничког мира. Тог сна сам се ослободио пишући *„Деобе“* (16). Писац се тако ослободио кошмарног сна из којег је имао дубоку потребу да се пробуди. Идентичну мотивацију је исказао и Џојс, за кога је историја била кошмар, и који је у свом роману *Уликс* посегао за митом да би у синхроној равни открио осмишљавајуће архетипске форме препознатљивих ситуација и ликова. Мит је колективни сан, док је сан индивидуални мит. Добрица Ћосић је свој сан транспоновао у књижевни мит у којем је четнике пред одсудни бој са партизанима поразила природна сила месечине и необраних плодова као оличење осећања бесмисла и туге ратовања. Тако се у роману цела револуција и контрареволуција догодила у симболичкој реалности која превазилази конкретне историјске датости, а природно добило значење натприродног, повезаног са оним вишим духовним и етичким принципима на које се заборавља приликом деоба и сукоба. Ово књижевно искуство показује да су ослобађањем од конкретно историјског, постале јасније оне дубље, архетипске датости наших међусобних проблема и конфликта. Њихова неминовност подразумева и свест да не морају да се трагично историјски понављају, јер управо симболичка раван њиховог приказивања, у којој митско није само препричан крвави обред већ његова замена, упућује и на могућност другачијег разрешења наших подела и сукоба и очувања наших корена.

.....

НАПОМЕНЕ:

1. А. ван Генеп, *Обреди прелаза: систематско изучавање ритуала*, Српска књижевна задруга, Београд, 2005.
2. Изнурена унутрашњим сукобима, Византија је подлегла крсташима почетком 13. века, а њихово пустошење је имало несагледиве последице за њену будућност, јер и када се након тог периода консолидовала није повратила своју некадашњу моћ да би могла да одоли турском освајању и избегне коначну пропаст.
3. Д. Митриновић, „Демократија“, *Босанска вила*, бр. 2, Сарајево 1908, 26.
4. М. Klein, *Zavist i zahvalnost*, Naprijed, Zagreb, 1983, 171-173.
5. Упор. Б. Јовановић, *Пркос и инат*, Завод за издавање уџбеника, Београд, 2008, 99-100.
6. *Вукове народне пословице с регистром кључних речи*, под. бр. 2625, Нолит, Београд, 1996, 164.
7. *Летопис попа Дукљанина*, Српска краљевска академија, посебна издања, књ. 67, Филозофски и филолошки списи, књ. 18, Београд, 1928.
8. В. Ђоровић, *Историја Срба*, Imprime, Ниш, 2006, 89, 96-103.
9. *Ibidem*, 129-134.

10. Колико смо данас, 2016. године, удаљени од тог принципа независног и праведног судства види се у урушеним институцијама, које показују своју негативну виталност у егоизму личних интереса, у чијој сенци одумиру правна држава и моралне вредности.

11. Упор. М. Ђорђевић, *Америка, Србија и српска дијаспора 1990 - 2000*, 1, 2, Клио, Београд, 2016.

12. Д. Михаиловић, *Голи Оток*, књ. 1. Политика, Београд, 1990, књ. 2 БИГЗ и СКЗ, Београд, 1995, књ. 3, СКЗ, Београд, 1995, књ. 4 и 5, Службени гласник, Београд, 2011, 2012.

13. *Заточеници Голог Отока - регистар лица осуђиваних због Инфорбирора – документ Управе државне безбедности ФНРЈ*, приредили: Д. Михаиловић, М. Јовановић, Г. Милорадовић, А. Тимофејев, Архив Србије и Институт за савремену историју, Београд, 2016.

14. В. С. Караџић, *Српски рјечник* (1852) II, Просвета, Београд, 1986, 962.

15. Пишући у својим делима о великом расколу у Србији, Добрица Ћосић је због свог непосредног ангажмана и бриге за очување српске културе добио назив „отац нације“. Премда је припадао комунистичкој струји, означен је као српски националиста и са таквим жигом постао предмет напада како представника очувања комунистичког наслеђа, тако и заговорника мондијалистичких схватања.

16. Д. Ћосић, „Деобе нису идеолошки роман“, *Зборник Крушевачко-књижевне школе*, пета књига, Багдала, Крушевац, 1989, 129.

ПРЕДРАГ Ј. МАРКОВИЋ

ДОБРИЦА ЋОСИЋ У ВИРОВИМА СРПСКЕ ИСТОРИЈЕ И ПОЛИТИКЕ

Неке људе историја нађе, они су чинилац историје, хтели то или не. Нема Србина 20. века који је имао такав живот и дело као Добрица Ћосић. Ни у свету није лако наћи човека његовог доба који је толико био у матици великих историјских догађаја, који је покретао у водио толике процесе у политици, култури, друштву¹.... Добрица Ћосић се

¹ Приличан је број књига посвећених Добрици Ћосићу. И он сам је оставио велики број књига о својим идејама и животу. Те књиге су издаване више пута и у више верзија. Најпрегледнија издања су вишетомни *Пишчеви* записи (Београд, „Филип Вишњић“, 2002) и *Лична историја једног доба* (Београд, Службени гласник, 2009). Од домаћих аутора, најдуже и највише је о Ћосићу писао Славољуб Ђукић, Он је три књиге посветио искључиво Добрици Ћосићу. *Љовек и своје време* (Београд, „Филип Вишњић“, 1989), *Lovljenje vetra. Politička ispovest Dobrice Ćosića* (Beograd, Samizdat B92,

дивео Андреу Малроу, команданту француског Покрета отпора и Де Головом културном функционеру. Међутим, Ћосић је својим деловањем и значајем далеко превазишао Малроа, а касније ћемо видети и како. Можда су у питању мали народи у којима велики људи заузимају више простора и играју више улога. Има великих писаца у малим народима, који су бивали државници. Прво нам свима на памет пада Вацлав Хавел. Тешко би се нашао трећи човек у 20. веку који је спојио толики књижевни и политички значај.

Исто тако, нема човека у Србији који је био тако хваљен и тако кућен. Једни су у њему видели пророка и последњег заточника националне свести, други „злог демијурга“ српске и југословенске историје. Проглашавали су га за „оца нације“ и они који су тај израз користили подругљиво, али и они који су покушавали да своја ускогруда размишљања и сумњиве заносе сакрију иза његове моћне фигуре.

Они који су га оптуживали, често су то чинили на основу истргнутих цитата или директних лажи. Напади на Добрицу Ћосића стизали су из сасвим супротних праваца. Оптуживали су га да је српски националиста који је покренуо косовске Србе, али и да је издајник косовског завета, да је антикомуниста и комунистички фанатик, да је југословенски унитариста и разбијач Југославије. Код великог броја политичара и интелектуалаца, често и код оних које је штитио, хранио и

2001), *Поглед из осињака: разговори и сусрети са Добрицом Ћосићем* (Београд, Службени гласник, 2014). Ту су и Радован Поповић са књигом *Време писца: животопис Добрице Ћосића* (Београд, Народна књига, 2000) и Миливоје Павловић *Огледало Добрице Ћосића. Писац чије се стрепње остварују* (Београд, Новости, 2014). Књига Миливоја Павловића је посебно корисна јер има обимну библиографију дела о Добрици Ћосићу. Сасвим особене и веома надахнуте текстове о Ћосићу писао је и загребачки новинар Дарко Худелист у листовима *Профил* и *Недељник*. Од страних аутора истичу се две књиге Јасне Драговић Сосо и Ника Милера: *Dragović-Soso, J., "Saviours of the Nation". Serbia's Intellectual Opposition and the Revival of Nationalism*, (London:Hurst 2002 (преведено као „Spasioci nacije“. *Интелектуална опозиција Србије и оживљавање национализма*, Београд, 2004), и N.Miller, *The nonconformists : culture, politics, and nationalism in a Serbian intellectual circle, 1944-1991*,(Budapest–New York, CEU Press,2007).

подржавао, испољио се за психонализу занимљив порив да своје каријере граде унижавањем Добрице Ћосића. Није ту посредни само ритуално оцеубиство. У питању је можда обична људска завист. Клеветници Добрице Ћосића нису никада успевали да досегну његов утицај и значај. Мора да их је пекла та неправда, да они живе мишјим егзистенцијама, да су њихова дела трајна у употреби колико и новински листови на којима су написана. Добрића Ћосић се, међутим, читавог живота до маја 2014. године налазио усред сваке политичке, културне и уметничке буре. Чак и онда када није својевољно трагао за средиштем историјских вирова – они би га налазили.

Какав мора да је био тај младић кога је Николај Велимировић издвојио из масе, давао му Достојевског на читање и намеравао да од њега направи вођу богомољачке омладине? Ћосић је своју веру нашао у комунизму, у борби за бољи живот на земљи.² Као ратни победник, умешао се у групу неконвенционалних младих интелектуалаца из Симине 9 (Михиз, Мића Поповић, Жика Стојковић, Воја Ђурић, Медаковић, Омчикус, Бата Михајловић, и многи други). Да није било Ћосићеве подршке, питање је шта би снашло ову групу гласних неконформиста (како их је назвао Ник Милер, амерички историчар), тада када се робијало за прошапутано неслагање. Израз „неконформисти“ је бољи од израза „дисиденти“, који се код нас сувише лако користи. Они нису били прави дисиденти, отпадници од режима Али су се, својом идејном разбарушеношћу издвајали од потшишаног идејног конформизма четрдесетих година, када је мишљење и стварање било четвртасто.

Онда је Ћосић написао први модерни партизански роман *Далеко је сунце*. У најтежем тренутку за југословенску државу, усамљену и под претњом уништења, баш као расински партизани у тој књизи, Ћосић пише модеран роман, сасвим другачији од дотадашњих књига о рату. Било је партизанске књижевности пре тога, и то велике, као што су дела Бранка Ћопића. Било је модерних романа, још пре Другог светског рата. Скоро да није било романа о партизанском ратовању, већ су већина дотадашњих дела на ту тему биле приче и песме. *Далеко је сунце* је не само један од првих романа на тему револуције, већ је и један од првих послератних модернистичких

² Худелист на веома занимљив начин повезује Ћосићеве животне напоре са књигама које је Ћосић читао у младости.

романа.³ Тај необичан револуционарни спој, исписан модерничким стилем, то је била она новина која је Ћосића гурнула у само средиште културне и политичке јавности. Објављивање романа *Далеко је сунце* имало је савршен тајминг, као и много тога другог у животу Добрице Ћосића. Једна од Стаљинових оптужби на рачун југословенских комуниста је била и та да њихова ослободилачка борба и није била нешто нарочито у односу на друге комунистичке партије. Тражи се интелектуални израз особености југословенске револуције. И заиста, тај роман о групи изолованих расинских партизана, који се очајнички боре да опстану, постао је метафора за судбину државе. У том тренутку читава Југославија је изолована, још није постала миљеница Запада. Својим првим романом Ћосић је најавио једну другу појаву у уметности која је спој револуционарне идеологије и модернизма, а то је партизански филм. Партизански филм је величанствена творевина наше културе јер је спојио сва расположива техничка и уметничка средства модерне поп културе са револуционарном идеологијом и пропагандом.⁴ Није случајно *Далеко је сунце* и један од првих партизанских филмова. Исто тако је као предлошак за филм послужио и један други модернички роман – *Песма* Оскара Давича.

Ћосић затим одлази на Голи оток, намеран да напише роман о заблуди и преобраћењу. Вероватно је хтео да напише нешто у стилу Макаренкове *Педагошке поеме*. Суочен са страхотом логора, гневно се обраћа Ранковићу и Кардељу. Опет се то одиграва у правом тренутку. Партија већ размишља о либерализацији режима. Не знамо да ли би до побољшања услова на Голем отоку дошло и без Ћосићеве посете, али и сведоци и хроничари то ублажавање на Голем отоку повезују са њим, на пример Драгослав Михаиловић. Опет се један његов лични књижевни подухват поклопио са једним великим процесом у политици, друштву и култури, а то је либерализација почетком педесетих година.

У јесен 1956. године, Ћосић одлази на књижевни сусрет у Будимпешту. Нико није могао да зна да ће избити побуна. Иван Ивањи

³ Гледано у широј перспективи, у српској књижевности пре Добрице Ћосића није ни било много великих историјских романа. Иво Андрић је тек коју годину раније (1945) почео да објављује своје велике романи. „Сеобе“ су објављене 1929. године.

⁴ Један од најбољих кратких прегледа о партизанском филму написао је Ранко Мунитић. Видети „Partizanas“ R.Munitić, *Adio Yu film* (Beograd, Kragujevac, Centar film-Prizma, 2005) 261-269.

је у својој књизи о мађарском Октобру показао како су затечени сви, од Американаца до Совјета.⁵ То је једно од првих Ћосићевих путовања у иностранство. Он је одушевљен овим великим и лепим градом. Избија револуција, делимично надахнута и југословенским отпором Стаљину. Како су неке вође отпора дошле на идеју да зову младог српског писца да их саветује са својим партизанским искуством, зна само моравски демон Анђама, још један лик из Ћосићевог дела *Бајка*. Ћосићеви извештаји из Будимпеште су веома импресионирали Тита. Јосип Броз је вероватно тада постао свестан Добрице Ћосића. И на основу Ћосићевог писања, поред дипломатских депеша, Тито уобличава свој став о мађарској кризи и уопште, своју спољну политику између независности од Совјета и одбране комунизма. Ћосићеви текстови о револуцији у Будимпешти су прво објављивани у *Борби*, која је по први и једини пут по тиражу претекла *Политику*. Ћосић је позван да учествује у писању Програма СКЈ из 1958. године, који се сматра најслободоумнијим програмом неке комунистичке партије, пре него што су се појавили еврокомунисти. Добрици Ћосићу се приписује да је Кардељу сугерисао завршну реченицу тог програма : „Ништа што је створено не сме за нас бити толико свето да не би могло бити превазиђено и да не би уступило место ономе што је још напредније, још слободније, још људскије!“ Сам Ћосић приписује ауторство овог текста Кардељу.⁶

Почетком шездесетих година , Добрица Ћосић брани југословенство у полемици са словеначким писцом Душаном Пирјевецом који се залаже за одвајање националних култура. Ова полемика најавила је сукоб Кардеља и Ранковића око природе југословенске државе. Вероватно су републичка руководства Србије и Словеније дискретно стајала иза ова два писца. Иначе, за то време је оваква јавна расправа о великим питањима националних односа била нечувена новина. Занимљива је данашња перцепција ове полемике. Латинка Перовић, која себе сматра заговорником борбе против шовинизма и национализма, даје за право Душану Пирјевцу. А он у својим текстовима говори о нацији као „организму“, што би се данас

⁵ Ivan Ivanji, *Mađarska revolucija 1956*, (Beograd, Vreme, 2016)

⁶ *Седми конгрес СКЈ* (Београд-Љубљана, 1958), 399: Sl.Đukić, *Čovek u svom vremenu*, (Beograd, „Filip Višnjić“, 1989), 100.

сматрало крајње десничарским и националистичким становиштем.⁷ Ћосић, речено данашњим речником, заступа мултикултурализам.

У то време, Ћосић се први пут одрекао велике власти. Касније је то урадио још два пута. Пре пада Ранковића, око 1965, године, Тито му је наводно нудио да преузме српску Партију. Осамдесетих година, Вили Брант је предлагао стварање југословенске демократске опозиције са Ћосићем на челу. Деведесетих година, Милошевић и радикали га не би избацивали из Палате федерације да је хтео да буде послушник. Какав човек три пута одбије највећу власт? Какав комуниста сади лозу у Хиландару?

Какав мрзитељ Албанаца са Есадом Мекулијем, као функционер Агитпропа, оснива прве албанске културне установе по Косову? Какав анти-Хрват и анти-муслиман бесомучно пише апеле да се осамдесетих година прекине кршење људских права Фрање Туђмана и Алије Изетбеговића? Какав ратни хушкач се залаже за мир одмах и по сваку цену? Неки данашњи миротворци су га онда збацивали са власти због издаје националних интереса и дефетизма.

Ћосића су нападали да је отац мрачњачке, антиевропске и антимодерне Србије. Њега, који је створио највећег Европејца српске књижевности, Вукашина Катића. За Вукашина Катића кажу да је Ћосићев алтер его, а у *Коренима* је један од главних мотива сукоб између народњачког и, како би данас рекли, популистичког Аћима Катића и његовог сина Вукашина, који је бацио српску ношњу у Сену, а са њом и традиционализам и заосталост. Ћосићева подршка сваком уметничком модернизму, не само у књижевности, вероватно је значајно утицала на прихватање модернизма на највишем политичком нивоу. Ћосић је подржавао и прве апстрактне сликаре и архитекте западног типа, као што је био Богдан Богдановић. У то време, захваљујући и деловању Ћосића и осталих његових истомишљеника, Југославија је била једина социјалистичка држава која је свесрдно подржавала најавангардније уметничке експерименте. Свечана сала града Крушевца или спомен обележје Слободиште, само су неки од трагова тог суштинског модернизма српске и југословенске културе, који је можда и најважнији допринос те културе свету и оно најособеније, што ће надживети све друге тековине Југославије. А ниједан други модерниста није имао тако велики политички утицај као

⁷Овај њен став анализира и Мило Ломпар у тексту „Тријумф колонијалне свести-Добрица Ћосић као негативни јунак“, *Печат*, 18.12.2015.

Добрица Ћосић. Човека који је основао прву трајну демократску установу у комунистичкој Југославији, Одбор за одбрану слободе мисли и изражавања, нападали су да се није довољно залагао за демократију.

О романима Добрице Ћосића нисам позван да судим. Они су јамачно више утицали на нашу историјску свест и идентитет од било ког другог дела, нарочито када је реч о Првом светском рату. Нема историјског, публицистичког или књижевног дела које има јаче дејство од *Времена смрти*. Ни у великим светским књижевностима нема много таквих књига, које обухватају век и по историје и све велике дилеме једног народа, као сага о Катићима. Ратови, логори, идеологије, село, град, државни концепти, породичне и пријатељске драме... То више није роман-река, то је роман-океан. Друго је питање колико је добро то што своју историју претежно доживљавамо преко књижевних дела. Рецимо, мало знамо о времену османске власти, него га доживљавамо скоро искључиво преко епске поезије.⁸ Вероватно је сама историографија крива зато што су историографска дела мало позната, мало читана и још мање утицајна. Које историографско дело о Првом светском рату би као извор свог сазнања навео чак и образовани Србин? *Време смрти* је више обликовало нашу слику о том времену од свих историографских књига заједно. Поставља се и још једно питање: да ли Добрица Ћосић литерализује историју, да ли је то проблем за такозвану „објективност“? Да ли су ставови његових јунака који су истовремено велики актери историје „аутентични“, или су прилагођени уметничком ефекту? Лични, књижевни угао посматрања великих историјских догађаја је право великог писца, а то што историчари пишу досадне и неубудљиве књиге је њихов проблем, а не проблем књижевника. Постоји и додатна невоља са непостојањем добре публицистике, која би посредовала у ширењу знања између науке и шире публике.

Достојевски је рекао како су сви руски писци изашли испод Гогољевог „Шињела“. Могао бих да га парафразирам, па да кажем да су скоро све идеје у српском политичком и културном животу изашле испод моравског гуња Добрице Ћосића. Не могу а да не поменем чудну, трагичну симболику која се из Ћосићевог дела пренела на његов

⁸ Одличан преглед односа књижевности и историјске свести вид. у: К. Николић, *Српска књижевност и политика 1945-1991*, (Београд, Завод за уџбенике и наставна средства, 2012).

живот. Ћосић је вероватно себе доживљавао као Вукашина Катића, опрезног, помало песимистичког просветитеља. Крај његовог живота више личи на крај Аћима Катића, кога је у паници слома 1915. године, прегазио исти онај народ за који се Аћим борио. Можемо да размишљамо о томе да ли је Ћосић симболички „прегажен“. У стварности је његова смрт недовољно пропраћена због панике изазване поплавама 2014. године.⁹

Ћосић је волео Малроову књигу *Храстови који обарају*. И сам је био дивовски храст наше културе и друштва. Као што су изумрли велики храстови у нашим шумама, тако је сада отишао и последњи прави великан, од „оних великих људи који су корачали малом Србијом“, како је то, једном другом приликом, написао Радован Самарџић. Баш као какав храст, пустио је корене у све области нашег живота. Надам се – у нове изданке.

⁹ Ово поређење са Вукашином и Аћимом Катићем сам чуо од младог историчара и филозофа Вукана Марковића.

СЛОБОДАН КАЊЕВАЦ

РАЗУМЕВАЊЕ ВРЕМЕНА

У својој књизи *Логика природних и друштвених наука* Ф. Нортроп пише да је на Дан примирја 1918. године у вези са тим Черчил изјавио „Оно што је у 10,55 сати пре подне тог дана било богатство и продуктивна снага, у 11,05 постало је небогатство, срамота, извор друштвеног расипања“.¹

У лето 1966. године „Вечерње новости“ донеле су део саопштења са седнице ЦК СК Србије у којем је стајало: „Говор који сам овде одржао, производ је мог дугог размишљања. Колико сам поштено и паметно мислио, ви сте рекли, а судиће о томе и јавност и време“. То је, у ствари, био део излагања Добрице Ћосића где је он на том високом партијском форуму изговорио и споменуто реченицу анализирајући ситуацију на Косову и положај српског народа у тој покрајини. Наравно, он је после тога и искључен из тог партијског форума, али и из те партије.

Цитат на почетку овог рада, чији је аутор Нортроп показује, заправо, пред каквим се проблемом налази стваралац који покушава да учини *смисленим неку друштвену активност*, да пројекат, индивидуални или групни, задобије признање и на крају, да га учини вредним. Сем тога, акценат у овој ствари је и на томе како да то што је пројекат постане не само вредно него да та вредност остане што дуже (вредност), а пожељно је да она буде и трајна. Ако у поменутом случају, са почетка цитираног рада, сав национални напор Енглеске у економском стваралаштву који је трајао скоро десет година, још и врхуни једној вредности (националном поносу), па је и верификован као вредност, а за само десет минута изгуби сав смисао и претходно утврђену вредност, онда се поставља и питање: *није ли реч о ограничењу предиктивне снаге науке ?*

Писац, Добрица Ћосић, у знаку чијег живота и дела ова два дана траје наш скуп (где обележавамо 95 година од његовог рођења) а који је био и један од оснивача ове школе (да поменемо уз њега још и Светозара Стојановића и Љубомира Тадића као и друге интелектуалце), у извесној мери *имао је проблем и тешкоће назначене у претходном пасусу*. Наравно, дедуковање оваквог става могло би бити сумњиво или

¹ F.S.C.Nortrop: *Logika prirodnih i društvenih nauka*, izd. Obod, Cetinje, 1968, str. 235.

бар ризично, и то не само зато што је рефлектирањем могао довести у питање скојевско-комунистичку активност и прошлост не само своју него и генерације којој је припадао у целини, а где су се жртве подразумевале (недостатак је што тада још није заживео појам „коллатерална штета“, било би све, иначе, много „природније и утешније“, као што је, са великом дозом цинизма већ сведочено последњих година, а нарочито за време НАТО-бомбардовања Србије 1999. године); посебно и због оног што ће у његовом књижевном опусу бити касније изложено и показано. Ради се о томе да је, ако је веровати једној статистици, Ћосић од својих 30 књига са 19 наслова, имао чак десет са четири наслова писаних са предзнаком „време...“.

Идеја овог излагања подразумева и то да се проблематизује појам „времена“, да се назначе неки токови и путеви за разумевање тог појма. Наравно, појам „време“ овде је релевантан у оптици духовних наука и литературе (не тиче се тумачења природних наука), а битан је и у контексту успостављања или очувања вредности. Могли бисмо поставити питање: како се конституише вредност у времену, с тим што код Ћосића, прелиминарно, време има и подзнак „судије“, „арбитра“, „искушеничке поставе“...

Наравно, уношење појма „време“ у тим књигама није увек једнозначно: пажљиви аналитичари и тумачи могли би показати да је то и супституисани појам за социјално-историјско-политички догађај или збивање, имајући при томе у виду шири друштвени контекст. Поред тога, усмереност на тумачење тог феномена (време) у чак десет од тридесет књига, могло би бити и предмет анализе из подручја дубинске психологије (што није никаква новост, бар када су у питању литерарна дела), што све показује у којој мери је Ћосићево стваралаштво вишеслојно. Занимљиво је свакако и то да се овим питањем, када је реч о његовим књигама са тим насловом, наш писац бавио пуних 26 година (од 1972 – 2008), па и то указује на велику, дуготрајну опседнутост и покушајем разјашњења назначеног феномена.

У овој анализи не занима нас толико у којој мери је дат задовољавајући одговор. Може бити да је резултат значајан или релативно скроман, при чему се има у виду и то да је у том делу увек реч о литератури, а не о научној студији, па с обзиром на тежину задатка али и на приоритет какав имају књижевна дела, то није ни

најважније; битно је назначење и тематизовање појма „време“ у контексту који може дати овај вид духовног стваралаштва.

Ако је *Време смрти* објављено 1972. године, а реченица индикативне садржине „...а судиће о томе и јавност и време“, цитирана на почетку овог рада, и јавно саопштена, онда произилази да се Ћосић питањем „времена“ бавио, заправо, пуне 42 године, директно или успутно.

Но када смо поменули област дубинске психологије, у тако обимном и слојевитом делу, могло би се размишљати и о претпоставци да је у питању била и сумња у један део сопствене биографије; мотив преиспитивања, свакако је често присутан, при чему, вероватно, не треба искључити можда и извесно осећање кривице. Када је реч и о томе, онда, истини за вољу, треба рећи и то да ретко код којег српског интелектуалца наилазимо на сумњу у сопствену биографију. Један од ретких и часних изузетака представља и књижевник Танасије Младеновић, који је једном, пред крај свога живота рекао (да парафразирам): Ми, српски комунисти, нанели смо велика зла своје народу. Таквих јавних изјава, дакле, није ни издалека било довољно, што не значи да сама осећања те врсте нису постојала. Ако је то прећутано, а вероватно у многим случајевима јесте, онда, познато је, душа сваког човека, посебно грешника, има и друге путеве, а један је и онај који иде од неурозе па све до тежих, познатих душевних форми и стања. Сублимација је само један од тих видова када се унутрашња драма разрешава и кроз литерарно стваралаштво.² Треба имати у виду и то да је Добрица Ћосић прошао рат у којем је учествовао пуне четири године па је природно да се ту сретао са свим оним што такво стање и догађаји претпостављају, искушења су била и таквог типа које егзистенцијалисти означавају као „граничне ситуације“.

Пажња овог питања, које се тиче времена као таквог, проширује се на друге феномене који прате друштвену и духовну стварност. Богатство овог појма и назначење пратећих атрибута и ентитета ваља детектовати као питање вредносног одређења пројекта и дела који из тога произилази. У осврту на поменутог писца то би стално требало имати у виду, јер се не ради само о слободи избора већ и о томе, или пре свега о томе, како је конституисана вредност у контексту једног

² Поучни су одељци из психолошке науке који се баве темом „Одбрамбени механизми“

социјално-идеолошко-историјског пројекта који је и отелотворен у форми државе са свим ризицима и последицама што је пратио и ригидни метод те конструкције. У описаним примерима идеологија или теорија „научног социјализма“, а пре свега, класична економска наука и социологија показују озбиљне недостатке у утемељењу вредности коју постулирају у својим пројектима.

Шта онда може представљати решење овакве антиномије: успех – неуспех, вредност – не вредност, добро – зло?

Када је у питању први пројекат настао из нужде, какву изазива претња народу, што подразумева и припреме за рат и стварање одговарајућих вредности, *а које ће за само десет минута бити не вредност, срамота и извор друштвеног расипања*, онда такав пројекат ипак има извесног оправдања; реч је о очигледној, непосредној опасности, па је легитиман одговор на то стање изградња инструменталних вредности и прибегавање утилитаристичком моделу понашања.

У другом случају, пак, реч је о пројекту који има утемељење у чисто идеолошкој сфери, и ту није ствар „потеза у изнудици“ (шаховски термин) какав представља припрема за ратну одбрану народа и државе, него је реч, једноставно, о сумњивом и неодговорном пројекту-програму, какви су, иначе често, идеолошки пројекти.

На самом крају има смисла поставити и питање: како препознати овакву врсту подстицаја и изазова у контексту правилног моралног разумевања?

Један одговор је већ одавно понудио још Имануел Кант. Међутим, он не покрива у потпуности стање које смо описали.

Наша допуна доброг (или прихватљивог одговора) могла би гласити и овако: генијалност проценитеља субјекта (човека, људи), који хоће да ваљано представи могући одговор, крије се у способности *да трансцендира постојеће стање из перспективе времена које ће тек доћи. Ако се проценом из те, трансцендиране прспективе времена покаже ваљаност чина, пројекта, програма, онда је поступак – исправан, а потпуна верификација и сатисфакција долазе и на крају свршеног догађаја*. Овакав одговор и начин решења тог проблема означавамо као **метода трансцендиране перспективе**.

Наравно, за овакав подухват треба имати моћ тачне процене, али и спремност која значи и – храброст.

Београд- Крушевац, 16-17. јуни 2016. године

УДВОЈЕНИ СВЕТОВИ ДОБРИЦЕ ЋОСИЋА

Када се посматра цео стваралачки опус Добрице Ћосића, дакле и оно што чини његову не само књижевну него и политичку оставштину, с разлогом се може говорити о Ћосићевим удвојеним, па и противречним улогама које је имао током свог дугог и плодног живота. Када се све то каже можда би таква његова позиција дозволила став да је реч о антиномијама овога писца и његовог дела, односно Ћосића као културног прегаоца, идеолога и политичара. Те видне логичке удвојености или антиномије треба разумети као сучељене или супротстављене, контрадикторне или опозитне чињенице на којима се заснива свет Добрице Ћосића – онај књижевни колико и онај који се тиче његовог живота и светоназора.

Логичке удвојености или антиномије могу се најпре видети у Ћосићевим романима и приповедачким поступцима којима су грађени, затим у његовим публицистичким и, најпосле или пре свега, у животу и животним погледима овога ствараоца. Треба ли рећи – антиномичан је и начин на који је прихватана Ћосићева приповедачка уметност, као и све оно што је стварао и радио на књижевном, културном и политичком пољу. Прихватања, одобравања и похвале стално су пратиле жестоке критике, оспоравања и покуде: како некада у једноумна времена, којима је и он сам некада давао свој прилог, тако и данас када га више нема.

Вратимо се тим апоријама које се тичу његових романа или света у њих уграђеног. По чему је и зашто је тај свет антиномичан? Тај свет, у чијој је основи српски национ и његова историја, логички је противречан по томе што је изнутра – класно, социјално и идеолошки нецеловит, подељен и сукобљен. У исто време, слика тога света и његова историјска тумарања прати Ћосићев покушај да у њему нађе заједнички именитељ или оне идеје и вредности око којих би се народ окупио налазећи целовитост свога бића и историјски смисао. Та потрага, а на другој страни механизми историје који целовитост подређују партикуларним интересима појединца, класе или неке идеје, налазе потврду на индивидуалном и на колективном плану. Газдински је интерес, на пример, не ретко изнад заједничког, појединачни или страначки изнад националног интереса, као што су нове вредности из народа потеклог, школованог па отуђеног

скоројевића изнад вредности његове матичне традиције. У све ово треба укључити моралне расколе који су исход антагонизама између задатог или идеолошког морала и морала природног појединцу који делује по налогу сопствене савести.

Већ је први Ћосићев роман – *Далеко је сунце* – у дуплој или удвојеној експозицији антагонизовао моралне норме партизанског покрета. Његов јунак, наиме, не следи протоколисана или уврежена мишљења нити прописане вредности. Уместо јасног идеолошког става и задатог морала приповедач нуди јунаку могућност да сам реши дилему која стоји пред њим. Нуди му прилику да изван колективних норми просуђује као појединац или биће по себи те да тако делује по налогу сопствене свести и своје моралне воље. Наратор као могући ауторов гласноговорник не схвата револуцију као инстанцу која прописује догму и на силу бога ствара узорне моралне вредности, већ у први план ставља мислећег и честитог борца који постаје мера новог човека. Уместо појединца који доследно поштује идеологизоване обрасце колектива, Ћосић нуди своју алтернативу тако што на историјску сцену изводи јунака који размишљањем, сумњом и деловањем преиспитује и оспорава догме.

То је мотив сличан оном који ће у наредним Ћосићевим романима учинити да јунак у улози верника револуције, временом постане грешник и њен наводни отпадник. Ако се у писцу и писању види бартовски *подмукло деловање биографије*, такав би приступ омогућио да поменута судбина јунака на неки начин буде схваћена и као судбина оног који га је створио, дакле самог писца Добрице Ћосића. Тако се пропитује и постулира и позиција овог аутора који у крајњем исходу бива сам свој јунак. На беспућима тзв. усрећитељских идеологија такав јунак почиње да мисли и да их изнутра разара. На тим постулатима у *Бајци* је изграђено сазнање да су у колективној свести вредности антиномично или наопачке постављене, те да такво стање ствари чини да поступци интроспекције и самоислеђења буду по актера једнако јеретични колико драматични и искупљујући. У таквом обрту је и смисао овога романа. Када се лажно, идеализовано и углађено лице идеолошког света доведе у везу са његовим грубим наличјем, онда заводљиво чудесна утопија постаје ружна и претећа антиутопија. У таквом удвајању ствари идеолошки рај постаје животни пакао. Управо тај неочекивани обрт својим насловом и његовим минус-значењем сугерише роман *Бајка* који је по недословном и у контекст учитаном смислу модерна и сурова политичка и цивилизацијска антибајка. Њен јунак јавља се у улози и у лику мислећег

човека и револуционара на коме се ломе идеолошка копља српске историје новог доба.

Једнако дубоке ломове и драматичну слику удвојених светова доносе и Ћосићеви романи који по вертикали времена повезују старо и ново доба. Његови *Корени* са свим противречјима сликају догађаје из последње деценије XIX столећа, *Време смрти* је повесница искушења, страдања и подвига српских војника током Великог рата, *Деобе* приказују трагични српски раскол у Другом светском рату, док *Време власти* слика расуло породице у поратном времену. У средишту су народ и ауторски приповедач који сумња у историју и званичне истине о прошлости. У том низу романа он обликује тематски преплетен, а по идејама сложен и релативно целовит романескни систем.

Тај систем је српска приповедачка сага или драматизована повесница која широким епским платнима и дубоким унутарњим понирањем у душу и биће народа, у његово колективно несвесно и судбинско исходиште, постаје мозаична и рељефна слика Србије у протекла два века. Редослед објављивања тих романа и њихова хронологија мање су важни од чињенице да они творе свеобухватан хронотоп или веома широк временски и просторни распон. Такав оквир приповедачу је нужан пошто у њега стаје монументална повесница и галерија најразличитијих, често идејама супротстављених ликова из свих друштвених слојева. По томе ови циклични романи чине романсирану сагу спојену родословном причом о породицама Катић и Дачић. Та прича је тематски разуђена у времену и у простору, хронолошки недоследна и мозаична. Но, и у таквој, лабавој вези она се консититуише као релативно целовит наративни корпус и, што је важније, као слојевита, многим значењима преплетена и уметнички уверљива прича о Србији и српском народу у два последња века. Градећи њену вертикалу и симболички потенцијал на судбинама двеју породица у расколу, Ћосић располажује причу као што је српски народ удвојен или подељен на кључним међама своје историјске судбине. То је и слика овога писца која се ствара када се има у виду његово дисидентско или јавно деловање. Тачно је да мисао, како је понекад говорио Ћосић, сазрева у времену, али су неке његове мисли у публицистичким текстовима и дневницима, рецимо оне о Косову, „сазревале“ до труљења, непрепознавања и порицања када се посматрају од 1968. до Ћосићевих дневничких белешки из фебруара 2008. записаних у књизи *У туђем веку*.

У истој књизи Ћосић раскринкава своју генерацију и самог себе признајући заблуде југословенства, па и залагања за идеологију која ће

изнедрити арбитрарну политику и самодржачки владајући систем. Иронија његове личне судбине у томе је што је постао жртва те исте идеологије. Најгоре по њега и народ којем припада јесте сазнање или свест да су Срби, како је говорио, у последњем веку добијали у ратовима, а губили у миру. Као писац страдалничке епопеје Великог рата, која је прерасла у ослободилачку катарзу какву српска историја не памти, а затим као сведок и учесник Другог светског рата из кога ће изаћи као победник, Добрица Ћосић ће се, затечен историјом, наћи у генерацији губитника минулог столећа. И на крају схватити да тај век ништа добро није донео ни Србима ни Србији, те да окрепљујуће идеје и веровања, велике жртве и наводне победе нису дале очекивани исход. Могла би то да буде његова песимистичка филозофија историје српског двадесетог века.

Симболички потенцијал тих удвајања, како оних у појединцу и породици, тако оних у друштву, али пре свега српско-српских раскола, најпотпуније и најречитије исказан је насловом романа *Деобе*, који са *Коренима* и *Временом смрти* има нарочити значај у Ћосићевом књижевном опусу. У расправи *Историјски роман и историјска реалност* Борислав Пекић ставља Ћосићево *Време смрти* у ранг романа као што су *Јосиф* и *његова браћа* Томаса Мана, *Хадријанови мемоари* Маргерит Јурсенар и *1984*. Џорџ Орвела. У *Времену смрти*, примећује Пекић, овај писац је драматично и у уметнички највишем смислу истинито евоцирао „једно од најкритичнијих и најпотреснијих, али и најсветлијих раздобља историје свог народа“. Ћосић је, наставља Пекић, „драмском снагом којој у нашој литератури нема поређења, открио урођену универзалност наизглед ограниченог историјског догађаја и датуме наше националне историје кроз Пропилеје увео у историју света, тамо где им је место. Српски рат постао је, ту на тлу мале Србије, светски рат, а његова трагедија, трагедија хуманитета. А онда се вратио миту из чијег је прототипа рођен. Национална прича постала је антрополошка. А даље, даље од тога, дубље од мита, и не може се ићи“.

Овај коментар Борислава Пекића, писца другачијег сензибилитета, па и другачијег погледа на свет од Ћосићевог, никако није куртоазна похвала Ћосићу него аналитичка оцена његовог романа. Писан још 1984. године, дакле пре више од три деценије, тај осврт као да није имао у виду само тадашњу књижевну сцену Србије и шире, већ је на неки начин предвидео и оно што ће се са Ћосићем дешавати и после његовог одласка на вечне конаке. Пекић казује и ово: „Прећуткивање *Времена смрти* у мојој

земљи, с једне стране ретка и опрезна вредновања, с друге неоправдана сумњичења идеолошке нарави, парадоксално потврђују уметничку истинитост ове књиге, а изнад свега њену људску вредност. Али за истине имамо времена тек кад је за лаж касно".

Борислав Пекић је своју истину о Ћосићу рекао на време. На другој страни, неки дежурни игноранти и данас у својој књижевној лажи до те истине још нису дошли. Заправо им не одговара што је Ћосић, уз сва поменута противуречја, оставио изузетно значајно дело које је, рећи ће Пекић, *уметнички истинита* и жива повесница српског народа. О сваком писцу треба разложно и критички писати. Ни Ћосића од тога не треба изузимати. Но, ако се промишљен критички говор замени пасквилама и ако то постане омиљен јавни дискурс, онда ту више није само реч о Ћосићу, већ је то, пре свега, слика о нама. Зато се Ћосић и даље склања у страну и ваљда зато у Србији још увек није добио достојан јавни белег. У другим народима писац његовог ранга имао би по заслугама сасвим другачији третман.

Овај скуп може да буде знак нове и ваљда другачије критичке валоризације Ћосићевих доприноса не само у књижевној пракси, већ и у другим областима његовог јавног деловања. Ћосић је писац, није филозоф. Но, његово дело, као и дело сваког озбиљног писца, у битном је аспекту и на филозофији темељено. Организатор нашег скупа недавно је добио предлог да се ова филозофско-књижевна школа назове Ћосићевим именом. Олако, недовољно промишљено и доста исхитрено од тога се бар за сада одустало. Нисам сигуран да се добро поступило. Зато та идеја треба да постане *предлог за размишљање* на који ће се тражити и у догледно време наћи одговор по мери вредности Ћосићевог дела и његовог укупног значаја у српској култури.

МИЛАН БРДАР

КОРЕНИ И ДЕОБЕ КАО ТОПОСИ КРИТИЧКО-ИСТОРИЈСКЕ РЕФЛЕКСИЈЕ У ДЕЛУ ДОБРИЦЕ ЋОСИЋА

Корени и деобе две су тачке наше прошлости, садашњости, а по свој прилици и будућности. Корени су нам све даљи и блеђи, а деобе све јаче, колоритније и убитачније. Добрица Ћосић и његово дело чине тачку разграничења између критичко-рефлексивног односа према прошлости и бриге за колективну будућност. Проистекао из погубних идеолошких подела братоубилачког рата, био је један од ретких који се уздигао до питања о колективном опстанку, способан да дијагнозира патологију и пустошеће последице идеологије којој је жртвовао младост и знатан део живота.

Кад говоримо о коренима, реч је о односу према прошлости који карактерише сваки озбиљан однос према себи, јер обрадити прошлост и прихватити изузетно је важно, да то није потребно образлагати. Једно је проживети је, а друго је прихватити је путем критичке рефлексije, у својој истинитости, наравно, помирити се с њом, да бисмо знали шта и како даље, да не бисмо посртали, између осталог и зато што нас спутава а да не знамо разлоге за то. Добрица Ћосић је узет као тачка разграничења у погледу тога да критичко-историјска саморефлексija ступа на место изворног преживљавања, јер рефлексija нас води томе да историју понављамо и преживљавамо у причи о њој и на тај начин да са својом прошлостју изравнамо рачуне. Познато је да се дружио с београдским филозофима праксисовцима (Михајло Марковић, Света Стојановић и остали), али не и то да су узајмно били заменили функције: филозофи су опевавали револуцију и социјализам, уз нешто критике стварности, и то су радили на начин аматерске књижевности, без дубљих анализа, док је Ћосић предузео замашан посао критичке саморефлексije социјализма у оквиру преиспитивања српске историје у модерном времену. Слободно можемо рећи да је Ћосић по томе јединствен и у југословенском друштву, а у српском посебно и поготово, при чему је наравно ово друго много значајније, а нарочито је реч о апсолвирању епохе социјализма. Док су сви мање више пристали на бесмислено жртвовање свега српског (од државности, преко ћирилице па надаље) у име опстанка југословенске заједнице, Ћосић се окренуо управо српској судбини, у историјском распону од XIX

века, преко југословенског искуства, до распада земље. Пошто је прошло већ двадесет пет година од распада земље, можемо с правом да тражимо и очекујемо критички однос и према последњих четврт века, рачунајући да је време обезбедило довољно дистанце да је то могуће. Зашто тих истраживања нема и зашто је Ћосић још увек малтене усамљена фигура?

Наша култура, као и руска, карактерише се чињеницом да је носилац критичке и историјске саморефлексије више била књижевност него филозофија и друштвене науке. Ове друге су такорећи у том погледу безначајне. Припадамо источном културном кругу, који са филозофијом, отворено речено, не стоји онолико добро колико стоји са књижевношћу. Може се рећи да нисмо успели да инсталирамо филозофију ни до дана данашњег, а са књижевношћу су ствари стајале више него добро, бар до сада. Српска књижевност је имала европску и светску величину и зато је била једина тачка уз коју је употреба придева „српски“ била неприкосновена. Како ће бити убудуће видећемо. Она стара флоскула која каже када је ко на нивоу свог времена, на нивоу је епохе, па смо учили да су Немци били на нивоу епохе својом филозофијом, а Руси су били својом књижевношћу, а ми смо били на нивоу своје епохе, односно епохе генерације Добрице Ћосића својом књижевношћу. Ту се наравно издваја он, поред још неколико величина као што су Црњански, Андрић, да не набрајам, било их је још. А Добрица Ћосић је карактеристичан по томе што је заиста изградио слику Србије у 20. веку између корена и деоба, при чему не мислим на романе *Корени* и *Деобе* него на корене од којих смо се све више удаљавали, да бисмо све више упадали у деобе и да бисмо констатовали како смо данас у деобама до темена, а са изузетно истањеним коренима. Да ли је то била судбина Србије и Срба у судару с модернизацијом преко снобовски импортованих идеја које су нам се по правилу обијале и обијају се и дан данас о главу, питање је за критичко-историјску рефлексију са стране филозофије и друштвених наука, које би требало да дају и свој допринос у том погледу, а чим ово кажем, сигурно хоћу да истакнем асиметрију, и зато је Добрица Ћосић тачка разграничења.

Домети филозофије и друштвених наука у погледу критичке и историјске саморефлексије су изузетно скромни. Добро, имамо ли право да тражимо од филозофа веће домете? Па имали смо право од марксиста то да тражимо зато што су се преко три деценије, не код нас

– на европском нивоу хвалили дијалектичком методом оријентацијом према будућности, због чега су ударили пацке Хегелу као „конзервативцу“, јер је његова Минервина сова била окренута прошлости, и полагали су право на знање будућности, дакле на одређену врсту видовитости. Па, ако је тако, господо бивши другови, како је то могло да се деси да не предвидите пропаст социјализма? До јесени '89 шачица наших марксиста који су уопште искакали од општег идеолошког шаблона веровали су да се социјализам може реформисати. Месец дана пре пада Берлинског зида изашла је књига, не морам да именујем аутора, од пет стотина страница, издање „Филипа Вишњића“ *Могућности и реформе социјализма*. Ту књигу сте могли да баците после пада Берлинског зида. Када је Зид пао, колективно су странцима говорили: „То с нама нема везе, југословенски случај је специфичан“. Сведочанство да су остали оно што су били: месечари, служени титоизмом. Поента је у томе да су наши марксиста до последњег дана веровали да се социјализам може реформисати. Притом немамо озбиљних структурних анализа социјалистичког система изнутра, немамо озбиљних анализа његових унутрашњих дефицита. Имамо у ствари само конфронтацију са влашћу дисидентског типа око демократских слобода што је иначе типично за комунистичку опозицију. То значи, они који су тренутно губитници траже демократију, а каде се врате у власт забораве на њу. Дотле је ишла та смелост, храброст.

Али нећемо потцењивати њихове учинке, било је то и храбро. Било је храбро под Титом тражити слободу мисли у партији. Уз то, можемо рећи да је та критичка мисао која се рекламирала као мисао ума који мења свет, историјски катастрофално подбацила и на европском нивоу. Критичко-историјска саморефлексија остала је на књижевности и у источној Европи. То смо имали с романима Кундере, Шкворецког и осталих, који су имали посебну ауру вредности у време хладног рата и у време блоковске поделе и владавине соцреалистичке карикатуре. За то време на Западу левица се залуђивала хабермасовим бајкама о комуникативном уму јер ни овај геније за сва питања није слутио пад социјализма. Ако покушате да ту литературу читате данас, нећете имати воље да издржите до краја, зато што више нема позадине која им је придавала већи значај од оног који поседује у себи. Зато је у време Зида имала већу привлачну моћ.

