

Priredili:
Zorica Kuburić
Ana Zotova
Goran Rujević



SAVREMENI PRISTUP FILOZOFSKIM TEMAMA

Novi Sad, 2018.

**SAVREMENI PRISTUP
FILOZOFSKIM TEMAMA**

CIP - Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

1(082)

SAVREMENI pristup filozofskim temama / priredili Zorica Kuburić, Ana Zotova, Goran Rujević. - Novi Sad : Univerzitet u Novom Sadu, 2018 (Petrovaradin : Futura). - 208 str. : ilustr. ; 21 cm

Ćir. i lat. - Tiraž 300. - Str. 7-11: Predgovor / Goran Rujević.
- Napomene i bibliografske reference uz tekst. - Bibliografija uz svaki rad.

ISBN 978-86-499-0226-8

а) Филозофија - Зборници

COBISS.SR-ID 327355143

Priredili:
Zorica Kuburić
Ana Zotova
Goran Rujević

SAVREMENI PRISTUP FILOZOFSKIM TEMAMA



Co-funded by the
Tempus Programme
of the European Union



Novi Sad, 2018

Izdavač

Univerzitet u Novom Sadu

Priredili

Zorica Kuburić

Ana Zotova

Goran Rujević

Recenzenti

prof. dr Đuro Šušnjić

prof. dr Milan Vukomanović

Lektura

Ljiljana Ćumura

Grafička priprema

Slobodan Blagojević

Štampa

Futura, Petrovaradin

Tiraž

300 primeraka

Novi Sad, 2018.

ISBN 978-86-499-0226-8

Monografija je realizovana u okviru projekta

„Strengthening Higher Education

for Social Policy making and Social Services delivery“

544246-TEMPUS-1-2013-1-RS-TEMPUS-JPCR

Sadržaj i stavovi izneti u ovoj publikaciji

ne izražavaju nužno stavove Evropske Unije

“The European Commission support for the production of this publication does not constitute endorsement of the contents which reflects the views only of the authors, and the Commission cannot be held responsible for any use which may be made of the information contained therein.”

SADRŽAJ

ДРАГОСЛАВ ЂУРОВИЋ

ФИЛОСОФИЈА, МИТ, РЕЛИГИЈА13

ЗОРИЦА САВИЋ ЈОВИЋЕВИЋ

УЧЕНА РЕЛИГИЈА И ПОБОЖНА ФИЛОЗОФИЈА.....41

GORAN RUJEVIĆ

IZAZOVI AUTOMATIZACIJE RADA.....59

ZORICA MIJARTOVIĆ

UPOZNAVANJE SA BIOETIKOM KROZ UPUĆIVANJE
NA NJENU PROBLEMATIKU79

ZORICA KUBURIĆ

FILOZOFIJA PRIRODNOG LEČENJA.....87

ANDRIJANA STEFANOVIĆ

FILOZOFIJA I POLITIKA.....113

БОЈАНА ИЛИЋ

ПРОБЛЕМ ДРУШТВЕНЕ НЕЈЕДНАКОСТИ127

JELENA VIDA KOVIĆ

BIĆE I NIŠTA U LOGIČKO-NAUČNOM POČETKU139

LJUBOMIR PERIĆ

HEGELOVE FORME UMETNOSTI.....153

HRISTINA BANIĆ, KRSTINA TODOROVIĆ

KANTOV I HUSERLOV PRISTUP VODEĆIM SAZNAJNIM
PITANJIMA.....163

MARIJANA BOJIĆ

FILOZOFIJA KAO NAČIN ŽIVOTA.....175

DALIBORKA VUKASOVIĆ

FILOZOFIJA OBRAZOVANJA I KRITIČKA PEDAGOGIJA
U ODNOSU NA SUBJEKT185

LJILJANA ĆUMURA

FILOZOFIJA I OBRAZOVNA PRAKSA197

PREDGOVOR

Fizička nauka pred sâm kraj devetnaestog veka nalazila se u neobičnoj poziciji. Mnogi stručnjaci istupali su sa stavovima kako se ta nauka približava svom dovršenju, makar u pogledu fundamentalnih zakona, te da je samo preostalo da se poboljša preciznost merenja i da se razreše sitnije nepravilnosti i izuzeci.¹ Anegdotalno, zainteresovanoj omladini je preporučivano da ne usmeravaju svoju akademsku karijeru u pravcu fundamentalne fizike, već pre u nekoj primenjenoj delatnosti ili inženjerstvu. Preobrat koji se potom dogodio sa otkrićem relativističke fizike i kvanta dejstva elegantno je demonstrirao da su vizije kompletiranja fizike u najmanju ruku bile preuranjene. Međutim, mora se priznati da, uprkos korenitim promenama, praksu fizičkog istraživanja i dalje prati nadziruće oko primenljivosti. Fundamentalna teorijska istraživanja u fizici mogu biti veoma skupa i zahtevati koordinaciju mnogih institucija, često na međunarodnom nivou. Partikularni interesi u takvim okolnostima lako dolaze do izražaja, a usaglašavanje velikog broja volja bez obećanja neposrednog dobitka po sebi je velik izazov. Broj laboratorija i stipendija koje se mogu posvetiti fundamentalnim istraživanjima je ograničen, i za očekivati je da će prednost imati oni projekti čija je primena neposrednije očevidna – pogotovo ukoliko ta primena može da dovede do ekonomske ili političko-strateške prednosti. Upotreba najnovijih fizičkih otkrića u vojne svrhe je istorijski notorna. Na primer, sateliti koji nam danas omogućavaju da koristimo naše pametne telefone za civilnu navigaciju moraju računati sa relativističkim efektima kako bi davali ispravna i koliko-toliko precizna očitavanja; kada se ti isti sateliti koriste za potrebe vojne navigacije, očevidno je da ta preciznost mora biti još veća.

¹ Na primer: Michelson, Albert Abraham, *Light Waves and Their Uses*, The University of Chicago Press, Chicago, 1903, str. 23. i Planck, Max, *Wege zur Physikalischen Erkenntnis*, Verlag von S. Hirzel, Leipzig, 1933, str. 128.

Društvene i humanističke nauke danas stoje u analognoj poziciji. Pitanje primenljivosti njihovih uvida postalo je odredbeni faktor opravdanosti njihovog postojanja. Mladi se danas suočavaju sa savetima da im je bolje da se poduhvate neke praktičnije i korisnije škole. Kako to da čitave oblasti naučne misli imaju problema sa primenljivošću, iako rezultati nesumnjivo postoje? Za razliku od otkrića u oblasti prirodnih nauka, društvene, a još više humanističke nauke se suočavaju sa problemom skaliranja sopstvenih postignuća. Usmeravanje sredstava u pravcu prirodnonaučnih istraživanja se lako može obrazložiti i demonstrirati kao ulaganje: sada se troše izvesni resursi (vreme, novac) kako bi se stekli uvidi koji će omogućiti da se u neposrednoj budućnosti upotrebe tehnike koje će uštedeti resurse. Ispitivanje superprovodnika uključuje egzotične materijale na veoma niskim temperaturama, ali ima obećavajuće primene za medicinska snimanja magnetnom rezonancom, kao i u potencijalnim rešenjima za nuklearne fuzione reaktore koji bi bili jeftin izvor energije. Znatno je teže u takvom registru reprezentovati primenljivost istraživanja društvenih i humanističkih nauka. Kako kvantifikovati užitak u umetničkom delu? Kako podvući crtu ispod komunalnog iskustva koje prati svaku religijsku praksu? Prepreke se nalaze i u polju koje je najlakše izraziti u okvirima monetarnih troškova i gubitaka – polju mentalnog zdravlja i psihičkog dobrostanja. Iako postoje pouzdane statistike koje ukazuju na to koliko se radnih sati gubi usled raznoraznih mentalnih teskoba radnika, ulaganja u iznalaženje rešenja i dalje kaskaju za globalnim potrebama. Pritom nije samo reč o tabuiziranosti mentalnog u odnosu na fizičko zdravlje, već i u činjenici da je opseg primene društvenih otkrića drugačiji od opsega primene prirodnih: nova farmakološka otkrića vode do mogućnosti masovne proizvodnje novih i delotvornih lekova; sa druge strane, psiholozi, savetodavci, umetnici po definiciji svoje prakse ne mogu da se proizvode masovno i serijski.