Што се тиче наших марксиста, нећемо оспорити да су и они креснули варницу слободe мисли на Филозофском факултету, крајем '60-тиx и почетком '70-тиx, јер је била велика ствар у Титовој Југославији да се уопште неко пита шта ми мислимо. И то се, наравно, нама младима свиђало. Међутим, релативно брзо смо схватили да то „Шта ви мислите“ и да се та слобода мисли не односи у случају, не дај Боже, ако искачеш изван марксизма, а истовремено исти ти марксиста су реформирали неки свој „отворени“ марксизам, јел', подразумевајући да је то универзална наука за све браве и да нема потребе у ствари да се чита било шта друго. Најбоље сведочанство о томе је институција предговора од просечно 40 до 80 страница који су били прилагани уз преведена дела, по правилу буржоаских аутора. Сврха тих импозантних предговора била је да нас одврате од читања тих немарксистичких књига, односно да нас упуте „како треба“ да читамо. Наравно, како се распадао социјалистички режим и све више трулио, критичка мисао је била готово замрла.

Добрица Ћосић је био усамљеник, најпре по томе што се залагао за српску ствар. Ми Срби немамо у време социјализма ниједног Србина који је лежао у тамници за српску ствар, да ја знам, уколико није био неко из емиграције. Срби немају свог Адема Демаћија који је седео двадесет година у ћорки због шиптарске ствари. То је за поштовање. А имамо Добрицу Ћосића који је то радио јавно и који је јавно био шибан зато што уопште отвара проблем Косова '68. Зато што '77 у Академији каже „Срби су хероји у рату, а све изгубе за зеленим столом“, што је историјска чињеница. И сада смо све изгубили за зеленим столом. Од '91-ве до данас. Поебно је властима био трн у оку што уопште пише о Првом светском рату? Што је уопште писао *Време смрти*? Када је завршено објављивање *Времена смрти*, као млад кадар запослио сам се у свом Институту, и у својој наивности тих првих дана мислио да ћу наћи саговорнике да прокоментаришемо мало Ћосићево дело, које је тада изашло у комплету. Рачунао сам да вероватно има још неког ко га је прочитао. И од једног научног ветерана, који одавно није жив, чуо сам реченицу коју сам претходно вече чуо у ТВ Дневнику. Добрица Ћосић је, наравно, у Дневнику по ко зна који пут нападнут, а реченица гласи: „Шта је он уопште писао *Време смрти* када су се и други борили“. Који други? И други народи су се борили. И ја онако, сутрадан у Институту уз кафицу питам колегу „Јесте ли читали“, а ветеран каже: „Знаш, није требало он то да пише“ - „Зашто?“ „Па и други народи су се

борили“. „Па наравно да су се борили“, кажем ја, „само је питање с које стране фронтоске линије су били“. Нису Срби на Церу пуцали на борове. У чему је била поента? У томе да је сама прича о томе да су се Срби борили била „српски национализам“, а поготово било какав афирмативни помен било чега српског. „Великосрпски национализам“ је била песма „Ја сам ја Јеремија, презивам се Крстић.. служио сам стари кадар – артиљерија!“ Зато је била великосрпска и сама намера Добрице Ћосића што је уопште написао књигу *Време смрти*. А скандал је и срамота наше интелигенције чији припадници су тада били млади људи и кадрови, што су га, уз старије партијце, хорски из комитета нападали. Врхунац те српске бруке био је у томе што је објављивање *Времена смрти* покренуо „Отокар Кершовани“ из Ријеке, а не српски издавач. Додуше, „Просвета“ је на крају завршила издање. Мишеви седамдесетих и осамдесетих година, којих нигде није било, изаћи ће деведесетих на сцену као „јунаци борбе против Милошевићевог тоталитаризма“, као перјанице неспособне опозиције и Друге Србије.

Дакле, Добрица Ћосић је био отворен борац за српску ствар који је био шибан не само од власти него и од српске интелигенције која се власти масовно додворавала. То је флека за коју не постоји хемијска чистионица. Можда постоји нека историјска, како ће се очистити, видећемо. И то је проблем за критичку саморефлексију коју, за сада, још нико није предузео. Дакле, наше понашање према нашем човеку који се залагао за националну ствар, који није хтео да се одрекне корена, а на крају није хтео да пристане ни на деобе у које нас гура историја.

Дело Добрице Ћосића је то сведочанство критичке саморефлексије које је обухватило епоху 20. Века, које сведочи о њеном труљењу изнутра, које сведочи о уситњавању човека 20. века. Душан Катић, јунак од *Времена смрти* до *Времена власти*, парадигма је уситњавања човека у социјализму, који се, зарад утехе, упорно држи такозване велике идеје. Она му је увек алиби, кад год га догађаји уситне у следећем кораку. Мали је и док седи с Титом, који зна да умире и због тога вришти „Па, мајку му божју, не могу ништа понијети са собом“. Дакле, у време када смо се по кућама питали да ли ће овај уопште умрети једнога дана, ја сам, у једној прилици, присуствовао жучној расправи да ли ће Тито уопште умрети, јер има такве докторе који ће му продужавати живот, охо-хо. У то време земља му је певала, а наслови у новинама штампани су словима од педља дужине. Било

одвратно све то гледати, а и жалосно ономе ко је схватао да се због једног пагански дивинизованог старца застрашујуће губи историјско време, што ће нас на крају скупо коштати.

Дакле, труљење епохе изнутра које се у једној секвенци времена власти може да узме као метафора за наш живот, комплетан живот у социјализму, одвија се у септичкој јами, где двојица доле у јами товаре знате-већ-шта па шаљу горе, а онај одозго који кофу прихвата, за то време их шпијунира шта они доле причају. „Шта причаш, бандо!“ па кад му се не свиди, ону кофу им сручи на главу. А један одоздо, кога зову деда, који се не да сломити, каже: „Човек и у говнима мора да остане човек“, а саговорник му каже: „Аман, како има смисла борити се и у овак’им околностима“ – каже, „И у овак’им мораш!“. И он довикује оном горе „Зар заборависте Његоша, људи?“, без огорчења, „Еј, Црногорци!“. А тамо је било много Црногораца. „За сваку своју работу помислите што ће рећи гусле“ „Нема више гусала, деда“ – виче онај одозго, „Уништили смо их с козама.“ – „Ако нема гусала, има књига“. Деда каже: „Књиге ће вам судити! Ништа, ни ваше ни моје неће бити заборављено.“ – „Твоје неће имати ко да памти. Он је банда, њега ће ликвидирати.“ – „Имаће, имаће, грешни Стеване! Запамти, грешнице, човек не сме све што може.“ – „Заборавио си свог земљака Марка Миљанова.“ – „Сме, деда, сме! За револуцију и будућност све сме.“

Наша искорумпирана марксистичка наука, а ни филозофија, нису биле у стању да констатују да је револуција пропала у старту јер је прекршила ово начело: „Не сме се све што се може!“ Значи, згазила је морал. Зато нема ничега трагичног у судбини комуниста. Али трагедија је на страни жртве, односно непријатеља. Свако ко се држао тог начела и страдао због њега као човек пред комунистичким сатрапима лудачки увереним да у власти држе ток историје, био је трагична жртва. Спасавао је људскост од нељудскости која је наступила – у име човечанства! То је кључ и основа драме, а да ли је ово метафора или не, да ли смо живели у идеолошкој, духовној септичкој јами или нисмо, то је ствар индивидуалног *feeling-a*. Онај ко закључи да јесте, он је способан да обави посао критичке саморефлексије. То је изузетно тежак посао. Онај ко верује да је у време Тита „било лепо“, нема разлога уопште да било шта пише. Преостаје му да пише критичке текстове о овој септичкој јами у којој живимо данас. Али, то је судбина малих народа у историји: да губе историјско време залуђени и слуђени идејама импортованим из великог света, који, узет сам за себе,

главиња од Француске револуције до данас. Дакле, за револуцију се сме све – ништа ново. Године '36 су кадрови у СССР-у, у време уништавања сељака, тзв. „кулака“, говорили: „Ми сада чинимо злочине, али ће нам будуће генерације опростити.“ Зар данас, кад нас не питајући жртвују Европској унији у распадању, ствари не стоје слично. По нас трагично, без озбиљне бриге за будућност.

Дакле, књижевност преко Добрице Ћосића, Антонија Исаковића, Селенића, обрачунавала се с прошлoшћу, нарочито у периоду првих десет година када су усрећитељи чистили гвозденом метлом, пре него што ће ставити кравате и обући одела и глумити хуманисте. Марксистички дисиденти су се трудили, тражили су, захтевали су слободу и упражњавали је, долазили у сукобе са влашћу, али и у погледу тог критичког домета не могу са књижевношћу да се мере. Како и би, кад су тражили верност принципима, више комунизма и егалитаризма, малтене око заједничког казана. За разлику од књижевности, филозофија и друштвене науке су без икакве вредности. Добро, хвала да је уопште неко тај посао и обавио, али није касно. На крају крајева, књижевници овог типа јесу и мислиоци, као што је био Добрица Ћосић. Неко ће рећи да су то и данас застареле фигуре. Да ли јесу или нису не зависи од мејнстрима, него од историјских околности у којима живиш – оне те опредељују шта ћеш бити. Пошто живимо на препуној страници историје, па између осталог живимо и у септичкој јами коју нам режира и Европа, наш књижевник мора да буде такав, дакле тај полифони мислилац. То не значи да нема места за филозофе и друштвене научнике, јер никад није касно да обаве пропуштен посао. А оне су на најнижим гранама до сада. Дакле, и данас имамо и живимо тај проблем између корена и деоба, што је описано у делима Добрице Ћосића. Корена се снобовски стидимо, док у деобама мазохистички уживамо. Замислите да је реченица: „Шта ће рећи гусле“, прочитана на скупу „друге Србије“ у Београду? Па то би био „мркли мрак“ и доказ примитивизма, заједно са Добрицом Ћосићем и оним дедом који је изговара. Та гусле су за њих примитиван музички инструмент. А гусле су, у ствари, тастатура неписмене културе с етосом опстанка, а хард диск је био у главама људи. Зато се водило рачуна „шта ће рећи гусле“. Гусле су биле инструмент историјског памћења. И данашњи презрив однос према гуслама говори да смо раскорењени. Онај ко је раскорењен он је као каменчић на асфалту, и њиме може да барата како ко хоће, односно како га ко шутне. Али смо зато у деобама толико,

да има смисла питање да ли вишепартизам и парламентаризам у Србији имају више смисла, или ћемо таквим системом, ми какви смо, Србију уништити, јер у праву су они који су говорили – нису Србима непријатељи потребни – довољни су сами себи.

ЗОРАНА ОПАЧИЋ¹

Универзитет у Београду, Учитељски факултет

БАЈКА И АНТИБАЈКА ДОБРИЦЕ ЋОСИЋА

Апстракт: Полазећи од насловне жанровске одреднице, испитујемо присуство елемената бајке, имајући у виду њену трансформацију у злокобну визију света, у којој је „тема ропства заменила тему слободе“ у савременој књижевности. Установљујемо да се, слободније гледано, у роману могу препознати неки елементи бајке: услед нарушене равнотеже (цивилизације која се деструише) јунак склапа фаустовску погодбу са Анђамом и креће у потрагу, пролазећи кроз три сновидовна путовања како би пронашао одговоре на питања о људској природи. Ћосић трансформише фаустовски мотив: јунак се мири са злом и одбацује свет људи, док ђаво спознаје да је спољни свет постао свет по његовој мери. Будући да је слика света изразито антиутопијска, роман сврставамо у антибајку. Кроз слике Музеума, Камоније и Разисторије, Ћосић успешно демаскира механизме тоталитарних држава, указује на многолике видове контроле ума, открива тамну страну људске природе и бројна лица зла. Сликама деструкције цивилизације и повратка света на прапочетак Ћосић опомиње на крхкост цивилизације и људске надмоћи у односу на свет природе.

Кључне речи: антиутопија, антибајка, фаустовски мотив, доминација зла.

¹zorana.opacic@uf.bg.ac.rs

Бајка као Ћосићев морални и интелектуални обрачун

Савремени писци посежу за жанровским елементима бајке из потребе за симболизацијом „егзистенцијалних патњи и мука свих оних који се суочавају са овим јадним и бесмисленим светом“, творећи злокобну слику света у којој је „тема ропства заменила тему слободе“ (Дајмрих 1978:108–109). У том дискурсу јавља се антибајка или апсурдна параболоа у којој се врши супституција чудесног сатиром, гротеском и црним хумором (Wührl 2003: 278, 280–287). Жанр (ауторске) бајке стога пружа велике могућности за алегоријско, дисторзично и гротескно приказивање стварности и „у том процесу често (се) претвара у сопствену негацију“ (Дрндарски 2001:9).

Обликовање симболичке визије злокобне стварности водило је и Ћосића да одступи од свог уобичајеног реалистичног поступка и напише роман *Бајка*:

Моја бајка је имагинативни одсјај и ехо стварности XX века. То није стварност. (...) то су снови зла и о злу те стварности (...) то је непристајање на реалност управо казивањем њених основних видова (Ћосић, према Ћосић Вукић 2010:362–362).

Година 1966. у којој се појавио роман *Бајка* била је плодна за Ћосића. Те године објавио је и *Деобе 1* и књиге чланака *Прилике: акција 1* и *Одговорности: акција 2*. Ипак, *Бајка* је по свему другачија. Писањем романа аутор се разрачунава са сопственим идеалима и растућим незадовољством: „Та књига је мој морални и интелектуални разрачун са собом и веком у коме живим“ (Исто: 365). Период у коме је роман настајао означава у својим дневницима као време разградње социјализма, растућег национализма и антисрпског расположења; време лажи и лицемерја, у коме подвале добијају „привид прогреса“ и започињу деобе, односно стварање националних држава (према: Ћосић Вукић 2010: 368–369).

Два доживљаја су била кључна у заузимању трајног критичког односа према друштвеној стварности. Један је двомесечно путовање са Титом бродом *Галеб* у Африку, друго је посета концентрационом логору Дахау три месеца касније. Ћосић наводи своје дубоко гађење хедонистичким понашањем брионског и бољшевичког „монарха“. Разочарење у тоталитарни култ вође покреће дубоко самопреиспитивање:

Али најпре сам желео да загледам у себе и видим: шта сам сада ја? (...) На почетку шесте деценије у мени је коначно умирао „идеолошки човек“ – марксист, стаљинист, титовац, кристалисао ми се критички, слободоуман, лични став према свету, друштву, прошлости, будућности (Исто: 369).

И зато у посету нацистичком логору одлази са намером да изблиза види фашистичко зло, али и да преиспита евентуалне сличности са паклом још једног тоталитарног система, стаљинистичким гулагом. Боравак у концлогору дубоко га узнемирује; он сумња у људскост и пита се где су границе зла које човек може да чини: „у мени је пукла нека депресивна пустош, настајала нека мучнина од самог постојања“ (Ћосић, према Ћосић-Вукић 2010: 371–372). Логор не посматра само као фашистички знак, већ шире, као споменик сваке тоталитаристичке искључивости која укида „алтернативу бивствовања ван колектива“, по којој се идентитет дефинише превасходно кроз подређеност вођи и, једнако важно, кроз негацију алтеритета који се опажа као угрожавајући за успостављени поредак („постоји само или-или; мора се бити са нама, то јест са њима, или против њих, то јест себе“ – Исто: 371). Зато сваку Другост треба унизити, па уништити, а по могућству прво искористити њене ресурсе. Сатирична визија тоталитарне стварности (која губи конкретну везаност за једно друштво и израста у универзалну слику света заснованог на уништењу Другости) реализована је у роману превасходно у Музеуму и Камонији.

Размицање жанровског оквира – антибајка

Када савремени аутор именује своје дело жанровском одредницом, он по правилу то чини у циљу деструисања жанра. Ћосићев роман је далеко од жанровских одлика насловне одреднице, иако почива на натприродној мотивацији. Ипак, у њему се могу препознати неки њени жанровски елементи, чиме се потврђују Вирлова и Дајмрихова теза о њиховом коришћењу зарад креирања дисторзичне и злокобне слике света. Стварност у којој се јунак, зачуђен, пробудио, јесте град, испуњен продавницама, закрченим улицама и трамвајима, који се деструише, претвара у прах и пепео („Све је овде сада пепео. Град је пепео“ – Ћосић 2010: 7), што одговара почетку бајке, који „обиљежава смјена двају стања. Равнотежа се нарушава, појављује се празнина у битку јунака, изненадан осјећај

незадовољства“ (Бити 1981: 131). Због поремећаја равнотеже јунак напушта матичну средину, цивилизацију која се растаче, што одговара Проповим функцијама I (јунак креће у потрагу, одредба *удаљавање*) и VIII (одредба *наношење штете*) (Проп 1982: 38–44) и одлази у природу, спуштајући се на дно реке – у ванисторијско постојање, у воду као прародитељски елемент („река је (...) пролажење и трајање“ – према Ћосић Вукић 2010: 379). Одредба *недостатак* није, међутим, произашла из деловања конкретног лика са функцијом штеточине, већ се цивилизација сама урушава, из чега закључујемо да људски род добија улогу колективне штеточине. Јунак није одређен ничим осим својим поривом да спозна границе људског зла: „*Бајка* је (...) приказ трауматизоване свести појединца који тражи излаз из сопственог лавиринта“ (Селенић 1988: 405). Његова потрага није усмерена на повраћај равнотеже, зато што је она неповратно изгубљена, већ, као у савременој ауторској бајци, на трагање за одговорима на гносеолошка и онтолошка питања: „шта човек није и шта сутра не може бити“ (Ћосић 2010: 21) (питања су истоветна онима у дневничким белешкама: „Шта је човек? Шта не сме човек? Да ли је трагизам људског бивствовања права истина о људском постојању? – према: Ћосић Вукић 2010: 372). Пошто се окреће од људи, јунак креће у потрагу за мртвима који ће му дати одговоре. Кад ни њих не налази, нема другог излаза осим да одговоре потражи од антихриста.

После фаустовског мотива погодбе са ђаволом „којом се первертира и деконструише хришћанска мисао о бесмртности“, пошто ђаволу „бесмртност више није потребна“ (Крстић 2010: XVII –XVIII), он упућује јунака на три сновидовна путовања (такође мотив из ауторске бајке) после којих јунак треба да донесе одлуку о свом будућем постојању. Анђама тражи замену улога (што у извесном смислу одговара Проповој функцији XXIX – *јунак добија нов изглед, одредба преображавање*), јунакову смртност у замену за вечност (препознатљиви мотив палог анђела који се одриче вечности), што би значило да он заузима функцију пошиљаоца. Сновидовна путовања немају улогу препрека и задатака које јунак бајке савладава, већ су усмерена на стицање спознаје о устројству света. Зато изостаје функција XX – *јунак се враћа, одредба повратак*, пошто јунак нема чему да се врати (свет који познаје претворен је у пепео), а он то и не жели: „нешто племенито, нешто квалитетно људско постоји у бескомпромисној побуњености Човека“ (Селенић 1988: 400).

Анђама као алтер-его

Ђаво из реке која асоцира на Ћосићеву завичајну Мораву (иако аутор жели да се она доживи шире: „река у Бајци се зове Његова река, дакле није Морава него сневани простор“ – према: Ћосић Вукић 2010: 379), назван локалним (моравским) изразом Анђама, населио се у крају познатом по безбожништву.² Обликован је на крајње неуобичајени начин: он је заводљиви лепотан девојачког лица, борац против тираније. У његовом лику препознајемо наслеђе романтичарског демонизма (Милтонов Сатан, Љермонтовљев Демон), односно трансформације демона у тип племенитог преступника који симболизује потрагу за индивидуалном слободом, дивног и застрашујућег бунтовника ког отпор према ауторитету и божјој тиранији наводи на преступ (према: Ludvig 1999). Анђама је нежан и племенит према бићима природе: не жели да се помери како не би омео рибице у мрешћењу (на његовој глави). (Мотивом риба – симбола хришћанства које су у непосредном контакту са побуњеним анђелом, и поред тога што га је Бог одбацио, Ћосић уводи полемички тон у концепт хришћанске и сваке друге догме.)

У Ћосићевом тумачењу антихрист добија карактеристике које отеловљују идеолошке и етичке дилеме самог аутора. Будући да су Ћосићеви дневнички записи из времена настанка романа сродни Анђаминам речима, његов лик се уз све условности може сагледавати као његов алтер-его. Са друге стране, преиспитивање сопствених уверења и сумњи садржано је у приповедним коментарима јунака-наратора који релативизује Анђамине речи. Јунак не зна како да се одреди у односу на исповест: у себи се подсмева Анђаминој наивности, немоћи, заосталом романтичном идеализму и види га као отпадника историје – али је на опрезу пошто није сигуран да ли је реч о лукавом провокатору који га искушава. Зато дијалог јунака и Анђаме можемо разумети као унутарњу борбу различитих становишта унутар самог аутора.

²Реченица „У Старца ви никада озбиљно нисте веровали“ (Ћосић 2010: 25) може се вишезначно схватити, управо због игре именом. Уколико се односи на Друга Старог, питање је да ли се моравски регион тиме позитивно квалификује због своје јасне одређености за комунистичку идеологију или, вероватније, негативно, као познати четнички крај.

Анђама је представљен као разочарани револуционар који је проклет због своје истинољубивости и дубоке вере: „Не, човече. Ја нисам посрнули анђео. Ја сам верник што се побунио против онога који је изгубио веру“ (Ћосић 2010: 25). Као и сваког побуњеника, занима га да ли су људи у међувремену престали да верују у Бога – Старог, при чему се његово питање „јел то цркао Старац“ (Исто: 23) опажа као двозначно, пошто представља алузију на *Друга* Старог – Броза.

Начин на који је исприповедана Анђамина исповест о вери, разочарењу и побуни превасходно упућује на идеолошку трансформацију аутора, који је од дубоког поклоника режима постао његов критичар и који, разумевајући тоталитарну искључивост (*или-или*), предвиђа сопствену стигматизацију. Стари је, по Анђаминам речима, убедио људе да треба да верују у будућност и да садашњост виде само као прелазно стање, обећавао настанак будућег праведног света, спас од патње и несреће, „да ће на земљи за све живо настати радост и слобода“ (Ћосић 2010: 31), због чега су га сви одано следили („Зато смо одано служили Старцу, слушали га покорно, веровали му све“ – Исто), отприлике као и Друг Стари после рата. Тиме су, сматра Анђама, људи заборавили слободу и одустали од својих снова, заменивши је „жељом за вечном срећом“ (Исто: 26) и жељом да се обрачунају са неподобнима. Његово разочарење наступило је доласком Божјег сина који је требало да испуни пророчанство, а заправо се ништа није променило: „будућност којој смо служили није се ни по чему разликовала од постојећег и познатог“ (Ћосић 2010: 31) – што је аналогно Ћосићевом виђењу демагогије и социјалног раслојавања у југословенском друштву. А онај ко јавно износи критику обично постаје жртвено јагње, што се дешава и Анђама. Желећи да се оправда за неиспуњење људских снова и сачува власт, Стари му приписује кривицу за сва зла и несреће, а управо Анђамина побуна омогућава му оснаживање власти, чији је „темељ безверство“ (Исто: 32).

Анђама, парадоксално, негира пакао, што је у супротности са уобичајеним хришћанским представама о њему који њиме влада, говорећи да он постоји само у људским главама. Његова једина жеља је мало уживања и смрт коју жели да искуси тек кад се увери да је Бог, који је људски свет подвргао страху и неправди, нестао. Он са жаљењем констатује да је лична слобода појединца ствар одлуке и знак његовог интегритета, а не покорност колективној идеји: „кад би

човек био mudar, у свакој прилици би могао бити слободан. Не треба покорити свет да би се победило и радовало. Треба само имати жељу и храброст за добро и игру“ (Исто: 34), у чему се лако ишчитавају Ћосићеви ставови. Снажна субверзивност оваквих ставова за време у коме је књига објављена била је ублажена чињеницом да су они приписани Антихристу, а не јунаку који према њима има релативизујући однос. Ипак, њихова субверзивност била је ипак дискретно примећена, што се читавало, чак и за писца који је тада уживао велики углед, у игнорисању и маргинализовању романа. То закључујемо и из Селенићевог исказа:

Никад нисам разумео зашто је оне 1966. године *Бајка* дочекана без правог одушевљења и занимања (...) није јасно како (критика, прим. З.О.) (...) је пропустила да запази разорну сатиричност (...) најрадикалнијег облика портретисања препознатљивих одлика цезаризма и тоталитаризма (Селенић 1988: 398).

После путовања у светове репресивне контроле, јунак одбија да живи у таквом свету, прихвата зло („зло је вечно, не зато што све може, него због тога што се не зна шта не може“ – Исто: 124) и одриче се своје људске природе пошто се суочио са њеним најстрашнијим видовима. Он наставља своје трагање за одговором на дну реке, тражећи свој белутак. Ћосић је инвертовао фаустовско питање у негацију и тиме нарушио књижевну традицију и уобичајено приказивање овог мотива, сматра Крстић. „Анђама је буквално запрепашћен количином зла у свету и чињеницом да је свет гори него што га је и сам замишљао. Сазнање да је Бог мртав и да је (...) свет толико огрезао у злу да му ни ђаво више није потребан“ (Исто). Зато роман заснован на вишедимензионалној злокобној слици стварности (она из које бежи јунак, она у коју одлази ђаво, Музеум, Камонија) можемо класификовати као антибајку.

Сновидовна путовања –антиутопијска слика света

Три путовања (односно етапе спознаје) на која Анђама шаље јунака налик су Гуливеровим путовањима у имагинарне светове којима се сатирична репрезентација британске империјалне власти и религије шири у цинично релативизовање историје, науке, политике до

најоштрије осуде примитивности људске расе (дивљи људи – јахуи у земљи разумних коња). Прва два света, Музеум и Камонија, оличавају застрашујуће слике репресивних тоталитарних поредака заснованих на савршеној контроли, убијању људи буба и сатаноида. Они умногоме подсећају на тада актуелне режиме (концентрациони логори у Музеуму аналогни су фашистичким логорима, а идеолошка контрола ума у Камонији има многе одлике стаљинистичког режима), али се ни изблиза не могу свести на алегоричне слике једног и другог пакла о којима Ћосић ужаснуто пише у својим дневницима. Свесно уопштавање слаби њихову историјску конкретност и шири је у универзалну слику сваке диктатуре – прошле, садашње и будуће. Та универзалност се данас најочигледније очитује у облицима контроле које са жаљењем препознајемо у актуелној садашњости, а реч је о подстицању потрошачког духа и опседнутости видео бележењем сопственог и туђег живота у Камонији.

Музеум је Нови свет савршене контроле, обликован као концентрациони логор у ком „рад ослобађа“. Заснован је на нацистичком миту о супериорности нације („Ми, господари раса и шљама малих нација. Свет може да има само једног господара. Други се истребљују и утамањују“ –Ћосић 2010: 62), на холокаусту, експлоатацији и уништењу *других*, људи буба. Међутим, у овој филозофији садржане су не само премисе фашизма, већ и данас актуелног неоимперијалистичког концепта, чији је однос према малим народима заснован на подјармљивању, експлоатацији и уништењу.

Камонија је „слојевита алегоријска антиципација мрачне будућности“ (Крстић 2010: XIX). Она полази од замашно грађене слике тоталитарне диктатуре у којој се изналазе увек нови методи контроле, а затим обликује слику света у тоталитету који се заснива на орвеловској контроли и злостављању (Јединствена држава у којој су људи бројеви и живе на купонима; Океанија, земља којом управља Велики брат; Светска држава, техницистички пакао у коме се људи производе у лабораторијама). Ова визија завршава се деструкцијом цивилизације и повратком света на прапочетак.

Средства потпуне контроле перфиднија су него у Музеуму и почињу од најранијег детињства, утискивањем свести о животу у срећи и благостању у сваког поданика („учитељ истине Аристотел свакодневно нас учи да је Камонија, наша отаџбина, једина срећна и слободна земља у свету, и да ми растемо да будемо вечно срећни (...) а

што смо срећни, имамо да захвалимо само Њему, који нас је уверио да смо срећни и слободни“ – Исто: 166), мржње према сатаноидима, антијевцима и свим другим државама, Системи контролисања ума у Камонији се трансформишу у императив непрекидне изложености (подизање кућа од провидног материјала и непрекидно снимање, јер „све мора да се зна, апсолутно све“ – Исто: 198), подстицање данас актуелног потрошачког духа³ („Купујте више него што имате новца. Купујте све што се продаје. Трошите више него што зарађујете. Шта год и колико год да имате, желите друго и више да имате. И ми купујемо, трошимо, снимамо (...) јер, ако стално не трошимо, нисмо срећни“ – Исто: 202–203), перманентни лов на „непријатеље“ и обрачун са њима до тачке кад се читав свет трансформише у суднице и затворе. Ћосић даје још једну суморну антиципацију крајње консеквенце опседнутости предметима и куповином. Апокалипса се одвија у више етапа: свет природе устаје у уништење људске расе, затим предмети почињу да уништавају читав живи свет, а потом се буди океан и свет се враћа на ниво планктона.

Крстић сматра „Разисторију“ најмрачнијим порицањем историје у модерној српској књижевности и најдијаболичнијим пишчевим изразом његовог целокупног опуса (в. Крстић 2010: XIX). Време које почиње да се окреће уназад и поступно се успорава и стаје претвара се у антивреме. Људи садашњости суочавају се са људима прошлости, а „прошлост је лепа само онда / кад се у њу не спушта сонда“, како је рекао Милован Данојлић. Потомци су суочени са губитком идентитета, пошто је све на чему су заснивали свој живот и осећање припадности, традицији, разграђено оног момента кад су оживели преци, односно кад су се суочили са лажним легендама на којима почива историја, херојима који су се разхероисали, примитивизмом својих предака, али и упрошћавањем тј. обесмишавањем сопствених дела. „Разисторија је показала да међу генерацијама, међу прецима и потомцима, међу мртвима и живима, владају дисконтинуитет и непомирљиве антиномије“ (Исто: 315). Јаз предака и потомака продубљује се и језиком, пошто живи не разумеју своје претке, као и религиозним уверењима: комунисти садашњице који не признају Бога за претке су безбожници, страшнији од Турака, па их се гаде и одричу, а потомци

³ „Попут токсикомана, модерни потрошач налази се у стању зависности у односу на удобност“ (Липовецки 2008: 180).

почињу да мрзе прошлост. Појам историјског развоја и свих достигнућа се релативизује и поништава: „као да разисторија понавља негдашње историјско искуство: људи се стварно боје само оног што познају“ (Исто: 281).

Треба скренути пажњу на интригантни однос аутора према националној историји. Он прати негативни национални историјски ход у прошлост све до досељавања Словена, а онда јунак одлази у Италију, Венецију и Рим, како би присуствовао разисторивању европске традиције. Међутим, у његовом ходу кроз историјске епохе неки историјски периоди и личности су изостављени. Селенић уочава непомињање античке Грчке, чиме је Ћосић римску цивилизацију означио као почетак крваве, криминалне, гладијаторске историје човечанства: „Есхилова и Софоклова Грчка ниједан једини пут се не помиње. У Музеуму почиње рачунање од времена империјалног Рима“ (Селенић 1988: 387–388). Такође, у разисторивање нису укључени Немањићи, а Свети Сава није ни споменут. (Он се, међутим, зазива у Анђамином обраћању као „ваш велики светац“ који му подваљује – реч је о народном предању о надмудривању Саве и ђавола – в. Ћосић 2010: 25.) Последњи владар споменут у разисторивању је Карађорђе. Због чега је аутор из критичке слике обликовања националног идентитета изоставио личности које су формирале српску државу? Да ли је то због тога што је у периоду социјализма овај период био маргинализован? Будући да *Бајка* садржи оштру критику друштвене стварности, прошлости и будућности, тешко је поверовати да је реч о томе. Могуће је да је Ћосић свесно изоставио оно што се у његовој перспективи не може и не сме растакати.

Пола века после објављивања Ћосићева анти-*Бајка* чини се једнако модерна и иновативна (неки проучаваоци у њеним поетичким одликама виде најаву постмодерне прозе – в. Крстић 2010: XXII). Њена антиутопијска слика света је бескомпромисна, опомињућа и актуелнија је него икад јер Ћосић успешно демаскира механизме тоталитарних држава, указује на многолике видове контроле ума, открива тамну страну људске природе и бројна лица зла. Значај Ћосићевог романа између осталог лежи и у опомињању на крхкост цивилизације у односу на свет природе, која се лако може окренути против човека.

ИЗВОР:

Ћосић 2010 – Ћосић, Добрица. *Бајка*. Београд: СКЗ.

ЛИТЕРАТУРА:

Бити 1981 – Владимир Бити, *Бајка и предаја: повијест и приповиједање*, Загреб: Либер.

Дајмрих 1978 – Дајмрих, Хорст С. (H. Daemrich). Злокобна бајка: инверзија архетипских мотива у модерној европској књижевности. У Дрндарски, Мирјана (прир.). *Народна бајка у модерној књижевности*. Београд: Институт за књижевност и уметност, Нолит, 95–109.

Дрндарски 2001 – Дрндарски, Мирјана. *На вилином вијалишту*. Београд: Рад.

Крстић 2010 – Крстић, Марко. Време бајке или како је поражена историја. У Ћосић, Добрица. *Бајка*. Београд: СКЗ, VII–XXIII.

Липовецки 2008 – Липовецки, Жил. *Парадоксална срећа. Оглед о хиперпотрошачком друштву*. Сремски Карловци / Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Селенић 1988 – Селенић, Слободан. Човек тражи ђавола. У Ћосић, Добрица. *Бајка*. Београд: БИГЗ, 379–406.

Проп 1982 – Владимир Јаковљевић Проп, *Морфологија бајке*. Београд: Просвета.

Ћосић-Вукић 2010 – Ћосић-Вукић, Ана. Записи о *Бајци* и коментари. У Ћосић, Добрица. *Бајка*. Београд: СКЗ, 361–381.

Ludvig 1999 – Sonja Ludvig. U potrazi za izgubljenim rajem (M. J. Ljermontov, *Demon*).

Studia Slavica Savariensia, Journal of Linguistics and Literary Sciences.

Zagreb/Szombathely, 1, 139-158.

Wührl 2003 – Paul-Wolfgang Wührl. *Das deutsche Kunstmärchen (Gechichte, Botschaft und Erzählstrukturen)*. Germany-Druck: Schneider Verlag Hohengehren GmbH, Hofmann, Schorndorf.

Zorana Opačić

Teacher Education Faculty, University of Belgrade

DOBRICA COSIC'S FAIRY TALE AND ANTI FAIRY-TALE

Summary: Starting from the title genre guide lines, we tried to determine whether Ćopic's novel contains elements of a fairy tale, having regard to its transformation into a sinister vision of the world in which the "issue of slavery had replaced the theme of freedom" in contemporary literature. We established that we can recognize some elements of a fairy tale: due to an imbalance (destroyed civilisation) the hero make a Faustian bargain with a Satan and goes in search, passing through three dream journeys to find answers to his questions about human nature. Ćosic transforms the Faustian motif: the hero is reconciled with evil and rejects

the world of people, while the devil realizes that the outside world has become the world according to his custom. Since the image of the world is distinctly dystopian, the novel can be classified as an anti fairy-tale. Through images of Muzeum, Kamonija and Razistorija, Ćosic successfully unmask the mechanisms of totalitarian states, indicating the manifold forms of mind control, reveals the dark side of human nature and the multiple faces of evil. By narrating about destruction of civilization and a return to the preeminence Ćosic warns us of the fragility of human superiority over the world of nature.

Keywords: anti-utopia, anti fairy-tale, Faustian motif, the dominance of evil.

ЈОВАН Н. СТРИКОВИЋ

РАТНИЧКО ОЧАЈАЊЕ

Неке антрополошке и етнолошке теме у дјелу Добрице Ћосића

*Да, кад главу раздробиш тијелу
У мучењу издишу членови.
Његош*

Као доследни, безизгледни, а одскоро безизлазни антрополошки песимиста фројдовског или чеховљевског надзора над цивилизацијом, и до сада сам био охрабрен једном поруком познатог физиолога и филозофа Клода Бернара, који остави ону оптимистичку визију да ће доћи дан када ће љекар, психолог, пјесник и филозоф сјести за један сто, и да ће се разумјети. Од разумијевања нема ништа, а од споразума је нешто и остало!

Капитулација пред цивилизацијским насиљем, и равнодушност моћних и богатих, то је финални производ вишег деценијског искуства са цивилизацијом; посебно односом према темама у *Коренима* и *Деобама* Добрице Ћосића! Можда сам једино њему могао повјерити своје *тајне* о човјеку, у чему смо чини ми се имали слично мишљење, али без утицаја један на другога! Зато смо и тако дуго његовали дијалог

који је пролазио хераклитовском брзином! Нијесам сретао таквог саговорника, оне стрпљивости и пажње која је гутала сваку ријеч, што се одмах испољило, са задовољством, али, исто тако, и са опоменама које нијесам озбиљно схватао; да јесам, можда би та *капитулација* била одложена бар за живота, тј. док трају мисли које разједају и коријење и диобе!

Давно је речено, и доказано емпиријом на разне начине, да постоје антрополошки феномени, тако названи, настајали из различитих разлога, који су такви какви јесу, присутни као константе! Они су настајали у различитим околностима, било да су се те околности и мијењале и добијале особене облике, које је култура промовисала као сопствено власништво! Примјера има безброј! Али постоји, опет да поновимо, устаљени назив *феномени*. То су они феномени које *навика* није мијењала, и који су постали реликти у народима, или групацијама, тако да се те појаве не могу наћи у истом *кошу*, или у истом *тору* других заједница! Ово је битно, јер је такође речено скоро у императиву да никад не треба испитивати психолошко прије детаљне експертизе културног миљеа из чијег гнијезда је обликован психолошки садржај!

Од *Корена до Деоба* Ћосићевог дјела, и међупростора, симболично тако удаљених, али и сраслих као сијамски близанци! размишљао сам баш у питању: Зашто јесте, јесте!? Зашто је то тако а није другачује, зашто је овом другом потребно оно прво, и зашто је увијек тако, или само мало другачије? Иако оба наслова представљају универзалне антрополошке вриједности *homo sapiens*-а, организатори овог скупа, с правом су апострофирали, имена два дјела, наизглед независна једно од другог, а у ствари су једна цјелина, да не кажем да је цјелокупно дјело Добрице Ћосића писано под тим психолошким утицајем, који чине суштину ова два наслова!

Наравно, на овако постављено питање, филозофско, у тону овог скупа, има одговора, макар били и крњи, баш као што је крњ, и ограничен хуманизам, у времену и у простору којем припадамо!

Нијесам се много двоумио о чему да пишем, код овако богатог одабира тема дефинисаних у самом позиву! Све су оне толико изазовне, у самом су врху по својој хитности. Не постоје могућности њиховог дефинитивног отклањања, будући да су многе од њих у такозваном органском супстрату пред којим и науке заћуте! Али оне су ипак све у неком међусобном прожимању, правећи тако цјелину, која

је само као таква: Истина! Она истина на коју је ставила свој печат и Библија!

Тема овог окупљања је: *Од Корена до Деоба – друштвена слика Србије у 20 веку*. Тешко је наћи таква два симбола, као што је то у овом случају, смјештена у првој половини ове реченице, који покривају толики простор у темама које произилазе из ових симбола! Простор од *Корена до Деоба* покрива у свему оно што је у овом тексту речено, и вијек на који се позива аутор овог текста, и то у цјелини, без остатка! Моје знање, па ако хоћемо и сазнање о човјеку уопште, а и о природи човјека обухваћеног овим простором, садржи доста тога што се данас зна о човјеку уопште, и о човјеку овог поднебља! А све то захваљујући виспреном духу наших истраживача, и генија садржаних у колективној свијести; свијести Добрице Ћосића, и у срећи и несрећи! Наравно, све је ово речено у толико сажетом, али и у толико раскошном и комфорном дјелу Добрице Ћосића, који нам је кроз *Корене* и *Деобе* оставио и све оно што се рађа, и умире са својим коренима и деобама, а и гдје би друго могло завршити биће које има свијест о свом постојању, ако не у памћењу које се у коренима налази и чува, а у деобама обликује и исказује! Као што у филозофском жаргону не можемо дефинисати шта је то вријеме, тако исто је неизказива сила о којој говоримо, а знамо само да је сила. Она покрива оно што је условно изказиво са неколико имена: Симбол, Мит и Архетип, ...*милионоструке хидре Емпирије*, како је мит идентификовао Гете. Није заборавио на Емпирију!

Ево како то наука објашњава из прве руке: Човјечанство никад не живи потпуно у садашњости. У идеологијама савјести (super-ego) живи прошлост, традиција расе и народа, која само лагано узмиче под утицајем садашњости, тј. пред новим промјенама, како пише Сигмунд Фројд, и одмах наставља овако – поједностављено и аутентично: Ако се један образац понашања понавља у истом облику, у низу генерација, онда се ово мало прије речено, тј. прошлост, не односи само на савјест, већ и на нагон! Разлика је велика, јер је нагон теже контролисати, из више психолошких разлога! Ако све ово, овако речено, личи на апстракцију, ево то исто али сада у другом облику речено, не од било кога већ од Карла Маркса! који каже: Људи праве своју историју, али је они не праве по својој вољи, не под околностима које су сами изабрали, него под околностима које су непосредно затекли, под околностима које су дате, и наслијеђене, јер мозак свих минулих генерација као Мора притиска мозак живих! (Ријеч је дакле о Мозгу и о

Мори!) Али ова прича се не завршава овдје; јер кад је Фројд прочитао ово, што је Маркс био већ објавио, јавну се овим ријечима: *То сазнање умањује основну супротност између марксизма и психоанализе: Нијесам имао исправно тумачење дјела Маркса и Енгелса!* (Признање достојно поштовања.)

Поред конкретних доживљаја, у свом времену, писца Српских судбина, опсесивно су везале све оне судбинске одреднице које га нијесу остављале на миру, баш на миру, до краја живота; иако је знао да Исто не постоји, он је налазио суштину у њима, као и све оно што у неком облику представља понављање Истог.

Ти доживљаји из прве руке пружили су му прилику, да је бар за јоту истинитији, него да је своја дјела писао без тог доживљаја, са временских дистанци, које увијек, хтјели то или не, муте слику и прилику, из чисто физиолошких разлога!

Ова два Феномена: Корени и Деобе, или како је то сликовито али аутентично написано у Програму: Од Корена до Деоба, писац је доживио, и одживио, речено језиком науке, више као присилу психолошког пртљага који му је наметан баш као присила. Скоро да не постоје, тако и толико јасна, два антрополошка феномена као што су Корени и Деобе, и то као неизбежни у врсти којој човјек припада, са тако великим и значајним осцилацијама у колективној свијести људске врсте уопште, и нашег народа посебно!

Да покушамо, без искључивости, да и предмет мишљења доведемо у питање, односно да апсолвирамо термилошке неспоразуме. Било са које стране да корјене посматрамо, нећемо погријешити ако их упослимо у ову тему, која је свеобухватна, и која у једном општем аналитичком исказу може да значи оно што ми тражимо! Али, како је у питању човјек као предмет мишљења, односно биће које мисли, и које зна да мисли, и које има свијест, тј. свој однос према овој појави, према мишљењу као феномену, онда смо у обавези да, поштујући принципе филозофије и науке, користимо њихова знања и сазнања! Апострофирам – Сазнања! У многобројним дефиницијама шта је Мишљење са психолошког, филозофског и биолошког виђења, нећемо погријешити ако кажемо: Мишљење се још увијек креће у апстрактним могућностима језика! Све сам то некако могао прогутати да је то тако и са корјенима, све дотле док не чух да су коријени јачи од митских јунака! То ми је помутило моје досадашње односе, и према

коријенима, и према митским јунацима! Митски јунаци ми посташе даљи, а своји коријени ближи! То би био биолошки закључак!

Покушаћу да овдје поједноставим то што сам казао и о једном и о другом! Како то да је нешто јаче у митологији од најстаријег Мита? Ако и Мит и коријени настају на исти начин, кажем коријени у множини, јер се они не само повећавају у броју, већ их вријеме увећава у њиховим *освајачким походима*, и понављањима, и то у сврху идентитета, који не престаје цијелог нашег биопсихолошког трајања. Процес идентификације је трајан процес, и јавља се у циклусима, времена га подстичу, и околности такође, а догађаји их оваплоћују, отелотворују! Ако је митског јунака створио митолошки поглед на свијет и стварност, и ако он није створен *ad hoc*, већ се обликовао временима, да не кажем еонима, дотле су коријени далеко млађе *институције* које су дио непосредне прошлости, па су зато у свом походу дјелотворнији, да не кажем и хостилнији. То као такво прати и психопатологија у свом *еволутивном* ходу! Наравно, све то зависи од садржаја наше свијести, у свим облицима њеног постојања, и њене флексибилности, будући да је потпуно непредвидиво како ће се неко понашати кад га заплъусне толико жестога таласа емоционалног порива, који сужава свијест и резон, по оној Хамлетовој: Ал кад дође бити ил не бити, шта ли ће ми разум понудити! Ту лежи зец, то је тврд орах на коме се зуби ломе! Има нешто веће и од Разума, и код здравог разума!!

Да ли је Добрица Ћосић у вријеме писања *Корена* имао чвршћи ослонац за свој народ од Коријена, излажући се притом као мета онима који су већ тада постали гласници да се није баш упутно ослањати на коријене! Једноставно, последице *Добричанин* *Корена* почела је Хајка на коријене, прво у тишини срца, а потом и из Мозга, а то значи на сва уста, да се боље чује! Многи нијесиу били против те идеје, али су очекивали шта се нуди умјесто коријена, јер се не живи само од хљеба, како је Библија написала! Ту се угасио мотор који је још увијек на генералној, нико не зна како и шта да замијени тај дио, само дио и ништа више! Брзо се истањило оно не-остварљиво да ће Америка и Енглеска бити земља пролетерска! То бјеше у почетку добар мамац, али како би Његош рекао: Слатка мама, но би на удицу! Наставак је тамо-амо све до Глобализације, која је саму себе, у старту дисквалификовала, јер је у колизији, или прецизније речено у инкопатибилији са Људском природом! Затим слиједи Антиприродни

блуд који сада улази у програме свих облика васпитања, и навикавања! Коријени су скрајнути у прикрајак, али су ипак ту!

Ћосић је очигледно имао на уму да се непосредим путем тешко долази и до елементарних сазнања о човјеку, и његовом пртљагу са којим долази на овај свијет, па је зато својим књижевним дјелима давао називе тако познате у обичној комуникацији, а опет тешко сазнатљиве до краја у својим учинцима! Како и зашто!? Знао је да се добрим дијелом, много тога појављује независно од наших жеља и циљева! Све што је постало, постало је из оностраног, и у том правцу корача филозофија, и наука, којој филозофија и пјесништво крче путеве! Знао је то Добрица добро, зато је нашим студентима који студирају и раде изван своје земље, препоручио да шире истине о свом народу! На том путу, свјесно или несвјесно, стигао је Добрица до коријена којих се држао да би му успјеси били доминантни у сазнањима! Истина је: коријени управљају нама! Чудан је тај пут! Од Коријена према циљу који је иманентан, и који више не зависи од наше воље, јер се одвија у непознаници, тајности, по оној Ничеовој: најбоље нас савијају невидљиве руке!! Добрица је писао о филозофији наших домаћих коријена који носе и универзалне антрополошке истине, али и домаће као спецификум оног што се зове Национ, нација, мада је тај назив проблематичан из више разлога, а посебно у разумијевању биолошког детерминизма, који као појам *sui generis* није проблематичан! Проблематичним га чини научна доктрина која још није метаморфозирала у догму, па јој и због тога ваља вјеровати. Културални психолози и психијатри настоје да докажу да у друштвеној надградњи постоји иста структурисаност као у индивидуи, и да култура формира и детерминише личност и на нивоу свијести, зј. на нивоу индивидуалног, и на нивоу колективно несвјесног!

Антоније Маринковић је прије скоро пола вијека објавио, у свом филозофском тону, есејистички интонираном, низ антрополошких текстова у оквиру теме: Анђама модерни Мефисто! Нијесам прочитао ништа боље на ту тему од оног што нам је овај писац оставио у времену у којем су научна знања о оваквим темама била ограничена открићима која су слиједила наредних деценија! Компаративне анализе Ћосићевог Мефиста биле су више него оригиналне и филозофским досјеткама, као истинама, обогаћене! И погођене! Наравно, Маринковић није заобишао ни Његошевог Сатану, који је у мом писању у оквиру моје тезе био повод што смо се, Драги Димитријевић, Антоније Маринковић,

ја и још два млада писца састајали неколико пута код моје тазбине и водили тако лијепе и садржајне разговоре о овој теми, и о смијеху Игумана Стефана из *Горског вијенца*! Наравно, ја сам у тим разговорима проширио смисао свог даљег рада и размишљања о Његошевом дјелу! Било је тада и разговора о значају књижевности и филозофије за науку, посебно за природне науке! Још увијек су у то вријеме били запостављени и Фројд и Јунг, да би Војин Матић, Владета Јеротић и Јосиф Весел широм отворили врата психијатрији, односно психоанализи, психологији и медицинској науци уопште!

Анализа *Бајке* од стране Антонија Маринковића представља сами врх разумијевања теме, и највећи домет афирмације Добрице Ћосића, који себе промовише као Филозофа, чија се неупитност не гаси, нити јењава, јер се она причом подмлађује, и сама себе објашњава! Тако, рецимо, о смрти Добрица каже следеће: Смрт је реч, ван речи смрт не постоји, или је *нешто* а ми не знамо да је *нешто*! Добрица се у овој причи декомпензује и каже: Смрт је изум и чин снова, и наставља, само ако успем убедљиво да га смислим, и не заборавим упркос чињеницама! Зар ово не говори о Добрици као ствараоцу у рукама брзог Хераклита, да поновим : *...ако успем да га убедљиво смислим и не заборавим!*

Речено је да ће демитологизован човјек, коме тежи савремена цивилизација, стајати испод свих својих митова, и *гладан и жедан*, копајући по себи, тражити у себи своје коријене! Није ово расизам! Ово је живот свих етничких заједница на овој планети, које се жилаво боре да сачувају себе, неке по цијену и да друге поробе. Све би то било занимљиво да није увијек било трагично, и биће и даље ако се народ или индивидуа обескоријени и постане *апстрактни индивидуум*, као зубац на точку који има свој лежај и број, у цивилизацији која *меље ли, меље*. Јер разбити човјеку лик, или народу, до нераспознавања, то је ударац богова, говорила је Исидора Секулић!

Еволуција, која траје у недоглед, не стаје у свом ходу (будући да је њен *spiritus movens* вријеме), доводи до промјена које најчешће једна генерација, или неколико њих, не примјећује. Онда кад заједница себе почне да схвата као историјску чињеницу, и то као прецијењену идеју, почиње да руши митске бедеме, који представљају њен најсигурнији темељ. Онда је то почетак краја, односно крај трајања једног народа. На тај начин његови митови, као најаутентичнији његови ослонци, руне се и осипају, иако се жилаво супротстављају ударцима

времена, које је немогуће зауставити и онемогућити. Пошто су симбол и мит *дуговна*, а и духовна категорија, потребан је јачи мотив да би се замијенили неким другим. Историјски токови су успјешно ишли тим трагом, почев од Феничана до данашњих дана, и духовно замијењених свјетова, кидајући тако оне нити које су нас везивале за несвјесно као нешто веома јако, и можда најјаче, у човјеку. Рушењем тих ограда и тих међусобних веза, уствари се руше етички и, уопште, морални принципи, било преко одговарајућег супституишућег мита (тотема и табуа, тј. забране и казне) или на други начин. То све огољује нашу егзистенцију, свдећи живот на *tabula rasa*. По њему је тада лако *писати текстове*, кад су се већ заморили и радозналост и страх. Да ли је Ниче у праву кад каже да су сва средства, која су човјечанство имала учинити моралнијим, била у основи неморална? Ако се избришу митови, онда нема ко да дотура *храну* сљедећим генерацијама, ону *храну* из несвјесних атара, јер нови митови још увијек нијесу легализовали своје циљеве, они су без формираних духовних вриједности јер су и даље само из сфере искључивог; тј. искључиво рационалног орната. Зато су пусти, и опустошено дјелују! Све док се не стационирају.

Слике мита чувају демони, чувари; зато је скоро немогуће тако лако и безболно раскрстити са старом, здравом снагом коју мит има, и која га носи и брани од прљавштине времена. Све то измиче нашем резону, рационалном и утилитарном, свеједно којем! Мит је у ствари једна шема, безвремени образац, који репродукује своје црте из несвјесних садржаја! Његош је, или народ, ово стање духа видио овако: *Старо дрво сломиле, не исправи!* То је пут који води до потпуне обескоријењености, обезглављености, при чему индивидуа више не постоји!

Али, истини за вољу, неће бити краја, јер Карл Густав Јунг тврди то, и то овако; чува нас Аждаја! Први је *аждају*, да ја знам, поменуо баш Јунг, а за мит је Гете рекао да је то милионострука *хидра емпирије*. *Какво оружје!* Бољу формулацију нијесам нигдје нашао! И аждаја је, као и Сунце, змај огњевити: *ко је гледа, блијеште му очи!* Добро је што имамо таквог чувара, зар не? Је ли нам јасно и ово: да би се могли разумјети, нема нам живота без метафора. Све више видим кризу нашег језика! Ох, како мало знамо!

Добрица Ћосић је као најупечатљивији изданак свога етноса одиграо значајну улогу одржавајући свој однос према митолошкој

слици свијета и свог племена, остајући вјеран својим симболима, не омаловажавајући нови талас који је почео да куца на врата, разумијући притом агресивност новог свијета!

Додатак

Давно је речено да кад би француска пала у море а остала дјела Балзака, штета би била мања, јер би остало огледало Француске! Парафразирајући ову мисао, могло би се рећи тако исто за дјело Добрице Ћосића у односу на цио двадесети вијек, односно за свој вијек, као што је и Његошево дјело било константно *огледало* за све минуне вијекове!

Следећи податак говори о величини Ћосићеве одговорности као свједока двадесетог вијека, па да би било потврђено горе поменуто здраво огледало, цитирамо ову, у суштини, антрополошку чињеницу као универзалну појаву, односно као архетипски траг! Ево тог цитата:

А војници, јунаци са Цера и Мачковог камена, људи способни за највеће врлине и подвиге, пљачкаху шта стигну. Сатиру сељаку имовину као да је швапска. Кундак и бајонет потежу за комад хлеба, чутурицу ракије, поњаву. Боли ме и онеспокојава то варварство у име отаџбине и слободе. Та распуштеност свих нагона, тај побеснели себичлук, то ратничко очајништво. Збуњен сам, тата. Зар смо ми одиста такав народ?! (Саопштава, у чуду, Иван Катић свом оцу Вукашину.)

Да бих читаоцу олакшао нелагоду при читању овог текста, цитираћу Фројда: Довољно је да рат само мало загребе под танак културни слој, па да се у нама јави онај праисконски убица. Фројд, дакле, сматра (ја бих рекао: с правом) да с једним морамо бити начисто, а то је да ми стално (несвесно дабоме) прижељкујемо смрт других људи, те на тај начин, упркос свој својој култури, нисмо ништа друго до варвари!

Након овог цитата Добрице Ћосића потврђена је мудрост нашег народа, који је својим искуственим слоганом: Тешко земљи куда војска прође, не именујући притом чија је војска, поручио ову антрополошку истину о војсци, војсци уопште! Тиме је искреност писца добила свој професионални и морални кредо!

На фону ових и оваквих сагледавања ломили су своја копља највећи умови ове цивилизације. Да поменем само Канта, Марка Миљанова и Његоша! Али опет, да не останемо шутири у образложењу ове појаве, која је универзално људски феномен на тај, или такав начин, али који у овом случају није отишао још даље у том варварском чину, који је у нашој колективној свијести жигосан највећом казном, коју је та свијест овако дефинисала: Што погани од људи чините, што јуначки људе не смакнете! Његош је ову мисао овјерио у *Горском вијенцу*, а она је своје мјесто укотвила и у народној поезији – као глас народа. Не знам да ли је сличну судбину таквих злочина осудила још нека колективна свијест, не рачунајући ону коју је Закон ратовања обзнанио! Ријеч Поган покрива далеко веће значење него што се мисли, па у том смислу о овој казни треба другачије размишљати, и право је чудо како се и у параграфима судске пропедевтике није одржала, јер би могла замијенити смртну казну!

Нијесам примијетио да је неко размишљао о овом антрополошком исказу, о злочину који је описан да се десио на Церу. Озлојеђен како само лирски пјесник може то стање позлијеђености да искаже, и то таксативно, Добрица у свом дјелу пролази кроз неколико психолошких фаза које се завршавају Очајањем као врхом емоционалног стања, тј. краха, упозоравајући да је то Ратничко очајање, али не ублажујући тиме ране које су наметнуте и које је морао да подијели са читаоцима. Не запостављајући притом ни ране нанијете Очајнику! Фазе које претходе очајању јесу сумња и слутња, и тек после њих долази очајање, које Кјеркегор сматра врхом очајничког живота, а овдје је то Ратно стање! Али, очајање као такво, у овом случају психопатолошко стање, заслужује и своје мјесто у Регистру болести, баш као што је Пиквиков синдром добио регистрацију као болесно стање, а у ствари је литерарно откриће које је предато науци! У том правцу су и ове ријечи егзистенцијалисте Серена Кјеркегора: Није далеко вријеме када ће се по доста скупу цијену сазнати да полазна тачка ка налажењу апсолутног није сумња него очајање! Не знам колико се могу у том правцу ослонити на медицински протокол, иако је то стање несумњиво и медицински проблем, иако је у суштини својој проблем, баш као што је медицински проблем и онај цитат Добрице Ђосића, наведен тако да може одмах бити методска јединица из патофизиологије!

ГОРДАНА ВЛАХОВИЋ

РЕФЛЕКТОВАЊЕ ДРУШТВЕНИХ ПРОМЕНА НА ПОРОДИЧНЕ **ОДНОСЕ У**
СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

1. Увод
2. Темељи породичног живота и раслојавање друштва с краја 19. века
3. Дело Добрице Ћосића као визија неколико српских генерација
4. Невеселе године садашњег времена и одраз на породичне и личне односе
5. Закључак

1. Размишљања о функцији књижевности и покретање егзистенцијалних питања о појединцу свевремена су али не и у сагласју.

У добро познатој *Беседи* коју је изговорио при примању Нобелове награде Иво Андрић исказао је и „...свак сноси моралну одговорност за оно што прича и сваког треба пустити да слободно прича...“, али дело мора служити „човеку и човечности“, чиме обавља и друштвену функцију. Уобличава искуства стицана вековима или сагледава савремена збивања, немајући велику моћ да битно мења друштвене појаве, али има моћ да на њих указује.

У предговору другој књизи *Времена власти* Добрица Ћосић записује и следеће: „Мора бити да је роман колико приповест о човековом неспоразуму са собом, људима и светом, толико је и неспоразум са његовим изумитељем. Тај привид реалности треба разоткривати потпуно приповедањем стварног у људским судбинама“. При томе, читалац може прихватити или не речено, јер писац не влада делом оног тренутка кад га је предао читаоцу, нити је више његов једини тумач. Тумачењем се може побити политички аргумент, може се оспоравати идеолошко или религиозно уверење, но не може се поништити дело. Никола Милошевић, у есеју „Узрок и услов“, упозорава да, ако се пише „дело са тенденцијом“ могу се изневерити естетски донети и тиме се „нарушава њихова унутрашња логика“.

Како год, Андрић не каже залуд да је у књижевности, усменој и писаној, садржана права историја људскога рода, дакле и националне,

политичке, религиозне, социјалне и друге промене, које неминовно утичу на породичне односе и личне судбине.

2. У 19. веку на размеђи романтизма и нових реалистичних тенденција, под утицајем идеја Светозара Марковића, у Србији је присутна политичка борба, те и захтев за пишевом ангажованошћу. Али, патријархална Србија, тек изашла испод турске сабље, подељена у политичком погледу између монархизма и либералних тенденција у делима првих наших *реалиста тражи корене у породици, као основи, најважнијој ћелији живота*. Стога се кроти воља појединаца и велича патријархална задруга, у којој постоји породична хијерархија (код Лазе Лазаревића), те идиличне слике доброћудне Мачве у коју још није дошла зла пометња после ратова и криза 1876. године (Јанко Веселиновић). Скерлић је Веселиновићу идеализацију сеоског начина живота означио као показивање топле и меке душе идеалисте и сањара. Но, колико год величање традиционалне породичне слоге истицано, до отржењења брзо долази, чак и код поменутих писаца. Лазаревић кроз једну једину причу одступањем од уобичајене тематике разобличава трагичну судбину ратног војног инвалида („Све ће то народ позлатити“), тему која је и данас актуелна. Облици се мењају, суштина остаје. И код Веселиновића, у *Писмима са села* из 1904. и 1905, мења се тон. Присутна је резигнација, разочарење променама: распад сеоских задруга, грамзивост и себичност разносе његове зелене вајате. Рају, тек ослобођену турског зулума, нагазили су сеоски капетани, зеленаши, празноверице и окултни привиди, те је стари добри Глишић умео да насмеје и да се благо подсмехне, али и да осети муку Радана Радановића, коме је обезглављена породица и истерана деца на улицу. И та мука ће надићи тај век устројства српске државе (каква год она била). Добијала је Раданова мука шире појавне ознаке до дана данашњег, кад се уместо налицканог капетана и безочног Узловића јављају пљачкаши новог времена променивши методе и изглед, не мењајући безочно присвајање туђег.

Промене на политичком и економском плану крајем 19. и почетком 20. века, друштвена криза и класно раслојавање мењају теме код писаца тога времена:

- Односи у патријархалној породици и утицај негативних страсти на породицу;
- однос села и града и све већа несразмера у материјалном и образовном погледу (економско пропадање села, неуконост);

- приказ власти у другој половини 19. века: тиранија, полтронство, подмитљивост.

Никакво чудо што се код писаца с краја 19. и у првој половини 20. века пише о појединцу који је животом поражен (Светолик Ранковић), што јунаци доживљавају поразе у паланачкој средини (Милутин Ускоковић и Вељко Милићевић). Скерлић пише: „Варош, њен виши и сложенији живот, модерна душа са свим оним што је несређено, противречно, немирно, готово болесно у њој – то данас више занима српског приповедача“.

Оријенталну боју и утицај турског начина живота на породичне односе уносе у књижевност Стеван Сремац (Ниш) и Бора Станковић (Врање), и чорбаџијски свет са његовим специфичностима (друштвене промене после ослобађања југоистока Србије од турске власти). Промене у сталешкој доминацији, те и промене материјалног стања доводе до ломова унутар породица, али и на друштвеној хијерархијској лествици. Почетак новог века својим историјским, политичким, идеолошким и социјалним ломовима чини да се „обмана смењује обманом“ (из писма Душана Катића, у *Времену власти*) и да ништа добро донети неће.

3. Ако се желе пратити промене које су захватиле српско друштво кроз XX век, те и улазак у ново, обећавајуће, у први мах, а одмах затим обесхрабрујуће XXI столеће, ако ће се говорити о улози појединца и његовом положају у породици, ако се покушава сагледати смисао његовог делања, не може се никако заобићи свеобухватно дело Добрице Ћосића, од *Корена до Времена власти II*, те и *Пишчевих записа*. Тај „сведок епохе“, како га је назвао Светозар Кољевић, са својих 9 романа у 15 књига, својом грађевином постаје парадигма корена и подела на овим просторима. Писац бележи: „Отишао сам у XIX век да нађем корен нашим страстима, клонућима и немирима...И што боље видим те наше увек узнемирене старце, убедљивија ми је истина: овде се увек од живота исувише тражило...“

Почевши од *Корена* па надаље, Ћосић ствара визију неколико српских генерација. А корени породичне лозе Катића леже у сељачкој породици која се конституисала и учврстила у сеоској средини комбиновањем хајдучке силине и послушног, слугеранског одзива. Кад газдарица Ката, оставши без мужа приводи у постељу воденичара Луку Дошљака, и с њим рађа Аћима, првог од Катића, добија Србија будући прототип пркосног одметника, радикалног вођу, немилосрдног у

обрачуну са противницима, брзог у свему. Кроз јунаке *Корена* ломила се друга половина 19. века и породични расколи:

- корени катићке лозе;
- корени власти у Србији;
- корени формирања друштвених класа у Србији (сељаштво – корен корена, зачеци буржоазије или грађанског staleжа, пролетаријата);
- корени накнадних деоба започетих Аћимовим одрицањем од синова, тим чином постајући најнесрећнији човек који је земљом ходио.

Почетак и крај романа у духу су старих летописа, казивањем пророка, летописца, чудака Николе; те речи означиће посртања српског народа и државе кроз цело 20. столеће: „Празне се гробља, празни се Србија, нико ту не живи дуго уколико није 'зелена кукавица, или издајца без душе, или Ђавољев син', све окружује ћутање или нож, наизменично“.

Лична и породична растакања, поделе без краја и конца, деобе и сукоби настају услед промена које захватају српско друштво 20. века те и данас. Деобе и сукоби настају из политичких, идеолошких, класних, војно-ратних, верских, имовинских разлога. Оне доводе до личних и породичних ломова у којима „нико срећан а нико довољан“.

Први ће горку пилулу раздора прогутати Аћим јер ће му се син Вукашин одметнути у господу либерале. Затим ће Вукашину узвратити син Иван, хришћанин и комуниста, на крају без вере и без бога у себи, сумњало и несрећник. Прототип интелектуалца без вере и смисла не зна куда би, може се препознати и данас у многима. Јер смо сведоци лутања и ћутње, губљења вере у правду, истину, доброту, људску и Божју. Породице страдају. Олга, Иванова мати, нестаће у леденим врлетима Албаније, држећи у наручју дете за које умишља да је Иваново, Вукашин ће бити стрељан због одласка унука Владимира у партизане. Ивана напуштају жена и деца и одлазе у Швајцарску, а он по повратку са Голог отока трага у Венецији за лепотом из младости и завршава под точковима воза, не схватајући да је Тађо Ашенбахов недохватна златна муња варке.

У раздору су Живојин Мишић и Путник (око даљег тока ратних операција), Драгиша Васић и Вукашин (око уједињења у државу СХС), Недић и Бора Пуб (разлика у ставу о спасавању Србије). Сукоби у оквиру четничког покрета (Коста Цветић, Павловић, Бабовић). Трају

сукоби генерација због политике, идеологије, наследства. Катићи нестају. Јеромонах Гаврило (у *Деобама*): „Устао син на оца. Шта ће бити са нама, шта ће бити са овим светом, оче!“

У времену поратном, долази до гашења револуционарних заноса, када су људске судбине и историја и даље дубоко преплетене, када долази до обрачуна са неистомишљеницима, а морални и идеолошки разлози утичу на функције, породичне односе и остатке живота појединаца (Душан Катић, Владимир). О неким историјско-политичким догађањима наши Катићи ћуте или се убију, или емигрирају. Милена у писму: „За ово друштво које има Голи оток погинули су сви које сам волела. За то друштво ратовао је и мој син. Грешно ми је и срамно да живим у њему.“ Зато се на преровском гробљу обесила о споменик свога деде Аћима.

Промене чине јединку немоћном. Кад Адаму у аграрној реформи узму две трећине имања он се пропије. Иако каже да је својој деци само верност дужан, он не опрашта сину Душану који нема куражи да заштити Ивана од Голог отока. Тај надничарски син, чија доживотна рана о могућем оцу (Толи а не Ђорђу) бриди у њему, одан је деловима катићке фамилије али их не спасава, у временима зла која трају. О класној припадности нове власти по изгону Немаца најречитије казује служавка Цана коју са Миленом избацују из Вукашинове бивше куће у кућу за служинчад:

-Не волим вас што у туђе улазите као Немци.

-Ни Немци за три године нису толико оштетили ствари као ви за 15 дана.

Обрачуни са неистомишљеницима не престају. Српски интелектуалци растрзани су између комунизма, национализма и демократије. У време пропадања земље, посебно. Облици породичног живота и даље имају негативна обележја; том темом бавиће се и писци (уз Ћосића) савремене књижевности. Но, нико није судбину српског народа и појединаца пропратио тако помно као Ћосић. Он није био само посматрач већ и учесник многих промена, сукоба, дилема, недоумица, дајући често својим промишљањима метафизичку димензију. Тиме што кућу Катића насељавају избеглице из Лике, Ћосић отвара нову етапу страдања Срба на овим просторима. И потврђује да опомену нико није послушао: „Да ли је зрно мрака и у сваком зрну сунца?...“ (из пролога у *Деобама*).

4) Савремени писац прати тамни вилајет српског савремена. Кроз те лагуме, вечна места таме, води читаоца својим раскошним умећем Светлана Велмар-Јанковић, пратећи друштвене мене које узрокују страдања, патњу, зло којем је појединац изложен. Колективно насиље породицу те и појединца засипа тамом, „као загонетни васионски прах.“ И та тама, која је надлазила новембра 1944, никако да раздани, јер ју је било и новембра 1984. Одасвуд, „као праисконски прах.“ Казивања Светлане Велмар-Јанковић надилазе аутобиографску трагичну повест и добијају архетипско тумачење зла у историји и човеку. Лично се обезобличава од непримерености трагично фарсичних збивања, а отмена доброта грађански васпитане даме буде згажена од непамћења бића новог идентитета (бакалин – мајор, спасено девојче Зора – другарица Зора, кућнепазитељ – стражар у бившем дому бивше отмености). Лично власништво, одузето постаје „народно добро“ односно власништво „другарице Зоре“ и сликара Павла Зеца. Уз пад грађанске породице и о моћи зла које „од људског бића не ствара само човека што убија, него убицу који ужива.“ Такође, проблематизује тему колаборације са противницима, у рату и постреволуционарном периоду. У којој мери човек може да одоли притиску ако је у питању породична сигурност, заштита живота, слабост воље или илузија чињења мањег зла у временима померених моралних вредности.

Послератни друштвени живот и мене друге половине XX века теме су романа Слободана Селенића. Од *Мемоара Пере Богаља*, који као дете остаје без ногу у партизанском збегу, па преко романа *Писмо/глава, Пријатељи, Очеви и оци*, ликови више тумарају него што заиста живе, и то из различитих класа (остаци грађанства, сеоски живаљ, новоизникли револуционарни и квазиреволуционарни надобудни слој). Појединац често нема решење, у урушеним односима, до да се као Танкосава у *Пери Богаљу* обеси у кухињи на прозору. А Милоје, отац, њега је Пера „давно прекрио белим чаршавом“. У породицу без најаве и одобрења улазе и политика и историја, те изазивају индивидуалне драме, породични круг сужава се, док не попуцају нитне и разлије се жуч нестајања. Нестали син по сремачком блату доноси ћутњу удвоје, Елизабети и Стевану, и Елизабетин повратак у Енглеску. „Живели смо мртви од тога доба.“

Један од друштвено економских потреса свакако је у време тзв. обнове и изградње, када наступа период насилне колективизације,

утеривања у земљорадничке задруге (поменуто и код Ћосића – Адам Катић), откуп, село пуно стараца, конфискација. Породице било бивших индустријалаца, било сеоска домаћинства, трпе, свако на свој начин. Појединци доживљавају ударе, материјалне и здравствене. Наслови књига Младена Маркова упућују на тематику. Превирања не усрећују породице нити њихове чланове чине компактном целином. Личне судбине су у својој трагици постале свакидашњица. Питање је јесу ли смутна времена престајала, и јединка за државу и властодршце (који се са државом поистовећују) зна, све од оног Николе летописца, из *Корена*. А све „за добро радног народа“.

Губљење Косова је посебно трауматична и трагична прича, како за непосредне учеснике народне несреће тако за породичне драме. Код Данила Николића лично се прелама кроз историјско, те се кроз индивидуална страдања и судбине осликавају моћни токови историје који ломе јединку (било да је реч о добу празних излога, голих станова, тајних досијеа, међуетничког комешања). Немогућност повратка под далеко метохијско небо неминовна је последица прилика у Метохији, које од почетка 20. века до данашњег дана имају свој негативни градацијски ток, у коме су појединачне трагедије дубоко преплетене са општом драмом народа. Још 1975. један од ликова Данила Николића обраћа се кћери: „Сахраните ме у Белом Пољу код Пећи, тамо где се сахрањују православни, макар за мене мртваг морали вадити пасош“ (*Списак грешака*). Дакле, знао је још 1975. године Данило Николић, и сви који су живели у Метохији, какве су политичке прилике тамо где „сунце пада на Проклетије“. Што ће Добрица Ћосић године 1981. недвосмислено, залуд упозоравајући, изрећи: „Срби на Косову не могу да издрже шиптарски терор. Они ће бежати и продавати имања. Косово ће за деценију две постати албанска земља.“

Деведесете године имају своју трагичну причу која улази и у књижевност. Појединац припада национу који у широком распону тумара, посрће, брани се, губи, очајнички жели да преживи; појединац има „чергарску судбину“. У време ратно бивало је пљачкаша, бестијалности, похлепе, незнања, ратника пијаних од освете и алкохола. При сваком комешању унутар национа повлачи се растегљива демаркациона линија између „родољуба и издајника“. Прогнанима су успомене као коров. Што се више треби све више надлази. И нема паралелне приче појединаца. Јер свако има своју. Све је раскорак, самоћа, баш као у књигама Мирка Демића. Сложени

односи два народа (српског и хрватског) рефлектују се на судбине браће која су раздвојена. Павле трага за местом „грешке од које је све кренуло наопако“. Јединка је изгубљена у непрепознавању људскости. Панонија је гробница, Јасеновац њено дно. Тешко историјско памћење, изречено кроз уста јунаковог деде „опет ’оће да нас кољу“. Павле, „Србин из Хрватске“, сувишан терет и оној држави из које је побегао и оној у коју је избегао.“

Брат Павлов, Петар, остао је у Загребу. Из исте су куће ратом раздвојени. Мотив одметнутог брата с тим што је тешко разлучити на којој страни је одметник (ко је Каин а ко Авељ). Како тумачити разлоге враћања (осим профаних – наследства)? Тежина повратка је у преформулацији мисли Емброуза Бирса: „Бити гринго било где, а овде поготово, ах, то је еутаназија“. (*Молски акорди, Трезвењаци на пијаној лађи*)

Време које тренутно преживљавамо названо је транзиционо. Породични односи у транзицији не пружају могућност појединцу да реши нагомилане егзистенцијалне потребе, а то не пружа ни тзв. шира друштвена заједница (ма шта то значило). Каткад се подршка тражи у породици а не извана. У делу Угљеше Шајтинца догађа се трагање за правим местом, у готово изнимној причи у којој два брата, Вукашин и Жива, настоје да помогну један другоме. Свака друштвена невоља уткана је у актере романа: последице распада земље, сенке ратова, бахатост неукости, породичне трауме. Но писац нуди често заборављене, а свима потребне етичке вредности, „Сасвим скромне дарове“: блискост, пожртвовање, скромност, породичну љубав.

Шајтинчеве поруке прихватљиве су, али их мало ко чује. Отуда у литератури млађих писаца више је тамних тонова. У добу смо кад су речи дом и пријатељ скрајнуте, а речи корпорација, сурфовање, поредак технолошке машинерије доводе до излишности. Непрекината је сенка туге, рата и смрти. Данко, момак из једне од прича Весне Капор (из књиге *По сећању се хада као по месечини*) обележен дијагнозом – инвалид, каже: „Ја сам као бунар. Споља свијетлим а унутра мрак“. Смрт се овим просторима размрежила и појела је неке осмехе, нечији заустављени дах, откинуте речи које висе на обрубу месечине само.

Али пре него што се истрчи у дан потребни су часови „одсуства од стварности“, часови кад се по сећању хода као по месечини, кад нам се учини да јесмо и да трајемо, ипак, кроз друге. Тако ми, а тако и јунаци приповедачице Весне Капор. Да не би могући светионик постао

лабиринт, као код Владана Матијевића (*Врло мало светлости, Пристаниште*).

5. Дакле, уз парадигматичну причу којом нас Ћосић проводи кроз другу половину деветнаестог века и цело двадесето столеће, не заобилазећи ниједну тему кључних друштвених, историјских, идеолошких промена, творећи стотине судбина које кроз те мене пролазе, друга половина XX века и почетак овог новог невеселог, има и друге тумаче. Само неки од њих су у овом излагању поменути. Теме које су најнепосреднији показатељ породичних прилика у назначено време су:

- дуготрајна криза (материјална и морална);
- међунационална трвења;
- пропадање државе и уситњавање по националној и верској основи;
- економска и технолошка неразвијеност у Србији;
- незапосленост (нагло осиромашење радништва и сеоских породица, нестајање грађанске класе;
- миграције и емиграције (пуста села, дружбенице старца, одласци у бели свет);
- покидане емотивне везе у породици; дрога као неизлечива болест;
- насилништво у свим областима: породици, школи, улици, политичким трвењима и подметачинама;
- масовни криминал, не само у маргиналним групама, итд.

Ћосићевске недоумице трају. Промене и њихове последице на драматичној друштвеној мапи Србије, изазови и противуречности никад актуелнији.

Улога појединца и положај његов у земљи и свету, смисао његовог постојања може бити и јесте предмет књижевности. Она може да уочи, упозори и укаже. Није извесно, бар данас, да јој је улога изван тога могућа, колико год да се уметник не може затворених очију пробијати кроз густо ткање невоља света у коме је. Љубомир Симовић, у интервјуу „Политици“ од недеље, 12. јуна 2016. године, исказује свој начин да предахне „...у одбрани од рата, од историје, а потом и од идеологије и политике, ослонце сам тражио у хлебу и соли, у игли и концу, у јајету, у паприкама и папагајима. У једној од мојих малих, кратких, ја кажем и 'невидљивих' песама, док рањени јунак испушта мач и шлем, шваља узима иглу и напрстак.“

То је можда суштина, а можда само трен да се удахне „мало зрака и беле јутарње росе“.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Јован Скерлић: *Историја нове српске књижевности*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1997.
2. Јован Скерлић: „О Јанку Веселиновићу“, *Српска књижевност у књижевној критици*, Нолит, Београд, 1972.
3. Димитрије Вученов: *Трагом епохе реализма*, Багдала, Крушевац
4. Милан Кашанин: „Светлост у приповеци Лазе Лазаревића“; *Судбине и људи*, Просвета, Београд, 1968.
5. Владан Недић: „Предговор“ *Изабраним делима Лазе Лазаревића*, Народна књига, Београд, 1961.
6. *Савремена српска проза: Добрица Ћосић*; Зборник бр.21, 2008. Трстеник
7. Драган Недељковић: *Моћ и немоћ књижевности*, Дневник, Нови Сад, 1996.
8. Никола Милошевић: „Узрок и услов“ (есеј прикључен *Антрополошким есејима*)
9. Милорад Екмецић: *Дуго кретање између клања и орања; Историја Србије у новом веку*, Београд, 2009.
10. Предраг Палавестра: „Духовна и политичка историја Срба друге половине XX века“; *Савремена српска проза*, Зборник 21, Трстеник

МИЛОШ ПЕТРОВИЋ

ПОЕМА ОТКРИЋЕ ДОБРИЦЕ ЋОСИЋА

Поема *Откриће* бременита је искуством историје, страдањем нашег народа, посебно насилном смрти. Трагедија трнавске цркве је такође рефлекс историјског искуства, али и сазнања од преживелих и из записа о свирепости немачког окупатора у копаоничком селу Крива Река.

„Памћење је моја казна“ и „Човек сам и страх“ покретачке су основе за поему *Откриће*.

Дубоко познавање криворечке трагедије свакако није водило ка њеном стварносном представљању. И наслов поеме упућује на то да за исказ стварности није одлучујући фактор исказни објект него исказни субјект.

Или боље да чујемо писца:

„Тада се стамнило небо, још гушћа шума, и још гушћи страх што расте брже, најбрже од свега... од њега нема ни заклона ни скровишта.“ (стр. 22) Исказно Ја Добрице Ћосића поставља стварност страха у свему – у почетку и на крају свега, у љубави и мржњи.

О једном другачијем функционисању страха, о енергији страха, Ћосић је писао у *Бајци*, о страху као подстицају стварања и надилажења смрти.

Страх је у трнавској цркви повезао богате и сиромашне, газде и надничаре у заједнички круг страдалника. И док немачки војници минирају темеље цркве, као пред смртни час блеснула је мисао открића да ту земљу, која је добра и у којој су све имали, треба бранити по сваку цену.

У романескној грађевини Добрице Ћосића видна је вертикала патње нашег сељака и његова пупчана везаност за земљу, за њиву. Већ у првом роману трагична је кривица Гвоздена, означеног као колебљивца, што је сељак и што шире и хуманије гледа на страдалнички положај села. Заузимање става према стереотипима у тумачењу народне историје карактеристично је у обраћању генерала Живојина Мишића официрима (у роману *Време смрти*): „Не заборавите док сарађујете са мном: наша је војска *сељачка*. Она брани дом и децу. Она ради за опстанак и живот. ...Мислим да до краја рата немам ништа важније да вам кажем.“ Другом приликом генерал Мишић је заносно говорио војводи Путнику о неуништивности нашег сељачког народа упркос времену смрти.

У *Открићу* везаност сељака за земљу и њиву иде у метафизичке висине.

Ћосићево исказно Ја доживљава се као исказни субјект, као потреба да се чује душевност, да из речи народа у цркви искри отпор насилно потиснутом животу. Поступком солилоквијума исказни субјект види и чује трнавске сељаке. Између чекића што трескају у темеље цркве чују се и пркосни и покорни гласови ојађеног народа; тихо је исповедање и праштање узајамних грехова, реч о господи и нади да више неће бити сиротиње, цароваће правда, а туга је што Бог дозвољава да сељачки народ толико пати. Пред олтаром потресни су гнев, јед и крвава пена мученика са згаришта који је избљувао човека у себи псовком моравског сељака. Псовка је добила естетску службу и оплеменила се.

Поема *Откриће* саграђена је као структура исказа, као интенционална надградња Добрице Ћосића. Расправља Ћосић о властитим дилемама, о вредности, слабостима и могућностима сопственог народа. У том монологу има кључних антрополошких запажања о српском народу, посебно у вртлозима историје. Већ сам истакао позив на борбу за слободу објављену у тренутку блеска мисли пред смртни час, коју подстиче псовка човека са згаришта. Снажан утисак оставља молба мајке детету рођеном у цркви – „Спаси себе и мене“.

Ћосићево исказно Ја моћно је подигло идеју о неуништивности народа у одговору трнавског сељака окупаторском војнику, а тицало се малог броја мештана у цркви: „Милион нас је овде... Ми смо цео народ. И наше мало село, сада, овога дана, постало је цела земља.“

У књизи *Крива Река* професор историје Будимка Ковбаско документовано је писала о паљењу села, стрељању Криворечана, утеривању сељака у цркву, рушењу цркве имена Светог Петра и Павла, а у књизи су и извештаји комисије крушевачког Окружног начелства и казивања преживелих.

У *Открићу* се страх и стрепња сељака сатераних у цркву збива у свести исказног субјекта као његов (по Хусерлу) интенционални доживљај, али томе припада и вера ове заједнице људи у постојање своје земље за коју су спремни и голоруки да изађу на окупатора као „последње морање за живот“, идеја коју је Ћосић високо развио у *Времену смрти*.

После страха и стрепње, поема се завршава лириком симболичне наде: рањени учитељ и један трнавски сељак крећу „ка шуми и небу“.

**(НЕ)УСПЕХ СРПСКЕ ПОЛИТИКЕ У XX ВЕКУ
И ЈАВНА (ПОЛИТИЧКА) УЛОГА КЊИЖЕВНИКА**

Резиме: Избором југословенске идеологије и државе у 20. веку српска политика је напустила традицију сопствене државности. Искуство оваквог избора показало је сав трагизам југословенства. У стварању идеологије југословенства учествовали су и делови српске научне и уметничке елите. Каква је била улога српских књижевника у политичким кретањима 20. века, питање је на које се одговара у овом раду.

Српска политика у XX веку била је неуспешна. Давала је предност државотворној идеји југословенства и увек је била спремна да жртвује српство за рачун југословенства. То фатално изједначавање српства и југословенства у највећој мери је погађало управо српске националне и државне интересе. Биланс српске политике XX века је трагичан и поразан по колективну егзистенцију. У таквој политици учествовали су и српски књижевници.

На српској страни су пале огромне жртве за стварање прве и друге Југославије. Ставити толико живота на олтар нове државе и доживети да некадашњи „братски народи“ све то баце под ноге, и да Западна Европа, САД и УН прихвате 1991. године, њихове државничке захтеве на рачун Срба, зар то није недвосмислен доказ узалудности датих живота за пројекат државе 1918. и њен наставак 1941. године.

Какав је то апсурд: у нову државу су Срби ушли као победничка и славом овенчана војска, а из те исте државе су изашли са светском медијском и политичком сликом као демони, зликовци, звери, варвари! Како објаснити ту трагичну чињеницу?

Они који су се жртвовали за нову државу, Краљевину Југославију, нису ни слутили да ће за само двадесетак година започети геноцид хрватских усташа над Србима, а неку годину касније тихи, а потом све очистији изгон Срба са Косова и Метохије. Етничка померања српског народа настављена су и у држави за коју су веровали да је остварила сан о националном уједињењу и ослобођењу.

Српска културна добра у Југославији, особито у социјалистичкој, постала су својина свих, да би се у погодном тренутку узимало колико треба. Цепала се српски језик. Српским језиком су говорили Хрвати,

Муслимани и Црногорци. После 1991. године, преовладале су притајене тежње за језичким сепаратизмом. Оно што су Хрвати одувек желели, да дају национално име језику, после 1991. године, делови муслиманске и црногорске интелигенције настоје да исто то учине: „стварају“ црногорски и бошњачки (босански?) језик. Присетимо се Гетеа: „појам српског језика у ширем смислу, који се сад све више употребљава, досеже даље (од Турске – ЗА) и обухвата народе под Аустријом који српски говоре у Банату, Срему, Хрватској, Илирији.“

Уопште, српска култура је у историји југословенске државе, постала разграђен виноград. У њега је улазио ко је хтео и узимао делове духовне традиције, установе, личности, дела. Култура Дубровника је похрваћена, српски писци у Српској Крајини – похрваћени.

Овде само наговештен трагичан биланс српског југословенства ХХ века довољан је повод да се упитамо: шта је био корен те највеће српске политичке заблуде коју су Срби страховито платили? Питање је тешко, претешко. Али, нас овде интересује нешто друго: ако су српски књижевници тако широко и страсно учествовали у политици током два последња века да ли су и они одговорни за њене рђаве исходе?

Искуство широке политичке активности књижевника показује, продирање значења из стваралачке културе српског народа у његова политичка схватања и политичку праксу. Тај феномен би се могао именовати као *литераризација политике* у српском друштву. Јавни политички ангажман писаца, политичка значења њихових дела и политичка рецепција утицали су на схватање политике. Ако је српска политика остала у знаку универзалног макијавелизма по техникама освајања, одржавања и губљења власти, она није могла да избегне последице књижевног начина мишљења о политичким стварима. Огроман значај биографије политичке личности у српској политици – који потискује релевантност идеја и програма – може се разумети само из перспективе патријархалне традиције у којој прича и песма имају јачи утицај од разлога и уверења.

Уколико књижевност „масовно“ закорачи у политику сасвим је извесно да ће појам политике добити једно непрагматско значење, једно у многим аспектима изобличено схватање практичних циљева и средстава. Са становишта литерарне семантике политике нису толико важни интереси грађана, друштвених слојева, конституција државног поретка и међудржавних односа колико књижевно надахнуто писање о

моћи и власти, однос према личности политике и језика који више рачуна са ефектом него са самом ствари о којој се говори.

Две идеолошко-политичке струје српских књижевника

Током два последња века однос српских књижевника према држави, нацији, политичким личностима текао је у правцу јачања идеолошких и политичких разлика. Од деветнаестовековне сагласности око националних и државних питања стигло се до дубоке разједињености која се испољавала у форми веома оштрих идејнополитичких сукоба и готово непријатељстава у неким случајевима.

Питање како је текао расцеп у идеолошким погледима и политичким опредељењима српских књижевника, углавном је разматрано у нашој историографији и књижевној публицистици. Овде је указано на неке резултате тих истраживања. Остало је неистражено последње раздобље идеолошких и политичких подела, оно које обухвата време разбијања СФРЈугославије.

Од 1990. (1985) до 2000. године, српски књижевници се идеолошки и политички деле на две основне струје: једна је бранила вредности и права нације, традиције, државе; друга, вредност грађанина и глобализма са критиком државе која „ратује“ и тако брани националне (националистичке) интересе.

Књижевници националне оријентације полазили су од претпоставке да без националних вредности нема културног постојања. То су сви они симболи душе који су стварани током националне историје – језик, вера, морал, обичаји, начин живота. Национална политика српских књижевника хранила се јаком поетском традицијом у чијем средишту је била борба против османлијских освајача.

У време разбијања СФРЈ национално оријентисани књижевници су се препознавали и деловали у знаку патриотске политике. Другим речима, они су стали на страну националних интереса и вредности српског народа, као што су то радили и књижевници других народа бивше државе. (Албански политички покрет предводили су књижевници са Косова и Меохије.) Друго је питање како су то чинили. Неки књижевници су деловали самостално, неки су се удруживали, неки су се учлањивали у политичке странке и преузимали државне функције, а неки су подржавали СПС као владајућу политичку партију од

1990. до 2000. године. Без обзира на политичке разлике у организовању, ови књижевници су подржавали политику која је бранила националне и државне интересе српског народа. Није, међутим, на једнак начин подржавала и персоналне носиоце те политике. Али, уопштено говорећи, она се супротстављала политици Запада и Америке, са веровањем да они воде непријатељску политику према Србима у процесу разбијања СФРЈ и да не признају српском народу права која признају другима.

Друга политичка оријентација међу српским књижевницима током разбијања СФРЈ била је по вредностима грађанска, ненационална а по идеолошко-политичком опредељењу глобалистичка или „проевропска“. Она је своје политичко опредељење артикулисала углавном посредством критике власти СПС или „Милошевићевог режима“. Деловала је на различите начине: индивидуалистички, групно или припадништвом грађанским политичким странкама.

Које су политичке вредности бранили ови српски књижевници? Сажето речено, предност се даје грађанском друштву у односу на државу, и грађанину у односу на нацију и то су вредности које су биле у темељу њиховог политичког деловања. Другим речима, идеологија глобализма која се у језику представља као демократија, слободно тржиште, људска права. „Цивилно друштво“ је оно што је модерно, док се национална вредност гурала у музеј прошлости.

У промоцији те нове идеологије учествовали су током последње деценије ХХ века и неки слојеви српског књижевног сталеза. Они су олако прихватили тезу о дубокој *разлици* националног и грађанског у друштвеном животу. Оштро одвајање националног и грађанског начела у друштву и култури не може се искуством оправдати. Један противаргумент је свакако порекло и структура индивидуалних потреба и интереса. Не само што су историјски, културно и системски обликоване већ обухватају спектар духовних и материјалних потреба. По том критеријуму није јасно зашто би националне потребе биле искључене из грађанске опције. Није ваљда да само економске потребе улазе у круг грађанског? Демократска држава подразумева слободан избор између националних и грађанских вредности.

Посебна мета грађански опредељених књижевника био је „Милошевићев режим“. Ствар је пажљиве анализе откривање дубљих интереса жестоких критика Милошевића и његове власти. Да ли је он као политички вођа био предмет ружења или *већи део* српског народа? Чињеница је да се политички рад ове струје српских књижевника

подударно са иностраном харангом против Милошевића и српског народа. Како време одмиче показује се да они нису били ваљани тумачи српске политике али су допринели једној ужасној слици Срба коју су стварали инострани медији и јавност. Ево једног доказа. Дobar познавалац прилика на Балкану, новинар *Њујорк тајмса* Дејвид Бајндер овако је описао удес Срба и Милошевића. „...Србија је гротескно постала предмет одвратности међународне заједнице, па чак и мржње... од Париза, Вашингтона, Холивуда антисрпски сентимент је постао једнак или чак већи од оног који је постојао према нацистичкој Немачкој, фашистичкој Италији, империјалистичком Јапану или стаљинистичкој Русији. Све то и поред тога што Србија није напала ниједну страну државу, нити је починила било какав систематски ратни злочин. Зашто? Један од разлога је што су стари злочинци почели да бледе. Свету је био потребан један нови зликовац и коцка је пала на Србију као последњу компоненту умируће Југославије“ („Умотана у обланду звана Југославија“, Политика, 31.12. 2006). Тај зликовац је био Милошевић. У прављењу српског зликовца учествовали су многи инострани чиниоци, али и један број српских књижевника.

Ова подела на националисте и европејце карактерише српску књижевност и културу током XX века. Национално се појављивало у форми патриотизма. Постоји веома јака родољубива традиција српског песништва. Европско се појављивало у преузимању књижевних форми и стилова. Српска књижевност се лако отварала према новим поетикама Запада (парнасизам, експресионизам, надреализам). Мање је била изражена подударност између књижевне „модернизације“ и политичке европеизације. После 1945. године, она је такође била неманифестна. Али, са 1990. годином у српској књижевности је снажно избило на површину крило политички ангажованих књижевника које се некритички опредељивало према западним вредностима. То се показивало негативном компарацијом – критика „Милошевићевог режима“ и некритичко уздицање западне политичке културе, грађанског друштва, или вербалном афирмацијом глобализма. Идеја око које се концентрише нови поглед на свет јесте напор да се конституише једна наднационална творевина са јединственим простором која укида историјски изграђене националне институције, вредности, схватања.

Идеолошке и политичке поделе које обележавају савремени свет рефлектовале су се и на српској политичкој и књижевној сцени.

Може се рећи, ништа необично. Није, међутим, тако. То се догађало у једном драматичном времену ратног разбијања СФРЈ. То је било време када је свака нација бивше државе испоставила државотворне захтеве. „Међународна заједница“ је то право признала свима осим Србима. Допушта се претпоставка да српска политика није била мудро вођена. Разумљиво је и различито политичко опредељивање интелектуалца и књижевника према текућим догађајима. Али, оно што се не може оправдати то је свакако одсуство моралне свести критичара српске политике у време разбијања СФРЈ. Тешко је објаснити ту количину негативних политичких страсти према „Милошевићевом режиму“ у време када је организована хистерична кампања, не само против Милошевића него и против српског народа. Али, сваки стваралац сам себи гради место у културној историји свога народа. Можда они мисле да су се сместили на уваженој галерији. Други тако не мисле. Они који долазе, казаће свој суд.

Покушај разумевања политичких подела у српској књижевности

Да бисмо оценили карактер политичких и идеолошких подела у српској књижевности морамо се ограничити на три критеријума: 1) књижевник обавља политичку функцију, 2) политичко знање, мишљење и понашање књижевника у јавности, 3) однос према колективним вредностима слободе, правде, једнакости.