Bilo bi lako svaliti odgovornost za ovu situaciju na materijalističko nagnuće savremenog društva. Naime, ni najokoreliji materijalistički redukcionista ne može da poriče postojanje nekakvog fenomena ukoliko se isti može objektivno demonstrirati. Redukcionista će možda samo osporiti koji je konačni mehanizam kojim se taj fenomen može objasniti. Niko ne poriče postojanje doživljaja lepog, ali može se polemisati o tome da li je taj doživljaj privatn i neizreciv događaj u duši, ili je pak samo niz elektrohemijskih reakcija u mozgu. Samo postojanje različitih fenomenalnih oblika dovoljan je razlog za postojanje različitih nivoa pristupa tom fenomenu, što je, uostalom, obrazac koji važi i u prirodnim naukama koje naglašeno postoje u množini. Drugim rečima, redukcionizam ne povlači za sobom nužno i nekakav istraživački monolitizam.

Jedan od razloga u kojima se može pronaći objašnjenje za savremene izazove koji stoje pred društvenim i humanističkim naukama jeste impozantna tradicija koja stoji iza njih. To je pogotovo uočljivo na primeru filozofske nauke i pokazuje se ne samo u obliku velike količine istorijskog sadržaja koje je rezultat dva i po milenijuma postojanja filozofije, već i u obliku specifičnog interpretativnog pristupa, pa čak i jezika koji filozofski stručnjaci upotrebljavaju. Naravno, svaka specijalizovana disciplina poseduje specifičan žargon, minimalno u vidu tehničkih termina koji imaju tačno preciziranu upotrebu unutar te discipline. Ali, dok je za ulaženje u diskurzivno polje fizičke nauke dovoljno pratiti aktuelne istraživačke paradigme, diskurs filozofske nauke uključuje pojmove koji se nalaze u vekovnoj upotrebi sa suptilnim razlikama, čiji je smisao sedimentiran kroz mnoge različite škole i redakcije. Ogist Kont prepoznaje ovu razliku kada govori o dogmatskom i istorijskom izlaganju nauke,² s tim što vredi naznačiti da dogmatski pristup u filozofiji nije izvodljiv kao u drugim naukama. Umesto o dogmatskom pre bi bilo ispravno govoriti o problemskom pristupu, koji i sâm, međutim, u sebi sadrži nužno osvrtnje na istorijsku pozadinu, makar radi ra-

2 Comte, Auguste, *Kurs pozitivne filozofije*, Univerzitetska riječ, Nikšić, 1989, str. 54.

zjašnjenja terminološke osnove koja se u izvesnoj analizi sprovodi. Ta impozantna istorijska pozadina filozofske nauke može izgledati zastrašujuće, a ponekad čak i apsurdno: na to upravo cilja onaj večni prigovor kako filozofi ništa ne znaju, jer svakih par generacija se pojavi novi mislilac koji proglašava svoje prethodnike neznaalicama. A oni koji se filozofijom duže vremena bave često su toliko navikli na tu kolosalnu tradiciju da se gotovo blazirano odnose prema onima koji su laici u susretanju sa 2500 godina teorijske zadužbine. Zbog toga filozofski diskurs ume da izgleda elitistički, ekskluzivan, nadobudan i otuđen od onih koji nisu zainteresovani da provedu nekoliko godina upoznavajući se samo sa osnovama. A to je pravi sticaj okolnosti za slom komunikacije. To je pravi recept da filozofska razmatranja budu obeležena kao anahrona i nerelevantna za današnji svet i društvo.

U temelju zbornika *Savremeni pristupi filozofskim temama* leži ideja da se ova pogrešna predstava razobličī, da se pokuša pokazati kako filozofske teme mogu biti iskomunicirane na prijemčiv i relevantan način. Zbog toga se pojam savremenosti u ovoj zbirci rado uzima u dvojakom značenju: prvo, savremeni pristupi mogu obuhvatati one teme koje su sada žive i aktuelne i koje se mogu razmatrati kroz prizmu filozofskog pristupa; drugo, savremeni pristupi mogu označavati i pokušaje da se nekadašnje, klasične teme, sada ponovo aktualizuju i prikažu kao relevantne i za savremenog čoveka. U prvom slučaju, demonstrira se pogodnost filozofskog pristupa na poljima koja nisu uobičajeno shvatana kao filozofska, a u drugom slučaju se demonstrira kako tipična filozofska polja nisu relevantna samo za filozofsko razmatranje, već imaju večnu vrednost u ljudskom iskustvu kako prošlosti, tako i sadašnjice.