Српски књижевник на политичкој или државној функцији морао је да се суочи са разликама које постоје између његовог и политичког посла. Политичар тежи моћи и одговорности, а уметник речи лепом и аутентичном доживљају. Политичари су људи од акције, књижевници људи од имагинације. Могу ли се измирити та два непомирљива света у дубини практичне мудрости? У историјском искуству сусрећемо та помирења, али питање је да ли је то стварно или пролазно повезивање. Када се књижевник нађе у политичкој функцији увек се запитамо које су га заслуге препоручиле за политички рад? Да ли је његова мудрост и врлина била у препознавању општег добра народа? Колико су се старали о слободи и срећи народа? Шта их је повезивало са бирачима – дужност, захвалност, интерес, властољубље? А шта са водећим политичарима?

Утврдили смо да је политичко знање српских књижевника било оскудно, како у теоријском тако и у практичном смислу у значењу знања о ономе што настаје. Њихов стил мишљења се може оценити као интелектуализација и психологизација политике. Наглашена је усмереност на идеје, начела, визије а мање на реалног човека и установе. Смисао за ораганизацију политичке делатности је готово непостојећи. Улавном су то били солистички наступи, или у лабавој повезаности групе приликом неког протеста или обраћања јавности. То су ad hoc групе. Са таквим организационим „талентом“ књижевници су у партијским организацијама више сметали, стварали проблеме професионалцима него што су помагали политику. И када су били чланови партије увек су били пасивни и представљали су украс за странку. Ни способност политичког одлучивања није красила српске књижевнике. Тај најтежи посао у политици директно је повезан са одговорношћу. А одлучивати у политици значи држати се законских прописа, поштовати процедуру или поступати децизионистички, према прилици. Српски књижевници су бирали јавни говор и писање, позицију „држања лекције“ политичарима, а за одлучивање нису били спремни. Увек у обрнутој сразмери са избегавањем позитивних одлука. Тачније речено, радије су бирали неодговорност, позицију критизера са стране од храброг хватања у коштац са политичким изазовима.

Политичке вредности су посебно поглавље јавног ангажмана српских књижевника. Треба подсетити да вредносне оријентације нису само схватање, просуђивање, већ и деловање. У сваку вредност су укључени осећања, знања и воља. Наше истраживање је показало да српски књижевници нису имали једнозначно схватање политичке слободе, једнакости, праведности. Делили су се око вредности државе и индивидуе, нације и интернационалних пројеката, капитализма и социјализма.

Морално понашање српских књижевника било је забрињавајуће. Више им је било стало до личних и групних интереса него до општег добра. Није увек била јасна граница између врлине и порока, добра и зла. Нису се разметали особинама верности, поверења, храбрости, правдености, скромности, честитости, истинољубивости. Превртљивост у политичком понашању се лако уочавала. Мало је оних у српској књижевности који су своје понашање у политици темељили на Кантовој идеји по којој ако хоћеш да будеш моралан мораш да делујеш у складу са осећањем дужности и савести а не личне користи.

Српски књижевници у политици нису штедели страсти вредносно-идеолошког опредељења. Ишло се у крајности. Постављали су се као непријатељске стране. Или су величали националне поразе, ругали се несрећама, „ружили народ“, или су некритички величали вође, идеализовали народ. Њихова реч критике је била разорна, увек усмерена на човека. Били су то школски примери демонстрације сујете у политици. Кажу да је Стеван Сремац написао реченицу: „Кад Србин хоће да буде објективан он пређе на страну свог непријатеља.“

Запитајмо се колико су српски књижевници у политици допринели развоју демократске културе? Видели смо да је било значајних доприноса и у недемократској политици. Када је реч о демократској култури, они су на речима бранили слободу, демократију, толеранцију, али не и у практичном понашању. Не може се рећи да је учињен неки значајнији допринос развоју демократских институција (парламент, влада, суд, избори, јавност). Нису марили за њихову стабилност или променљивост колико за личности које су биле на челу или у апарату институција. Српски писци нису били сагласни у одбрани националног самопоштовања и универзализацији демократских правила. Не може се тврдити да су поштовали правила демократске игре. Томе је помагала небрига за доследност између речи и понашања. Дакле, на речима је свако био за демократску политику, али у практичном деловању се некад више а некад мање одступало од тога.

Коначно, колико су српски књижевници доприносили интегративној националној свести? Основна политичка карактеристика у том погледу је дисконтинуитет. У XIX веку њихов рад на том питању је био неподељен. Током XX века књижевници се деле, сукобљавају, разилазе око интеграцијских задатака. Клатно се креће од национализма до антинационализма и интернационализма. Они су растакали јединство националне свести како својим јавним изјавама тако и политичким деловањем. У једно и друго су уносили вишак страсти. Разуме се, било је и оних који су упорно и савесно радили на утемељивању националне свести.

МАРКО НЕДИЋ

УЗАЈАМНОСТ ДРУШТВЕНИХ И КЊИЖЕВНИХ ТОКОВА

Критички преглед

Одавно је позната чињеница да књижевна и друштвена еволуција не теку упоредо, да се друштвено-историјски процеси и еволутивне промене у уметности, а тиме и у књижевности, не догађају истовремено. У појединим периодима оне се неким елементима својих садржаја и интенција приближавају једне другима, док су у појединим међусобно веома удаљене. Развој друштва иде својим током, а књижевна еволуција својим. Класицизам у књижевности, на пример, нема одговарајући појам у друштвеном и политичком развоју. Просвећени апсолутизам ни у ком погледу не би био кореспондентан с класицистичком поетиком која је доминирала уметношћу тога времена. Просвећени апсолутизам донекле је био један од услова за појаву просвећености у култури и књижевности, али не кључни. Не би били подударни са историјским процесима ни сентиментализам и романтизам. Нема сентиментализма и романтизма у историји, поготово их нема у политици као најдиректнијем изразу историјских и друштвених промена. Читава прва половина 19. века у књижевности и уметности, а у српској књижевности и добар део његове друге половине, обележени су романтичарским сензибилитетом, а у времену честих ратова у том веку, у онима који нису били ослободилачки, мало је било сентиментализма и романтизма у уобичајеном значењу тих речи. Национални романтизам је био укључен у ослободилачке тежње српског народа у 19. веку, али ослобађање и борба за национални идентитет и културу настављени су и по нестајању романтизма као уметничког и књижевног процеса.

У 20. веку је слична ситуација. Модернизам и авангарда нису у европским земљама, ни у Србији, у првим деценијама 20. века првенствено изазвани нагомиланим друштвеним противуречностима и променама, већ пре свега књижевном и уметничком еволуцијом и општом променом духовног хоризонта времена, који је само једним делом израз друштвеног стања и атмосфере, јер се то стање много брже мењало од духа времена. Такође, у другој половини века није постмодернизам био одговор на сложену ситуацију у друштвеној и политичкој сфери у светским оквирима у којима се јавио, већ у

културној, уметничкој, интелектуалној, психолошкој, које се по природи свог постојања спорије, односно другачије мењају од друштвене. Примери неподударности друштвених и уметничких процеса многобројни су, и не може им се оспорити релевантност. А ипак између књижевности и уметности, с једне стране, и друштвених процеса, с друге, постоји извештан степен узајамности и конвергенције, и он је некад већи а некад мањи, некад је видљив, а некад готово неприметан. Однос међу њима је, дакле, веома сложен, понекад и веома амбивалентан и донекле је сличан и у другим областима духовних и стваралачких процеса.

Почетком 20. века Србија је доживљавала велике промене и у друштвеном и у културном смислу. Политичке борбе крајем 19. и почетком 20. века против аутократске владавине последњег Обреновића и за демократске односе у друштву догађале су се према неком свом ритму, који се одвијао много више у зависности од унутрашњих егзистенцијалних потреба српског друштва и од спољашњих околности и политичких интереса великих европских држава, него у зависности од могућних природних еволутивних промена у књижевности, уметности и култури. С друге стране, друштвени полет, који се осетио већ крајем 19. века, и који је настављен у првој деценији новог столећа, погодовао је развоју културе, богаћењу јавног живота, променама у уметности и књижевности и њиховом поетичком ширењу. Јачање грађанске класе и повећавање њених културних потреба и постепено модернизовање живота условљавали су одговарајућу подршку у друштвеној и културној сфери у целини, па и у уметности и књижевности. Иако се корени друштвених, а поготово политичких и уметничких кретања нису подударали ни у том времену, и те како је у њему књижевност као један од израза непосредног културног и друштвеног стања доживљавала значајан унутрашњи развој и промене. Чак је једна грана књижевности, један дотад мање приметан и мање утицајан књижевни жанр – жанр књижевне критике – постао управо у том времену један од одлучујућих услова развоја и модернизације књижевности и њеног приближавања еволутивним токовима великих европских књижевности. Књижевни критичари, као што су били Богдан Поповић и Јован Скерлић, и пре њих Љубомир Недић, постали су прави књижевни арбитри свога времену, не само његови „регистратори“ него и кључни „регулатори“ књижевног укуса, како је говорио Богдан Поповић, па и књижевног живота. Њихова реч била је одлучујућа за

став културне јавности о тадашњим писцима и појавама у књижевности, а у случају Јована Скерлића и за шире културне и политичке ставове и одлуке.

Још један књижевни жанр на почетку 20. века у извесном смислу је био условљен друштвеним приликама у тадашњој Србији, и то много више непосредном политичком ситуацијом него што је то био жанр књижевне критике. То је жанр сатире или сатиричне алегорије, који је свог најуспелијег представника имао у Радоју Домановићу, правом творцу сатиричног жанра у српској књижевности. Мада је био мотивисан другачијим политичким и културним приликама, по снази исказа и по дејству на културну јавност, био му је у том времену, са својим *Јазавцем пред судом*, близак једино Петар Кочић. Иако је сатиричних текстова, посебно у шаљивој и сатиричној штампи, било у нашој књижевности и раније, у другој половини 19. века, додуше обојених исувише препознатљивим политичким инвективама или илустрованих карикатурама сличног значења, тек је с Домановићем сатира постала релевантан жанр нове српске књижевности, па су јој важне текстове посветили и Богдан Поповић и Јован Скерлић. Књижевна сатира је у случају тог писца директно била инспирисана друштвеном и политичком ситуацијом у земљи. Без режима последњег Обреновића и без повремених радикалских пактирања са њим, највероватније не би било ни Домановићеве „Данге“, „Вође“, „Страдије“, „Краљевића Марка по други пут међу Србима“, непревазиђених сатира српске књижевности уопште, или их не би било у тако успелом и функционалном књижевном облику и значењу као што је тада био случај. Када се доласком на власт краља Петра политичка ситуација донекле изменила, и када су политичке слободе постале видљивије, пресахнула је сатиричка и критичка жица Радоја Домановића, и он после 1903. није више објавио ниједну сатиричну алегорију оног естетског значења и друштвеног домета какви су постојали у претходним сатирама.

Али, управо у том времену, од почетка века па до почетка Балканских ратова и Првог светског рата, у српској књижевности, готово подједнако у поезији и прози, дешавао се један културолошки и поетички парадокс, који у еволутивном смислу није био кореспондентан с непосредним друштвеним током. Прва деценија и по 20. века била је обележена правим друштвеним, економским, војним, културним и стваралачким полетом српског народа. А ипак, тада се,

поред промена у форми, у стиху, у стилу, као тематска и семантичка новина у поезији и прози јавио изразити песимизам, у којем су, уз субјективни доживљај стварности, уз индивидуализам, наговештену имагинативност и повремене фантастичке ситуације, преовлађивале субјективизоване пројекције стварности, трагично осећање живота, метафизичка атмосфера, теме усамљености, психичке поремећености, смрти, сна, изгубљених идеала, отуђености јединке у простору града. У таквом књижевном времену књижевни критичар као што је био Скерлић, са својим виталистичким и прагматичним погледима на књижевност уношеним у доживљај и оцену актуелних књижевних остварења, очекивао је од писаца већу приврженост непосредном животу, друштву, народу, средини, конкретним потребама стварности. Зато није могао да прихвати Дисове *Утопљене душе* („Лажни модернизам у српској књижевности“), *Посмртне почасти Симе Пандуровића* („Једна књижевна зараза“), *Сапутнике Исидоре Секулић*, *Беспуће Вељка Милићевића* и друге књиге, које су и својим насловима већ одавале јасну песимистичку пројекцију стварности. У тим књигама се „сувише еготични“ писци „повлаче у неплодна посматрања, у најужи унутрашњи живот“, у тамне, мрачне стране стварности, у „контемплативни песимизам“ и „морални стоицизам“, како их је дефинисао Скерлић. Да су следили историјске и друштвене токове и потребе народа које је он имао у виду, да су своја дела стварали у непосреднијем дослуху с временом и искључиво са њим, ма какво оно било, а не са законитостима и логиком уметничке еволуције, тадашњи српски писци били би много ближи Скерлићевим виталистичким и прагматичним ставовима о књижевности него што су то као аутентични ствараоци свога књижевног времена били.

Међутим, управо у том времену, готово сви писци, уметници, научници, сва српска културна елита знатно је утицала на стварање идеје југословенства и на будуће уједињење српског народа са осталим југословенским народима. Приближавање друштвених и културних пројекција у том времену и током Првог светског рата и на његовом крају достигло је врхунац. Али, у оквирима књижевности и уметности, и поред једног броја значајних уметничких остварења посвећених српској културној и историјској традицији и појединих облика испољавања заједничких подухвата у уметничком животу, то ипак није било просто изједначавање или приближавање књижевних и естетских ставова већ својеврсна подела политичких улога у том сложеном историјском

времену. Политички ставови српских писаца и других уметника били су, међутим, једно, а њихови уметнички погледи нешто друго. Зато је и даље остала на снази велика разлика између друштвеног и политичког прагматизма скерлићевског типа и налога који су књижевницима и уметницима долазили из самог статуса и генеричког бића уметности и књижевности.

Зато се парадокс донекле сличан оном између песимистичких осећања стваралаца и друштвене праксе могао десити и после Балканских ратова и Првог светског рата. Посебно је у том смислу било индикативно трагично искуство Великог рата. Највећи део тадашњих и будућих српских писаца учествовао је у рату. Неки од њих били су активни борци и официри (Драгиша Васић, Станислав Краков, Бранко Лазаревић), неки су као младићи прешли Албанију (Растко Петровић, Душан Матић и многи други), неки су били чланови Хиљаду и триста каплара (Станислав Винавер), највећи део је припадао народу који се пред аустроугарском, немачком и бугарском војском повлачио на југ и према Албанији. Неки од најбољих тадашњих писаца трагично су страдали у току рата (Владислав Петковић Дис, Милутин Бојић, Милутин Ускоковић, сликарка Надежда Петровић) или су отишли у иностранство и заувек остали тамо (Димитрије Митриновић). После четири године проведене у рату или у избеглиштву, после великог броја жртава, после поремећеног друштвеног, породичног, културног, књижевног и уметничког живота, повратници из рата дочекали су ослобођење и стварање заједничке државе с веома помешаним осећањима. На једној страни је било трагично колективно и појединачно искуство, на другој колективни и појединачни оптимизам због завршетка ратне апокалипсе и уједињења земље.

У познатом есеју „Општи подаци и живот песника“ Растко Петровић је писао о заједничком расту њега самог и његове отаџбине и о послератној стваралачкој атмосфери у Београду: „Земља се толико раширила и узрасла, али после толико мучења, после толико тескоба. (...) Отаџбина је тако огромна, фантастична: земља јој је још изривена од граната, шанци су јој покривени маховином. (...) Утисак да све куће у престоници покушавају да израсту. Зид се на све стране. Сваки дан са људима који су такође песници, кафане, купања на Сави, огромно одушевљење што се има с ким радити. Штампане књига, песама, часописа.“ У таквој атмосфери стварана је потпуно нова и другачија књижевност од оне предратне, не она којом се њени аутори

одушевљавају стварношћу, ослобођењем, уједињењем, животним полетом, него она у којој знају шта је све морало бити жртвовано да би се дошло до слободе. Међутим, очекивања да се помоћу књижевности и уметности која мења своје лице, своју форму, своју синтаксу, своје значење, промени и послератни човек и његове културне и естетске потребе нису могла бити остварена.

Антиратно и трагично осећање живота, које је доминирало послератном српском поезијом и прозом, и радикална промена стваралачке поетике нису били довољни да измене стварност, да измене друштвени и појединачни морал и потребе друштва. Конвергенција између књижевног развоја и друштвене ситуације и друштвених потреба ни тада, дакле, није била на делу, нити је и могла бити. Још једном се показало да се књижевност тога времена само у тематском погледу приближавала тадашњој или блиској прошлој стварности, док је у еволутивном и морфолошком смислу ипак ишла током модернизације јасно наговештеним још у предратном времену. Модернизам и авангарда у различитим видовима трајно су обележили тадашњу српску књижевност у историјском, еволутивном, поетичком и вредносном смислу. Друге врсте књижевних текстова мање су биле провокативне, али зато и мање привлачне културној јавности. А ипак је, и таква, појединим тематским и садржинским усмерењима, неким скривеним значењима и атмосфером која је зрачила из многих страница послератних књига, из књижевног и уметничког живота и културне атмосфере мотивисане њоме, из одјека у штампи и књижевним гласилима, модерна књижевност одржавала унутрашњу везу са друштвеним временом и његовим духом и једним делом утицала на његов општи профил. Тако интензиван размах културног живота ипак није могао бити потпуно независан од друштвене и историјске ситуације у којој су се нашли српски писци и уметници у том времену, као ни та ситуација од њега. Узајамност културног и књижевног деловања и утицаја, на једној страни, и друштвених кретања, на другој, била је у првим послератним годинама више него очигледна.

У периоду између два светска рата постојало је, међутим, једно веома сложено и у понечем контроверзно време, у којем се актуелним политичким идејама, али не грађанске већ леве оријентације, које су биле супротне званичној државној идеологији, много више приближио књижевни и уметнички израз него што се то догађало у ранијим

периодима. То је била епоха социјалне књижевности, и социјалне уметности уопште, јер су се политичко-идеолошки затеви социјалне природе осећали у готово свим уметностима, у књижевности и сликарству посебно. Социјалне идеје у уметничком облику представљале су еволутивну и поетичку новину тога времена, и као такве су имале видан утицај на многе уметнике леве оријентације, али оне ипак нису биле једина тадашња поетичка новина, поготово као последицу нису имале књижевна дела велике уметничке вредности. Паралелно с њима постојала су и другачија, мање радикална очекивања од нових књижевних остварења, са мањим степеном приближавања и неочекиваног поклапања идеолошких и уметничких токова. У само две међуратне деценије објављено је у српској књижевности неколико изузетно значајних остварења, најбољих у њој не само у том времену, чији аутори су били писци мање приметног социјалног ангажмана. Њихова имена, Андрић, Црњански, Исидора Секулић, Драгиша Васић, Растко Петровић, Винавер, Настасијевић, говоре о магистралној вредносној линији тадашње српске књижевности, којој, међутим, није недостајао ни онај неприметни а делујући дух времена као његов прикривени водич и корективни поетички фактор. Спољашњи знаци времена нису у њиховим књигама били тако транспарентни као што су били код писаца социјалне оријентације, већ много скривенији и дубље утемељени, и зато су њихове књиге постале трајна и парадигматична вредност српске књижевности и српске културе 20. века и својеврсна потврда самосвојног развоја књижевности.

И после Другог светског рата настављена је амбивалентна узајамност књижевних и друштвених токова. Непосредно по завршетку рата и у неколико доцнијих година политички захтеви и очекивања од књижевности и уметности максимално су били подређени политичким потребама новог друштвеног поретка. Хомогенизација културе са идеолошким предзаном у том времену била је максимална. Из тих разлога такозваном социјалистичком реализму у књижевности, који је у извесном смислу представљао наставак међуратне социјалне литературе, ни у тематском ни у формалном погледу нису се могли одупрети многи тадашњи писци. Неки су, међутим, и одолевали. Иво Андрић је срећом већ 1945. објавио три своја позната романа, а 1954. *Проклету авлију*, па је фокус културне јавности више био усмерен на те књиге него на његове малобројне приповетке које су садржински биле

везане за тешко животно искуство појединих књижевних ликова током Другог светског рата или на приповетке у којима је додиривано послератно време са благо назначеном иконографијом обнове и изградње земље. А они који су, као Бранко Ћопић са „Јеретичком причом“ и другим сатиричним текстовима, покушавали да укажу на деформације у друштвеном животу и политичком понашању власти, били су забрањивани или на различите начине онемогућавани у томе, што је такође био знак веома сложених односа између друштвених и књижевних кретања.

Међутим, већ од почетка педесетих година, после политичког раскида са Совјетским Савезом, романима Михаила Лалића, Добрице Ћосића, Оскара Давича и приповеткама Антонија Исаковића, поезијом Васка Попе, Миодрага Павловића, критикама и есејима Зорана Мишића, Борислава Михајловића Михиза, појединих некадашњих надреалиста и плејаде критичара рођених тридесетих година, колико их се никад тако значајних ни раније ни доцније није појавило у српској књижевности, започето је време модернизације послератне књижевности, време ослобађања од ванкњижевних утицаја и раскида са идеолошком сликом стварности и неприкосновеношћу тврде комунистичке етике. Књижевни текст је одвајајући се од идеолошки правоверне представе стварности постепено враћан непосредном животном искуству и усмераван према естетски обликованој егзистенцијалној истини.

Поједини писци модернијег поетичког концепта, иако су живели у времену социјализма, без обзира какво је лице он код нас имао, одвајањем од очекиване слике о њему и од саме стварности и програмски су се усмеравали према својеврсном ескапистичком одвајању од такве слике. Такозвани социјалистички естетизам, симболичко-поетска и реистичка проза и митопоетска песничка пројекција у књижевности, енформел у сликарству, дванаестотонска музика и почеци електронских експеримената у њој, поетски иреализам у филму, који су и те како погодовали властима јер нису залазили у објективнију, па ни у субјективнију уметничку слику њених противречности и деформација, никако нису били у дослуху са прокламованим идеолошким флоскулама о мекој варијанти социјализма са хуманим или самоуправним лицем, али су и те како додиривали поједине важне тачке и потребе еволуције књижевности и уметности у том веома сложеном друштвеном тренутку. Поново

успостављена неопходна веза са уметничким и књижевним токовима у свету превођењем модерне литературе и повезивањем с најновијим токовима у позоришту, сликарству, вајарству, музици, била је и остала потврда да уметност и књижевност, иако почивају на индивидуалним стваралачким моћима и конструктивној имагинацији аутора, у много чему зависе и од општих и заједничких еволутивних потреба и облика властитог испољавања.

Већ је оштрија слика савременог стања у друштву, дата у такозваној стварносној прози и у критичкој књижевности, подједнако оствариваним у поезији, прози и драми, и у црном таласу у уметности у целини, као и у критичким тумачењима њихове естетске успелости, изазивала велике отпоре режима, репресије, забране и казне. И да парадокс тога времена буде већи, репресија политике била је јача када су уметници суштински били ближи истини егзистенције и видљивом и скривеном духу времена него у ранијим периодима, када је та репресија евентуално изостајала. Ту, међутим, треба имати на уму да у књижевности, за разлику од политике и идеологије тога времена, није постојала само једна поетика, већ да је она била условљена стваралачким индивидуалностима и естетским афинитетима. На једној страни су били писци симболично-поетске вокације, на другој стварносне, али међу њима у неким важним поетичким ставовима није било радикалне разлике. И ранији сукоб традиционалиста и модерниста средином педесетих колико је био сукоб различитих поетика још више је био изазван различитим ставовима о културној политици и идеологији, о различитим погледима на стварност, а мање на књижевност. Њихово доцније приближавање, када су неки традиционалисти постајали модернисти а модернисти традиционалисти, а писци стварносне оријентације постмодернисти, само је био доказ да је пут књижевности према аутентичним уметничким вредностима неминовно морао бити јединствен, а да су облици његовог појављивања по логици стваралаштва различити.

У последњој деценији века, када су се десиле крупне историјске промене на простору некадашње заједничке државе, када су култура и уметност по природи ствари морале пасти у други друштвени и егзистенцијални план, из којег ни до данас нису успеле да изађу, веза између књижевности и друштва поново је радикално поремећена и промењена. Књижевност се и даље креће својим током, друштво и политика својим, не удаљујући се радикално једни од других, али се

никад ни не подударajuћи. Књижевност, са своје стране, због смањене економске снаге друштва, и због суженог културног тржишта, данас има много мањи маневарски простор деловања него што га је имала раније. Смањен је њен утицај на књижевни живот, на културне и друштвене токове, па и на читалачку рецепцију и критичка тумачења. Турбулентно политичко време, међутим, није спречило стварање значајних књижевних остварења управо у последњој деценији 20. века. Њихови аутори у прози, поезији и драми нису ништа мање успешни од аутора претходних генерација. Међутим, непосредни књижевни одговори на драматично историјско искуство последње деценије тог века, осим бројних дневничких и сличних записа, задуго није створило значајнија дела која су га тематски обухватала. Тек десетак година од трагичних догађаја настао је мањи број значајних дела о њему (Јован Радуловић, Драго Кекановић, Давид Албахари, Мирослав Јосић Вишњић, Милисав Савић, Горан Петровић). Теорија дистанце потврдила је своје значење и у том контексту.

Веза између друштвених и културних токова и даље остаје, дакле, врло сложена и амбивалентна. Садржаји одређеног времена не уносе се у структуру књижевног текста отворено. У делима писаца који осећају дух свога времена, ти садржаји спонтано су сами по себи интегрисани у књижевну структуру, у њене најважније поетичке слојеве, и то се у њима осећа независно од тога које историјско и друштвено време је захваћено текстом. Духовни хоризонт и сензибилитет времена у којем су настајала одређена дела пројектован је у текстове аутентичних писаца са својим важним дубинским компонентама а не са знацима спољашње природе. Духовни сензибилитет времена конститутивни је елеменат добре књижевности и он најнепосредније показује колики је степен узајамности и прожимања духовних, интелектуалних, друштвених и уметничких појава и процеса у једном времену и једној средини, али он се не остварује отворено и транспарентно, већ искључиво спонтано, интегришући спољашње елементе стварности кроз готово невидљиви дубински дух времена и његовог сензибилитета.

Посебно је, у оквиру овог контекста, питање како је Добрица Ћосић својим делом одговарао, с једне стране, на захтеве политике и идеологије и, с друге, на природна очекивања књижевности. Он је у својим романима обухватио читав 20. век – крај 19. и његову размеђу са 20. веком у *Коренима*, Први светски рат у *Времену смрти*, међуртани

период у *Времену зла*, Други светски рат у *Деобама* и *Далеко је сунце* и послератни у *Времену власти*. У *Коренима* је наговестио друштвене дилеме и противуречја која су у будућности, у *Времену смрти*, добила свој историјски облик у јачању грађанске класе, ослободилачких настојања српског друштва, настанку заједничке југословенске државе. Колективно идеализовање будућег заједништва и појединачних сумњи у његову сврху, веома упечатљиво представљени у *Времену смрти*, у међуратном периоду су, у *Времену зла*, проширени сумњом и интелектуалном деструкцијом догматске комунистичке етике, у којој је индивидуална судбина подређивана непостојећем идеалу. У *Деобама* је, надовезујући се на *Корене* и *Време смрти*, тематизовао трагична политичка супротстављања у Другом светском рату, из којих су, у *Времену власти*, могле да се продукују драматичне последице догматске свести и немоћи појединаца да јој се супротставе. Ослобођен непосредне припадности идеолошком времену, осим донекле у случају романа *Далеко је сунце* и трилогије *Деобе*, али и ту са знатном етичком и политичком дистанцом, Ћосић је у романима *Корени*, *Време смрти*, *Време зла* и *Време власти*, представио широку панораму друштвених, интелектуалних, етичких и политичких стања и промена кроз које су током 20. века пролазили српски народ и српска култура. Истовремено су дух времена о којем је говорио и изразита ауторска свест пројектовани у сваку страницу његових романескних остварења, али не као пука илустрација животних или политичких ставова књижевних протагониста, већ као израз њиховог унутрашњег духовног, интелектуалног и политичког бића спонтано обележеног временом у којем су постојали као индивидуалне личности и као активни чланови свога егзистенцијалног, националног и културног простора.

**АНТРОПОЛОШКЕ ТЕМЕ
У КЊИЖЕВНОСТИ И ФИЛОЗОФИЈИ ДАНАС
ВРЕМЕ ОГРАНИЧЕНОГ ХУМАНИЗМА**

ИДЕНТИТЕТ, ГРАНИЦЕ, ТЕРИТОРИЈЕ

У свом овогодишњем прилогу настављам причу о изворима доктринарног зла започету пре 21 годину (1995) у овом истом граду, и делимично поткрепљену прошлогодишњим прилогом који се звао “Пси и свиње, прилог критици глобализације”. Доктринарно зло је свакако најважнија форма зла са којом се човечанство, не само у наше време, суочава. Иако је “природно” и, како га можемо назвати, “обично”, па и “чисто”, зло и даље веома видљиво, ипак је управо доктринарно зло оно са највећим учинком на живот људи, често управо зато што се не види непосредно.¹ Оно што представља неистражени терен је просторна артикулација доктринарног зла, његова особина да се просторно хомогенизује, и тенденција да се шири. Иако се доктринарно зло увек заснива на неком моралистичком концепту са претензијом на универзалност, његова просторна артикулација функционише на исти начин на који функционише конституисање колективног идентитета: кроз артикулацију јаке идентификационе дескрипције која, када ухвати замах, или стекне довољно масовну подршку, постаје извор кохезије и из ње настајуће хомогености која већ велику снагу уверљивости моралистичке претензије чини још већом у мотивационом смислу и још искључивијом и фанатичнијом у отклону према промени и толеранцији. Тиме простор недопустивог значајно улази у простор допустивог, смањујући домен легитимне слободе на онај сужени терен нове допустивости која је у складу са новом вером и не угрожава постигнуту кохезију и хомогеност, али зато агресивно пројектује своју идентификациону ознаку на остатак животног простора. И просторно и структурно многи поступци који настају одлуком која је *прима фацие* исправна и допустива, своју коначну вредност морају да легитимишу кроз идентификацију са одређеним парцијалним скупом вредности који претендује на обавезујућу универзалност иако нема стварних разлога за исључење толеранције за другачије вредновање. Домен слободе се тако сужава.

¹ Више о овоме в. у мојој студији „Толерацион в. Доцтринал Евил ин Оур Тиме“, *Тхе Јоурнал оф Етхицс*, 2004 (доступно на интернету).

Простор се савршено уклапа у ову схему. Простор већ сам по себи, по својој природи, ограничава могућности делања на подскуп замисливих могућности (замисливих независно од простора), на начин аналоган ономе како то исто, ограничење слободе, производи и време. Иако слобода додуше полази од замишљања (циљ је нешто што у тренутку одлуке још не постоји, осим у замисли, иако, да би одлуке могло бити – да би се радило о стварном хтењу а не само о жељи, о пуком маштању – морају да стварно постоје средства за његову реализацију),² она ипак, да би добила каузалну снагу, мора да уђе у временско-просторни континуум, у стварни свет, да би кроз делање добила своју актуализацију. Време улази у саму дефиницију слободе (као моћи да се учини да буде нешто чега иначе без ње, без одлуке кроз коју се она, слобода, изражава, не би било), али да би време било актуално оно што се налази у времену мора да буде и у неком простору. Тако слобода има суштинску и конститутивну везу не само са временом него и са простором.

Моја теза је следећа: У процесу конституисања слободе као моћи делања, на колективном плану (где се та моћ мултипликује и добија богатије и разуђеније облике) кључна је функција моћи самоконтроле (као и код појединаца). Ова моћ, наравно, претпоставља *идентитет*, оквир у коме ће *једна* одлука на крају да буде актуална и, колико-толико стабилна, да би се *одговорност* реално успоставила. Овај идентитетски параметар, као што му и име казује, подразумева да је одлучилац, онај који доноси одлуку, *један*, и да релативно ефикасно (кроз време) контролише ову своју једност на којој се заснивају и одлучивање и одговорност. На индивидуалном плану самоконтрола је брана од схизоидног деловања времена које стално изнова, континуирано, испоставља моштеност опција које морају да се игноришу да би се, у неком интервалу времена, одржало јединство личности која дела. На колективном, плану ова моћ самоконтроле се артикулише у облику *закона*, норми понашања које луче легитимну од нелегитимне слободе, оно што је допуштено хтети од онога што није допуштено хтети (за разлику од жељења, које остаје апстрактно апсолутно слободно али по цену да ова врста слободе не повлачи одговорност: жеље долазе саме, без питања, ствар је само у томе како

² О овоме в. више у мојим чланцима „Желети и хтети“ и, опширније, „Вредновање и тумачење“ (доступно на интернету).

ћемо их контролисати: у принципу ниједна жеља не мора да постане основа за одлуку, а онда ни за одговорност). Закони опет, да би валидно важили (да би били легитимни), захтевају услов територијалности. Територија је простор одређен границом. Али граница није просто тачка, или линија, у простору, она одређује *разлику* између два места, једног у коме неки закон, наш закон и наш начин живота дефинисан тим законом, важи, и неког другог места у коме тај закон не важи и где живе неки други.

Закони су израз слободе, они су резултат одлуке да се, колективно, нешто хоће. Суштина слободе је да је то моћ да се постављају циљеви, а то је опет повезано са суштином живота који је делатност реализације те моћи, делатност постављања циљева и покушаја да се они остваре. Да би то функционисало мора постојати онај ко то ради, ко поставља циљеве, а могао би и да их не постави, тј. без оне нужности коју имамо у природи где све тече по детерминизму природног каузалитета. Ту моћ имају само они који располажу слободом, који нису ствари које чекају да се деси оно што ће се десити већ активно производи стварност која у тренутку одлуке да се она произведе уопште не постоји, осим у замисли оних који доносе своје одлуке. Закони као израз колективне слободе, у коју се индивидуална слобода уклапа и у којој појединци налазе основ могуће предвидивости своје сопствене будућности и оно што је нужно за квалитет дугорочно заснованог живота у сигурности будућности коју обезбеђује управо закон, дају оквир могућег смисленог и вредног живота. Тај оквир живота, или форма живота, представља колективни идентитет, идентитетско одређење скупа појединаца који су у стању да *одлучују* на начин на који је једино могуће одлучивати: као да су *један*,³ и са спремношћу да своју одлуку, и себе, своје сопство које су дефинисали том одлуком, бране, на исти начин на који су спремни да уложе напор да своје индивидуално постављене циљеве стварно и реализују, истрајавајући на њима кроз време. Упрошћено: вредност живота појединца би била мала или никаква без оне гаранције коју даје закон и предвидивост коју он доноси, закон подразумева стварни и живи колективни идентитет (постојање колектива који је у стању да доноси одлуке), али закон такође подразумева и територију на којој важи, територијалност је претпоставка могућности постојања закона. То је

3 Cf. Th. Hobbes, *Leviathan*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge, 1994, p. 61.

моја главна теза. У време раширене моде наметања екстериторијалности као идеолошке претпоставке претпостављених универзалних вредности ова теза иде против главне струје важећих “теорија”, као што је социјалистичка, либерална, демократска или теорија људских права. Моја теза је да све те теорије, инсистирањем на индивидуализму без уклапања у парцијалну општост колективних идентитета заправо резултују у реафирмацији хобсовског природног стања у коме будућност постаје можда заиста потпуно отворена али зато и потпуно неизвесна, а живот, упркос прогресистичким обећањима о остварењу раја на земљи, заправо несигуран и неудобан, и мање вредан или безвредан.

Време

У конституцији вредности кључну улогу игра време: вредно је оно што се поставља као циљ који покушава да се реализује, а циљ је у будућности, није ни реалан, али – можда – може постати реалан ако се потрудимо да га остваримо. То је есенција слободе: да се превазиђе време, да се истргнемо из детерминизма каузалног континуитета по коме је сваки тренутак и оно што он садржи нужна последица онога што је садржано у *претходном* тренутку: слобода, иако и сама каузалитет, разликује се управо по томе што савладава време, и испуњава га, у његовој будућносној димензији, оним што сами направимо, ако то успемо, наравно. Али, са друге стране, оно што чини суштину вредности, за разлику од њене пуке стварности која би могла бити и пуки производ природних процеса (случајна), не зависи од времена у оном истом смислу у коме замишљање, и жеља, жеља да се нешто оствари, не зависи од времена већ од наше имагинације и наше воље, комбинације тога двога. Тако вредности обитавају, може се рећи, на терену између физичког, континуираног, времена и вечности. Вредности *постоје “суб специе аетернитатис”*, под видом вечности, али ако нису и остварене, нити покушане остварити, онда су само фикција и заправо не постоје, на сличан начин на који поступци, иако су резултат слободе а не природне нужности, не постоје ако нису предузети, ако нису извршени, што се јасно види у томе да смо одговорни само за оно што смо учинили а не и за оно што смо смо замислили или пожелели али за реализацију чега се нисмо *одлучили*. Темпоралност је суштина важења, модалитет постојања делања.

Простор

У том смислу се чини да у овој схеми скоро да нема простора за простор – простор је, чини се, само тривијална и вредносно неутрална претпоставка да све што постоји у времену постоји такође и у простору али се не види да простор има ту функцију конститутивности, и да је нешто што се “превазилази” у актуализацији, или постојању, вредности. Ако је нешто вредно, ако је, рецимо, важно, онда је, изгледа, неважно *где* се то налази, већ је важно *шта* је то и о чему се ради. Да ли је тако?

Ево неколико илустрација.

Једном, давно, када је политички простор у коме живимо (наша држава) био артикулисан другачије, у центру Дубровника, на малој градској пијаци недалеко од Страдуна, једна стара дама грди једног младића који се између пијачних тезги креће само у купаћим гаћама. Нико, укључујући тог младића, није сматрао непримереним то што та жена ради, напротив – свима је било јасно да она указује на непристојност таквог понашања *на том месту*. Али само неколико стотина метара даље, на обали мора, то прекоревање *не би било* примерено, јер *тамо* то не би било непристојно. То изгледа тривијално, али је заправо од суштинске важности: вредности као што је непристојност неког поступка, се конституишу, или имају покриће, управо у функцији места, *локације*, на којој се нешто чини.

То наравно може бити компликованије, рецимо ако се ради о поступку који је по себи непримерен, независно од локације, али степен његове непримерености није (сасвим) независан од ње. На пример, у примеру уринирања америчких војника по телима управо убијених талибана у провинцији Хелманд у Афганистану изгледа да се ради о поступку који је ружан независно од локације, али ипак изгледа да степен, интензитет, ове непримерености можда драстично варира у зависности од места где се извршава: у зависности од тога да ли се то што је непристојно ради у сопственој земљи пораженим агресорима или у туђој земљи у коју се отишло без позива, десет хиљада километара далеко од своје куће. Чини се да су поред саме локације, која чини очигледну релевантну разлику, овде релевантни и други моменти просторне артикулације, на пример ко је дошао а ко је већ био ту, и у ком својству. Ови други момент, штавише, могу унети много више вредносне релеванције и поступак који је иначе по себи ружан

учинити много ружнијим и неморалнијим управо због локације. У простору између вредносне неутралности уринирања у тоалету и blasphemичности (намерног) уринирања у цркви имамо пуно међунијанси.

Вредносна конотација простора може постати веома деликатна и суптилна, често тешко видљива у контексту много већег директно негативног вредновања неког поступка или ситуације, али да ипак можда постоји на морално релевантан начин у некој мери. Ово много веће негативно вредновање може учинити да се скривени аспект тешко разазна, да га потпуно застрје. На пример, у чувеном терористичком нападу на Њујорк 11. септембра 2001. можемо се упитати и следеће: Да ли је апсурд смрти једнак код оних који су страдали немоћно седећи у авионима који су скренули са своје руте и оних који су страдали јер су радили у помоћу тих авиона срушеним кулама, знајући сваки дан, када иду на посао, да иду на место које је мета могућег напада? Ако би се могло бирати, можемо се упитати који од ових двају облика умирања би изабрао непристрасни одлучилац, присиљен да бира, у којем би се осећао мање пониженим?

Затим, ако је територијалност конститутивна претпоставка закона, онда није важно само где је нешто урађено, него и где се о томе суди. Територијална артикулација закона повлачи не само зависност вредности неког поступања од локације на којој се чини, него повлачи питање овлашћења да се суди, барем у правном смислу (у неком другом, који не повлачи стварне санкције које подразумевају стварно постојање овлашћења на "утеривање" закона, судити, у смислу неке ванправне евалуације, исправне или погрешне, може се и без ове референце на простор – као што се може *заузимати став* о поступцима и појавама који нас се уопште не тичу, нпр. онима из далеке прошлости). У нашој политичкој ситуацији то се може изразити на пример у питању о овлашћењу Хашког трибунала и његове необичне артикулације односа према простору: са једне стране он се односи само на оно што је урађено на одређеном простору (територија бивше Југославије, или можда чак само део те територије), али, са друге стране, сам Трибунал не само да је састављен од оних који су, однекле, *дошли*, већ је и лоциран на некој далекој локацији одвојеној од ове територије. Отуда се можемо питати, као што би узорни правници морали да се питају, шта су ти људи који су тамо *одведени* да им се суди и за које се прави представа судског процеса, урадили у Холандији, у

којој се налази град Хаг? Различите конотације се, наравно, преклапају, и сасвим је замисливо не само да странци суде домороцима већ и да их одведу негде да то раде. Али оно што је предмет питања, за које може изгледати да је неважно у односу на нешто друго важније, јесте управо овај момент овлашћења, ако он заиста конститутивно зависи од простора. Ако пак не зависи, шта се дешава са односом ове конститутивности (у коју је заложена слобода пристанка на закон, што чини разлику између легитимног закона и нелегитимног, ма колико замишљено беневољентног насиља) према самој вредности ове праксе?

Може се, у илустровању вредносне и моралне релеванције (вредносне и моралне не-неутралности) простора ићи и даље, у разним правцима. Ми сами се крећемо кроз простор, некад овлашћено некада неовлашћено, и оно што чинимо добија своју вредност, позитивну или негативну, у значајној мери у зависности од тога где то радимо. Исто се односи и на колективе. Иако колективи немају тело које би их просторно држало на окупу, као што је случај са појединцима, што може произвести утисак да је територија, простор за колективе, статична да би могла да се дефинише, то не значи да колективи и њихове институције не могу да се *крећу* кроз простор. Чак и када се ради о државама. Упечатљив пример може бити кретање јерменске државе, која је, кроз неколико векова почетком прошлог миленијума, *сишла* са планине Кавказ на простор Силиције (па је Алеп, град око кога се и сада води рат, једно време био престоница Јерменије), да бе се Јерменија затим *вратила* натраг, на Кавказ. Други упечатљив пример може бити много брже кретање пољске државе која се 1945, за свега неколико месеци транслаторно померила више стотина километара на запад.

Све то показује конститутивни карактер простора за стварно настајање и постојање разних врста вредности, укључујући и моралне. Важност простора се испољава у два аспекта, статичком и динамичком: статички аспект функције простора у конституисању вредности је да је то просто део оног медијума или оквира стварности у коме постоји све што постоји: све што *ацтуалитер* постоји у времену је и простору, чак и оно што *по себи* није ни у времену а камоли у простору (идеје, нпр.): да би биле *део* неке стварне, стварно постојеће вредности, оне морају да на неки начин *уђу* у тај оквир, тај оквир мора да буде основа и носач стварности у процесу конституисања делатности и њеног функционисања који чини да је нешто стварно. А да би било ствано

мора да се деси, да буде догађај (стварност се састоји од ствари и догађаја, али су и ствари врста догађаја, јер су настале, трају и, на крају свог времена, пропадају).

Кретање

Простор своју важност добија у комбинацији са кретањем. Кретање је супстанцијални део живота, али кретање омогућава да се живот артикулише успешно или неуспешно у оној функцији слободе као моћи постављања циљева: није ствар само у томе да се *заузима* неки простор већ и да се та позиција, *локација*, може мењати и тим мењањем повећати вероватноћа реализације постављених циљева. Штавише, овим се може отворити простор и за постављање нових циљева. Не само да је на неком месту могуће нешто што није било могуће на неком другом месту него кретање повезује простор и време на један продуктиван, плодан начин који омогућава промене и стварање разлика у односу на оно што је било где, раније, *било*. Ту се суочавамо са мрежом питања која могу да се протежу кроз разне теорије, међу њима и филозофију. Заправо, већина тих питања, због пуне чињенице да, и после више хиљада година људске историје на њих још није адекватно одговорено, припадају свим тим теоријским, и практичним областима, филозофији, науци (социологији или политикологији, нпр. али и психологији етц.), сфери практичног одлучивања, итд. Суштински су питања историјског кретања кроз простор, по мом мишљењу, политичка, економска и религијска, тј. животна питања, и одговори на њих, колико год били одсутни, важни су онолико колико колико је и живот важан. То упућује на различите ствари: на живот уопште, на живот оних којих се неко кретање непосредно, или посредно, тиче, на артикулацију живота, на живот свих и на свачији живот. И, следствено, на артикулацију права и дужности у вези са кретањем које је значајна ставка у коначној реализацији вредности које се акумулишу у животу људи, као појединаца и као њихових колектива.

Право на кретање сматра се једним од основних права. Оно је, као и сва друга права, ограничено на разне начине, али домен у коме то право постоји мора да постоји да би живот уопште био могућ, да би се средства за у животу постављене циљеве могла наћи и

употребити. Шта означава ово право и на шта се оно конкретно односи? Право на слободу кретања требало би примарно да се односи на две ствари: на право да се крене у неком правцу и право да се дође тамо куда се кренуло.

Та основна схема одражава чињеницу да је простор издељен, да постоје границе које функционишу као *препреке*, да су те препрека не само стварност, него и да су, често или бар понекад, оправдане. Када је то случај? По правилу онда када кретање, које је у принципу просторно неограничено, наиђе на место на коме је већ установљено неко претходно право које би се даљим кретањем у том правцу нарушило и повредило. То су тачке у простору које су већ, по претпоставци оправдано, заузете. Најочигледнији такав случај јесте препрека коју у кретању представља постојање нечијег туђег тела на траси тог кретања. У таквом случају даље кретање је скоро увек неоправдано па је заустављање или мењање трасе кретања по правилу обавеза, а и интерес не само онога ко стоји као препрека него и онога који се креће. Простор схваћен као тело може међутим да се, у разређеном виду, значајно прошири. На пример, неовлашћени улазак у туђи стан је такође неоправдан, можда у нешто слабијем смислу од неовлашћеног уласка у туђе тело. Надаље, простор може бити повезан са разним другим врстама ограничености у различитим временским артикулацијама (улазак у салу за време предавања је сасвим другачија врста поступка од уласка у ту исту салу пре или после предавања, улазак у закључану просторију захтева откључавање и кључ, итд.).

На колективном плану просторном демаркацијом, границом, штити се суверенитет народа и његове државе да о својим стварима одлучују слободно, самостално, онако како хоће. То укључује и право државе да има контролу ко улази и, у маној мери, ко излази са њене територије. У принципу, излазак је ствар слободног одлучивања и он је ограничен само постојањем претходно конституисаних обавеза које би се њиме, изласком, угрозиле. Улазак је сложенији али и ту начелно постоји једно универзално право које је покривено *принципом универзалног хоспиталитета*: свако ко долази добронамерно има право да уђе (али онај ко долази без добре намере, а нарочито онај ко долази са злом намером, у чизмама, на коњу и са пушком, легитимно је предмет покушаја спречавања које повлачи право на одбрану). Онај ко долази је гост, њега штити принцип универзалног хоспиталитета који налаже добродошлицу. Он може да дође у разним својствима – као

туриста (чисти гост), као трговац (који нуди размену која се слободно, кроз преговоре, прихвата или не прихвата), као привремени радник (да помогне), као студент (да нешто научи од нас). Али у свим овим случајевима прећутна претпоставка је привременост: онај ко долази ће, по претпоставци, да се након неког примереног времена врати. Можда ће се вратити тамо одакле је дошао али у сваком случају претпоставка привремености повлачи да ће једном да оде. А не да остане заувек, осим уколико на неки начин не буде *прихваћен* од оних код којих је дошао, њиховом слободном одлуком која не мора да подразумева позив али подразумева њихов пристанак (иначе се поништава клаузула о доласку са добром намером).

Тако да право да се дође и уђе не повлачи и право да се, трајно, остане. Чињеница да је у доласку *пређена граница* односи се управо на овај моменат. Отуда важност границе, једног параметра од велике моралне, друштвене и политичке важности. Прелазак границе означава конституисање позиције госта у политичком смислу. *Позиција госта је нужно повезана са постојањем права на повратак*. Гост може да се врати, тамо одакле је дошао или просто да се врати преко границе, и оде. Он, наравно, може доћи са *намером* да остане веома дуго, можда и трајно, што је позиција гастарбајтера у већини случајева. Природа дужине његовог боравка је сасвим различита у различитим случајевима: као туриста (чија је вредност да дође и код нас потроши неки свој новац, у чему је његова корисност) он по претпоставци одлази брзо. Као трговац он је ту док има шта да се тргује (али његова кућа је негде другде). Као студент, или у некој сличној ситуацији, он је на одређеном задатку и природа тог задатка одређује и оправданост дужине његовог останка. Као гастарбајтер он свој живот гради, барем делимично, овде, чак и ако планира да се врати (можда када оде у пензију).

Ту долазимо до појаве која је за наше питање о просторној артикулацији права важна, појаве имиграције. Имиграција је долазак са намером да се трајно остане. Питање је да ли је и ово покривено принципом универзалног хоспиталитета? Имигранти долазе са начелно добром намером. Разлози за њихов долазак, који је заправо њихово премештање, или покушај премештања, преко границе, могу бити разни, али нема пуно разлога да се сумња у њихову легитимност. То може бити потреба за послом, жеља за бољим животом, разне врсте очаја, бежање од неке опасности (не нужно политичке) итд. Питање од

највеће важности овде јесте да ли ова претпостављена легитимност разлога за имиграцију повлачи право на останак или не? Да ли они имају право да трајно остану просто на основу тога што су њихови разлози за долазак легитимни? Уосталом, просторна артикулација права тако функционише *унутар* државне територије. Унутар државе свако има право да се пресели где хоће и да тамо, ако нађе услове за останак, и остане без постављања питања да ли на то (уопште) има право. Ту је, такође, и право на повратак, или на поновно пресељење, кретањем у неком другом правцу. Зашто такво право не би постојало и на међународном плану? Зашто је право уласка на територију друге државе предмет посебне регулације, што се зорно показује у чињеници постојања граница чија је функција управо да контролише улазак и да спречи нелегалну имиграцију.

Ово је важан моменат: свако усељење *без дозволе* је нелегално. За усељење у неку државу, за разлику пресељења у неко друго место у истој држави, *потребна је дозвола*. На правнополитичком плану ово повлачи потребу за још много других врста регулације, успостављање критеријума давања дозволе (критеријума селекције у том процесу), обавеза према онима који се прихвате, обавеза према онима који се не прихвате, артикулација ограничења присиле, итд.

И онда се суочавамо са још једном, граничном, појавом у овом контексту, *избеглицама*. Избеглица није ни гост ни имигрант. За њега нема претпоставке о отвореној могућности повратка. Зато за њега мора да се претпостави да ће можда, или вероватно, остати. Али он долази у очају. И по правилу не пита за дозволу. Избеглица је у неком смислу за закон сличан новорођенчету: треба да се региструје, итд. Оно што је разлика јесте да избеглице долазе отприлике као када би се људи рађали пунолетни, са свим уверењима, вредностима, предрасудама итд. које имају као одрасли. За њих су перспективе асимилације у постојеће друштво, у постојећи и важећи систем вредности много неизвесније него за новорођенчад која су, у том смислу, нужно *наши*, они су оно исто што и ми, јер зависе од тога каквим их, као људе и грађане, направимо (као што претходно зависе од тога да их уопште направимо, у томе је још једна битна разлика са избеглицама). А направимо их таквим да буду, у релевантном смислу, слични нама. То је оно чега нема код избеглица. То се може представити и тако да се каже да, за разлику од избеглица, новорођени нису, да би дошли, морали да пређу границу. Они су од почетка овде, с ове стране границе.

Закључак

Али зашто је потребно да се све то ради? Зашто се границе не би просто укинуле, на основу претпоставке да је простор морално неутралан (макар и да није вредносно неутралан): зашто би локација рођења, или боравка, била од тако далекосежне животне важности? Ту се суочавамо са поменутиим питањем шта се штити границом. Границом се штити колективни идентитет у својој законодавној функцији, оној функцији која му омогућава да заиста има идентитет као форму живота, као основу да се одлучује о својим стварима слободно и суверено што повлачи право да се, границом, све то ефикасно брани.

Граница је од конститутивне важности за постојање законодавне воље, што је засновано у територијалној природи закона као правних норми (иначе се те норме не би разликовале од моралних норми, што би им ускратило могућност легитимне присилне примене – јер правне норме, као ствар одлуке, подразумевају пристанак без кога присила постаје пуко насиље)⁴. То је оно што границама даје тако важну функцију у конструкцији закона и државе. Границе дефинишу територију на којој је успостављено важење, валидност и примењивост неког закона, и њихова одређеност је потребна за стварно постојање закона (као израза слободе). Као израз слободне воље закони (засновани у слободној народној вољи) одлуке су о томе шта хоћемо, укључујући ту и шта хоћемо да будемо као народ. Томе служе закони, да заштите оне интересе који су од посебне важности *за нас*, за наш дугорочни животни пројекат који нам као појединцима даје основу смисла живота у коме се вредности које остварујемо уклапају у ову схему дугорочности (да нам је стало не само да имамо праунуке него и да они не буду странци него да буду наши наследници, као што смо и ми наследници наших прадедова).

То укључује најмање две ствари: одређену самоперцепцију (која је барем делом независна од перцепције других) која дефинише наш (колективни) *идентитет* као *нас*, и одређени заједнички концепт правде и претпоставку заједничког осећаја за њу. Обе ове ствари се могу разликовати, као што се и разликују, кроз време и кроз простор, што, са једне стране, указује на постојање стварно различитих народа,

⁴ Више о овоме може се наћи у мојој студији „Један свет“, која је делом основа за овај текст (доступно на интернету).

али и, са друге стране, омогућава одржање истог идентитета када су промене које се десе ограничене или барем довољно споре. Колективни идентитет, као и индивидуални, зависи у својој вредности од солидности, стабилности и спорости друштвених процеса. Брзо прихватање кардиналних промена, што је ризик који доносе имигранти и избеглице, прети да ослаби друштвену кохезију и хомогеност потребну за ефективно постојање предвидивости садржане у законима и успостављеним очекивањима које закони треба да заштите. Са друге стране, напоредно постојање ривалских система вредности и законских норми нарушава управо уредност ове предвидивости, која је најдрагоценији састојак закона, оно што омогућава слободи да комотно функционише у перспективи предвидиве будућности, у којој средства за постизање постављених циљева могу да буду доступна и приуштива а реализације самих циљева могу уредно да се акумулишу у инвентар постигнућа потребан за конфирмацију смисла и вредности живота.

* * *

Мени се чини да ту на крају имамо два делом принципијелна делом практичка питања. Оба такође имају и своју схоластичку и доктринарну димензију. Та два питања, иако у претензији повезана, заправо су независна једно од другог.

Једно питање се односи на могућност оправдавања просторне артикулације закона и успоставу граница и у суштини се своди на то да је право располагања простором заправо врста својинског права. Нација, ако има државу, има право својине на одређеној територији које произлази из права самоконтроле, контроле над собом и оним чиме та нација располаже. Својина над неком територијом, природним ресурсима на тој територији, над постигнућима и резултатима свог заједничког рада (који је сложена појава која далеко надилази сваку суму појединачних радова од којих се састоји), над својим институцијама, над традицијом (као скупом успостављених очигледности и предрасуда које живот, не само заједнички, чине удобним и пријатним)⁵, над начином живота у коме предвидивост заиста постоји и функционише, сва та права произлазе из

⁵ О успостављеним очекивањима и предрасудама као суштинском састојку традиције и „нашим скривеним уставима“ в. „Чињенице, начела, вредности“, у мојој књизи *Морал и наше време* (доступно на интернету).

права да се сопствене одлуке доносе, за себе, слободно и суверено. Изградња свега овога представља дугорочни вишегенерацијски пројекат који животу прилаже вредност прошлости и будућности. Партиципација у таквом пројекту је можда и једини начин да се апсурд метафизичке усамљености, који просејава из перспективе смрти, заобиђе у заједништву са другима, онима који су, по дескрипцији тог пројекта (која долази из конкретне дефиниције колективног идентитета) важни и чине састојак или део оног сопства које нас прати кроз живот. Без пројекције дугорочне будућности, која је могућа само на основи солидно успостављене прошлости, вредност живота се своди на пролазни, ефемерни, осећај задовољства и срећу која се састоји само из доживљаја тог осећаја.

Својинско право, као право, настаје из права располагања светом, светом ствари и догађаја (али не и личности!), који начелно, “на почетку”, пре присвајања, припада свима, али који је екстензивна величина у којој се запоседањем неког дела сви остали искључују из права тог располагања. То је општа дефиниција својине: успостављањем својине дешава се кардинална промена света тиме што се свима мења нормативни статус: власник добија монополско право, сви остали су искључени⁶. Али својина је услов не само ефикасности него и саме могућности било какве делатности, било каквог стварног планирања, без ње нема владања временом, тј. нема слободе. Слобода, међутим, може постати угрожена и неравноправном дистрибуцијом овог, као и било ког другог, права. У овом случају то је очигледно: ако је простор већ заузет, онда није остало за друге који долазе. Или за оне којима је тај простор одузет или отет. (Овде имам асоцијацију на Резу Пахлавија коме је дословно био одузет простор не за живот већ за гроб: на крају је био међународни проблем где наћи место за његову гробницу!).

Овај сукоб између простора и времена, између оних који су већ заузели свој простор (у прошлости, и ослањају се на *историјски аргумент* у оправдавању своје позиције) и оних који долазе *касније* и немају шта да заузму (па се позивају на право на живот, или на

⁶ О својини в. моју студију „Својина – филозофска анализа (1): Аргумент“ (доступно на интернету).

универзална, тзв. “људска права” која негирају релевантност прошлости на исти начин на који негирају и релевантност простора, или било чега другог што се не испољава актуално у датом тренутку – редукујући целокупну друштвену и људску стварност на ову врсту актуалитета) представља проблем који није лако решити. Чини се да у том решавању има само два сценарија: прво, оно што је незапоседнуто слободно се може запосести (полазећи од “*првобитног општег поседа [цомунио посессионис оригинариа]*”⁷ над целим светом) и онда из те тачке извести линију наслеђивања која историјски одређује шта је чије, или, друго, историја, као и простор, нема нормативну снагу, својина је провизорна, важи само док се може „држати“ („државина“, под паском државе), поседовање је коначни, и нормативно а не само фактички, услов за својину. Оба приступа имају своје недостатке. Први лако може бити, или постати, неправедан или неуверљив, други радикално слаби појам својине (тешко може оправдати својину у одсуству поседника), уноси неуредност у владање будућношћу и захтева скупљи начин очувања постигнутог у контексту који лако може укључити велике количине насиља.

Патријарх Павле је овај проблем решио тезом “Кога овце тога и планина”. Није лако проникнути довољно дубоко у ову Павлову тезу, јер она прецизно одређује онај баланс између власништва и поседа, баланс без кога нема својине: без поседа нема својине али без својине посед постаје несигуран и неудобан. Без оваца нема начина да се планина присвоји и “употреби”, али увек могу доћи неки нови који имају овце – поготово ако они који су одраније већ ту више немају оваца. Они би додуше могли да се *врате*, са неким новим овцама, као што су то урадили Јевреји после деветнаест векова одсуства, и да се позову на историјско право као неотуђиву нормативну чињеницу. Али Павлово решење не даје *апсолутну* превагу историјском аргументу, што би било негирање стварности слободе у времену (слободе као актуализоване моћи да се стварно постављају и остварују циљеви, и то у релевантном времену а не у вечности, тј. ван времена где слободе и нема). И ту је елеганција ове формулације: онај ко долази, сам или са овцама, он долази, и након што је дошао он је *већ* ту, па морају постојати *претходни услови преговарања* о условима останка, онда када се једном дође – иначе ћемо имати хобсовско природно стање у

⁷ Кант, *Метафизика морала*, 6:262.

коме ће, када су простор и територије у питању, принцип поступања бити *изгуривање, потискивање, етничко чишћење, рат, истребљење* (термин који се сада помодно замењује термином “геноцид”). Отуда разлике између те две ситуације, долажења или прилажења (када су они који долазе са оне стране границе) и доласка, када су они већ ту, са или без опције повратка.

Друго, делом принципијелно, делом практично питање јесте питање адекватне теорије којом се све то не само објашњава него и, у претензији, оправдава.

У нажиреној истеоретисаности савременог света у коме све постаје ствар догматске теоријске интерпретације у оквиру теорија природних права имамо на делу разуђену теоријску схему империјалне апологетике текућег процеса убрзане насилне глобализације. Ту је цео сет теорија које се развијају у ситне нити: хуманитарне војне интервенције, *режиме цханге, респонсibilitу то протецт, демократија као имприматур* легитимности сваке власти (али демократија која се нипошто не односи на владавину *народа* над самим собом, него означава одређену идеолошку одредницу, слично као што је било са социјализмом), обавезна критика “вестфалије” (шта год да то значило, а значи пуно) која је обавезнија од све мање обавезне критике комунизма, итд. Текући важећи облик теорије природног права је данас изражен у идеологији онога што се зове “људска права”, а ослања се на потпуно извртну верзију (ако је то уопште верзија) “либералне теорије”. Ово све наравно треба изразити у много више детаља, али за наше потребе овде то иде на следећи начин: слобода кретања која се сада односи на право да се *унутар државе* сви слободно крећу и настањују где хоће, не задовољава моралне захтеве либералне теорије која, теорија (као некада марксизам у неким другим стварима), не може да оправда искључење странаца из политичког живота државе (укључујући и право странаца да не буду гости већ да својим доласком постају једнаки онима које затекну), зато што су разлози за то искључење *морално абитрарни*. Морална једнакост (свих) људи је угрожена ако су њихова легална права неједнака на различитим територијама (што појам госта повлачи): сасвим је случајна ствар где ће се неко родити, као и то које ће онда нације, вере, расе или пола бити, све је то арбитрарно – каже “либерална теорија”, и зато нема основе да се на држављане и

недржављане, странце, примењују различити закони. Зато правна регулација кретања кроз простор мора да се артикулише на такав начин да задовољи захтеве ове, владајуће, теорије. То затим постаје ствар експертизе: Ако се има исправно знање, онда се неће доносити неисправне одлуке нити чинити неисправни поступци. Оно што нам притом може непосредно изгледати важно – није битно, јер оно што је битно јесте да све што се чини буде у пуној сагласности са захтевом важеће, и владајуће, теорије. Улога теорије постаје валидирајућа, њена функција није само у објашњењу и оправдавању (преко разлога, којих је бескрајно много и не могу се сви узети у обзир) већ у ауторизацији, давању *овлашћења* да се поступи на одређени начин. Ускраћивање ове ауторизације је равно забрани. Теорија преузима место одлучиоца, замењује одлуке теоремама из те теорије, и закључцима који одатле следе. Теорија постаје супстанцијални *имприматур* за све што се чини, у домену онога што је важно. Да закључим: теорија престаје бити теорија, оруђе објашњења, и постаје инструмент одлучивања, супституишући слободне одлучиоце параметрима важеће обавезујуће теорије где се одлучује дедукцијом, нужно (а не слободно, јер слободно одлучивање је одлучивање у коме је могуће одлучити другачије).

И док се, по мом мишљењу, прво “делом принципијелно делом практично” питање односи на заиста велики проблем јер захтева увек изнова преиспитивање услова валидности за успостављену схему живота, у сталном динамичком пулсирању времена, ово друго питање је у целини идеолошка ствар и ствар текуће империјалне апологетике. Оно што је занимљиво, а неки би рекли и смешно, је што та схема, која је била дизајнирана да поспеши освајање света, ради превише добро – превише брзо и превише ефикасно, и превише тотално, да би лако успела да избегне замку “преигравања”. Али видели смо такве појаве већ више пута у историји.

МИЛАНКО ГОВЕДАРИЦА

ИДЕЈА О ПЕСНИЧКОМ СТАНОВАЊУ ЧОВЕКА: ХАЈДЕГЕР И ХЕЛДЕРЛИН

Резиме: У другој фази свог стваралаштва, Хајдегер је критику метафизике спроводио у виду херменеутичког дијалога са песничким исказима, сматрајући да је у сврху ове критике неопходно превазићи ограничења која намеће филозофска систематичност. У том контексту, он шансу за нови почетак мишљења види у тумачењу Хелдерлинове поезије, на пример у интерпретацији Хелдерлинових речи „песнички станује човек“. Поента Хајдегеровог расветљавања песничког становања човека састоји се у тези да човек није самоконтролисано биће, биће које свој центар има у себи самом, на исти начин на који песник није господар језика, већ његов слуга. То значи да позни Хајдегер човека схвата као децентрирано биће, као биће које не само да није господар света, већ није ни господар у својој сопственој кући. У овом тексту, циљ нам је да објаснимо да Хајдегерово тумачење Хелдерлина има важне реперкусије не само у разумевању односа између човека и језика, већ и у преиспитивању хуманизма и другачијем схватању субјекта.

Кључне речи: човек, песништво, мишљење, бивствовање, становање, језик, хуманизам, субјект, Хајдегер, Хелдерлин.

Критика метафизике представља црвену нит Хајдегеровог целокупног опуса. Разлог његове критике метафизике јесте увид у то да се у западноевропској метафизици догодило нешто што он назива заборавом бивствовања. Према Хајдегеровом схватању, творци метафизичких теорија су заборавили да се позабаве оним што је најважније, претпостављајући да је бивствовање нешто саморазумљиво, па су уместо ове централне теме непрестано тематизовали само посебне врсте бића. Стога, немачки филозоф сматра да традиционална метафизика није успела да сагледа јединство света и јединство човековог живота, што би значило да заборав бивствовања представља заборав целине и самозабрав човека, заборав целовитог смисла људског битисања. Између осталог, метафизички начин мишљења, превиђање јединства бивствовања, долази до изражаја у презасићености филозофског дискурса појмовним шематизмом,

вештачким дихотомијама између природе и духа, душе и тела, човека и света, субјекта и објекта, и између сличних опозиција унутар других појмовних парова. Насупрот томе, може се рећи да се смисао Хајдегерове критике метафизике састоји у настојању да се превазиђе расцепканост пажње и испарцелисаност нашег сазнања и целокупног искуства.

Ако се прихвати подела на две основне фазе у стваралаштву овог филозофа, онда се разлика између њих може најбоље одредити преко начина на који се спроводи критика метафизике. У првој фази, коју је обележило његово капитално дело из 1927. Године *Бивствовање и време*, Хајдегер је покушао да поменуће слабости метафизичког теоретисања отклони иманентним методичким средствима филозофије као најопштије дисциплине људског сазнања. То је подразумевало тежњу да се метафизика реконструише унутар оквира филозофског истраживања, да се стара и погрешна метафизика замени новом и исправном метафизичком поставком у виду фундаменталне онтологије, која би била фокусирана на расветљавање самог бивствовања, а не на анализу посебних врста бића, што је било својствено метафизичкој традицији регионалних онтологија. За разлику од тог пројекта филозофске поправке метафизике, Хајдегер је у другој фази свог стваралаштва (почев од 1943. године) сматрао да радикална критика метафизике може да успе само ако подразумева превазилажење филозофије, напуштање њеног иманентног дисциплинарног оквира. Сагласно томе, тзв. Хајдегер 2 пише о крају филозофије и новом почетку мишљења, сматрајући да се метафизика може успешно превазићи једино путем аутентичног, изворног и непатвореног мишљења, које је ближе песништву него филозофском дискурсу.

Зашто је Хајдегерова критика метафизике резултирала радикалном самокритиком филозофског ума и окретањем ка новом почетку мишљења, уз полагање великих нада у херменеутички дијалог између мислиоца и песника? У чему се састоји унутрашња ограниченост филозофског сазнања? До одговора на ова питања можемо доћи кроз сагледавање значајних сличности између Хајдегеровог начина размишљања и неких Кјеркегорових и Ничеових идеја, које су несумњиво инспирисале филозофа о коме је реч. Ови славни Хајдегерови предходници су апострофирали стерилност и површност појмовног језика традиционалне филозофије, сматрајући да је апстрактно мишљење отуђило филозофију од живота и њеним

псленицима наметнуло императив логичке доследности и систематичности, као нешто чему се придаје већа важност од разумевања импресија и експресија конкретних и непредвидивих садржаја човековог искуства. Тако Кјеркегор указује на површност методичног филозофског испитивања, на то да се до најважнијих истина не долази путем методичке сумње, већ кроз егзистенцијалне потресе и очајање, те објашњава: „очајање је много дубљи и потпунији израз од сумње и његово кретање је далеко шире од кретања сумње. Очајање је управо репрезентативно за целокупну личност, сумња – само за мисао“.¹

Слично мишљење има и Ниче, који сматра да је човеков логички апарат, поимање и логичко повезивање, мање битан део његовог бића у односу на телесност и метафоричко изражавање. У том смислу, он пише: „тело је велики ум... Оруђе твог тела је, брате мој, такође и твој мали ум, који ти називаш 'духом', мало оруђе и играчка твога великог ума“.² Како смо то објаснили на другом месту, тумачећи Ничеа, „стваралачка снага метафоре лежи у њеној способности да повеже дух и тело, 'мали' и 'велики ум' човеков“.³ Према овом разумевању, предност песничтва састоји се у томе што је приликом говора у песничким сликама ангажовано човеково целокупно биће, тело као и интелект, па изречено има много шире и дубље значење од исказа у форми апстрактних појмова. Стога се може рећи да се у Ничеовим фрагментарним мислима ради о истој поенти као и код Кјеркегора, о потенцирању неопходности да се ревитализује мишљење, како би оно дубоко прожимало човеково целокупно биће, кроз прекорачивање удобних али површних оквира логичког извођења, а у правцу отворености за најдубље емотивне потресе и њихову артикулацију у песничком искуству. Хајдегер, у другој фази своје критике метафизике, управо на трагу ових мислилаца и оваквих токова мисли инсистира на савезништву између мишљења и певања, сматрајући да се кроз фрагментарно промишљање песничких исказа може доћи до потпунијег и бољег сагледавања човековог бивствовања него у медијуму филозофске апстракције и систематизације. При томе, он не

¹С. Кјеркегор, *Или – или*, Графос, Београд, 1989, стр. 573.

²Ф. Ниче, *Тако је говорио Заратустра*, Младост, Загреб, 1980, стр. 30.

³М. Говедарица, „Ничеов модел интерпретације филозофске традиције“, *Theoria*, Београд, 3/2008, стр. 59.

изједначава мислиштво и песништво, већ заступа идеју о великом потенцијалу сазнајног сусретања и херменеутичког дијалога између мислиоца и песника. Према Хајдегеровим речима, „певање и мишљење сусрећу се у истоме само у случају када и док остају раздвојени у различитости своје суштине“.⁴

Важно место у Хајдегеровом стремљењу ка антиметафизичком и трансфилософском промишљању песничког искуства заузима његово тумачење Хелдерлинових исказа. Ми ћемо се овде ограничити на тумачење једног песничког исказа, односно, контекста Хелдерлинових речи „...песнички станује човек...“, у којима Хајдегер проналази основу за боље разјашњење човековог положаја у космосу од оног до кога је могуће доћи у оквиру филозофске антропологије. На први поглед, ове речи не изгледају смислено, исто као што нам садржаји снова не делују рационално већ кошмарно и хаотично, али ипак осећамо да се у њима крије нешто изузетно важно за нашу целокупну егзистенцију.⁵ Разлог за првобитну необудљивост овог исказа јесте тај што нам се чини да он садржи спој неспојивога, што смо научили да избегавамо *contradictio in adiecto* и што смо навикли да о песништву мислимо као нечему крајње ентузијастичном и непрактичном, а о становању као нечему крајње прозаичном, као сфери економичности и прагматичне реалистичности. Како Хајдегер истиче, поготово можемо бити сумњичави када о становању пишу песници, односно неко ко сам није умео да изађе на крај са практичним потребама властитог свакодневног живота, као што је то био случај са Хелдерлином.⁶ Међутим, немачки критичар метафизике сматра да су пречице песничког израза путокази фрагментарног мишљења, које је много дубокоумније од логичког повезивања и филозофске систематизације, те објашњава да је „песничко становање“ метафора која нам муњевито, далекосежно и свеобухватно осветљава суштину човека, односно, основну карактеристику човековог начина бивствовања.

⁴М. Хајдегер, *Мишљење и певање*, Нолит, Београд, 1982, стр. 156.

⁵У овом контексту, веома су илустративне Фројдове речи: „паметан може бити сан кад се претвара да је апсурдан“ (С. Фројд, *Тумачење снова 2*, Одабрана дела Сигмунда Фројда, књига седма, Матица српска, Нови Сад, 1979, стр. 241.). При томе, дубља смисленост нечега што на први поглед делује апсурдно својствена је не само сновима, већ и симптомима и песничким метафорама.

⁶Упореди: М. Хајдегер, *Мишљење и певање*, стр. 150.

Према Хајдегеровом тумачењу, Хелдерлинов исказ „не тврди да становати значи поседовати некакав стан. Он такође не вели да се песничко исцрпљује у нестварној игри поетске имагинације“.⁷ У том контексту, наглашавајући да овај песник нема на уму дословно већ преносно значење становања и певања, немачки филозоф најпре објашњава како не треба схватити те две кључне речи: нити се најдубљи смисао становања састоји у коришћењу и одржавању стана, нити се певање може свести на некакву неозбиљну активност и бежање од стварности. Напротив, становање се у крајњој линији тиче човековог фундаменталног начина постојања, за који је ирелевантно то да ли и како имамо решено стамбено питање, док се најдубљи смисао певања не састоји у удаљавању од стварности и у тежњи ка небеским висинама егзалтације, већ у човековом спуштању на земљу, тј. у проналажењу властите мере и места у свету. На трагу ових дубљих значења, Хајдегер стваралачку искру у Хелдерлиновом повезивању становања и певања види у разоткривању тога да је човеку својствен становалачки карактер бивствовања и песнички карактер становања. Према нашем схватању, дубљи смисао становања тиче се незбринутости и неустановљености људског бића, тежње да се осигура суштински отворен и неизвестан начин његовог бивствовања, а атрибут песничког подразумева оптималан вид човековог суочавања са неизвесношћу и са немогућношћу самоконтроле.

Далекосежност поменутих Хелдерлинових речи постаје разумљивија ако се узме у обзир двостих у коме се оне налазе, а који гласи:

„Пун заслуга, ипак песнички станује
Човек на овој земљи“.⁸

Имајући у виду овај шири контекст, Хајдегер објашњава да оно најважније у човековом животу није ствар његових градитељских заслуга, техничких достигнућа у сфери профаног, зато што нешто друго – песништво – не само да има обележја сакралног, него и изворније и аутентичније одређује наше бивствовање. О фундаменталном значају поетског, немачки мислилац каже: „певање не лети нити се издиже понад земље, да би је напустило и лебдело изнад ње. Оно доводи човека на земљу, чини да он припада њој, доводећи га тако у

⁷ *Ibid.*, стр. 151.

⁸ Цитирано према: М. Хајдегер, *Мишљење и певање*, стр. 153.

становање“.⁹ При томе, према речима Хелдерлиновог интерпретатора, „песнички карактер становања такође не значи да се песничко појављује у сваком становању“.¹⁰ Међутим, он сматра да и онда када се песничко не појављује директно у становању, када се ради о прозаичном и профаном излагању на крај са оскудицом у практичном животу, рецимо у виду техничке изградње „крова над главом“, становалачко битисање проистиче из човековог песничког положаја у свету. Зашто? Зато што је песништво мера стваралачке моћи човека, која је таква да се не може свести на властите заслуге и на контролисано располагање собом, већ укључује суочавање са сопственом ограниченошћу и поковавање силама које није могуће контролисати. Тумачећи атрибут песничког као ознаку несамоконтролисаног стваралаштва, Хајдегер преко примера односа према језику илуструје суштину човекових ограничених стваралачких моћи и истиче: „човек се понаша као да је он творац и господар језика, док је – у ствари – језик господар над човеком“.¹¹ Онако како се песник поковава језику у својим песмама, тако се и у свим другим видовима стваралаштва човек – био тога свестан или не – заправо потчињава елементима од којих гради своје становалачко бивствовање. У том смислу, песник је метафора људске судбине.

По тумачењу немачког мислиоца, заслуге „многоструког грађења никад не испуњавају суштину становања. Напротив, оне становању чак ускраћују његову суштину“.¹² На другом месту у истом тексту, Хајдегер објашњава да „становање може да буде непесничко само зато што је оно, у суштини, песничко“.¹³ Према његовом схватању, непесничко и песничко становање тичу се човековог неаутентичног и аутентичног начина бивствовања, а неаутентичност се састоји у бекству од властите суштине, чиме се она опет потврђује, али на други, извитоперен и негативан начин. У том смислу, ако песничко подразумева могућност стваралачког служења нечему што нас превазилази и што не контролишемо, онда и могућност његовог негирања у виду наше хиперпродуктивности и неконтролисаног техничког овладавања светом представља, такође, специфичну потврду слободне и

⁹ *Ibid.*, стр. 155.

¹⁰ *Ibid.*, стр. 151.

¹¹ *Ibid.*, стр. 152.

¹² *Ibid.*, стр. 154.

¹³ *Ibid.*, стр. 167.

несамоконтролисане суштине људског бића, тј. човекове песничке бити. Наиме, из постојања алтернативних људских могућности не следи њихова једнака вредност или подједнак суштински значај, већ то да човек по својој суштини песнички бивствује и да је коначан, да је стваралачки отворено и ограничено биће, које може да бира какав ће став заузети према свету, али мора да бива ускраћено, да трпи нежељене последице свог избора. Хајдегер с правом указује да се непесничко становање, као неаутентично бивствовање, често манифестује кроз вишак а не кроз недостатак, кроз прекомерно градитељство и претерану производњу било које врсте. На његовом трагу, може се рећи да данашњи људи генерално неаутентично живе, због тога што превише раде а недовољно успевају да растумаче смисао свог постојања, зато што превише покушавају да мењају свет, уместо да га протумаче и да песнички осмисле властити живот. По нашем схватању, за разлику од грађевинарства и индустрије, песништво је производња онога што је најбитније за смислену егзистенцију.

Важно место у Хајдегеровом тумачењу Хелдерлиновог исказа заузима идеја мерења. Према речима немачког критичара метафизике, „мерење је оно песничко у становању. Поетско стварање је мерење“.¹⁴ О каквом мерењу је овде реч? Сигурно је да Хајдегер нема на уму пребројавање, не само зато што се певање суштински разликује од рачунања, већ и због тога што је овај мислилац генерално имао негативан став према квантификацији људског искуства и свеопштој математизацији научног сазнања. Насупрот томе, он под мером мисли на нешто квалитативно, на оптималан живот, на усклађеност са својом суштином и својим положајем у космосу, а под мерењем подразумева човеково тражење такве праве мере у властитом бивствовању. У овом контексту, Хелдерлинов интерпретатор указује да је смисао мерења у песничком искуству „одмеравање онога навише према небу и онога наниже према земљи“.¹⁵ Другим речима, узимање или проналажење мере властитог бића подразумева то да човек себе мери спрам нечег небеског, божанског и бесмртног, али и са осталим земаљским и пропадљивим творевинама, што се најбоље искушава и постиже кроз узлете и падове поетске инспирације. При томе, Хајдегер наглашава да је ова песничка мера људског бивствовања чудновата и тајанствена, што је чини различитом од свих егзактних квантитативних мерила, али

¹⁴ *Ibid.*, стр. 159.

¹⁵ *Ibid.*, стр. 158.

да управо из ње проистиче целокупна рационалност и ирационалност у нашим животима.

Немачки аутор истиче: „само узимање мере је аутентично мерење, а није пуко размаравање готовим мерилима за прављење планова. Стога поетско стварање и није грађење у смислу подизања и уређивања здања¹⁶. Прављење планова за куће и станове и њихова изградња, уз прецизно грађевинско мерење, несумњиво су веома важни садржаји људског живота, али постоји нешто још важније од тога, а то је пројектовање властите егзистенције и аутентично мерење својих моћи, како би се пронашло сопствено место у устројству света и одредила права мера у свим нашим прегнућима. Управо то аутентично узимање властите мере, Хелдерлин и Хајдегер приписују песничкој активности, сматрајући је нечим изворнијим у односу на било које рачунање и техничко премеравање. При томе, Хајдегер указује: „мера је божанство с којим се човек мери“.¹⁷ Према овом тумачењу, божанство је ознака за оно што је недокучиво и што нас превазилази, што нас песнички инспирише и уједно отрежњава у погледу тога да су наше моћи ограничене и да смо смртна бића. У човековим рачунским операцијама и техничким прегнућима присутна је опасност од самозаборава, од самозаљубљеног превида да су наше заслуге битно ограничене и да нисмо свемоћна бића, што је разлог из кога Хајдегер није склон да заступа тезу о аутентичности техничког начина бивствовања. За разлику од илузије о неограниченом развоју техничких моћи, песничко искуство је аутентично зато што човека доводи до сазнања истине о себи, истине о томе да у свом животу није позван да влада него да служи, откривајући му да не само да није господар света, већ да није газда ни у својој сопственој кући.

Шта су импликације и реперкусије Хајдегеровог тумачења Хелдерлина, односно идеје о песничком становању човека? Прва импликација тиче се онтолошког значаја поетског казивања. Пошто је језик медијум у коме борави песничко искуство, теза о песничком становању имплицира преиспитивање односа између човека и језика. Уобичајено схватање овог односа састоји се у уверењу да је језик човеков инструмент, средство за саопштавање властитих мисли и за споразумевање са другим људима. То би значило да човек има језик

¹⁶*Ibid.*, стр. 166.

¹⁷*Ibid.*, стр. 160.

као помагало, на исти начин на који има и сва друга помагала, која служе томе да му олакшају живот и да му омогуће господарење властитом егзистенцијом. Међутим, Хајдегер указује да је такво схватање суштински погрешно, зато што је језик по својој бити нешто много више од пуког инструмента који служи човеку као господару, те да је истина заправо то да језик има човека, а не да човек има језик. У том смислу, онај ко говори никада не може у потпуности да контролише свој говор, па казује и оно што му није била намера. О томе најбоље сведочи песничко казивање, па му немачки мислилац приписује својство аутентичног бивствовања, истинитог сагледавања човекових ограничених моћи и његове подређености језику. Стога, песнички језик има не само антрополошко него и онтолошко значење, представља кућу бивствовања, док су други видови језика његови деривати, који најчешће замагљују суштину човековог положаја у космосу. Иначе, на трагу оваквих Хајдегерових размишљања био је и Лакан, када је писао да је „субјект, могло би се рећи, говорен пре него што сам говори“.¹⁸

Разумевање човекове суштине нужно нас упућује на разумевање целине бивствовања, на сагледавање човековог места у свету и његовог односа према ономе што није људска стварност. Идеја о песничком пребивању у свету имплицира то да човек нити је биће које има центар у себи самоме, нити је биће које заузима централни положај у космосу, што значи да се друга важна импликација ове идеје тиче редефинисања хуманизма. Ако хуманизам представља систем вредности у коме се човеку придаје највиши значај, онда је јасно да таква вредносна оријентација није у складу са Хајдегеровом афирмацијом песничког искуства. Наиме, тако схваћен хуманизам ближи је оправдавању техничког покорвања света од стране човека, него промовисању поетске рањивости и властите покорности људског бића. Стога, Хајдегера трансфилозофска критика метафизике укључује и критику хуманизма, која подразумева указивање да свет није нешто насупрот човеку, нешто чији отпор треба савладати, већ нешто чему припадамо и чему треба да служимо. Да би се превазишао разобручени хуманизам, у коме овај мислилац види човеково неосновано величање самог себе и прецењивање властитих моћи и вредности, потребно је да сагледамо да људска бића као смртници, по својој суштини, нису у позицији да буду творци и господари света, већ да му служе и да буду пастири, баш

¹⁸Ж. Лакан, *Списи*, Просвета, Београд, 1983, стр. 62.

као што су песници чувари и слуге језика. У том смислу, једна од реперкусија потенцирања песничке суштине човека огледа се у залагању да људска бића превазиђу надменост и да буду скромнија, да нађу меру у својим амбицијама и да се чистог срца помире са властитим границама. По нашем схватању, тиме се не одбацује у потпуности хуманистички систем вредности већ се он редефинише, тако да се уместо његовог екстремног облика промовише нешто што можемо назвати позицијом ограниченог хуманизма. При томе, мишљења смо да је хуманизам могуће оправдати само у форми ограниченог хуманизма.

Трећа импликација, последња коју ћемо кратко прокоментарисати, тиче се преиспитивања концепта човека као аутономног субјекта. У модерној филозофији човек се најчешће схвата као активно биће, као биће субјективитета које је центрирано у себи самоме, које има самоконтролу и капацитет за каузалитет слободе, за слободно иницирање новог тока догађаја у спољашњем свету. Насупрот томе, идеја о песничком становању подразумева то да је човек суштински пасивно и децентрирано биће, које у крајњој линији није у стању да контролише само себе, нити спољашњи ток догађаја. Да ли то значи да је погрешно човека сматрати субјектом? По нашем схватању, порицање субјективитета није нужна консеквенца потенцирања песничке суштине човековог начина бивствовања, већ се ради о неопходности да се људска субјективност другачије разуме. Није спорно то да људе карактерише и способност да производе средства за властити опстанак, што наравно укључује и изградњу стамбених објеката, али то не значи да се човеков субјективитет примарно и преваходно састоји у активистичким заслугама и самоконтроли сопственог живота. Оно што је још важније за нашу субјективацију јесте искуство властитих траума, јер то даје лични печат свакоме од нас, за разлику од анонимности која је садржана у идеји универзалне самореализације човека као аутономног и активног субјекта. У том смислу, песничко разумевање субјекта више подразумева ексцентричност и несамоконтролисаност, пасивну изложеност нечему што је надмоћно у односу на нашу индивидуалност, пожртвовану покорност, па и трауматизацију, него што укључује супротне атрибуте, који су наглашени у највећем делу филозофских концепција о човековом субјективитету.

Дакле, теза о песничком становању људи повлачи за собом „радикалну ексцентричност сопства у односу на њега самог“, ¹⁹ идеју о човеку као децентрираном субјекту, схватање да битна одредница његовог бића није аутономија већ хетерономија, у смислу постојања радикалне другости у њему самоме. По нашем разумевању, Хајдегерава размишљања о поетској суштини људског бића имала су реперкусије и у психоаналитичким схватањима субјективности, поготово у оним варијантама психоаналитичке теорије у којима је наглашена премоћ језика над човеком, као и конститутивни значај нашег односа према оном другом у нама, према предсубјективним искуствима. На пример, Кристева има на уму управо такву другост, када пише: „одједном, тешко и нагло, искрсава нешто страно, што ми сада, ако ми је у неком нејасном и заборављеном животу и могло бити блиско, додијава као коренито одвојено, одвратно“.²⁰ Према овом схватању, оно што нам је одвратно и од чега зазирамо, што се може назвати абјектом, није мање важно за истину о субјективности од рефлексије нашег односа према објекту и према другом субјекту, а тој рефлексији је посвећена највећа пажња у филозофском дискурсу о формирању човека као аутономног субјекта. У том смислу, песничко искуство и постфилозофско мишљење омогућују нам да боље разумемо да се суштина људског субјекта не састоји у манифестовању своје моћи над објектима, нити у задобијању признања од стране других субјеката, већ у бесконачној рањивости, пасивној жудњи и зазирању од нечега што нас превазилази и што не можемо контролисати.

На самом крају, можемо се запитати: шта добијамо тиме ако идеју активног субјекта заменимо сликом о човеку као пасивном субјекту? Каква нам је корист од тога да о себи мислимо да смо рањива и немоћна бића, да живимо са пуном свешћу о томе да се никада нећемо моћи отарасити онога што нам је одвратно? Несумњиво је то да је идеја активног субјекта најчешће привлачнија из чисто практичних разлога, управо зато што је кориснија и што има већи мотивациони ефекат. Међутим, самим тим је већа и опасност од идеолошке злоупотребе подстицања људи да се понашају као активни и одговорни субјекти, да се ослободе дефетизма и склоности ка резигнацији. Историја сведочи о бројним примерима који потврђују да када се историјски актери понашају у духу безрезервног активизма, то најчешће

¹⁹ *Ibid.*, стр. 183.

²⁰ Ј. Кристева, *Моћи ужаса – оглед о зазорности*, Напријед, Загреб, 1989, стр. 8.

има погубне последице. Стога, сматрамо да поменутом изменом више добијамо него што губимо, те да постоје ваљани разлози, теоријски и практични, за ово ревидирано схватање субјективности, које је у складу са идејом о песничком становању човека.

Литература:

М. Говедарица, „Ничеов модел интерпретације филозофске традиције“, *Theoria*, Београд, 3/2008.

С. Кјеркегор, *Или – или*, Графос, Београд, 1989.

Ј. Кристева, *Моћи ужаса – оглед о зазорности*, Напријед, Загреб, 1989.

Ж. Лакан, *Списи*, Просвета, Београд, 1983.

Ф. Ниче, *Тако је говорио Заратустра*, Младост, Загреб, 1980.

С. Фројд, *Тумачење снова 2*, Одабрана дела Сигмунда Фројда, књига седма, Матица српска, Нови Сад, 1979.

М. Хајдегер, *Мишљење и певање*, Нолит, Београд, 1982.

ЧАСЛАВ Д. КОПРИВИЦА

ИМА ЛИ „ПРАВОГ“ ХУМАНИЗМА? МОДЕРНИ ХУМАНИЗАМ ИЗМЕЂУ МНОГОЛИКОСТИ И НЕУТЕМЕЉЕНОСТИ

Сажетак: У тексту који слиједи испитује се значење појма хуманизма, нарочито модернога, при чему се проблематизује схватање о „правом“, „истинском“ хуманизму, као тобоже непроблематичној нормативној позицији. Кључни проблем модерног хуманизма јесте његова незаснованост, будући да се људска норма изводи из људске реалности, што је након човјекове еманципације од космичког поретка, који је дотад прибављао потребну нормативну утемељеност, постало неизбежно. Баш због тога модерни хуманизам је суштински незаснован, и зато се он појављује у доста широкој палети позицији повијесних варијетета, од којих су неки међусобно одлучно, не само идејно, супротстављени.

Кључне ријечи: хуманизам, модерност, криза културе, човјек, Хајдегер.

Увод

Канонски став нововјековног хуманизма гласи да је човјек мјера свих ствари. Истина, он потиче још од античког софисте Протагоре, код којег је, међутим, био везан само за оне ствари које своје постојање

дугују човјеку (τά χρέματα), а не за читав космос. Старим Грцима је, наиме, антропоцентризам – чак и у тзв. „антрополошком“ раздобљу, у основи, био стран.¹ Пошто је у модерном хуманизму овај став прихваћен без икаквих ограда, макар и уз (погрешно) увјерење како се тиме само надовезује на формулу античког хуманизма, слободно се може говорити о модерном претумачењу Протагаре којим је настала једна нова епохално-антрополошка ситуација.

Ако човјек треба бити мјера свих ствари, што значи да ништа изван себе не може да прихвати као мјеродавно – осим ако то сам жели и хоће, тада он увијек изнова треба да преиспитује себе не би ли у себи самоме, поред осталог, нашао – или издестилисати – и мјеродавн̄о. Наиме, рећи да човјек јесте мјера свих ствари, да га, дакле, треба узимати као онога који треба да буде мјера свега, значи да у човјековом бићу, односно у чињеничној стварности хуманума, није све оно на шта се може наићи подобно да послужи као мјера – и њему и остатку стварности. Зато човјекова *начелна* мјеродавност у стварности значи позив да се практично-интерпретативно разлучи мјеродавно, тј. вриједн̄о, суштствен̄о, од немјеродавног, тј. од невриједног̄, акциденталног̄, као и да се нађе начин да се мјеродавн̄о дјелотворно успостави као мјера коју ће човјечанство слиједити.

Трагање за мјером (у себи) јесте – заправо: треба бити – непрекидно самоодмјеравање, тачније критичко самопреиспитивање, које, на крају, мора доћи дотле да критички став постане темељна форма човјековог хабитуса, која се малтене инстинктивно ставља у покрет када год је то неопходно. Другим ријечима, свагдашња могућност самодовођења у питање треба постати срж свагдашње актуалне изведбе његовог бића – *homo humanus* треба бити могућ као

¹ Martin Heidegger, *Nietzsche II, Gesamtausgabe*, том 6.2, Frankfurt am Main 1997, стр. 140: „Овдје [код Протагоре – Ч. К.] нема ни трага мисли да се бивајуће као такво има управљати према самоослоњеном јаству као субјекту, нити да је тај субјект судија над свим бивајућим и његовим бићем...“ Иако је већ стољећима ствар дубоко укоријењеног мијења да је Протагора отац *homo-mensura*-става он то, упркос Платоновом, вјероватно намјерном полемичком извртању, није рекао, тачније није мислио на начин на који су тај став, најприје Платон, критички, а од модерности и сви остали, махом с одобравањем, разумијевали. Наиме, ријеч за „ствари“ у Протагориној сентенцији гласи χρέματα, а не πράγματα. Први облик, за разлику од другог, који означава све ствари, означава само оно што своје постојање дугује човјеку. Није, чини се, неважно ни то, што уз све помијерање у значењима у једном језику вишехиљадугодишње повијести, у савременом грчком χρέματα означава новац.

homo criticus. У ставу да је човјек мјера свих ствари не може се пречути тон космичког хибриса, презира према свему што није људско, уз хитрост да се она свему не-људскоме наметне као мјерило вриједности, истине, бића... Међутим, овај став космичког (само)свевлашћа, овај антрополошки „титанизам“, како управо видјесмо, у пракси треба да значи стални опрез и напор да се у себи и из себе ишчита мјера, осим ако се не помисли – што би било, у најмању руку, необазриво – да је све оно што у себи носимо, све што нам се на први поглед покаже – суштаствено, дакле мјеродавно.² Из начелнога хибричнога става могло је настати опрезно држање – али то се, као што знамо из повијести модерних идеја – није десило.

Укратко, тврдити да је човјек мјера свих ствари и на томе темељити човјекову космичку самоувјереност и претензију на титанску снагу, могуће је само ако се догматски-претпостави да је све случајно-затечено у људскости уопште подобно да буде образац суштотворног – и у нама и око нас. Но већ на други поглед постаје јасно да је права мјера става да је човјек мјера свих ствари заправо гигантски задатак вјечном преиспитивању, дакле императив који нас потенцијално може у потпуности инхибирати. Човјек ће, наиме, најбоље знати колико је тешко бити мјера, јер, најпослије, непролазни увид који се понавља још од Софоклове *Антигоне* да је оно најстрашније под сводом небеским управо човјек – потиче баш од самога човјека. Зато, да би став *Човјек је мјера свих ствари* био оперативан, човјек је морао најприје да пренебрегне то какав је сам заправо, да себе бескрајно уљепша, и да с ништа мањом дрскошћу од такве самослике (*Selbstbild*) начини исходиште свог свеукупног опхођења према свијету. У томе лежи *протон псеудос* модерног хуманизма.

1. Историјаска генеза хуманизма

А како је до тога дошло? Пођимо од почетка. Али гдје је он? Код старих Грка, зар не? Нијесмо ли управо говорили о Протагори? Само, ту постоји извјесни проблем. *Хуманизам* није ријеч грчкога, већ латинскога поријекла. То, додуше, не мора мора бити одлучујуће, јер

² Узгред, тражење и налажење мјере у нечем другом, изван себе, унеколико ослобађа од ове обавезе, јер самим тим што смо је пронашли на овај начин прећутно смо претпоставили да то друго мора бити више од антропогене мојости, од онога што чињенично јесам, и што уопште могу бити.

постоји низ феномена који су прећутно били успостављани и прије него што су као такви били изричито именовани. А шта је срж хуманизма? Извођење вриједности (хуманизма) из датости (хуманума). Хуманизам настаје када се из нечега што већ јесте ту на неки начин жели направити вриједност, чак мјера свих могућих вриједности, односно упориште за њихово произвођење. Ипак, до тога долази знатно касније. Но Протагорин став био је интракултурно конотиран и као такав још није био погодан за завјештавање потоњој повијести, тј. потоњем човјечанству – на начин на који је он напослијетку примљен. Зато је било потребно да се он преконтекстуализује и да тиме задобије своје прво изворно повијесно обличје.

И тако, од Протагориног *Човјек је мјера свих ствари* дошло се до римског, не нужно и изговореног: *Грци су мјера људских ствари*, тј. оно суштински људско треба препознати код Грка и црпсти га из њих. Док је хеленски *протохуманизам* имао облик интракултурне самозагледаности једнога народа, који, узгред, није марио за друге, било да су инороци, били то властити потомци, дотле је *првобитни*, римски хуманизам себи дао интеркултурну, а затим, неизбјежно и интерепохалну форму. Зато се може рећи да је први истински, дакле изричито освијешћени и за повијесно традирање приправљени хуманизам био онај римски.³ Не само да га је та иницијална

³ Martin Heidegger, „Brief über den Humanismus“, у: *Wegmarken, Gesamtausgabe* том 9, Frankfurt am Main 1976, стр. 323–364, овдје 320: „У Риму сусрећемо први хуманизам. Он стога, у суштини, остаје особено римска појава која настаје из сусрета романства [од Рим – Ч. К.] са образованошћу позне грчкости. Такозвана ренесанса XIV и XV стољећа у Италији јесте *renascentia romanitatis*. Пошто је ту ријеч о *romanitas*, то се ту истовремено ради о *humanitas* и о грчкој *παιδεία*-и. Но грчкост је стално посматрана у својем позном обличју и то на римски начин.“ Хајдегер, ипак, заборавља да су високи римски официри већ у доба римског освајања Грчке, дакле прије „позне грчкости“, неријетко течно говорили грчки.

С друге стране, када је ријеч о Грцима, исти аутор каже: „Није чудо да хуманизам надлази тек тамо гдје је свијет постао слика. Но као што у велико доба грчкости [*Griechentum*] није било могуће нешто попут слике свијета, тако тада није могао ни преовладати хуманизам.“ (Martin Heidegger, „Die Zeit des Weltbildes“, у: *Holzwege, Gesamtausgabe* том 5, Frankfurt am Main 1977, стр. 93).

На крају, Хајдегер себи допушта једну колико оштроумну толико и оштру, можда и преоштру, примједбу на рачун римског хуманизма: „*Humanitas* је само одсјај римског активизма [*Aktivität*] и њему својствене *brutalitas*. Хуманитет и хуманизам произлази из човјекове *самовласне самодопадљивости* који људско разумијева као нешто достојно [*das Menschliche als sein Verdienst in Anspruch nimmt*].“ (Martin Heidegger, *Zu*

историзација учинила подобним за потоње традирање него је омогућила да хуманизам, укључујући и *прави* хуманизам, може да мијења своје епохално мјеродавна повијесна обличја.

Ипак, класични хуманизам заправо још није био хуманизам – ако га схватимо као обухватни свјето-назор који у себи, *in nuce*, садржи *свеобухватни програм* дјеловања према стварности, као што је то било у модерном хуманизму. Зашто би, међутим – умјесно је запитати се – потоњи, модерни хуманизам могао и уопште смио служити као мјерило „хуманистичности“ ранијих хуманизама? Није ли и тај, најчешће прећутно и неосвијешћено спровођени анахронизам такође једна од пројава дрскости европске модерности? А заиста, када се једном коначно и неопозиво – све док можда „опозив“ не потекне од стварног тока саме повијести – утврди да је човјек мјера свих ствари, тада такав хуманизам уједно постаје мјерило свих претходних хуманизама, али и сваког могућег хуманизма, којом овај, као апсолутно постављени, постаје мјера. Тако, неочиковано, референтна тачка у једном бивајућем,⁴ човјеку, за собом повлачи постављање референтне тачке и у једној епохи. Нормативно-процјењивачка предност модерног хуманизма – што не значи да га тиме сматрамо бољим и истинитијим од ранијих хуманизам, или уопште од сваког могућег нехуманизма, трансхуманизма, антихуманизма – лежи у околности да је тек успостављањем себе као обухватног свјетоназора хуманизам као хуманизам добио самоутемељитељски облик (што не значи да је у реалности заправо укоријењен), те да се са те стајне тачке надаље може говорити о ранијим хуманизмима. Због изостанка ове околности ранији „хуманизми“ себе нијесу, или ако јесу, тек узгредно, али не и концептуално, били видјели *као хуманизме*, а поготово од тога нијесу градили свеобухватно виђење и тумачење свијета.

Hölderlin/ Griechenlandreisen, Gesamtausgabe том 75, Frankfurt am Main 2000, стр. 55). Овдје се поставља питање откуд човјекова „самовласна допадљивост“ у античко доба када било какав антропоцентризам, који, држимо, једино може бити претпоставка човјековог „самовлашћа“, био незамислив?

⁴ О томе зашто умјесто у философији уобичајеног облика *бивствујуће*, а у ванфилософској „хуманистици“ преовладаног облика *биће*, овдје користимо облик *бивајуће* – видјети у нашој студији: „Биће и језик. Прилог стандардизовању српске онтолошке терминологије“, у: Ирина Деретић (прир.), *Историја српске философије II. Прилози истраживању*, Београд, 2012, стр. 455–507.

Но „изворни“, римски хуманизам оличавао је *културну форму* преузимања обрасца ваљаног мишљења и живљења од некога другог – од једног другог народа, а у сљедећем кораку, након протеча извјесног времена затим и од једне друге епохе, будући да је за Римљане грчка култура остала мјеродавна и у вријеме када је у њима савременој области „класичне“ Грчке, не рачунајући напредне хеленфоне полисе на Оријенту, преостало мало тога достојног за подржавање. Дакле, тај хуманизам почивао је на два главним моментима: налогу угледања на Грке и преузимања од њих образаца ваљаног живљења, али је почивао и на исходима тога преузимања. Но и овдје се, иако мање драматично и видљиво, појављује двојна фигура, која у модерном хуманизму врхуни до напетости, између мјеродаваоца и мјеропримаоца. Ако Хелен по-казује Римљанину како ваља мислити, осјећати а, на крају, и живјети, тада је, у крајњем и неминовно, Римљанин тај који, према својем нахођењу, у хеленству препознаје оно што је достојно угледања, те од њега, опет онако како сам наже за сходно, гради мјеру за себе. Културна мјеродавност, што је послје, као форма, било подлога, додуше неријетко и као знатно измијењена, за све потоње културно-цивилизацијске империјализме Европе, био је изум оних који су узор тражили, а не оних који су себе наметали као нечији узор.⁵ Неочекивано, мјеропрималац задобија необичну херменеутичко-апликативну моћ над мјеродаваоцем, што се, поред осталог, огледа и у могућности арбитражних претумачења и присвајања, пред којима су узородавци из више разлога немоћни. То не треба да чуди, будући да је давање узора, узородавство није

⁵ Ширење на Исток грчке културе, до којег је дошло на таласу Александрових освајања, имало је облик културне хеленизације, због тога што је за Грке било саморазумљиво да је њихова култура надмоћна у односу на све остале. Ипак, забиљежено је да су Гркомакедонци показивали наглашену обзирност према домаћим културама народа, које су увлачили у хеленску културну икумену оснивањем уобичајених хеленских институција (позоришта и библиотека, прије свега), архитектуром, те неприсилним предлагањем и одговарајућих животних стилова, што је водило лаганој, ненасилној и нипошто свеобухватној, културној хеленизацији. Укратко, образац који је слијеђен при хеленизацији Истока није било наметање своје културе као оне која, као узор, треба да у цјелости прогута друге културе, већ су тражени начин остваривања успјешне симбиозе хеленског и затечених културних образаца, што је различито од историјске форме хуманизма – било да је тражен од друге културе (као код Римљана) било да је наметан другим културама (као у Новом вијеку) – који тражи потпуно угледање и, у перспективи, маргинализацију културног идентитета примајуће културе.

интенционални чин оних или онога што служи као извор, већ су они без своје воље изабрани. Коначно, није ли римски хуманизам, као неприсилно, чак одушевљено преузимање хеленских узора, уз разна претумачења и прилагођавања, на дјелу показао оно што је много стољећа касније установљено као херменеутички канон независности дјела од ауторске интенције, што отвара могућност повијест рецепција која може да занемари саму ауторску интенцију?

Позиција онога ко бира, у конкретном случају – Римљана (а то се понавља код сваке потоње повијесне констелације хуманизма, односно обнове хуманистичке фигуре узородавалац–узоропрималац) поприлично је угодна, јер узимање узора у другоме растерећеује од обавезе да се све добро зна и ваљано промисли, јер ту је већ неко други ко је умјесто њих већ то урадио. Но опет, ми садашњи и овдашњи јесмо ти који ћемо, на крају-крајева, одлучити шта ћемо од прошлога одабрати, како ћемо га претумачити и у том облику присвојити као своју будућу мјеру, тако да ни ова угодна позиција није лишена обавезе просуђивања и чињења по себе обавезујућих избора. Фигура хуманизма у себи, дакле, неизбежно носи момент повијесне арбитрарности, интерпретативног располагања другим, тако да се појавно-привидном уздизању и обожавању древних узора, као наличје, обично невидљиво, придружује трансповијесна *воља за моћју*. Они који се клањају и служе заправо су они који издају налоге и располажу, тако да се може рећи да се њихова привидна снисходљивост, сасвим у духу Ничеовог [Friedrich Nietzsche], иначе вишеструко спорног, разобличавања моралне дволичности, завршава у прикривеној осионости. Ово дијалектичко преокретање моћи и немоћи, узгледања и опонашања, понавља се у свакој хуманистичкој констелацији, будући да је послије своје *хуманистичке* прокламације сваки повијесни хуманизам властан да од цјелокупне претходне културне традиције, коју он, аутолегитимационо, „крсти“ као „хуманистичку“, изабере оно што му се учини погодним, на начин који му се учини згодним. Укратко, хуманизам, као формални образац међуепохално-међукултурног општења, представља самоовлашћивање на располагање традицијом сходно властитим потребама, које су, опет, условљене сопственом повијесном ситуацијом.

Ипак, постоји значајна разлика између модерног хуманизма, и свих ранијих – римског (зрелоантичког), хеленистичког (позноантичког), средњовјековног (хришћанског) и ранонововјековног

(такође хришћанског, али другачијег од средњовјековног). Наиме, у свим тим случајевима *претпостављан* је као дат оквир унутар којег се успоставља однос између узородаваоца и узоропримаоца, те унутар којег се обавља одговарајући пренос; у прва два случаја ријеч је о паганској космологији, тј. о обухватном тумачењу стварности и живота, која је временом допуњавана и философским увидима, који су спадали управо у хуманистичку традицију, тј. у процес хуманистичког традирања и обликовања *хуманистичке* традиције. У средњовјековном и раноренесансној хуманизму тај космолошко-антрополошки оквир је, јасно, хришћански, с тим што је у каснијој констелацији примјетно веће отварање ка одређеним моментима из паганске традиције. Укратко, претпоставка свих хуманизама, све до модернога, вазда је био неки прихваћени оквир унутар којег је обављано општење између прошлог и садашњег, и унутар којег су приправљани одговарајући хуманистички интрепретандуми. Препоставка интерхуманог интерпретативно-апропријативног општења, уз већ помињану арбитарност с којом се то *увијек* изводи, јесте прећутна сагласност о погледу неарбитарнога оквира који га омогућује.

Уочава се да ниједан од тих оквира – макар у низу повијесних хуманистичких варијетета – није био антропоцентричан. Дакле, да би се, примјера ради, могло рећи, као што се рекло у старом Риму, *Човјек сам, и ништа људско није ми страно*, мора се прихватити *супрахуманистички оквир* за хуманистичко одмјеравање. То значи да ниједан хуманизам све до модернога, који се еманциповоа од свих претходно прихваћених или прећутно прихватљивих космолошких интерпретација, није био досљедно и до краја „хуманистичан“. Ово, наравно, није никакав вредносни суд; напротив, и поред момента арбитарности, који је, с друге стране, наличје надасве легитимне потребе оријентисањем, самоутемељењем, на концу и угледањем, управо је модерни хуманизам, својом прекомјерном самовласношћу – којом се, *nolens-volens*, дакако нелгитимно, преузима ингеренције не само „истинског хуманизма“ него и права нормативно неоспоривог интерпретативног располагања цјелокупним насљеђем, и прошлим и будућим – представља најспорнији облик хуманизма.

Разумије се, ни ово не треба узети као вредносно процјењивање, већ само просуђивање с формалног становишта, што и одговара ономе што је, према нашем виђењу историјска срж хуманизма. Наиме, хуманизам није само, или можда чак не ни првенствено, низ

садржински сродних свјетоназора и тумачења, већ прије свега формализам који има мјесну вриједност културног априорија, који омогућује најразличитија преношења, прилагођавања и присвајања. Сама њихова различитост, као што се може схватити већ из њиховог малопређашњег побрајања, потврђује тезу да је хуманизам заправо и изворно формализам, а не, као што се данас често мисли, конлогмерат садржински сродних пратумачења који конвергирају само са једним свјетоназором. Хуманизам је услов могућности одвијања (преношења) традиције – у модалитету изричитог старања о њој, што је, иначе, типично европска одлика⁶ – будући да се њиме одређују начини преузимања узора, што је кључна помоћна хипотеза која омогућује несметано дешавање предања. Хуманизам, дакле, није само једно тумачење човјека, његова интерпретација садржине његове суштине, која временом бива оваква или онаква, него водећа нит саме форме очувања онога што је заједничко европској традицији као традицији европског *човјештва*.

Модерна философија, од Хјума [David Hume], преко Ничеа до новопозитивизма (Карнап [Rudolf Carnap] и Витгенштајн [Ludwig Wittgenstein]), с правом је примјећивала да је претпоставка могућности поређења мисаоно-исказних и стварних феномена – што представља проблемски хоризонт кореспондентне теорије истине – неки трећи, независни оквир у којем се то поређење обавља. Ако се тај оквир не претпостави поређење није могуће, нити се он накнадно, када се проблем као такав изричито постави, уопште може извести и „доказати“, јер, у најкраћем, сви појмови путем којих се уопште може покушати с његовим извођењем – претпостављају управо њега самога. Ако се то аналошки примијени на питање хуманизма, посматарног у повијесном дијапазону, може се закључити сљедеће: претпоставка међуепохалне упоредивости, при-мјерљивости, а најпослије и *адекватности* људских творевина, реалија и вриједности јесте нешто не-људско, или над-људско.

То се у античкој метафизици добро знало. Није случајно, примјера ради, што Платон претпоставља нешто Треће, а то је

⁶ Паточка [Jan Patočka], једним реторичким питањем фиктивно парафразира, назначујући бригу о традицији као кључну црту Европе: „зашто бисмо се бринули о традицији, боговима и свему томе далеком и неприсутном?“ (Jan Паточка, *Платон и Европа*, у: исти, *Избор из философских списа*, Нови Сад, 2013, стр. 286).

трансонтолошко начело Добра, као услов могућности примјеравања мишљења бићу. То треће је, у другачијој перспективи и у ином повијеснофилосфоском контексту, претпоставка могућности порешења бића и мишљења. Конкретно, у платонизму, биће може бити узор мишљењу зато што обоје налазе мјеру нечем трећем – стога и надбићевном и надсазнатљивом – које их обоје и нормира и тек захваљујући томе сједињује. Када, из повијесноепохалних разлога, постане немогуће повјерење у онострано Начело, питање изостанка Трећега као мјеродавногā, испливава као акутно у виду радикалних концепција, које, неинтенционално, обзнањују неистинитост модерног хуманизма, штавише то да је он – ако тако можемо рећи – најнеистинитији хуманизам у повијести (хуманизама).

Модерни хуманизам баш то Треће не жели да прихвати, будући да први пут у повијести хуманиз(а)ма досљедно примјењује став о томе да је човјек мјера *заиста* свих ствари – а то значи и саме Мјере и свих мјера. Он, дакле, треба да се успостави и као мјерило могућности било каквога одмјеравања. Тај људски *метаметризам*, који је посљедица постулативног *аутометризма* – кључна је новина у повијести (хуманизма), будући да су раније констелације остајале у границама *хетерометризма*. Са своје стране, домодерни хуманизми не преузимају, односно не приређују само предоцбе о човјеку, него и о тоталитетту космичке слике свијета која је претпоставка тих „хуманизама“, који, очигледно, све до модерног доба, никада нијесу претендовали да буду цјеловита, независна и самодовољна слика свијета. Но кључ модерног хуманизма, због чега он уопште може истаћи претензију на антропоцентричну слику свијета, јесте да човјек и људскō треба да буду жижа из које, и с обзиром на коју ће се вршити свако прихватљиво онтолошко, аксиолошко, епистемолошко или какво већ ино одмјеравање. Дакле, одлучујуће мјесто модерног хуманизма није нека садржинска интерпретација човјековог бића, нити његово слављење и уздизање, већ *хуманизација укупне космичке форме*, као новоуспостављеног формализма сваког будућег установљавања чињеничних приоритета и „материјалних“ мјерила. Зато би најтачнија формула модерног хуманизма била не да је човјек најважније, најмоћније, највредније и какво све не бивајуће – већ: *Човјек је мјесто Мјере*.

Да би, дакле, могао бити мјерило свега што јесте, човјек, на крају-крајева, мора постати мјера саме Мјере. Он може бити

установљен као мјера свега само на основу иницијалног самоподстицаја, из воље за (бивањем) Мјером. А коначни исход те космичке претензије јесте воља за моћју, којом се уједно и обзнањује суштина модерног хуманизма. Воља за мјером, као жудња да се буде *мјера (саме) Мјере*, дакле сваке могуће, мјеродавне, за даље мјерење подобне мјере, заправо јесте самовласно устоличење, ријечју – воља за моћју, у чему је Хајдгер с правом препознао самовласно-референтну *Вољу за вољом*. Дакле, поново, као и код мјере Мјере, имамо репетитивност, односно редундантност. Но она је овдје само привидна, будући да је врло информативна, несаморазумљива, умјесто да буде празна и сазнајно неупотребљива, као што је то обично с „правим“ редундантностима. До ње долази због тоталне аутореферентности читаве фигуре модерног хуманизма, којој се прибјегава с намјером самоутемељења, што је, у суштини, можда једини прави проблем модерне слике свијета, тј. антропоцентричног, *секуларног* хуманизма, из којег проистичу, односно у који увиру сви његови остали појединачни проблеми. Но ако је суштина воље за Мјером воља за Вољом, тада је јасно да је крајњи исход човјековог хтијења да он стварности и свијету постане „све“ – хтијење без подлоге, што директно води, у *нихилизам*; штавише, то већ и јесте.

Ако Протагора каже да је човјек мјера свих људских ствари, тада је унутарљудско одмјеравање могуће захваљујући нечем већ претпостављеном што није људско. Он зато и не каже да је човјек мјера баш свих ствари, тј. да хуманум себе треба да изради као један апсолут. Модерни хуманизам, напротив, жели да изведе и сам тај оквир у којем је одмјеравање могуће, и то управо у строго антропоцентричном кључу. Но као што философија није могла да докаже форму истинитости, под којом је могуће установити кореспондирање исказа и чињеничног стања, не претпоставивши претходно форму самог појма истине, као и још неке појмове од којих он зависи, тако ни модерни хуманизам, није могао на чисто хуманистички, антропогени начин извести форму која је претпоставка хуманистичког општења и одмјеравања. Дакле, „прави“, тј. тотални, само на себе ослоњени хуманизам није могућ. Није случајно што је повијесноидејно окружење појаве скепсе према кореспондентној теорији истине био модерни хуманизам. Но, с друге стране, необично је што није јасно уочено, а камоли доспјело до свијести интелектуалне публике, да ако у научном смислу мора пасти теорија истине као адекватности – зато што се не може доказати – иако

је вјероватно, у најмању руку, врло смислена, с њоме мора пропасти и сам модерни, „архихуманистички“ хуманизам, као такође недоказив. Разумије се, у модерној хуманистичкој констелацији потреба за побијањем било какве алетејолошке кореспондентности у вези је са свјетоназорним неприхватањем да човјек и његово мишљење треба да се угледају на било шта изван себе.

2. Вриједност у хуманизму и њено извориште

Овим смо оцртали основну констелацију проблема хуманизма, уз давање одређених назнака о генези модерног хуманизма. Сада ћемо сам модерни хуманизам покушати да приближимо помоћу одређених компаративно-повијесних увида. Већ најмање стољеће и по говори се о кризи хуманизма, тако да се може рећи да је готово читава повијест модерног хуманизма мање-више била повијест његове кризе, изазване немогућношћу његовог беспријекорног утемељења искључиво на антропогеном начелу. У ономе што слиједи заступаћемо тезу да је повијесна криза хуманизма била неизбежна – због мањкавости његовог заснивања, чак због пропуштања да то уопште постане предмет интенционалног занимања. Кључна неуралгична тачка модерног хуманизма јесте да се вриједност прави од датости, тј. да у *humanum*-у оне, у суштини, треба да коинцидирају. Истини за вољу, корак од датости до норме, чиме се датоме повратно приписује карактер нормативног, чиме оно бива суштински преиначено, није типична само за прелаз *humanum* – хуманизам. На сличан начин праве се прелазу нација – национализам; *socium* – социјализам, *femina* – феминизам, капитал – капитализам, *globus* – глобализам, *mundus* – мондијализам (не у француском значењу, које је еквивалентно глобализму). У сваком од ових случајева се, почев од једног биолошког или друштвеног феномена, прави нормативно импрегнирана платформа за одговарајућу „оријентацију“, из које се неријетко изводе и одређени, конкретни циљеви. Заједничко тим окретима јесте да нешто што несумњиво јесте ту као установљиво заправо није, односно не треба остати, напосто постојеће, већ оно, да би било то што јесте, мора остварити неки себи инхерентни циљ.⁷ Не само што тако нешто

⁷ Најсигурнији начин да се препозна „извођење“ норме из датости јесте наставак - *изам*, који се додаје на одређене именице. Али поред очигледних *језичких* изузетака (*лудизам*, *схематизам*, *анахронизам*, *варваризам* и сличних), постоје и они

може чинити само човјек – уколико је допуштено да прави овакав маневар, него, у основи, сви они почивају на околности да човјек, да би био човјек, не може само и напросто да буде човјек. То што они почивају на томе не значи да су сви они, или чак било који од њих, легитимни изданак фактуо-нормативнога хуманизма, већ је само ријеч о томе да ова унутрашња двострукост у човјековом бићу, уколико је теоријски освијешћена, заправо служи као основа за сваки други, према форми аналогни, потез.

Човјек, да наставимо, то мора тек да постане, тако да је бити ја-*câm* (*Ich-selbst*) увијек и неизбежно и *задатак*, а не само и једино пука *датост*. На сличан начин, према Ортеги и Гасету [José Ortega y Gasset], човјек, који „јесте оно што није“, тј. јесте тако што увијек бива ка ономе што постаје, није само у ситуацији да вазда постаје нешто друго, не могавши притом да остане оно што већ јесте, већ је кључно да у том предругојачивању може да постане оно што *треба* да буде. Дакле, динамична структура човјековога бивања предуслов генерисања структура *требања* (*Sollen*), које су, опет, могућа на основу несамоподударности човјековог бића, које је устројено према обличју динамичног идентитета. Иначе, да нема требања, човјек би стално бивао као вазда-другачији, без могућности да окупи своје расуто живљење у неки идентитет који би одговарао ономе што он јесте. Нормативност, која не мора да се тумачи искључиво као ствар моралних норми, јер је могуће, као што чине Хајдегер и Ортега и Гасет изводити животни етос само из упућености живота у својем бићу неустановљенога бивајућега да увијек *има* да живи (ту је ријеч из самога живљења изведеном животном етосу, а не о етичким нормама које би се „споља“, макар и посредством аутономне свијести, натурале чињеничном животу) – јесте начин да се предуприједи вјечно, бесциљно, бесмислено бивање-другачијим.

Не без обзира на оцртану генезу поријекла нормативнога из датоснога, остаје да основна структура хуманизма почива на том што

нејезички, заправо суштински, као што је, рецимо, *феудализам*. Иако је очилгедно да је ријеч изведена из именице *феуд*, тешко да можемо повијесно детектовати некакву нормативну оријентацију која би одговара овом појму. Штавише, овдје се, баш супротно, именује један крајње сложен и обухватан феномен. То не значи да они који су били на челу друштва у феудалној формацији нијесу жељели да је задрже, али не зато што су некаквом „феудализму“ приписивали било какву инхерентну вриједност, што, уосталом, није ни било могуће, будући да је сам термин изум настао послје краја феудализма.

људскō, као идеалнō, треба да буде узор људскōм као реалнōм. Укратко, човјек треба бити начело себе самога.⁸ Бити начело себе самога значи носити у себи оно што је кадро да буде начело, што је, прије свега, суштаствено. Али, ако се то идентификује, тада све оно друго што је, као „састојак“, присутно у човјеку, треба отпасти из тога антропоесенцијалногā, што не значи да га треба и стварно протјерати из бића појединачних људи. Зато сваки антропоцентрични, дакле *аутоесенцијализујући хуманизам*⁹ – како год није одредио суштину људскости – самим тиме нужно мора бити раван програму човјековог самоочишћења, уподобљења његовог постојања властитој, у њему самоме тобоже пребивајућој, и само на људскомē састављеној суштини.

Међутим, како човјек у трагању за суштаственим у себи самоме не треба бити руковођен ничим изванљудским, то је он при оваквом подухвату – ако му приступи – слободан (чак је на то принуђен) да произвољно изабере оно што сматра суштински, тј. мјеродавно људским. Поново се појављује мотив произвољности, али док се у домодерном хуманизму он ограничава на одабир мотива из прошлости који ће се преузети, при чему је начин њихове реконструкције предодређен прихваћеним космолошко-свјетоназорним оквиром, којим се не располаже, који само прихвата (домодерни хуманизам нема тотално-апсолутну форму), овдје ствар сеже знатно дубље, будући да нема прихваћеног референтног оквира, тако да је одабир и реконструкција хуманистичких топоса овдје праћена још важнијим задатаком – тумачењем онога што је суштински људско.

Но баш из ове радикалне аутореферентности проистиче неизбјежност произвољности, која се онда рефлектује у широкој лепези модерних варијетета антропоцентричних хуманизма, који, у суштини, с подједнаким правом – или неправом – могу претендовати на мјесто легитимног (модерног) хуманизма.¹⁰ Међутим, они који се одређују као

⁸ Дакле, без обзира на све Хајдегерово ографивање од хуманизма, и он сам, уколико изводи нормативну структуру егзистенцијалности из саме егзистенције не само што потпада под оно што је хуманизам у најширем смислу, него и под неизбјежну, чак обавезну критику такве позиције, којој је управо он можда дао најважније и најубојитије прилоге.

⁹ А и код Хајдегера кад је ријеч о постајању самим собом ради се о аутоесенцијализацији.

¹⁰ Примјера ради, ако говоримо о идеолошким контроверзама – што није случајно, јер неутемељеност модерног хуманизма, који не може да је призна, нити да изађе на

„хуманисти“ вјерују да постоји само један хуманизам, њихов, док алтернативне позиције напросто нијесу довољно или чак нијесу заправо „хуманистичке“. Дакле, иницијалност радикалне претензије, која се не може испунити на потребни начин, отвара простор многоликости која као таква, мада превасходно ћутке, свједочи о примарној незаснованости. Но ако ниједна од тих изведби антропоцентричног хуманизма то не увиђа, већ вјерује у своју *суштинску*, ексклузивну хуманистичност, или, још шире, у суштинску људскост, тада постаје јасно да неспроводивост једне идеје налази израза у идеолошком анархизму њених варијетета.

крај с њоме, налази израза и у идеолошкој конструкцији цјелине друштвене стварности, које, структурно неизбјежно, мнијење издаје за знање – претензију на легитимног насљедника модерног, апсолутног хуманизма могу истицати и либерализам, и марксизам и нацизам, односно фашизам, без обзира на то што су прве двије позиције проистекле из модерног просвјетитељства, а потоња није. Наиме, строго узевши, ако се каже да је човјек мјера свих ствари, тада стварне консеквенције те тврдње проистичу из тога да ли се човјек тумачи као атомизовани, од обавезности у највећој мјери ослобођени појединац, као социоконтекстуално условљени припадник класе, или као припадник нације, односно расе. Ако ово стоји, а не видимо начина како би се могло оспоравати, тада није нужно – као што се често, поред осталог и због инерције чињеничне повијести, чини – да се просвјетитељство сматра јединим легитимним изданком модерног антропоцентризма. Ако је човјек мјера свих ствари, онда самом човјеку преостаје да увијек изнова одлучује шта мисли да заправо јесте човјек.

Конечно, видокруг постмодерних верзија модерног хуманизма на окончава се на границама људске врсте, већ се говори и о „хуманом“ (обратити пажњу – не и *милосрдном*, вјероватно због хришћанских конотација), иако је то не само контрасемантички, будући да животиње не спадају у оно што се означава хуманумом. Наравно, оправдање оваквога тумачења скотољубља лежи у неутемељености става о Човјеку као мјери свих ствари, који њему оставља слободу да и људскост и стварну примјену ове „истине“ спроводи како нађе за сходно. Очигледно је да је превладала, углавном као подразумевана, ма колико контраинтуитивна теза о „проширеном хумануму“. Не само, наиме, што антропоцентрични човјек има власт да у заједницу вриједности кооптира и животиње, него тада и тај проширени хуманум може постати редефинисана мјера свих ствари. Проширивање хуманума може ићи и даље, што, уосталом, показују и неке верзије еколошке културе којима није у средишту борба против еколошких опасности зарад опстанка живота на Земљи – па самим тим и људског живота – него схватање да је све живо, било оно човјек, животиња или биљка, као такво, чак подједнако вриједно. Но без обзира на утисак да се овим ограничава човјеково космичко првенство, и без обзира на то што ово јесу рекације на чињечне посљедице начелне безобзирности модерног антропоцентричног хуманизма, те и такве позиције, у основи, јесу проширивање, редефинисање, а самим тиме очување модерног антропоцентризма, а не његово укидање.

Но неуређеност из поља оваквог хуманизма неизбежно се преноси и на његове антиподе, стварне или наводне. Нема, наиме, само разлике између аутентичног и неаутентичног (извитопереног) хуманизма, или пак између *једног* хуманизма и *једног* антихуманизма. Тако, на примјер, антихуманизам може бити мизантропски (Шопенхауер [Arthur Schopenhauer]), или, да тако кажемо, ипак „прољудски“, као Хајдегеров – који је на антихуманистичке позиције дошао управо због увида да хуманизам наноси човјеку штету, да то није једина могућа, а камоли саморазумљива позиција када је ријеч о основној платформи људског рефлексивног, свјетоназорима посредованог самоодношења. И баш могућност овога другог – да се буде против хуманизма, а „за“ човјека, назначује оно што желимо да покажемо у наставку, да хуманизам није универзална позиција, или универзална платформа, чак и ако се пође од неупитности секуларног стања, које је претпоставка првог правог, „модерног“ хуманизма, већ напосто једна партикуларна позиција, или „породица позиција“, поред осталих.

Ако хуманизама може бити онолико колико и начина да се изабере нешто, дакако мање или више произвољно, као „суштинско“ у човјеку, тада је јасно да умјесто једног правог хуманизма можемо говорити о *породичној сличности* варијетета секуларног, аутореферентног хуманизма. Ово може изненадити оне који су одвећ навикли на „проповједи“ из традиције модерног хуманизма, која се искристалисала најкасније у другој половини XVII стољећа, као класицистичка традиција његовања класичног образовања, књишке културе, углађености *бел есприја*, те подстицања оних образаца емотивности, мисаоности и понашања („животног стила“) који кореспондирају с човјековим естетизујућим самовиђењем, односно смаопроекцијом. Одмах треба рећи да је и овакво виђење хуманизма такође подложно приговору због мањкаве утемељености. Иако је из ове традиције настало мноштво врхунских дјела која и данас завређују пажњу – чак као нешто што спада у трајну баштину европске културе и самообразовања европског човјека, ипак треба рећи да је дух класицистичког хуманизма одавно и неповратно прохујао, као и да је амбиција суспендовања спонтаног релативизовање човјекових достигнућа самим протоком повијеснога времена – тако што ће се установити непролазни, „класични“ узоридеали, углавном, мада нипошто у потпуности и без изузетака – доживјела, очекивани, неуспјех.

Један од аксиома ове традиције јесте *естетички алтруизам*, који почива на естетској, идеализујућој пројекцији истинске људскости, који од човјека треба да интерпретативно конструише узвишено бивајуће достојно дивљења и (земаљске) љубави.

Када се говори о „правом хуманизму“ – ма колико то, строго узевши, било неодрживо, јер нити је концептуално нужно да хуманизам буде аутореферентан, а ако је допуштена његова хетерореферентност, тада нема говора о само једном, легитимном хуманизму – многима би вјероавтно одмах пао на памет алтруизам, било у овој или у некој другој, мање препознатљивој верзији. Међутим, алтруизам је само накалемљен на естетички хуманизам, који је, да још једном поновимо, једна од варијанти модерно-секуларног хуманизма. Из угла ове позиције човјек и човјечност јесу вриједности зато што се други човјек апстрактно-начелно воли – ако се љубављу може звати један начелни емотивно неконретизовани однос, зато што је, дакле, оно људско у њему предмет беневољентне љубави која не тражи унапријед доказе, разлоге и залоге да би себи допустила своје успостављање. Ту, међутим, постоје два проблема. Нити је сваки хуманизам алтруистичан, нити, с друге стране, сваки алтруизам води хуманизму.

Пођимо од посљедњег. Историјски најпознатији примјер алтруизма јесте хришћански алтруизам. Ту су важне двије ствари. Прво, он је историјски утро пут потоњем, постхришћанском алтруизма – чак је велико питање да ли би без првога уопште било другога. Осим тога, хришћански алтруизам примјер је за тезу која би се могла овако фомрулисати: да би се нека датост, или неки њен дио, момент, успоставила као вриједност, потребно је да се то уради пошавши од нечега што се налази изван ње. И хришћанство је то урадило – тако што је постулисало човјекову достојност љубави (од стране другога човјека) зато што је човјек начелно-доктринарно протумачен као подобје Божје (εἰκὼνα [του] Θεοῦ), а уједно и као предмет божанске љубави. Штавише, љубав човјека према човјеку могућа ја на темељу претходне љубави Бога према човјеку, тако да је, у крајњем, Божанско човјекољубље подлога и узор људском узајамном човјекољубљу.

А, како стоји ствар са хуманизмом, другом страном хуманистичко-алтруистичке, *акциденталне* једначина „правог хуманизма“? С пуно основа може се тврдити да је и ту хришћанство начинило одлучујући корак, додјељујући вриједност људскости – као створеној по узору на самога Бога. Штавише, тешко би био замислив

било какав модерни, постхришћански антропоцентризам да хришћанство није прогласило човјека средиштем, и чак смислом Божанске Створевине. Ипак, хришћански антропоцентризам с обзиром на Бога, једнако као и хуманизам с обзиром на Бога, још нијесу били „прави“; чак се вјероватно уопште није ни могло замислити да буду названи таквима. Иако хришћанство, без сумње, јесте хуманизам *avant lettre*, појава хуманизма као хуманизма постала је могућа еманциповањем од фигуре хетеронормативности (или иноузорности), на којој је почивало хришћанско учење, па тиме и хришћански хуманизам.¹¹ Дакле, тек у секуларној констелацији хуманизам се ослобађа у својој „чистој“, и стога „правој“ форми, при чему „право“ треба схватити у значењу онога што је њему најсвојственије, а не као оно што је исправно или релативно најисправније. Но највећи проблем у свему томе јесте што је само „прекриживање“ ванљудске другости спрам које се успоставља хуманизам – било да се та инстанција зове Бог или некако другачије, и било да се то чини на хришћански или на неки другачији начин – у себи, како смо назначили, спорна, јер то отвара акутно питање утемељена, што се види по томе што то постаје ствар готово опсесивне бриге нововјековног мишљења.¹²

Хуманизам се, међутим, не „дијели“ само на секуларни и предсекуларни, већ прецртавање, заправо затајивање димензије Трећег при извођењу нормативности из датости отвара простор за разнородност хуманистичких изведби – у зависности од тога на који начин ће се затајено другости компензовати – у виду секундарне хипотезе која прецизира идентитет конкретне изведби хуманизма. И ту лежи разлог начелне мноштвености модерног хуманизма. Норма се прави од датости, што преоптерећује фактичку структуру која из себе треба да изњедри више него што заправо може и смије дати. Вредносну структуру је исправније генерисати односом према некој

¹¹ Иако је однос Божанске човјекољубави и човјековог богочовјештва особина хришћанства, ипак се хришћанство не смије изједначавати са хришћанским хуманизмом, будући да постоје и други, значајни идејни моменти у њему. Но ако хришћански хуманизам није једини изданак хришћанства, то оно ипак представља неизбрисив дио хришћанског учења уопште.

¹² То, наравно, не значи да се потребно утемељење може задобити некаквим декретским враћањем на основне поставке хришћанства, будући да је управо за секуларну позицију, која је настала еманциповањем, оно као такво, и уопште свака трансцендентноцентрична позиција, постало спорно.

другости, којој се затим приписује вриједност, него према истоме – себе самом – којем се поврх тога жели приписати вриједност. Због изостанка, тј. свјесног укидања момента другости у иницијалној начелној, а затим и нормативној ауторелационалности антропоцентричног хуманизма, настаје структурни мањак који се мора надокнадити. Потребно је увести начело на основу којег, или: под видом којег се, из датости производи норма – свакако не директно и непосредно, тј. не тако што би се само из датости као датости она изводила. Због априорне могућности разнообразности тих начела настаје и разноврсност различитих изведби истоименога „-изма“ Дакле, другост која је пренебрегнута у иницијалној вредносној надградње чињеничне датости, враћа се у виду начела под којим се та производња изводи. Наравно, и то начело може бити, односно често јесте, мањкаво (тј. јесте само једно „начело“), будући да производња норме није обављена на формално „исправан“ начин, остављајући притом сасвим по страни питање стварне оправданости претпостављања овог или оног начела стварности.

Тзв. „апстрактни хуманизам“ је, суштински гледано, немогућ, јер он мора претпоставити секундарну хипотезу на основу које ће се конкретно обликовати. Та хипотеза, међутим, нема статус начела, о којем се изричито полажу рачуни, већ је она напосто претпостављена као нека неупитна вредносна датост. Та хипотеза – *Човјек је уопштено достојан љубави, а људски живот начелно је вриједан* – епистемолошко-методолошки посматрано, има карактер необразложеног става, а сазнајнопсихолошки представља предрасуду. Поврх тога, то што се она узима као нешто неупитно, скупа с околношћу да је управо она „истинитосни“ темељ и срж успостављања конкретне позиције, њу напосто чини идеолошком. Мноштеност и идеологичност модерних хуманизама тијесно су повезани, јер немогућност модерног хуманизма да задобије само једну мјеродавну форму, облик „правог хуманизма“, свједочи о вези полиморфности и не-истинитости, макар у посматраном случају.

Хуманизми се у својим различитим варијететима могу ређати с обзиром на то како је протумачен човјек, тј. које је његово партикуларно својство проглашено за „кључно“. Он, тако, може бити схваћен као *homo creator*, тако да се способност стварања, чак, мање амбициозно, самог изражавања, посматра као залога његове

људскости, те, у наредном кораку, залога *креативног хуманизма*. У вези с овим може стајати – иако нијесу нужно изједначиви – теза о човјеку као бивајућем игре, *homo ludens*, што је, у ствари, алтернативно рачвање изведбе човјекове креативности у односу на схватање да је он *homo faber*, дакле онај ко ствара, ради, али у озбиљном свијету, а не у свијету игре. Овдје смо већ на прагу тумачења човјека у кључу професионалних идеологија – *homo faber* је „инжењер“, а *homo ludens* – „умјетник“. Ове, и много друге одредбе везане за човјека, које су, не случајно, почеле да се умножавају управо у теорији модерног времена, често нијесу имале намјеру да именују, евентуално и истраже, један сегмент у човјековом бићу, већ да мјеродавно протумаче шта је суштина човјека. То, наравно, није неоправдано, јер ако је човјек наводно мјера свих ствари, тада је кључно питање шта јесте тај који је мјера. Показује се да су ова посебна одређења врсте *homo* махом били покушаји темељног одређења *homo sapiens*-а, ако већ и то *само sapiens* такође није само једна од партикуларних одредби поред осталих.

Не треба у овом склопу отписивати ни учење о *homo religiosus*-у, што не треба схватити тек као немоћни вапај за враћање хришћанству неповратно изгубљених друштвених позиција, него и као заиста хуманистичко искуство да је, након свега, човјеку као човјеку вјера неопходна, те да с обзиром на то њега, наспрам свих осталих хуманистичких алтернатива, треба претумачити као створење вјере. Учење о *homo religiosus*-у, иако идејно можда (мада и то не нужно и безусловно) усмјерен против без-Божног хуманизма, повијеснокултурно и повијесноидејно посматрано јесте чедо секуларности, јер у њему је нагласак на човјековој потреби, а не ономе што је истина и што човјек треба да прославља, као, рецимо, у донововјековном хришћанству.

3. Хуманизам данас

Шта би био хуманизам данас, дакле у времену које се увелико и одавно, без сумње основано, назива и „постхуманистичким“? Као што смо већ истакли, од својег модерног обликовања, хуманизам је добио изразито повијесну димензију, која се оличава и у историјској самосвијести која увијек мора радити на преиспитивању, односно утврђивању истинског значења хуманизма. Зато се савремени хуманизам суштински конституише својим односом према традицији

ранијих хуманизама. У том домену најизразитији је тон критике *ексклузивних хуманизама*, нарочито евроцентризма, који се понекад у свим својим испољавањима, недискриминитарно, изједначава са колонијализмом. Тзв. „постколонијална критика“ у том погледу заузима једно од најистакнутијих мјеста. Ипак, на томе се више не може остати, јер ако је, како се данас широко вјерује, европоцентризам првобитни гријех модерног хуманизама, тада за неке из тога слиједи да се исто може рећи и за антропоцентризам. У својој савременој, радикалној верзији он води до обрачунавања са тзв. „специзмом“ (*specism*), схватањем да нека врста (тј. управо наша, људска) има предност пред осталима, само зато што смо ми ти који размишљамо о овом питању. „Антиспецизам“ је логична и, уосталом, након свега, неизбјежна посљедица антиевропоцентризма. Он се испољава у виду не само животне преференције него и идеологије вегетаријанства/„веганства“, покрета за заштиту животиња, те за заштиту животне средине. У заштити животиња и животне средине, наравно, нема ничега спорнога, али они престају бити саморазумљиви назови када се о њих жели направити не једна посебна пракса увиђавности него средиште читавог свјетоназора, што од њих неминовно прави нормативно захтјевне, у неким варијантама чак и радикалне идеологије, које, као радикалне, губе саморазумљивост које за сваку пристojну и разумну особу морају узимати ставови о потреби заштите животиња и заштити животне средине.¹³

Међутим, и радикални антиевропоцентризам, и радикални антиспецизам имају исти проблем, Прво, умјесто некадашње идеје критике, која треба да води утемељењу, избјегавању грешака, неистине, овакве често анархично и безобзирно практиковане критике губе из вида димензију истине, већ се само баве питањем правде. Но *правда без истине* – то је, генерално, нешто што одликује постмодерну духовну ситуацију, те читав низ социјалних покрета и феномена, а, наравно, и одређене теоријске оријентације, које су на трагу духа овога времена – не само што није довољна, него, својим „лијечењем“, може да направи и већу штету. Додатни проблем с радикалном самокритиком претпостављања европско-„западног“

¹³ На сличан начин и феминизам, када од настојања да се жене заштите од неправди и занемаривања, престаје бити саморазумљив и прихватљив када се од њега жели направити своебухванат свјетоназор, а тиме, неизбјежно, једна радикална идеологија.

свему неевропско-„незападњачкѡм“, те самокритике претпостављања људског̃ остатку живог̃, јесте њихова фиктивно-контрафактичка универзалност, која је, у суштини, проистекла из универзалног хоризонта оних позиција које оне критикују, а којима се „тврди“ да једна посебност треба имати предност с обзиром на критериј универзалности – европскѡ, зато што је оно најопштије, најљудскије човјештво, а људскѡ, зато што је човјек једино разумно и стога највредније бивајуће.

Када је ријеч о антиспецизму, јасно је да животиње, као неразумне, не могу уопште доћи до разумијевања могућности узајамности. А када би се антиспецизам досљедно спровео, с идејом да је сваки живот недодирљив (што је замјена за свѣт), тада човјек не би смио да се брани од животиња, док би неке животиње наставиле да угрожавају човјека. Дакле, посљедица примјене става начелно-универзалистичке једнаке вриједности сваког живота практично би водила човјековој угрожености, Кантовски гледано, практична неуниверзабилност неке заповијести њу чини неподобном да служи као морално начело. Слично је и са антиевропоцентризмом, иако овдје, наравно, немамо радикалну асиметрију међу културама коју имамо између човјека и неразумних животиња, али ако је само европска култура склона да себе критикује, суспреже и пође од постулата једнакости у интерцивизацијском општењу – а има доста знакова да јесте тако – резултат тога био би најповољнији за оне који из фактички партикуларне позиције заузимају начелно универзалан став. Критика европоцентризма је европски изум, али друге културе, чак и када се у виду неких својих представника придружују критици европоцентризма, најчешће нијесу спремни да универзализују антиексклузивистичке императиве који се тако радо прихватају када је ријеч о Европи, односно о „Западу“. Исламски свијет, који је у интензивном додиру с Европом и „Западом“, најизратији је примјер двоструког става прихватања антиевропоцентризма, уз задржавање властитог „универзализма“, с идејом да исламска религија треба да остане не једна религија поред осталих, већ фактички надмоћна свјетска религија. Није сигурно ни да су далекоисточне културе, са изузетком вјероватно, иако вјероватно у различитим степенима, тзв. „Новога Запада“ (Јапана, Јужне Кореје, Тајвана...) спремне на антиексклузицистичку суздржаност. Дакле, *антиексклузивизам је инверзни универзализам*, који је потекао с тла „универзалистичке“ културе – одакле је, уосталом, једино и могао

потећи – који у пракси значи самодовођење оних који га се придржавају у неповољан, а у тежим случајевима и у неодржив положај.

У суштини, и европоцентризам и специзам, као *изразито неуважавање* (зоолошке, односне културне) другости као и њихове радикалне негације – антиспецизам и антиевроцентризам, саставни су дијелови *јединствене симптоматике*, при чему и објема мањка утемељење, док се они, у крајњем, на негативан начин допуњавају, јасно износећи на видјело своје озбиљне недостатке. Додуше, начелно није немогуће да у једној посебној култури никне оно што је опште¹⁴ – иако је емпиријски тешко то доказати – као што није немогуће да једна посебна особа дође до нечега што је од значаја за многе друге или чак за све друге људе. Да аналогија између личног, универзалног достигнућа и тековина једне културе није нужно неодржива види се и по томе што је повијест била свједок настајања и пропасти многих култура од којих већина данас није оставила никаквог трага који би их у свијести савременог човјечанства чинио значајним. Ипак, тако није било са старом Грчком, и та чињеница заслужује да се над њоме дубоко замислимо, а не да се сваки облик заговарања универзалности или макар дескриптивнога указивања на њега, одбацује као нешто што тобоже има исти коријен с европском повијесном праксом пренебрегавања, чак и гажења другости – све до уништења.

Но било како било, тешко ће се моћи оспорити да не спада све што чињенично потиче од људи (било појединаца, било психолошких типова, класних или културних типова, те народа и цивилизација) у општи, универзални хуманизам. Хуманизам представља став – који је, опет, настао из претходнога Чина – градње форме за производњу вредности из датости хуманума. Тачније, ту није ријеч о пукој датости, већ о, на одређени начин припремљеној, дакле претходно интерпретираној „датости“ онога што се прихвата као подобно да буде чињенична основа хуманизма – и то тако да се та прединтерпретација не види из саме фигуре установљења хуманизма. Хуманистичке (изричите) интерпретације почивају на претходним (неизричитим, прикривеним) интерпретацијама хуманизма, као псеудодатости, тј. немогућег споја између датости и тумачења, чиме се прикрива да такав

¹⁴ Видјети: Едмунд Хусерл, *Криза европских наука и трансцендентална феноменологија*, Горњи Милановац, 1991.

хуманизам почива на предрасудној структури. То је, опет, индикација начелнога мањка утемељења антропоцентричнога хуманизма као таквога, а конкретни исходи тих припремних интерпретација „датости“ могу подразумевати одређене идеолошке склопове којима се конструише хуманум у складу с неким естетским или чак на неки ини начин обликованим, евентуално и пристрасним ставом.

Ипак, хуманум, с друге стране, не може бити свођен на некакав панорамски преглед и сакупљање датостй свега онога што људи (појединци, скупине, заједнице, културе, цивилизације) јесу, јер када би се све то, без икаквог одабира и разлике, узело за основу хуманизма, или бар оно што улази у његов корпус, он, као нормативна концепција, напосто не би био могућ. Другим ријечима, овакав рапсодични, да тако кажемо, зоолошки „хуманизам“ као хуманизам није могућ. Иако је можда хуманистичка градња форме вредности од неке (селектоване) датости спорна, хуманистичка позиција не смије себе поставити као неселективну спрам свега што спада у људскост, јер се тада уопште неће моћи конституисати као нормативна позиција, јер би тиме све оно што потиче од људи, осим ако је морално спорно (иако тада може постати спорно које моралне норме морају остати на снази, ако се жели сачувати вредност свега људскога, нпр. да ли је канибализам *изнад свега* „културна особеност“, или нешто што је морално неодрживо), морало самим тиме бити вриједно. Тада би нормативни космос постао безобалан, а „вриједнога“ би било онолико колико и варијететā људских пракси и уобличеностй људскости. Умјесто извођења вриједности из претходно претумачених, те одабраних датости, добила би се још неодрживија позиција – да је свака датост, свака позиција, особеност, уколико потиче од неког човјека или неке људске скупине, макар потенцијално, као таква вриједна. То би био посљедњи степен постмодерног хуманизма у којем би оријентација постала крајње отежана, ако не и немогућа. Заједничко и модерном и постмодерном хуманизму јесте одрицање од трансхуманогā, уз настојање да се оријентационо-вредносна димензија изведе искључиво из оквира људскогā.

Палета пројавā постмодернога хуманизма прилично је богата. Међу најупадљивије, и за тај тип хуманизма – који, узгред, као такав није интенционално обликован, будући да представља резидуум (кризе) модерног хуманизма, као што, уосталом, и читава „постмодерна“ јесте епохални резидуум модерности –

најрепрезентативније манифестације јесу *идеологија мултикултурализма*, према којој је свака култура унутар човјечанства важна и вриједна, само зато што представља једно могуће културноидентитетско оличење људскости, те *идеологија „креативности“*, која је један од посљедњих изданака радикалног индивидуализма, према којем је вриједно све оно што потиче од (појединачног) човјека, јер представља оличење („непоновљиве“) индидвуалности – као тобожње вриједности *per se*. Наравно, код потоње није ријеч о истинској креативности, која је, узгред, у постмодерној ситуацији сумњива, јер претпоставља идеолошки неприхватљиву разлику између ријетких стваралачких и свих осталих природа, већ се она састоји у пуком остављању, „креирању“ трагова индивидуалне људскости, која је, према идеолошкој премиси оваквога хуманизма, већ као таква унапријед вриједна.

Chaslav D. Koprivitsa

Is there a "right" of humanism? Modern Humanism between the multiplicity of lack of foundation

Summary

The following text examines the meaning of humanism, especially the modern one, by putting question the notion of a "right", i.e. "true" humanist, as the supposedly unproblematic normative position. The key problem of modern humanism is that it is foundationless, because the human norm derived from a humanly real, which is after the man's emancipation from the cosmic order, which was previously procure the necessary normative basis, it has become inevitable. Just because modern humanism is essentially unfounded, and that's why it appears in quite a wide range historical varieties of position, some of which are mutually decisively, not only ideologically, opposed.

Keywords: humanism, modernity, the crisis of culture, Human, Heidegger.

МИШО КУЛИЋ

ФИЛОЗОФИЈА, ИДЕЈА ФИЛОЗОФСКОГ ФАКУЛТЕТА И КРИЗА УНИВЕРЗИТЕТА

Идеја модерног слободног и критичког универзитета¹ у Европи је у основи проистекла из разумијевања смисла и улоге филозофије у филозофији класичног њемачког идеализма Канта и Фихтеа, прије свих, али је исто тако несумњиво да је то цивилизацијско достигнуће снажно прикупљало своје духовне претпоставке и у моћним промишљањима Хегела, Шелинга, Гетеа, Шилера, Шлегела, Шлајермахера, Новалиса, Хумболта, једном рјечју идеја новог универзитета израстала је на плодном тлу широке филозофско-идеалистичке и просвјетитељско-хуманистичке традиције.

Средњовјековни концепт универзитета је почивао на догматском концепту науке као вјере у којем се истина утврђивала само самјеравањем са ставовима *Светог писма*, а није био заснован, као што је то био енергичан захтјев новог доба, на рационалном схватању научне истине до које би се долазило путем критичке потраге за аргументацијом, на основу које би човјеков разум стварно једино и могао да прихвати неку истину као научну истину. То је и разлог зашто су вјера и знање, односно ауторитет и наука крајем XVIII почетком XIX вијека на универзитету, али и уопште у рационалистичко-просвјетитељској интелектуалној јавности тога доба, све више биле супротстављене. Кант је својим трима расправама које су тематизовале спор филозофског факултета са теолошким, правним и медицинским (које је касније објединио под заједничким називом *Спор између факултета*) поставио духовне претпоставке реформе традиционалног средњовјековног универзитета. У тим текстовима Кант је својим образложењем критеријума подјеле факултета, односно успостављењем критичког насупрот апликативном критерију, иницирао измјену односа између виших факултета: теологије, права и медицине, спрам нижег филозофског факултета, који је и схватан нижим управо због тога што је имао улогу припремног факултета за оне више. У том

¹ Овај текст је настао као резултат рада на научном пројекту Министарства науке Републике Србије на тему: Истраживање климатских промена и њиховог утицаја на животну средину - праћење утицаја, адаптација и ублажавање (бр. 43007)

погледу од посебног је значаја Кантова расправа *Спор филозофског са теолошким факултетом* у којој он утврђује да сва три виша факултета темеље своја учења на *Светом писму* које им је влада повјерила, а не на уму. Заправо, Кант под ауторитетом религије разумије тај ауторитет много шире, наиме мисли га у значењу сваке императивности која захтјева прихватање без аргументације, дакле, чак и када он није непосредно везан за религијска учења. Управо због тога, каже Кант, библијски теолог не црпи своја учења из ума, него из *Библије*, професор права не црпи своје учење из природног права, него из обичајног права, а професор медицине не црпи своју методу лијечења из физике људског тијела, него из медицинског прописа. Виши факултети су тако у основи владини факултети путем којих влада утиче на народ успостављајући и захтијевајући провођење одређене норме, те утолико ни дјелатност тих факултета није ствар слободног ума, већ нечег што је влада претходно санкционисала и поставила као обавезну норму коју они у својој дјелатности морају да преносе и примјењују. При томе Кант, привидно оправдавајућу неопходан неумни, а то за њега одмах значи догматски и некритички темељ виших факултета, иде и корак даље у својој прикривеној иронији, те износи став да се ни један од виших факултета не би никада требало да одважи на слободно умно промишљање, јер би се тиме огријешио о ауторитет владе и ушао у простор филозофског факултета који би му, увјерен је Кант, без поштеде одмах скинуо од владе посуђено сјајно перје и с њим поступао на темељу једнакости и слободе. Отуда, каже Кант „виши факултети морају највише пазити на то да се не упусте с нижим у неприличан брак, него да га пристојно држе далеко од себе на одстојању пуном поштовања, како углед њиховог статута не би трпио штету услјед слободног умовања потоњег“².

У контексту оваквог образложења Кант успоставља захтјев да поред три виша факултета на универзитету безусловно мора постојати још један, филозофски факултет, који је слободан од владиних заповијести и који има слободу *не да свему издаје заповијести, већ да све просуђује*. То је факултет који има посла само са научном истином, те без таквог факултета, филозофског факултета, истина никада не би ни изашла на видјело, каже Кант. Једини *credo ума* на којем почива филозофски факултет јесте *credo слободе*, те је утолико

² I. Kant, *Spor fakulteta* u: I. Kant, F.W.J. Schelling, F. Nietzsche, *Ideja univerziteta*, Globus, Zagreb, 1991, str. 38

он само привидно нижи факултет, јер не издаје заповијести, али је, имплицира Кантов став, он заправо виши, јер почива на слободи критичког мишљења као најдубљем интересу ума. Тиме је Кант из темеља разрушио архитектонику средњовјековног, догматског универзитета и филозофски факултет поставио темељем свих наука на универзитету. Филозофски факултет је од тада све мање био само припремни факултет, већ се, како каже Карл Јасперс, тај положај промијенио. „Од припремања он је постао основа. Он сам за себе обухвата све науке. Три друга факултета имају свој смисао на основу додира са основним наукама које су обухваћене на филозофском факултету. Тако је филозофски факултет, ако се поглед усмери једино на истраживање и теорију, већ за себе цео универзитет. Подела наука која обухвата све што постаје предмет на филозофском факултету јесте потпуна“³.

Пресудну улогу у изградњи таквог, од Канта замишљеног филозофског факултета који почива на слободи ума имао је Фихте. Кантово полазно одређење филозофског факултета Фихте је промислио у још једном важном аспекту који је смјерао да управо из темељног одређења бића филозофије изведе умно, слободно јединство наука које треба да постоје на филозофском факултету. Без сумње, Фихте полази од оног разумијевања филозофије које већ од Аристотелове *Метафизике* казује да је *prote philosophia* или једноставно само: *филозофија*, она изузетна наука која једина међу свим другим наукама мисли биће као биће, дакле, тоталитет бића а не неку посебну регију бића. Тако филозофија једина мисли оно што је прво, темељно, па је отуд и њен једини предмет ум. Управо зато што је једино филозофија она наука која мисли тоталитет бића, Фихте је и могао да је постави као фундаменталну науку за све друге посебне науке на филозофском факултету, али уједно и ону науку која почивајући на тоталитету слободе ума може да успостави њихово суштинско јединство. Тако Фихте утемељује идеју филозофског факултета у потреби да сви студији посебних наука који се на њему изучавају нужно започну студијем филозофске методе која им, са своје стране, омогућава да у њеном тоталитету јасније разумију мјесто њихове посебне науке, односно, да филозофијом дохвате оно што је темељно, прво и заједничко за суштину свих наука, па тако и за њихову посебну науку. Тако студиј

³ К. Јасперс, *Идеја универзитета*, Плато, Београд, 2003, стр. 102

филозофије посебним наукама омогућава увид у цјелину и јединство наука, као и што пружа јаснији поглед о њиховом посебном научном мјесту у тој цјелини. Студијем филозофије посебне науке долазе до свог критичког темеља, до ума, или што је исто: до слободe која чини њихово јединство. Због тога је темељ науке само критички ум, а његова суштина и циљ јесте само слобода, односно, наука почива на критичком уму и слободи, а уколико није таква, није ни наука.

То је Фихтеова идеја филозофског факултета, али с обзиром на чињеницу да Фихте филозофски факултет посматра као цјелину наука, то се одмах и види да је у идеји филозофског факултета од почетка била положена идеја новог универзитета, односно идеја оног духовно интегришућег мјеста које обухвата студиј свих посебних наука. Нови универзитет је исто што и идеја филозофског факултета, те је то уистину идеја науке утемељене на потпуној слободи ума. Због тога што је супстанца науке слобода, сматрао је Фихте, дјелатности филозофског факултета, односно универзитета нужно се морају дати гаранције да они неће бити владиним мјерама или неким другим спољашњим факторима угрожени. Зато је аутономија филозофског факултета или што је у нераскидивој вези: аутономија Хумболтовог универзитета у Берлину, на којем се у тренутку његовог оснивања и појавио први Филозофски факултет 1810. г., од почетка и била постављена као неприкосновени услов и брана сваком спољашњем диктату који би желио да укине слободу мишљења и истраживања.

Тако филозофски факултет, утемељујући се на филозофској, хуманистичкој идеји, удахњује живот универзитету, иако је филозофски факултет већ сам универзитет за себе, па се утолико и вриједи запитати: зашто Фихте идеју филозофског факултета није одмах и назвао идејом универзитета, што је она по свом карактеру недвосмислено била? Кант макар и привидно задржава више факултете у идеји универзитета, без обзира што филозофски факултет поставља као основу без које виши факултети не би имали смисао. С друге стране Фихте је, бар када је о теологији ријеч, радикално отворенији те, за разлику од Канта који не жели да до краја изведе консеквенце свог мишљења, искључује теологију из корпуса наука, јер је сматра догматском, некритичком, док у цјелини теологију, право и медицину сматра нечим што припада специјалистичким школама, корисним за функционисање државе, али чини се, управо због овог става, као оним наукама које суштински не припадају духу универзитета. Међутим,

уколико је размишљао на овај начин, Фихтеу је морало бити сасвим јасно да се ти факултети не могу лако искључити са универзитета, те без обзира на став да универзитет треба да почива на критичком уму, слободи мишљења, а да ове три науке почивају на апликативности која је идеји универзитета супротна, он ће се стога задовољити само критиком специјалистичких студија. У основи Фихте универзитет мисли само као цјелину и јединство критичких наука, па зато и идеју универзитета поима изван сваког специјалистичког одређења, односно, специјалистичког образовања, јер специјалистичко образовање за њега није научно, с обзиром на чињеницу да у основи има само положен захтјев да се оно научено примијени.

Наука је наука само ако је критичка – то је мисао на којој почива филозофија ума и њена идеја универзитета. Зато је Фихте, теоријски и свакако најзначајнији креатор идеје филозофског факултета као идеје новог, хумболтовског универзитета, и био енергично против сваког схватања универзитета као школе за праксу, јер је сматрао да таква једностраност уништава темељну сврху образовања. Универзитет не треба да служи диктату за образовањем компетенција, специјалистичком образовању, већ је његова улога да се на еманципаторском таласу знања – до којег се долази само критичким промишљањем – досегну хуманистички идеали, наиме, студира се знања ради; студира се ради идеала који нам налажу да управо карактером тог знања постанемо бољи људи. У супротном, рецимо одмах и то: не би било могуће спријечити данас већ отпочети процес нестајања филозофског факултета, а то значи друштвених наука уопште, на њиховим историјским и научним темељима, јер би то нестајање суштински било исто што и пристајање на апликативну, специјалистичку, профитну, дакле искључиво меркантилну идеју човека и друштва, каква без сумње доминира савременим европским и нашим филозофским факултетом и универзитетом. Без идеје човјека као бића слободне и хумане заједнице, нема ни хуманистичког универзитета, већ постоји само сурова прагма профита као јединог критерија вриједности човјека.

Ипак, овај моменат Фихтеове идеје филозофског факултета као идеје универзитета, наиме, онај који из филозофског појма *критике* успоставља темељ и филозофског факултета и универзитета, чини се, да у једном важном аспекту у савременим расправама о кризи универзитета није довољно тематизован. Штавише,

проблематизацију појма критике унутар модерних дискусија о питањима науке не сусрећемо ни у оним најзначајнијим расправама које у двадесетом вијеку пратимо у радовима Јасперса, Хајдегера, Хабермаса, Лиотара или Дериде. Критика је за филозофију класичног њемачког идеализма оно подразумијевајуће, синоним за суштину науке, па управо можда зато значење појма критике и није довољно дошло до гласа о својој важности, посебно у оним токовима савремених дискусија којима се чини да је хумболтовска идеја универзитета мртва, наиме да је рационалистички, просвјетитељско-хуманистички идеал универзитета капитулирао. Најчешћа аргументација је да сва три принципа хумболтовског универзитета: *о јединству науке, јединству наставе и истраживања, те академским слободама професора и студената* у дјелатности савременог универзитета више не постоје, те да је стога сваки говор о идеји универзитета без икаквог смисла.

И заиста, према бројним критичким увидима, стварност универзитета данас је управо супротна свему ономе што је била некадашња идеја филозофског факултета и универзитета. Све су гласнији критички тонови који изражавају бојазан да су западноевропски и наши универзитети постали погон специјалистичког образовања за прагматичне потребе државе и привреде, односно да је њихова улога сведена само на функцију сервиса оних потреба бизниса које уважавају само знање које може донијети профит. Многи међу нама ће казати да су факултети постали стручне школе, па да се и данашњи универзитет у цјелини, дакле, и код нас и у свијету резимира само као један неповезани скуп стручних школа које се само још традиционално зову факултетима. Питање о универзитету као да је у владајућој неолибералној пројекцији друштва постало искључиво техничко, организационо питање, па се чини да се универзитети уопште поимају само као неке техничко-технолошке и менаџерске институције. Модерни универзитет је постао меркантилни универзитет. То је универзитет који привидно обједињује науку и образовање, па се ту у први мах чини да се ради о неком наставку принципа хуманистичког хумболтовског универзитета.

Међутим, пажљиви увид ће веома брзо утврдити да се у појму високог образовања налази једно необично разликовање научних и образовних области, односно критичком увиду ће се одмах показати да на универзитету додуше постоји научно образовање, што

се и подразумијева, али и неко друго, које није научно, већ специјалистичко и које свој ненаучни статус прикрива и изражава синтагмом о високом образовању. Свакако, образовање уопште не мора да буде научно да би било образовање, али је проблем у томе шта траже ненаучна, специјалистичка образовања на универзитету који почива на научном образовању? Због тога се чини као да је данашњи универзитет престао да разликује науке и вјештине, дакле, критичко знање и специјалистичке студије, па и изгледа као да је наука ту схваћена само као нека „вјештина да се у праксу пренесе и у њу примијене теоријска знања“. Без сумње, такво схватање представља један од аутентичних израза кризе данашњег универзитета, па је отуд заиста разложно да се и запита да ли је овако прагматички, технички замишљен универзитет заиста модеран универзитет коме се комплиментира да почива на логици стварности здравог разума. Можда би било корисно подсјетити да је Шелинг давно написао да разум који нефилозофија назива здравим захтјева „звезкав новац истине“ и да је тај здрав разум онај који у „филозофији рађа чудовиште једне сирове догматичке филозофије“⁴ која свој непосредни интерес узима као једино чиме може да самјерава оно опште. У том Шелинговом смислу данашњи универзитет би се заиста могао назвати „универзитетом здравог разума“, јер је то универзитет који само успјешност у стварању профита сматра посљедицом успјешног образовања и оним што је „здрavo“, наиме, оним што је „изван привида стварности“. Зато броју специјалистичких студија готово да нема краја на данашњем универзитету, па се чини да се уистину ради о неком космосу учења различитих вјештина, специјалистичким образовањима која са науком суштински немају никаквог додира, те изгледа као да се ради о неком образовању за које постоји само један захтјев: „да се пренесе и примијени у пракси“. То је управо оно против чега су били и Фихте и Шлајермахер, наиме, против универзитетског образовања за одређену професију, односно, образовања за потребе механичких, тј. специјалистичких занимања, јер оне уништавају дух науке и дух слободе којима треба да је наука прожета. Тако је специјалистичко образовање постало стварност која жели да се прикаже као једина могућа стварност науке, наиме стварност која тражи само примјену знања, а као сувишно и скупо, заправо

⁴ F.W.J. von Schelling, *O metodi akademiskog studija* u: I. Kant, F.W.J. Schelling, F. Nietzsche, *Ideja univerziteta*, Globus, Zagreb, 1991, str. 172-173

безвриједно вреднује свако критичко мишљење које, уистину, једино долази и једино може да дође из филозофије и филозофских, друштвених наука.

Зато се и може рећи да се из односа према стварности утемељује и различито поимање науке и њене стварности. С једне стране, она може да се појави у својој догматској, ауторитарној и аподиктичкој форми која свој смисао заснива у пукој примјени задатих норми, прописа и процедура, дакле у једном дисциплинованом формализму којим се заправо тврди да је стварност непромјенљива и упућује на то да је смисао науке само у техничком развоју постојеће стварности. Међутим, с друге стране, стварност која се поима као она који није једноставно само дата у својој непромјенљивости, већ је човјеку задата, упитна, вишезначна, дакле, гдје се сматра да стварност увијек зависи од нашег критичког разумијевања онога што је стварно, те се стога може мијењати, успоставља појам нововјековне науке која, као што смо жељели да нагласимо, почива *не на апликативној примјени знања*, већ управо супротно: *на критичком и слободном разумијевању*. То је она идеја науке која је признавала науку само ако је она критичка, дакле, слободна, а не апликативна – те је управо то она темељна мисао која произлази из филозофије ума и израста у идеју филозофског факултета и хумболтовског универзитета. Зато и изгледа као да се након двије стотине година наука на неолибералном универзитету поново враћа у једну стварност у којој се игнорише слободно критичко промишљање, па се насупрот само дисциплинована примјена знања у пракси, послушна немисаоносно подстиче и поима као једини истински смисао и задатак универзитета.

То је исто оно стање које у много чему недоречени и неодлучни Карл Јасперс у својој *Идеји универзитета* назива добродушном синтагмом „ширење универзитета“, али је то „ширење“ заправо смрт једног хуманистичког концепта не само науке и универзитета, већ уопште човјека и друштва, које Јасперс нажалост не помиње. „Ширење универзитета“ се оправдава схватањем да је свака потреба за неким знањем истовремено и наука, па се тако – ипак не може Јасперс да благо критички не примијети – „астрономија и наука о предузећима, филозофија и хотелијерство“⁵ држе у истој научној и универзитетској равни. Јасперсу се чини да се ширење универзитета не може зауставити, те да универзитет мора том ширењу специјалистичког

⁵ К. Јасперс, *Идеја универзитета*, исто, стр. 103

образовања изаћи у сусрет. Спасоносно рјешење Јасперс види у уједињењу универзитета и техничког факултета, и мада се то касније стварно и десило, универзитет није превладао своју кризу. Занимљиво је да у овом Јасперсовом приједлогу посредно и даље исијава Кантова, Фихтеова и Хумболтова идеја универзитета, јер Јасперс сматра да би уједињење универзитета и техничког факултета одуховило технички свијет тако што би овај „постао мисаонији, његов смисао би постао озбиљно питање; његово потврђивање и његова ограниченост, његова необузданост и његова трагика дошли би до дубљег схватања“⁶. То је иста она идеја филозофског факултета и универзитета која претпоставља студиј филозофске методе у којој се сопствена посебност огледа у цјелини, само с том разликом што су техничке науке сада ступиле на некадашње мјесто посебних наука на филозофском факултету, а филозофија заузела позицију универзитета. Међутим, Јасперс, чини се, не примјећује да би за један такав подухват претходно требало тематизовати стање самог филозофског факултета унутар данашњег универзитета, јер у противном би се радило само о механичком спајању, заправо, припајању, против чега се иначе Јасперс изричито изјашњавао. У међувремену технички факултети су доспјели на универзитет, те не само да се тиме није десило одуховљење техничког факултета, већ сасвим супротно, меркантилни, неолиберални концепт друштва их је трансформисао у сам универзитет, односно, њихову доминацију учинио готово неупитном на болоњском универзитету. Ко се на новом универзитету више уопште бави односом природних и филозофских, друштвених наука када филозофија и друштвене науке не стварају никакав профит. А, када је то тако, наиме, када дух апликативности и бирократске формуларности представља науку и чине темељ новог универзитета, онда и канцеларијски приручници као рецимо *Фраскати приручник* (Frascati Manual, 2002), који је припремила и објавила *Организација за економску сарадњу и развој* и који се препоручује као основа за праћење статистичких индикатора у Европској унији, волшебно може на појединим универзитетима да постане *Правилник о класификацији научних области*, иако уопште не одговара научној и образовној традицији европског универзитета и, разумије се, нашег. Када се има у виду да је та међународна организација створена за потребе тржишног развоја, онда је питање о утицају који има универзитет на класификацију

⁶ К. Јасперс, *Идеја универзитета*, исто, стр. 111

научних области поразан, јер у његово име одлучује организација за унапређење тржишта. Уједно, тиме се посредно казује и шта је то што се сматра науком која треба да се изучава на универзитету. Тако се и овдје јасно виде размјере процеса меркантилне и на тој основи израсле бирократске доминације и тумачења смисла науке и улоге универзитета. Тиме се, разумије се, укида и слобода одлучивања, јер формуларна примјена норме постаје једини принцип.

Бирократија посредно укидајући слободу одлучивања у готово свим важним областима живота, уистину ефикасно намеће сопствени бирократски принцип као демократски принцип. Нажалост, више не звучи нестварно чињеница да данас научним институцијама није довољно сопствено знање о предмету свога рада, већ је постало неопходно стећи и знања које у облику процедуралног императива једино пружа захтјевно бирократско школовање или одговарајући курс у неком „work shop-u“. Учи се не само како треба попуњавати безбројне формуларе за добивање средстава потребних неком научном истраживању, већ је, штавише, постало обавезно и стицање формуларних знања како би се уопште знала пронаћи одговарајућа адреса код које научна институција или појединац може аплицирати. Када је попуњавање формулара постало нова наука, тада нужно и демократија мора постати нешто церемонијално, ритуална друштвена игра формализованих компетенција или „статистичког шарлатанства“ (К. Раковски). Већ одавно постоје специјализоване агенције које посредују између бирократских захтјева различитих фондова и интереса науке и образовања, јер је очигледно да научне и образовне институције, уколико би се још бавиле таквим бирократским оспособљавањем, на крају не би имале простора да се уопште баве својим примарним задацима. Када се ради о овим питањима, чини се да је више него уочљиво да неолиберална производња демократије као суштински производња бирократије чини, између осталог, да наука и универзитет не само да више не утичу на предмет свог научног истраживања, већ да им се све више затварају могућности да без бирократског посредовања прибављају средства за своја истраживања. То свакако има за посљедицу успостављања бирократске и технократске структуре научних и образовних институција, у крајњем и друштва у цјелини. Из тога се, не треба посебно наглашавати, и изводи теза о смрти хумболтовског универзитета.

Аргумент о смрти идеје хуманистичког, хумболтовског универзитета допуњује се такође и чињеницом да јединство науке више нико не тематизује, посебно након спора око методе почетком XX вијека који је довео до подјеле наука на природне и духовне (друштвене). Међутим, какав год у филозофским расправама био увид у стварност универзитета, не може се избјећи утисак да се ни Јасперс, ни Хајдегер, ни Хабермас, као ни Лиотар или Дерида потпуно не одричу изворне Фихтеове, односно Хумболтове идеје универзитета. Све те расправе на различите начине пледирају за универзитетом који ће на нов начин изградити своју идеју универзитета, али тим њиховим драгоцјеним увидима у стварност данашњег универзитета некако непрестано измиче критика *савременог универзитета као меркантилног универзитета*.

Како се десило да се стварност хумболтовског универзитета у Европи промијенила? Прије свега, принципи хумболтовског универзитета су принципи на којима је требало да се изгради и развија дјелатност универзитета, те то никада и нису били принципи који су били остварени, поготово не у димензији схватања потпуне финансијске независности и аутономије универзитета. И управо зато што универзитет никада није био стварно финансијски независан и политички и научно аутономан, а тиме и суштински аутономан, принцип профитне основе дјелатности универзитета је након другог свјетског рата постао све присутнији.

Стварност данашњег универзитета као да је коначно довршила већ раније започети процес меркантилизације универзитета и коначно је у свом чистом неолибералном облику израсла из начина спровођења европских реформи универзитета постављених на Болоњској конференцији министара Европске уније 1999 г. Увођење принципа, које је уједињена Европа формулисала у Болоњској декларацији, у суштини је био захтјев за реформом сопственог, традиционалног, хумболтовског универзитета, којем је, разумије се, за посљедњих двије стотине година у највећој мјери дуговала свој епохални друштвени, политички и културни развој. Међутим, захтјев за реформом универзитета у одређеном смислу је у консеквенци значао и захтјев за другачијим односом према сопственој хуманистичкој, филозофској и либералнополитичкој идеји којом се перципирала суштина науке и друштва, што је, с друге стране, имало и има крупне друштвене посљедице. Разлог због којег се тражила реформа

универзитета, састојао се наводно у очекивању да ће реформа битно допринијети рјешавању економских и политичких потреба Европске уније, тако што би се новим концептом образовања премостиле унутрашње разлике и створила тржишна мобилност радне снаге и капитала на цијелом европском простору.

У основи, примјена болоњских принципа показала се само као примјена концепта универзитетског образовања у САД, које су почетком двадесетог вијека увеле процес евалуације и акредитације високошколских установа, а што је опет имало за посљедицу бројна упоређивања високошколских институција и мјерења различитих научних и образовних активности. Потреба да се објективира квалитет образовања била је и остаје разумљива, али амерички технократски концепт друштва који рационалност признаје само у оствареном профиту, трансформисао је традиционални европски универзитет у универзитет који је схваћен као корпорација факултета, односно као предузеће које производи знање и на тржишту продаје наставне и научне услуге. Ректори и декани се посматрају као директори предузећа који своју успјешност треба да потврђују првенствено на тржишту. Тиме је универзитет по први пут у својој историји отворено и недвосмислено постао тржишна чињеница, која искључиво треба да се оријентише према тржишним потребама, па и све што није добило статус такве потребе треба да се сматра непотребним. Свакако, ту се налази и почетак продора технократске и бирократске праксе на европским и свим другим универзитетима који слиједе ове принципе, а према којима је научна и друштвена јавност и у Европи и код нас све више критична.

Бирократизација универзитета је посљедица опште примјене профита као кључног критерија успјешности науке и образовања, а садржана је у познатом захтјеву да се цјелокупна научна и образовна дјелатност универзитета може и мора квантификовати, укључујући и оно што није могуће стандардизовати и бројчано упоређивати. Тако је Болоњски процес подстакао и омогућио меркантилни концепт универзитета који је законито трансформисао универзитет из мјеста на којем се стиче научно образовање у школу у којој се стиче специјалистичко образовање. То је омогућило огроман степен бирократизације универзитета у којем се готово сваки корак наставника и студената мора квантификовати, научни радови бодовати у часописима који су добили категоризацију на научним листама, што је

отворило простор и научној корупцији, дакле, стварност универзитета је у значајном мјери постала бирократска стварност бесмислених квантификација и упоређивања.

При томе, филозофски факултети као факултети на којима се готово у цјелини изучавају друштвене науке стављени су у ситуацију да противно свом научном критичком духу развијају специјалистичке студије, за које најчешће једино и постоји тржишна потреба. Тако је примјена логике тржишног принципа на филозофском факултету потпуно маргинализовала њихову научну, и посебно треба казати: критичку улогу, свела је на неку врсту слушкиње специјалистичког образовања, јер филозофске науке и нису науке које могу, нити су икада и могле да служе профиту, већ само најдубљим интересима друштва у цјелини. Пристајање за дух науке неприхватљиве захтјеве о тржишној као јединој вриједности научног знања, и на самом филозофском факултету је подстакло дух редукције сопствених наука на специјалистичке студије, а све у нади да ће такви поступци допринијети њиховој тржишној успјешности. Међутим, не треба посебно истицати да нема ни једне друштвене науке која се изучава на филозофском факултету, а да на тржишту може да буде профитабилна.

То је имало и има за посљедицу губитак теорије у готово свим филозофским или друштвеним наукама, изузев у самој филозофији, мада се и ту могу запазити тенденције отклона од критичке рефлексије стварности. Ипак, само теоријска мисао може бити критичка мисао, јер једино теоријска мисао није обавезна да слуша императив профита, или ауторитет тзв. „неумољиве праксе стварности“, управо зато што теоријска мисао почива на слободи мишљења и хуманог идеала. Теоријска мисао није изван стварности праксе, она стојећи на тлу слободе и критичког мишљења непрестано, *својом сопственом стварношћу*, демонстрира отпор идеолошкој слици свијета која тврди да је постојећа пракса једина стварност у којој се човјеков живот и наука дешавају.

Редукција на имитацију специјалистичких студија допринијела је и имитацији метода прогностичности у филозофским наукама, при чему се заборавило да филозофске, друштвене науке нису прогностичке, јер је природа њиховог предмета људски дух, а не природа. Закони природе нису закони људског духа. Тако се имплиците, не дакле сасвим гласно и развила свијест о непотребности филозофских наука, штавише филозофског факултета уопште, па и

подстакао унутрашњи, додуше још увијек латентни сукоб на универзитету између природних и друштвених наука. Непријатељство према друштвеним наукама као да никада на универзитету није било присутније.

С друге стране, универзитет је постао универзитет без икакве, осим бирократско-технократске идеје о својој наводној друштвеној мисији, али у основи бирократском духу који је њим овладао једино је важно да у табеларним упоређивањима прикаже фиктивни напредак. Квантификовање и формуларност успостављају обману и самообману некаквог научног напретка који се најчешће доказује спортским упоређивањем заузетог мјеста на некој Шангајској или каквој другој листи. Никада више у историји није било простора за образовање, али никада ни више необразованих. Није без разлога Конрад Паул Лисман (Konrad Paul Liessmann) савремени универзитет дефинисао као онај који почива на теорији необразованости⁷. Наиме, наше питање је да ли тржишини принципи на којима пожива нови болоњски универзитет уопште могу да допринесу развоју науке и високог образовања, или је то ипак у супротности са темељном европском науџном и хуманистиџном традицијом? То стога, јер принцип профита захтјева да се универзитет више не бави само науком и образовањем, веџ се тражи да се бави продајом знања на тржишту, односно универзитет се све више разумијева само као пуки сервис потреба државе и бизниса. Због тога се у стварности у којој су универзитети регистровани чак и за спољнотрговачке послове, осликава концепт универзитета који треба да функционише као привредна корпорација, те је као и у свакој корпорацији те врсте централизација, односно, у овом случају идеја да универзитет гдје год нема отпора треба да буде интегрисан, само израз директивне воље за меркантилним владањем духом науке, односно одређивањем оних идеја које треба да успоставе критеријуме наводно хуманог и праведног друштва. Интегрисани универзитет је за идеју универзитета императивна пракса бирократско-технократског принципа којом се одузима и преостала аутономија факултета. Утолико се ни критичка, слободна и на тим основама креативна улога универзитета и не може пробити даље од идеје ректора као генералног менаџера корпорације, и декана као директора предузећа у корпорацији. Заправо, не може се пробити идеја универзитета, јер идеје више нема, јер нема ни

⁷ Konrad Paul Liessman, *Teorija neobrazovanosti*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2009.

претходне идеје филозофског факултета која је принцип хуманог друштва стављала изнад принципа профита.

У основи ради се о неолибералном концепту профита као врховне регулативне идеје друштва, која је природно непријатељска према филозофији и свим друштвеним наукама. Она жели стварност која се не мијења, не жели слободну и критичку мисао, јер не жели да мијења своју профитабилну стварност. Насупрот, цијела нас досадашња историја учи да стварност није никада само затечена стварност, да стварност може да се мијења, али да не може да се мијења без слободног, критичког мишљења и идеала хуманог друштва. То такође значи да у модерном времену она не може да се мијења без филозофских, друштвених наука. Универзитет не може бити универзитет у којем филозофија и друштвене науке немају мјеста, јер не задовољавају принципе профитабилног знања. То значи да стварност не може да се мијења и без *хуманистичког идеала*, јер без хуманистичког идеала нема науке и хуманог смисла друштва, односно постоји само друштво технолошке послушности, а не слободно друштво које не пристаје да знање има људску вриједност само ако доноси профит. Због тога је криза идеје филозофског факултета не само израз кризе универзитета, већ је у свом темељу то криза идеје хуманог друштва. Отпор неолибералној рефеудализацији друштва зато може започети само критичким мишљењем, наиме, слободним филозофским мишљењем, једнако као и мишљењем које живи у умјетности и друштвеним наукама у цјелини. Њихов историјски задатак је да покажу да непријатељство између филозофских, друштвених и природних наука у хуманистичком научном темељу суштински не постоји, већ да је само посљедица империјалне прагматичне логике неолибералног концепта доминације и профита који би идеју човјека путем новог универзитета желио да сведе на идеју некритичког бића којем је једино дозвољено да по принципима технолошке рационалности послушно, без питања, без сумње, без критичког, дакле, слободног мишљења примјењује научено знање у пракси.

НЕСТАЈАЊЕ ХУМАНИСТИЧКОГ ОБРАЗОВАЊА У ДОБУ ТЕХНИКЕ

Апстракт: У раду се објашњава појам хуманистичког образовања. У том смислу следе се ставови Леа Штрауса изложени у предавању *Шта је хуманистичко образовање*. Такви ставови се повезује са ставовима Вилхелма фон Хумболта изложеним у тексту *Теорија образованости човека*. Потом се одређује карактер техничког доба полазећи од Хајдегерових размишљања о техници. На крају се излаже веза таквог одређења технике са нестајањем хуманистичког образовања.

Кључне речи: образовање, хуманизам, култура, техника, Лео Штраус, Вилхелм фон Хумболт

На почетку овог излагања потребно је поставити три питања. Прво; како разумети појам хуманистичког образовања? Друго, шта се овде мисли под термином доба или епоха технике; и треће, у ком смислу се нестајање хуманистичког образовања манифестује у епохи технике и подлеже њеном карактеру? Ово треће питање је у ствари основно питање, али да би се то основно питање разумело потребно је претходно тематизовати прва два.

Код је у питању одређење хуманистичког образовања, ту се позивам, пре свега, на одређење које је Лео Штраус изложио у свом говору у јуну 1959. објављеном под називом *Шта је хуманистичко/либерално образовање?*¹ Штраус говори да је хуманистичко образовање образовање у култури или усмерено ка култури. Према њему, довршени облик хуманистичког образовања је културно људско биће. Култура (*Цултура*) у свом почетном значењу

¹ Лео Страусс, "Шта је хуманистичко образовање". *Еуропски Гласник* 14, годиште ХИВ, бр. 14., Загреб, 2009., стр. 191-197. Треба рећи да је поменуто предавање одржано на Универзитету у Чикагу у склопу Основног програма хуманистичког образовања за одрасле. Наслов оригинала је *What is Liberal Education*. У раду је као и у преводу појам *либерал едуцатион* преведен термином "хуманистичко образовање" из разлога што се хуманистичко и либерално образовање сматра синонимима. Овим синонимним појмовима се истовремено упућује на латинско образовање као *студиа хуманитатис* и *артес либералис*, а у једном дубљем смислу означава враћање на парадигму грчког схватање *паидеиа-е*.

јесте одређење које се тиче пољопривреде. Култивација тла и његових плодова, бригу за тло, негу тла у складу са његовом природом. Данас култура у једном изведеном смислу значи културу ума, негу и усавршавање урођених способности ума у складу са његовом природом. Такође он говори да, као што су некада били потребни култиватори тла, уму су потребни учитељи. Ови учитељи морали су бити ученици који опет захтевају неке учитеље. Ипак, Штраус примећује да не може постојати бесконачна регресија и да на крају постоје учитељи који нису били и ученици. А то су, према њему, највећи умови. Такве људе не можемо срести у наше доба. Ученици, без обзира на степен успешности имају на располагању учитеље који нису велики умови него само проучаваоци великих књига. У том смислу Штраус закључује да се *хуманистичко образовање састоји у проучавању великих књига* које су саставили велики умови, проучавања у којем искуснији ученици помажу мање искуснијим, па и почетницима.²

Штраусови ставови о читања велике лектире, великих умова, на одређени начин стоје на линији размишљања и идеала које је с краја ХВИИИ века изложио Вилхелм фон Хумболт у *Теорији образовања човека*³. Ово подразумева окретање текстовима и књигама великих умова, важност познавања древних језика, књижевних канона, филозофских и естетских и религиозних садржаја у делима античких мислилаца и умова. Такво окретања античком идеалу и хуманистичком концепту, оличеном у делима античких умова, треба да важи као програм човековог самообразовања, као фомирање и развијање, душе и духа, талената и надарености, са циљем да појединца доведе до ступња развијене индивидуалности, до свесног учешћа у заједници и њеној култури. Другим речима, образовање важи као (једина) могућност да се човек преведе из варварства у цивилизацију, из неодговорности у аутономију. За Вилхелма Хумболта образовање је било "последњи задатак нашег постојања"⁴. У том смислу, у *Теорији образовања човека*, он говори да, посматрано у крајњој намери, човеково спознајно мишљење је увек само покушај његова духа да пред самим собом буде разумљив, његово деловање је напор воље да

² Исто стр. 191-192.

³ Вилхелм вон Хумболдт, "Тхеорие дер Билдунг дес Менсцхен", у *Сцхрифттен зур Антхропологије унд Гесцхицхте*, Верке И, Стуттгарт, 1995., стр. 234-240.

⁴ Исто стр. 235.

у себи постане слободна и независна.⁵ Човек је активно биће, а будући да свеколико деловање мора имати неки предмет, онда, према Хумболту, човек покушава обухватити што је могуће више света и повезати га што тешње са собом. Спознати свет, прилагодити свет, располагати природом – нису задњи циљеви човека него средство за постизање крајње намере у образовању, а то је самоспознаја и слобода. Конрад Паул Лисман (*Конрад Паул Лиесман*) у својој књизи *Теорија необразованости*⁶ позива се на В. Хумболтов текст "*О проучавању старине и грчкога особито*" из 1793. и пише да такав програм образовања као изградња човечности и људског достојанства претпоставља, по Хумболту, проучавање античких језика, пре свега старогрчког, и целе античке културе. У античкој култури се показује у највећој мери почетни карактер човечанства уопште. Проучавање таквог карактера човечанства мора у сваком положају и сваком раздобљу деловати лековито на људско образовање јер оно уједно сачињава основу људског карактера. Култура Грка има образовну теоријску предност и та се култура може назвати парадигматичном. Такво проучавање је посебно важно у раздобљу кад је услед безброја спојених околности позорност више усмерена на ствари него на људе, и више на масе људи него на појединце, више на спољашњу вредност него на унутрашњу лепоту и уживање.⁷

Према Штраусу, хуманистичко образовање је образовање у култури. Притом, он поставља питање: у којој култури? Одговор је у култури западне традиције, можемо прецизирати – на култури која је израсла на античкој културној парадигми. Ипак западна култура је само једна од култура. Инсистирати на једној, западној култури, значи, инсистирати на одређеној парохијалности. Ова ограниченост на једну културу није у духу хуманистичког образовања, које се поставља као универзално, свеобухватно и отворено. Имајући у виду разноликост људских култура, Штраус жели да одреди хуманистичко образовање, па, може се рећи, и ограничи га, с обзиром на његову функцију "овде и сада". Основну функцију хуманистичког образовања он види у супростављању једној демократској тенденцији изграђеној у масовној култури. У таквој култури човек се не формира као припадник елите. Он не гради демократију изврских и умних људи већ демократију

⁵ Исто стр. 235

⁶ Конрад Паул Лиесман, *Теорија необразованости*, Загреб, 2008.

⁷ Види исто стр. 47.

људи ниског интелектуалног капацитета. "Масовна култура је култура коју може усвојити и најмањи интелектуални капацитет, без икаквог интелектуалног и моралног труда, по врло ниској новчаној цени."⁸ Штраус сматра да масовна култура захтева непрекидни доток нових идеја, које производе такозвани креативни умови. Тако наводи да су садржаји масовне културе све садржајни и богатији смислом. Он сматра да демократија у којој влада масовна култура ипак има еманципаторски потенцијал јер захтева већу преданост, концентрацију, ширину и дубину. У том смислу он у хуманистичком образовању види оружје елитистичке демократије и противотров за масовну културу, за разорне последице масовне културе, за њој својствену тенденцију да не ствара ништа друго до "стручњака без визије" и "хедонисте без срца".⁹ Хуманистичко образовање је лествица којом се покушавамо попети из масовне демократије у демократију изврских појединаца, или, како каже Штраус, у демократије у изворном смислу. Хуманистичко образовање је нужан пут да се пронађе аристократија унутар демократског друштва.

Лео Штраус сматра да се хуманистичким образовањем као образовањем за људско господство и извршност може супроставити масовној култури. Човек подлеже масовној култури, али путем хуманистичког образовања човек има шансу да еманципује себе. Штраус верује да се образовањем могу изградити хумани односи, елитна демократија и аутентични положај човека. Према њему, хуманистичко образовање представља једну независну и корективну инстанцу у разрешењу друштвених сукоба и превладавање отуђеног положаја човека коју доноси масовна култура. Ипак поставља се питања није ли масовна култура део једне шире повесне тенденције која се показује у свеобухватној владавини техничког начина размишљања и деловања. У том смислу се овде поставља питање о техници.

Ово питање о техници треба сагледати у светлу Хајдгерових размишљања, у којима он у техници не види ништа техничко, већ епоху која на суштински начин одређује положај човековог тубивствовања у целини. Доба владавине научно-техничке конструкције света Хајдегер назива атомским добом и у књизи *О ставу разлога/темеља (Дер Сатз вом Грунд)* одређује техничку позадину оваквог повесног кретања:

⁸ Види Лео Страусс "Шта је хуманистичко образовање", стр. 193.

⁹ Исто стр. 193.

"Човек одређује епоху свог повесног тубивствовања из притиска (*Андранг*) и пристављања (*Беистеллунг*) енергије природе. Тубивствовање човека – обележено путем атома. Данас ова реч именује нешто што је у овом времену приступачно само малом броју људи од 'мишљења'. Међутим, оно се вероватно тиче означавања епохе као што је атомско доба. Јер оно уобичајено, што још постоји и што се још данас назива културом: Театар, уметност, филм, радио, али такође литература и филозофија, чак вера и религија – све ово храмље за оним што епохи досуђује обележја атомског доба."¹⁰ Све постојеће, поготово сви културни облици и творевине подлежу научно-техничкој конкструкцији света, односно **поставу** (*Гестелл*). Уметност, филозофија, религија, целокупна култура не избегавају тај удес. У таквој владавини технике култура губи своју елитност, она није више изградња самосвесног појединца и постаје масовна култура као стециште човека ниског интелектуалног капацитета. Хумани односи своде се на робоновчане односе тржишта, на односе експлоатације у којој доминира масовно уживање или демократизација укуса, кич, шунд, рекламни и политички слогани, квантитативне вредности уместо квалитативних, кибернетички модели управљања, друштво знања у коме је знање информација и ресурс.

У таквом широком сезању техничке доминације дешава се лагано али сигурно нестајање хуманистичког образовања. Све је мање људи од мишљења, све више стручњака и лаика. Наиме, хуманистичко образовање нестаје тако што се намеће један други облик образовања, уколико тако може да се назове, одређен условима техничко-научног размишљања и деловања. Основни карактер у новом образовању оличен је у лику многобројних реформи образовања у којима хуманистичке науке и уметности губе место у наставном програму. Образовање више није највиши циљ људске егзистенције, већ средство располагања природом, средство стварања успешности, средство доношења профита, средство индустрије. У том смислу Лисман у књизи *Теорија необразованости* говори да реформе знања воде индустријализацији и економизацији знања, чиме представе класичних теорија образовања преокрећу у своју супротност.¹¹ Према Лисману, у таквим условима не ради се више о полуобразованости коју подупиру модерни масовни медије, како сматра Адорно, већ о нестајању

¹⁰ Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, str. 57-58.

¹¹ Конрад Паул Лиесманн, *Теорија необразованости*, стр. 8.

образовања. Лисман ово нестајање образовања не означава као одсутност већ као необразованост у значењу интензивног поступања са знањем покрај или на маргинама сваке идеје о знању. У том смислу он пише: "Необразованост данас није ни индивидуални пропуст, нити резултат промашене просвјетне политике. Судбина је то свих нас јер се ради о посљедици капитализације духа."¹² Друштво у којем доминира таква необразованост, назива се друштвом знања, што звучи парадоксално. Лисман говори да циљ друштва знања није ни мудрост ни самоспознаја у смислу грчког *гнотхи сеаутон*, па чак ни ментално прожимање света како бисмо га боље разумели. У том друштву знања није стало до мудрости, до спознаје и саморазумевања као средишњих индикатора оног што друштво држи на окупу. Оно што ово друштво карактерише јесте симулација перманентне спремности на учење, доживотно учење (*лифелонг леарнинг*), редуковања знања на значење информације и њену функционалну обраду. У том смислу друштво знања може да назове и информацијским друштвом. Знање је сада ускладиштено у банке података (*Гоогле, Јандех, Википедиа ...*) Више се не ради о томе да нешто знамо *него где се то налази*, образовна места постају услужна предузећа, а знањем се менаџерски управља. У таквом менаџерском управљању на место индустријског радника долази *радник знања* закупљен добивањем и расподелом знања. Тако Петер Друкер (*Петер Друзкер*) радника дефинише као образовну особу чије је обележје способност "да своје знање примени у садашњости, користећи га за обликовање будућности."¹³ Лисман такав однос знања и човека појашњава још подробније: "Није то радник који постаје зналицем, него је реч о зналицу који постаје радник."¹⁴ Код таквог носиоца производње знање постаје ресурс, сировина, средство за поспешивање индустријске производње. У том светлу образовни процес се надомешта индустријализацијом знања, при чему универзитети постају предузећа а предузећа универзитети.

¹² Исто стр. 10.

¹³ Петер Ф. Друкер. *Вас ист Менаџмент* Мјнцхен, 2002., стр. 352. Цит. према Конрад Паул Лиесман, *Теорија необразованости*, стр. 28.

¹⁴ Конрад Паул Лиесман, *Теорија необразованости*, стр. 36.

Resume

DISAPPEARANCE OF HUMANISTIC EDUCATION IN THE AGE OF THE TECHNOLOGY

This paper explains the concept of liberal/humanistic education. In this regard, the following paragraphs Leo Strauss exhibited in the lecture *What is liberal education*. Such attitudes are associated with attitudes of Wilhelm von Humboldt set out in the text *Theory of Bildung*. He then determines the character of the technical era starting from Heidegger thinking about technology. At the end of such a relationship exposes the definition of technology with the disappearance of humanistic/liberal education.

Key words: education, humanities, culture, technology, Leo Strauss, Wilhelm von Humbolt

ГОВОРЕЋИ СУБЈЕКТ И ПРАВО НА ЋУТАЊЕ

Посебан аспект феномена ћутања, појављује се у институцији „права на ћутање“. Иако је „право на говор“ као право на слободно изражавање мишљења, препознато као једна од најважнијих тековина демократије и као један од темељних појмова категорије људских права, право на ћутање, као законско право¹ у многим земљама света, било је пре свега предмет интересовања правне науке.

Међутим, независно од правног аспекта овог феномена, право на ћутање се појављује и као филозофски проблем *пар ехцелленце*². Најпре, иако се у филозофском смислу право на ћутање, темељи на фундаменталној категорији слободе избора, још се од Аристотела, концепт демократије развијао преко концепта *моћи гласа појединца*. Штавише, антички свет је демократију разумео не само у смислу друштвене климе која охрабрује грађане да се ангажују у јавном, односно, политичком животу, већ и у оном смислу у којем је демократија обавезивала слободне грађане да постану *говорећи субјекти*. Снажна подршка говору као ономе што дефинише политичку животињу (*зоон политикон*), не само да је резултовала тиме да теоретичари демократије занемаре ћутање, већ такође и њиховим настојањем да промисле начине на које је могућно „тихе“ грађане увести у демократски процес изјашњавања и одлучивања.

Демократско одлучивање настаје као последица аргументације и дискусије „не само у смислу да се до њега стиже аргументовањем, него да оно мора бити и потврђено аргументима“³. Отуда се може рећи да демократска теорија рачуна са грађанима који су спремни да се трансформишу у међусобној конверзацији, односно, у размени мишљења. Тако Барбер вредност *разговора* као *демократске праксе* наглашава тезом да „разговором можемо измислити нове будућности, кеирати заједничке сврхе и конструисати конкурентске визије

¹ латинска максима *немо тенетур се ипсум аццусаре* (нико није дужан да сам себе оптужи), представља темељ на којем је овај институт конституисан.

² О лингвистичким и металингвистичким аспектима *права на ћутање*, уп. Епхратт, М (2008), оп.цит.

³ Елстер, Ј (1988) „Интродуцтион“, *Делиберативе демоцрацу*, Цамбридге: Цамбридге Университу Пресс, п.9

заједнице“⁴. С обзиром на стварну и симболичку моћ говора у демократији, демократска теорија је или занемаривала феномен ћутања као комуникативни феномен или га је, пак, негативно одређивала као нешто што је у основи супротно демократској пракси. Штавише, она га је третирала не само као знак искључености из друштвеног живота, већ и као вид аполитичког понашања који не само не доприноси, већ и штети демократији. Без обзира која позиција да се заузимала, у оба случаја ћутање је било интерпретирано као нешто што треба искоренити и превазићи.

Проблем ћутања, међутим, посебно је био елабориран из перспективе феномена друштвене *инклузије*. Теоретичари моћи и идентитских формација били су углавном заокупљени истраживањем учинка које, у основи софистицирано социјално ућуткивање, има на феномен невидљивости, и утишаности, једном речи, на феномен друштвене беспомоћности одређених социјалних група или дела популације. Сагласно овом полазишту, ћутање је интерпретирано пре свега као нешто што у основи подрива демократију. Тако је савремена демократска теорија оштро супротставила *ћутање као избор демократској пракси*, третирајући га углавном као конформистичко пристајање на *статус quo*. Оваква теоријска оријентација, међутим, превидела је истраживања читавог сета пракси које не одговарају стриктној дихотомiji ангажман/одустајање и глас/ћутња. Штавише, истраживања у оквиру демократске политичке теорије, ћутњу углавном интерпретирају као одсуство гласа и као (намерно) одсуство политичког ангажмана.

Неки истраживачи, међутим, сматрају да својеврсни потенцијални сетови демократских пракси могу да појачају „ћутњу“, трансформишући је у значајни чинилац у процесу демократског одлучивања⁵. Према Јунгкунцовом мишљењу, одређене врсте ћутње *комуницирају*, и што је још важније, много су *рецептивније* за комуникацију Других. Сврха *намерне ћутње* у политичком праксису не мора нужно представљати опструисање демократског процеса, већ управо супротно, може да буде својеврстан допринос квалитету одлучивања. Делиберативна (намерна) ћутња, артикулисана у форми

⁴ Барбер, Б (2003) *Стронг Демократија*, Берклеу: Университу оф цалифорнија Пресс, п.177

⁵ Јунгкунз, В (2013) Делиберате Силенцес, „Јоурнал оф публиц Делибератион“, вол.9/исс.1, п.2

друштвеног активизма, по мишљењу овог истраживача, може да представља намерно средство за комуницирање порука, вредности, сагласности или неслагања са одлукама које се доносе поводом одређених питања.

Тако и други теоретичари демократског одлучивања сматрају «одрживим гледиште да су неке инстанце активистичких протеста намерни комуникативни акти, који истичу важне истине провоцирајући мишљење и разумне одговоре како код директних опонената, тако и у широј јавности»⁶. Полазећи од тезе да активизам грађанске непослушности није нужно опозив пракси демократског одлучивања, Јунгкунц настоји да покаже да делиберативна ћутња може бити средство агитације за промену у датом контексту одлучивања, и на тај начин и сама постаје промена која дати комуникативни контекст чини још више демократским.

Делиберативна ћутња је исто тако и позиција размишљања и дубоког одлучивања. Промишљена ћутња не само да обавезује грађане да узму једни друге озбиљно, него може бити истовремено и знак обазривости, успоравања темпа дискусије, простор који обезбеђује време за припрему разговора и потом за доношење одлука. У овом смислу, промишљена и намерна ћутња се интерпретира не као опасност по демократски процес, већ управо супротно, она представља први услов ефективне комуникације – услов који обезбеђује признање и препознавање Другог као (релевантног) Субјекта. Имајући у виду све ове димензије, Јунгкунц сматра да понекад, ћутња представља једино легитимно средство агитације грађана у борби против *ућуткивања*.

Генерално узев, третирајући говор као вид *политичке акције*, демократска теорија профилише својеврстан архетип *грађанина* као *говорећег субјекта*. Чинећи то она превиђа неколико важних ствари. Најпре, ради се о томе да *није само говор агент интер-субјективности*, потом да се *капацитет грађана за самоодређење не исцрпљује само у говору* и коначно, да *ћутња грађана у политчком контексту није само чујни симптом њиховог изузећа из јавног живота*, већ да насупрот томе, може представљати вид *политичке праксе*.

⁶ Кадлец, А/Фриедман, В (2007), "Делиберативе Демократије и анд тхе Проблем оф Повер", Јоурнал оф Публиц Делибератион 3

Наиме, владајуће нормe заједно са категоријом одлучивања воде ка ућуткивању пре свега оних који немају капацитет за разумну/артикулисану аргументацију. У овом смислу се упућује на проблем образовања, културних различитости, смањену способност артикулације и/или говорних компетанција. На овај аспект је посебно указала Јанг⁷, сматрајући да свођење демократске дискусије на критичко аргументовање, што је централна позиција теорије демократског одлучивања, потенцијално искључује, девалвира и ућуткује неке друштвене групе. Према њеном мишљењу, концепт *легитимне комуникације*, морао би да укључи и остале комуникативне форме а не само критичку аргументацију. Другим речима, да би стварно функционисало, демократско одлучивање мора «срести људе тамо где они јесу», омогућавајући им да се изразе на начин који сами изаберу.

У доба владавине *диктата* политичке коректности *говорног ангажмана*, ћутање се појављује као својеврсно *позитивно место говора*. Валидност ћутње као политичке демонстрације отпора унисоним гласовима, посебно је видљива у ситуацијама у којима је дискурс обесмишљен, изложен какофоничном удару, или пак, тамо где комуникативни напори да се дође до сагласности, промашују. На важност ћутања као својеврсног вида политике отпора и бунта прортив дискриминишућих политика и дискурса, указује и Јунгкунц представљајући пројекат «Дан ћутања» који је спроведен у једном америчком универзитетском кампусу⁸. Према његовом мишљењу, ћутање као протест, односно, као демонстрација отпора владајућем дискурсу, не само да се показало као снажно политичко средство, него је допринело бојој рефлексiji о могућностима само-трансформације кроз социјални дијалог.

Архетип *говорећег субјекта* као демократског грађанина, темељи се на категоријама *контроле и учествовања*⁹. Ове две

⁷ Јоунг, И.М (1996) «Цоммуниатион анд тхе Отхер: Безоинде Делиберативе демоцрацу» ин *Демоцрацу анд дифференце: Цонтестинг тхе Боундариес оф тхе Политицал*. Принцетон, Принцетон Университу Пресс, п.120

⁸ Јунгкунц, оп.цит. Током једног дана сви студенти и њихови професори су се обавезали на ћутање како би искусили позицију свих оних који су на различите начине учтукани.

⁹ Маркелл, П (2008), *Тхе Инсуффициенцу оф Нон-Доминатион*, ин *Политицал Тхеору* 36(9): 9-36.

категорије су суштински повезане будући да је контрола одлучивања немогућа без партиципације грађана, као што, са друге стране, нема самоодређења без спремности на учествовање у друштвеном и политичком животу. Концепт *говорећег субјекта*, међутим, претпоставља да је говор (изјашњавање) једини прави начин политичког ангажмана. За разлику од *говорећег субјекта грађанског друштва*, *ћутљиви* (тихи, они који се не изјашњавају) грађани не оправдавају своје акције разлозима или намерама, не праве приоритете и не препознају јасно своје или опште интересе, а што је најважније не изражавају свој *избор*. Отуда демократска теорија, *ћутљиве грађане* и њихово право на *ћутање* препознаје као својеврсну претњу демократском процесу. Неретко, посебно у жеку изборних кампања, тихим грађанима се упућују оптужбе за пасивност, апатију, себичност или неодговорност, отуђење или мањак знања, а као крајњи аргумент, одсуство говора се интерпретира као неодобравање.

Према овој оријентацији, ако способност грађана да говоре, односно да искажу своје мишљење, представља основ самоодређења, онда они који одустају од говора, дакле они који бирају *ћутање*, или опозивају сами себе или су, пак, порицани као субјекти. У том смислу *ћутање* представља недостатност/мањак грађанског учествовања, неку врсту нормативног вакуума у којем грађани имају проблем да артикулишу своје потребе, да одговоре на одлуке, да иницирају акције или да дискутују о важним питањима¹⁰. Модел грађанског друштва утемељен на „клаузули говора“ изједначава степен *ћутања грађана* са степеном њиховог развлашћивања, тим пре што институције демократије препознају као ангажман пре свега експлицитно вербализоване акте – гласање, петиције, демонстрације итд.

Барбер¹¹, међутим, сматра да у јакој демократији став «Ја ћу слушати», не значи да ћу на тај начин скенирати слабости свога противника, нити да ћу му толерантно дозволити да каже све што му падне на памет. Ја ћу слушати, значи да бирам *ћутање* како бих се ставио на његово место и настојао да га разумем. Ја ћу слушати, у овом контексту представља напор да се сагледају и детектују они аспекти у којима смо слични. Овакво слушање чији је циљ постизање заједничког

¹⁰ Грау, С. В. Д. (2012) *Вхен Алл'с Куиет: Тхе Меанингс оф Силенте ин Демократиц Тхеори анд Практице*, [хттп://етхицс.убц.ца/филес/2014/10/Грау-Он-тхе-Проблемс-анд-Повер-оф-Силенте-Оцтобер-2014.пдф](http://етхицс.убц.ца/филес/2014/10/Грау-Он-тхе-Проблемс-анд-Повер-оф-Силенте-Оцтобер-2014.пдф)

¹¹ Барбер, Б (2003) *Стронг Демократица*, Баркелеу, Университу оф Цалифорниа Пресс, п.173.

добра темељи се на ћутању. Тако и Добсон¹², указујући на чињеницу да демократска теорија није посветила довољно пажње слушању, сматра да би периоди ћутања требало да буду инкорпорирани у политичку дебату, будући да обезбеђују боље узајамно слушање. На сличну позицију упућује и Дризек,¹³ који сматра да је најефектнији и најподмуклији начин политичког ућуткивања неистомишљеника одбијање да се он саслуша, те да отуда «пракса ефективног слушања мора да буде централа у било којој дискурзивној демократији». На важност ћутања указује и Дауенхауер¹⁴ када пише да «ћутањем неко препознаје неки центар значења, центар чији он сам није извор».

Према неким теоретичарима¹⁵, постоје четири типа грађанске ћутње: 1. *незаинтересованост*, 2. *амбиваленција*, 3. *аверзија* и 4. *алијенација*.

1. *Незаинтересованост* се односи на ситуације у којима грађани бирају ћутање било зато што сматрају да одређена тема за њих нема важност, било зато што су сагласни са неком одлуком која је већ артикулисана/исказана и неспорна, или пак зато што немају интереса да одређена одлука буде донета. Незаинтересованост претпоставља *пажњу без активности*.

2. *Амбиваленција* се односи на ситуације у којима грађанима недостаје знање, самопоуздање или одлучност како би се усудили да јавно изнесу своје мишљење. Амбиваленција представља врсту одговора на пасивност иза које се прикрива својеврсно фаталистичко уверење да оно што појединци кажу углавном нема много утицаја на колективно одлучивање. Демократска теорија дефинише амбиваленцију као *аполитично понашање* у којем се

¹² Добсон, А (2010) "Демоцрацу анд Натуре: Спеакинг анд Листенинг", Политицал Студиес 58, п.776

¹³ Дузек, Ј. 2000. *Делиберативе Демоцрацу анд Беуонд: Либералс, Цритицс, Цонтестатионс*. New York: Охфорд Университи Пресс, Хабермас, Ј. [1992] 1996. *Бетвеен Фацтс анд Нормс: Цонтрибутионс то а Дисцоурсе Тхеору оф Демоцрацу*, транс. W. Рехг. Цамбридге, МА: МИТ Пресс.

¹⁴ Дауенхауер, Б (1980) *Силенце: Тхе пхеноменон анд итс Онтологицал Сигнифицанце*, Блоомингтон, Индиана Университи Пресс, п25.

¹⁵ Верба, С/ Норман Х. Ние, анд Ким, Ј.О. 1987. *Партиципатион анд Политицал Егуалиту: А Севен-Натион Цомпарисон*. New York: Цамбридге Университи Пресс. (пп. 70-73)

демократска пракса доживљава као дистанцирана, небитна или неинтересантна¹⁶.

3. *Аверзија* се односи на трансформацију пасивности у пасивну агресију, у настројеност против свих представника власти, будући да се они перципирају као главни носиоци корупције и главни узрок одсуства очекиваних/жељених друштвених промена. Аверзија подстиче осећање изолованости, беспомоћности и непријатељства¹⁷. Аверзија индукује ћутњу као вид *самоискључења*, које упркос чињеници да је квалификовано као *анти-политично* понашање представља специфичан вид политичког изјашњавања.

4. *Алијенација* се појављује онда када се грађани више не препознају међусобно као такви, и посебно када једни у другима препознају претњу.¹⁸ Отуда је алијенација (отуђење) стање дисконекције како од себе тако и од друштва, стање у којем грађани губе свој идентитет, нису способни да артикулишу своје потребе и други их не препознају као говореће субјекте.

Демократска теорија на трагу Хабермаса, заснива *клаузулу говора* на принципу *комуникативне једнакости*¹⁹. Сагласно овом принципу, грађанско самоодређење је могућно само уколико сви грађани имају једнаке могућности да говоре, односно уколико једнако учествују у колективном одлучивању. Али генерално узев, тамо где су могућности говора лимитиране, односно тамо где је говор контролисан, спречаван или принудан, *намерна ћутња* постаје пракса *отпора*, пре свега зато што представља одбијање да се говор претвори у одјек

¹⁶ Заллер, Јохн. 1992. *Тхе Натуре анд Оригинс оф Масс Опионион*. New York: Цамбридге Университи Пресс. (пп. 79-80, 93), Неуман, W. Р. 1986. *Тхе Парадокс оф Масс Политицс: Кноуледге анд Опионион ин тхе Америцан Елецторате*. Цамбридге, МА: Харвард Университи Пресс. (пп. 17-20) Норрис, П.. 2002. *Демоцратиц Пхоених: Реинвендинг Политицал Ацтивисм*. New York: ЦамбридгеУниверсити Пресс. Норрис (2002, пп. 26-31).

¹⁷ Цапелла, Ј. Н/ Јамиесон, К.Х. 1997. *Спирал оф Цуницизм: тхе Пресс анд тхе Публиц Гоод*. New York: Охфорд Университи Пресс, пп. 58-62, 140-146;

¹⁸ Арендт, Х. [1958] 1998. *Тхе Хуман Цондитион*. Цхицаго: Университи оф Цхицаго Пресс

¹⁹ Дузек, Ј. 2000. *Делиберативе Демоцрацу анд Беуонд: Либералс, Цритицс, Цонтестатионс*. New York: Охфорд Университи Пресс, Хабермас, Ј. [1992] 1996. *Бетвеен Фацтс анд Нормс: Цонтрибутионс то а Дисцоурсе Тхеору оф Демоцрацу*, транс. W. Рехг. Цамбридге, МА: МИТ Пресс. Олсон, К. 2006. *Рефлекхиве Демоцрацу: Политицал Егуалиту анд тхе Велфаре Стате*. Цамбридге, МА: МИТ Пресс

гласова власти. Тамо где је говор *принудан*, показује се *стратешка вредност ћутње* коју говор често не може да има. У овоме је управо садржана способност ћутње да преокрене стандарде ефективне инклузије. Ћутање је, наиме, пре свега лакше од говора, а тамо где су различити нивои говорних способности у питању, ћутање снижава праг доприноса у колективном одлучивању. Штавише, неки теоретичари²⁰ смтарају да ћутање може бити моћно средство у охрабривању говора, као и у агитацији чији је циљ скретање пажње оних који се боре за простор у којем ће се њихов глас чути, „будући да прогресивна политика може бити схваћена као борба за право и капацитет да се говори“²¹.

Политичка пракса употребе ћутања уместо говора није ограничена искључиво на ауторитарне системе. И у демократским друштвима грађани стављају у погон ћутање како би пренели емоције, изразили солидарност, демонстрирали неслагање, олакшали и регулисали колективне акције. Ћутање у демократским системима може бити знак поверења, средство избегавања конфликта, али и израз неслагања које резултује апстиненцијом од учешћа у доношењу одлука.

Употреба ћутње као промишљене политичке стратегије очајника²² којом се дискриминисанима и ућутканима даје могућност да својом ћутњом проговоре²³ показује да политичка инструментализација ћутње постиже најмање три ефекта:

²⁰ Југкунз, В (2013) Делиберате силенце, *Јоурнал оф Публиц Делибератион*, вол.9. исс 1

²¹ Добсон, А (2010) Демоцрацу анд Натуре: Спеакинг анд Листенинг, *Политицал Студиес* 58: 753

²² Један од најекстремнијих гестова отпора према глобалној *политици непризнавања* статуса субјеката у политичком дијалогу, догодио се у оквиру « избегличке кризе » 23. новембра 2016. на македонској граници. Наиме, због одлуке македонских власти да не пропушта економске мигранте ка Европи, више њих из Ирана, Курдистана и Пакистана је зашило себи уста иглом и концем. Овај гест представља форму демонстративне и радикализоване ћутње, гест који својом драматичношћу не само упозорава И застрашује, већ исто тако провоцира И позива на преиспитивање.

²³ Цхеунг, К-К (1993) *Артицулате Силенцес*, Ланхам, Роуман анд Литтлефиелд Публисхерс

1. Као политичка порука, ћутање је провокативно, пре свега зато што обезбеђује платформу за појаву нових идеја и тумачења, омогућавајући да се управо оно што је ућуткано, чује.

2. Као *политички манифест*, ћутање изазива пажњу јавности демаскирајући замрзнуте конфликте и тензије, али и перспективу која потенцијално омогућава промену друштвене климе. Ово је још значајније када се има у виду «вербални» карактер савремене културе, са једне стране, и енормна пролиферација «гласова» коју обезбеђује савремена интернет платформа.

3. Перформативна страна ћутања садржи се у његовој способности да инспирише дијалог и тиме обезбеди слушање.

У извесном смислу, могло би се рећи да право на ћутање дели сличну судбину као и право на штрајк. Као што ћутање у поменутом смислу представља прекид говора, тако и обављивање штрајка представља прекид производних/радних активности. Коментаришући Бењаминов текст *Зур Критик дер Гевалт* из 1921. године, Дерида сматра да, будући да насиље долази од стране државне власти, штрајк представља само неку врсту апстракције којом се врши својеврсно *ненасилно удаљавање*, «којим радник, суспендујући своје односе с патронатом и машинама, постаје овима напросто странац»²⁴. То удаљавање, тај процес *постајања странцима*, представља врсту притиска чији је циљ промена владајућег поретка моћи. Указујући на то да Бењамин не верује у аргумент о не-насиљу штрајка, Дерида поставља питање о хомогености права и насиља. Према његовом мишљењу, насиље као вршење права, али такође и право као вршење насиља, упућују на чињеницу не само да насиље није спољашње правном поретку, већ да држава суочена са генералним штрајком, у ствари зазира од од утемељујућег насиља, односно од оног које може да се «представи као оно што има право на право»²⁵.

Уколико се ове тезе трансферишу на план односа говорног ангажмана и права на ћутање као права на отпор и провокацију, онда се и у тези о «тихим грађанима» као претњи демократији могу препознати готово исти аргументи. Указујући, наиме, на дистинкцију између поретка средстава и поретка објаве, Дерида сматра да је у питању својеврсно насиље говора, чији ауторитет нема утемељење, али свакако установљује поредак у којем се говор, макар био и брбљање,

²⁴ Дерида, Ж (1995) *Сила закона*, Нови Сад, Светови, стр.54.

²⁵ Ибид.стр.55.

појављује као отеловљење моћи. Ако се, међутим, у пореклу сваког права налази нека привилегија, и ако се право и привилегија говора манифестују у моћи да се влада (језиком), каква је привилегија садржана у «праву на ћутање»? Да ли се она може препознати управо у том свесном и намерном одустајању/одбијању/опозиву игара моћи, репрезентације и посредовања које намеће поредак?

У крајњој линији, можемо се запитати шта је стварно опасно и претеће у потенцијалном ћутању, које се будући препознато као право, представља као привилегија оних који имају слободу да га користе? Можемо ли се на трагу Дериде запитати зар само утемељење овог права не упућује истовремено не само на његово ограничење, већ и на парадоксалну позицију онога који га установљује али би некеко више волео да се оно не упражњава?

Коначно, стављање у погон «права на ћутање» као интегралног или чак и централног дела политичке праксе у демократском друштву, може представљати директан изазов политичарима на власти и друштвеној елити уопште, ненавиклим на слушање и потпуно фамилијаризованим са привилегованом позицијом свога дискурса.

ВИШЊА КНЕЖЕВИЋ
Институт за филозофију
Филозофског факултета Универзитета у Београду

БОРИС БРАТИНА
Филозофски факултет Универзитета у Приштини
са привременим седиштем у Косовској Митровици

НЕХУМАНИ ХУМАНИЗАМ?

Апстракт: Ослањајући се на истраживања америчког антрополога Маршала Салинса, аутори скицирају критику хобсовске тезе о изворно себичној и рђавој људској природи, констатујући да се ради о струји тумачења људске природе која је у савремено доба, барем до сада, била доминантна. Полазећи од става да нема никакве људске природе која не би „увек већ“ била симболички, дакле, културно интерпретирана, аутори сматрају да би иза таквог, наводно реалног погледа на људску природу, требало препознати пре презир према човечанству и резигринарост једне културе због сопствених рђавих чинова, а нарочито њихову рационализацију.

Кључне речи: људска природа, култура, хуманитет, хуманизам, М. Салинс, Т. Хобс.

У европском мишљењу су, практично од самих почетака, присутне две тенденције у погледу на људску природу. Прва је хуманистичка, која човека не посматра по себи ни као доброг ни као рђавог, већ као способног и за једно и за друго, у зависности од одговарајућих околности и васпитања. Ова тенденција хуманизам одређује превасходно као васпитање за хуманизам и њен ток можемо пратити од Сократа и Платона, као најистакнутијих представника у антици, преко средњовековног хуманизма и ренесансе, просветитељства, итд., врхунећи код Маркса, Сартра и бројних других у позној модерни. Друга, једнако присутна, ако не и јаче изражена јесте антихуманистичка тенденција, која истиче себичну и компетитивну, суштински непоправљиву људску природу. Парадигматичан лик у томе је Хобс. И ова тенденција има своју линију развоја. У антици се она може наћи код Тукидида (ако већ не и раније, у Хесиодовим *Пословима*

и данима), док у савремености врхуни у фукоовском антихуманистичком хуманизму и још више, као оно што је на делу, у погледу који на човека нуди неолиберални економски модел.

Једна од битних карактеристика ове тенденције јесте супротстављање између природе и културе. Људска природа ту је схваћена као нешто изворно анимално, прождрљиво, грабежљиво, себично, компетитивно и спремно на све у циљу преживљавања, тј. самоодржања и надвладавања. У томе, људске јединке изворно су одвојене, изоловане и атомизоване (иако још увек нису никакве грађанске индивидуе) и међусобно су супротстављене. Хобсовским речником, оне се налазе у тзв. природном стању у којем свако има (природно) „право” на све оно што може да дограби и задржи и у којем, да би то дограбио или задржао, може другога да убије (*homo homini lupus, bellum omnium contra omnes*). Као што је већ познато, по Хобсу, једном увидевши да ће дотично стање неминовно довести до коначног истребљења свих, људске јединке пристају да се одрекну својих природних права и предају апсолутну власт суверену, који заузват треба да спречи тотално истребљење врсте и обезбеди мир. Тај чин симболички је представљен склапањем друштвеног уговора и у том смислу он је уједно и први културни чин ових „дивљака”, прво „окултуравање” изворне људске природе. Дакле, као што се агресивна и супротстављена природа хипостазира као изворно људско стање, култура се хипостазира као накнадни конструкт настао из практичке потребе. Она је нека врста мање или више „насилне надоградње” или „преваспитавања” не би ли се спречило међусобно истребљење изворно рђавих и сукобљених људских јединки.

Много тога могло би се приговорити овој поставци, на пример то да не само да никакав друштвени уговор хобсовског типа никада није ни био склопљен (знамо да су државе настале на другачији начин од оног који Хобс сугерише), већ и то да никада није било никаквог хобсовског природног стања, јер је људска врста – бар у мери у којој то антрополошка и археолошка истраживања показују – од самих почетака живела у заједницама. Дакле, нема никаквог атомизованог света међусобно изолованих и независних људских јединки које би спорадично интерреаговале, нити га је икада било (Аристотел овде односи победу над Хобсом, могло би се рећи). Затим, као што се питао још Русо, какав је то уговор у којој једна страна добија све, а друга све губи, и да ли би при здравој памети била особа која би пристала да

потпише такав уговор. Посебно, с обзиром на чињеницу да би, будући да склапањем друштвеног уговора *de facto* на снагу ступа *princeps legibus solutus*, суверен могао да пороби целу заједницу и уведе је у рат – што се неретко догађало и догађа се – дакле, управо у оно стање које се склапањем уговора хтело избећи итд.

Ако боље погледамо, у перспективи у којој се „све мења за мир (а у ствари, за безбедност) и безбедност се мења за све“, Хобсово природно стање и његов, у суштини тукидидовски поглед на људску природу пре представљају опис стања и понашања која владају у организованим криминалним бандама него било каквом стању које би владало у ма којој природној заједници, чак и животињској. То је претпоставка о изворно криминалном људском стању и о томе да је човек по својој есенцији криминалац. Наводно „реална“ представа о људској природи заправо је хипостаза најгоре могуће људске природе. Цинично је то од оних који то и данас заступају. Међутим, оно што је заиста занимљиво јесте то да је упркос бројним и одлучним критикама хобсовска поставка, на овај или онај начин, уз бројне модификације свакако, опстала током векова. Тачније, опстала је хипотеза о изворно рђавој људској природи, и не само да је опстала него је и однела превагу. Докинсова хипостаза „себичног гена“ није ништа друго него покушај да се рђава људска природа (псеудо)научно установи као „биолошка нужност“ и тиме угради у саму суштину живота. Економске теорије и теорије правде које почивају на теоријама рационалног избора рачунају са том истом, хобсовском људском природом. Мекферсон је још 60-их година прошлог века приметио да природно стање заправо представља мит о настанку капитализма (примарна акумулација капитала, већи капитал једе мањи капитал, невидљива рука тржишта...) [Macpherson, 1962]. На другачији начин казано, као да долази до бодријаровског мешања сфера, или боље рећи преливања, којим доминира хипостаза о рђавој људској природи, као нека врста универзалног метафизичко-онтолошког еквивалента. Иако не нужно њом узроковани, руку под руку са том хипотезом иду физикализам, генетски детерминизам, еволутивна психологија и социобиологија, кејнзијанизам итд.

Чини се готово непристојним колико се хобсовска теза током историје филозофије и културе уопште форсира, заправо идеолошки мотивисана. У ствари се ради о пројекцији. Стање насилне савремености, било актуалне било Хобсове или Тукидидове, пројектује

се на прошлост и још више, уздиже на ниво универзалног принципа о наводној људској природи. Тиме се не постиже ништа друго до овековечавање *stati quo* у насилној реалности, као стварности непријатељских односа и сукобљености међу члановима друштва. Наиме, ако се прича да су људи „по природи себични” и да „јачи тлачи” стално изнова промовише као истина, онда ће они на које се та прича односи сигурно прихватити тај савет и тежити да буду што „јачи”. Тада се за све оне облике друштвеног посредовања за које се мислило да воде умањењу друштвених сукоба испоставља да га само увећавају. Таква пракса у дужем временском периоду производи осећај да ствари и не могу бити другачије него што јесу, чиме се хипотеза о изворно рђавој људској природи одржава. То изнова производи рђаве људске чинове, ови повратно дају за право дотичној хипотези, итд. – ствара се *circulus viciosus* из којег европска култура до дана данашњег није успела да се ослободи.

Иза наводно реалног погледа на људску природу, ту би требало препознати презир према човечанству и резигнираност једне културе због сопствених рђавих чинова и нарочито њихову рационализацију. У наводној сталној бризи о људима, у ламентима над наводно изворном људском себичношћу скривају се најгори чиновци, управо против људи. Ти чиновци нису усмерени само против хуманитета, у смислу у којем се под тим појмом обично подразумева човечност у човеку, морална сложевина коју је започела антика а довршила модерна – они, штавише, сежу до *conditio sine qua non* сваког хуманитета, до људске егзистенције. Биополитике прокси-ратова и у њима употребљиваног међународним конвенцијама забрањеног оружја (као што су осиромашени уранијум и касетне бомбе приликом бомбардовања СРЈ 1999., или бели фосфор приликом бомбардовања Ирака), биополитике психофизичког тровања лековима зарад профита фармацеутских компанија, физичко тровање ГМО храном које спроводи „Монсанто” (подржан од стране УН), трговине људима и људским органима, тржишта психоактивних супстанци и сл. немају за примарни циљ повреду хуманитета или људског достојанства у нама (мада и то, без сумње, чине), оне убијају људе. Хуманитет је угрожен до те мере да се заправо може питати има ли уопште још икаквог места за хуманизам. Наиме, управо чињеница да се на људе намерно дејствује у свим равнима њихове егзистенције (ратовима, храном, лековима,...), иза њихових се леђа – дакле, не тако што се нешто не зна него што се то

намерно чини скривено – крши сваки хуманитет. Ако га је икада и било, хуманитет нестаје, и то тако што се у целини напросто укида све до биолошке егзистенције.

Рђави људски чиновни теоријски се оправдавају и перпетуирају хипотезом о изворно рђавој људској природи, чиме се злочинство карактерише као деловање у складу са законима природе. Хипотеза о изворно рђавој људској природи ту, дакле, осим моралне има и епистемичку функцију: своди се заправо на улогу универзалног оправдања. Хуманизам који полази од хипотезе о таквој људској природи по појму је ограничен, а *de facto* нехумани хуманизам. Па ипак, иако по појму ограничен, он претендује на универзално важење. Своје важење он црпи из вантеоријског интереса. Иако супротстављен самој егзистенцији, он се издаје за хуманизам. У случају када то учење не признаје или ставља у заграде сваку трансценденцију, остављајући је без вредности за нас – и даље је реч о хуманизму. Једино што је тај хуманизам у бити супротстављен хуманитету. Нехумани хуманизам је истовремено владајући хуманизам, и то ће највероватније и остати све док се односи сила у свету, они исти вантеоријски фактори, битније не измене. Ми овде назначујемо само теоријски оквир.

Ако се још једном укратко осврнемо на питање опозиције природа – култура, вредно је навести запажања из студије *Западњачка илузија о људској природи* [Београд: Анархија/ Блок 45, 2014.], где угледни амерички антрополог Маршал Салинс истиче углавном две битне поенте. Прва је иначе уврежено антрополошко-културолошко становиште да нема никакве људске природе пре и независно од људске културе [Герц, 1998а: 63]. Људски свет битно је свет симболичког и смисленог и ако икакве људске природе и има, та природа је култура: „Култура је људска природа” [Салинс, 2014: 115, 119 *et pass.*], „[...] људска природа је *постајање* на основу способности разумевања и упражњавања одговарајуће културне шеме: значи *постајање*, а не увек и одувек *биће*” [Салинс, 2014: 117, подвукао Салинс]; „Људи се индивидуализују [*i. e.* субјективишу – прим. аут.] само у контексту друштва...” [Салинс, 2014: 119]. Урођене потребе, нагони или склоности – „шта год да јесу, увек су симболички дефинисани и зато спадају у културни поредак” [Салинс, 2014: 121]. „Последица је организација биолошких функција у различитим културним формама, таква да је израз биолошких нужности зависно од

смислених логика... Биологија постаје детерминисана детерминанта” [Салинс, 2014: 116–117].

Ако нема људске природе пре и независно од људске културе, онда је свака прича о људској природи, као и сам појам људске природе, заправо културни конструкт, и то не било који, већ – ово је друга битна поента Салинсове студије – специфично западни културни конструкт. Исто важи и за опозицију између природе и културе: и она је *differentia specifica* западне културе. Наводећи различите примере *Weltanschauungen* „других људских светова”, народâ као што су Јукагири, који себе називају „Одул” или „Деткиљ”, из источног Сибира, затим Кри (Канада), Маори (полинежанско изворно становништво Новог Зеланда), Чевонг (ловци-сакупљачи из Малезије), Дуне-за (Британска Колумбија) и сл., Салинс, позивајући се на бразилског антрополога Вивеироза де Кастро, говори о њиховом „космосу натопљеном људскошћу”, у којем сви – и људи и животиње и биљке, а неретко и неорганска материја – представљају особе; о космосу у којем „'односи између људских особа и онога што називамо природом имају сва својства друштвених односа”, при чему „'људске особе нису постављене изнад и насупрот материјалног контекста неживе природе, већ се као посебна врста налазе у мрежи узајамних односа са осталим врстама особа” [de Castro, V. (2004), “The Forrest of Mirrors”, предавање одржано на Универзитету у Чикагу 27. маја 2004; de Castro, V. (1998), “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N. S., 4 – наведено према Салинс, 2014: 99]. Такав космос не разликује природу и културу, бар не на начин супротстављања, на који то чини Запад.¹ „[...] оно што за људе из тих народа нема никакав значај није ствар 'природе' већ равнодушности. Нема ничег сличног нашем појму 'природе', нити, сходно томе, дуализма између природе и културе... Колико је мени познато, ми смо једино друштво на планети које за себе сматра да се уздигло из дивљаштва, поистовећеног с немилосрдном природом. Сви остали људи верују да потичу од богова... У природи нема ничег тако

1 Салинс такође истиче да док Запад инсистира на идеји о животињској природи људи, други народи поступају на основу супротног принципа, да животиње имају људску природу [Салинс, 2014: 102]. Примери би били, рецимо, бракови између животиња и људи, што се среће у многим народним веровањима широм света, или пак у бајкама народа света.

перверзног као што је наша идеја о људској природи. Она је плод наше културне имагинације” [Салинс, 1976: 93–107].

Сходно свему што је речено, чини се да последње питање није „Шта је човек?” него где и ко каже шта човек јесте. За античке Грке, човек је слободан Грк, мушкарац. У класном друштву, човек је аристократа или феудалац. Колонијална и неоколонијална пракса империје, а пре свега искуство колонизованих, сведоче да је за Европљанина човек – Европљанин. Остали су други – неевропљани, небелци, варвари – не баш животиње (иако су их често третирали горе него животиње), али свакако не људи. Култура или њен морални лик, хуманитет који врши то засецање, јесте то што производи нехумани хуманизам. Причом о изворно рђавој људској природи, том фантазму западне културе, у теорију се испод жита потура заправо културна идиосинкразија. То што она претендује на универзално важење, само је још једна пројекција особинâ сопствене културе на читаву људску врсту или природу, још једна идиосинкразија – тзв. западни универзализам на свом издисају.

ЛИТЕРАТУРА:

Бодријар, Ж. (1991), *Симболичка размена и смрт*, Горњи Милановац: Дечје новине;

Герц, К. (1988)а, *Тумачење култура I*, Београд: Чигоја

Герц, К. (1988)б, *Тумачење култура II*, Београд: Чигоја;

Dussel, E. (1996), *Filosofía de la liberación*, Bogotá: Nueva América;

Macpherson, C. B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Clarendon Press;

Sahlins, M. (1976), *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*, London: Tavistock Publications;

Салинс, М. (2014), *Западњачка илузија о људској природи*, Београд: Анархија/Блок 45;

Тукидид (1999), *Пелопонески рат*, Београд: Просвета (прев. Д. Обрадовић);

Фуко, М. (2005), *Рађање биополитике: предавања на Колеж де Франсу 1978–1979*, Нови Сад: Светови;

Хобс, Т. (1961), *Левијатан или материја, облик и власт државе црквене и грађанске*, Београд: Култура (прев. М. Ђурић).

САДРЖАЈ

ОД КОРЕНА ДО ДЕОБА - ДРУШТВЕНА СЛИКА СРБИЈЕ У 20. ВЕКУ

ЈОВАН АРАНЂЕЛОВИЋ- ЗНАЧАЈ КРУШЕВАЧКИХ СУСРЕТА КЊИЖЕВНИКА И ФИЛОЗОФА Трајне вредности романа Добрице Ћосића	7
БОЈАН ЈОВАНОВИЋ- СРПСКИ КОРЕНИ И ДЕОБЕ	14
ПРЕДРАГ Ј. МАРКОВИЋ- ДОБРИЦА ЋОСИЋ У ВИРОВИМА СРПСКЕ ИСТОРИЈЕ И ПОЛИТИКЕ	28
СЛОБОДАН КАЊЕВАЦ- РАЗУМЕВАЊЕ ВРЕМЕНА	35
ПЕТАР ПИЈАНОВИЋ- УДВОЈЕНИ СВЕТОВИ ДОБРИЦЕ ЋОСИЋА	39
МИЛАН БРДАР- КОРЕНИ И ДЕОБЕ КАО ТОПОСИ КРИТИЧКО-ИСТОРИЈСКЕ РЕФЛЕКСИЈЕ У ДЕЛУ ДОБРИЦЕ ЋОСИЋА	44
ЗОРАНА ОПАЧИЋ- БАЈКА И АНТИБАЈКА ДОБРИЦЕ ЋОСИЋА	52
ЈОВАН Н. СТРИКОВИЋ- РАТНИЧКО ОЧАЈАЊЕ Неке антрополошке и етнолошке теме у дјелу Добрице Ћосића	63
ГОРДАНА ВЛАХОВИЋ- РЕФЛЕКТОВАЊЕ ДРУШТВЕНИХ ПРОМЕНА НА ПОРОДИЧНЕ ОДНОСЕ У СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ	73
МИЛОШ ПЕТРОВИЋ- ПОЕМА ОТКРИЋЕ ДОБРИЦЕ ЋОСИЋА	82
ЗОРАН АВРАМОВИЋ- (НЕ)УСПЕХ СРПСКЕ ПОЛИТИКЕ У XX ВЕКУ И ЈАВНА (ПОЛИТИЧКА) УЛОГА КЊИЖЕВНИКА	85
МАРКО НЕДИЋ- УЗАЈАМНОСТ ДРУШТВЕНИХ И КЊИЖЕВНИХ ТОКОВА Критички преглед	93

АНТРОПОЛОШКЕ ТЕМЕ У КЊИЖЕВНОСТИ И ФИЛОЗОФИЈИ ДАНАС ВРЕМЕ ОГРАНИЧЕНОГ ХУМАНИЗМА

ЈОВАН БАБИЋ- ИДЕНТИТЕТ, ГРАНИЦЕ, ТЕРИТОРИЈЕ	107
МИЛАНКО ГОВЕДАРИЦА- ИДЕЈА О ПЕСНИЧКОМ СТАНОВАЊУ ЧОВЕКА: ХАЈДЕГЕР И ХЕЛДЕРЛИН	124
ЧАСЛАВ Д. КОПРИВИЦА- ИМА ЛИ „ПРАВОГ“ ХУМАНИЗМА? МОДЕРНИ ХУМАНИЗАМ ИЗМЕЂУ МНОГОЛИКОСТИ И НЕУТЕМЕЉЕНОСТИ	135
МИШО КУЛИЋ- ФИЛОЗОФИЈА, ИДЕЈА ФИЛОЗОФСКОГ ФАКУЛТЕТА И КРИЗА УНИВЕРЗИТЕТА	160
САША РАДОВАНОВИЋ- НЕСТАЈАЊЕ ХУМАНИСТИЧКОГ ОБРАЗОВАЊА У ДОБУ ТЕХНИКЕ	175
ЗОРИЦА ТОМИЋ- ГОВОРЕЋИ СУБЈЕКТ И ПРАВО НА ЋУТАЊЕ	182
ВИШЊА КНЕЖЕВИЋ, БОРИС БРАТИНА- НЕХУМАНИ ХУМАНИЗАМ?	192

Зборник Крушевачке филозофско-књижевне школе бр. 18

Издавачи

Град Крушевац
Културни центар Крушевац
Крушевачко филозофско-књижевна школа

За издаваче

Мирослав Смиљковић
Марко Недић

Редакција

Милош Петровић, Љубомир Петровић,
Љубиша Ђидић, Милан Вучићевић

Корице и припрема за штампу

Ана Башић

Штампа

NAISPRTINT

Тираж

110