Teme koje su obuhvaćene ovim zbornikom su, stoga, višestruke i raznolike. Među tekstovima mogu se naći pristupi koji antičke filozofske teme aktualizuju kroz savremene diskusije o pobožnosti, te tekstovi koji samo pitanje pobožnosti razmatraju kako sa stanovišta istorijskih uslova, tako i sa pogleda savremenih posled-

ca. Među radovima koji pokušavaju da približe klasične teme današnjoj publici može se naći nekoliko u kojima su autorke i autori usmerili svoje interpretativne poglede na nemačke filozofe XVIII, XIX i XX veka, u nadi da će uspostaviti most koji će bogatstvo starog iskustva učiniti vrednim i u današnjoj ekonomiji. Nekoliko radova je usmereno na specifične savremene teme, uključujući tu opšta pitanja sadašnje ljudske društvenosti i moguće obrasce kroz koje se ona može zahvatiti, potom pitanja i izazove sa kojima se susreću današnji edukatori, kao i nekoliko špekulativnijih pitanja o budućnosti tehnika rada i lečenja, života i zdravlja.

Svim radovima zajednička je svesna otvorenost prema čitaocu, pisani su i oblikovani tako da mogu biti prijemčivi i onima koji se prvi put susreću sa nekom konkretnom temom, jer upravo takvi čitaoci u sebi imaju onu čistu iskru znatiželje koja je tako dragocena, a koja se veoma lako ugasi ukoliko se nađe na nepogodnom terenu. S obzirom na to, vredi naglasiti da je većina tekstova u ovom zborniku pisana od strane mladih autora, koji se u svojoj istraživačkoj karijeri sada nalaze upravo na pragu ulaska u filozofsku nauku i koji, stoga, imaju izvanrednu privilegovanu poziciju da druge upute u iskustvo prvog susretanja sa filozofskim temama kroz koje su oni sami ne tako davno prošli. Uostalom, najbolji način da se uverimo u relevantnost i primenljivost jedne ljudske misaone discipline jeste preko interesovanja i entuzijazma onih koji su u nju upravo stupili. Negovanjem povezanosti između mladih i mladih, upućenih i zainteresovanih, pristalica i skeptika, oživljavamo nadu da se onaj jaz između stručnjaka i laika može prevazići postupcima iskrene komunikacije. A u globalnoj klimi u kojoj se stručnjaci ponekad gledaju sa podozrenjem (kao da su članovi samointeresne kabale), otvaranje vrata, pokazivanje transparentnosti i razvejavanje predubeđenja može pomoći smanjenju tenzije.

Goran Rujević

Драгослав Ђуровић¹

ФИЛОСОФИЈА, МИТ, РЕЛИГИЈА **у функцији наставе философије у средњим школама**

Текст „Философија, мит, религија“ писан је у складу са званично прокламованим циљем Министарства просвете којим се налаже настави овог школског предмета да код ученика развија свест о потреби активног обликовања властитог живота, али и одговорног учествовања у јавном животу хуманог и демократски оријентисаног друштва. У том смислу би ученици требало да буду оспособљени да независно критички мисле и просуђују, да формирају сопствени поглед на свет који ће бити осетљив на културни контекст и да се у својим делима и поступцима руководе вредностима истине, добра, правде и лепоте чији смисао и значај откривају у процесу овладавања знањима и вештинама својственим филозофски култивисаној мисли.

Тема је назначена претходним поднасловом. Она је део поглавља „Одређење философије“, а налази се унутар шире теме „Однос философије према осталим облицима људске духовности“ или „Однос философије и мита (религије, науке и уметности)“. У складу са методолошким правилом примењиваним у четвртвековној пракси наставе философије аутора овог текста, назначену тему обрађујемо неколико часова и то не уопштено, већ на примерима појединих филозофа углавном Старог и Новог века, као однос неког конкретног филозофа према властитом миту и религији.

Наравно, то што је уочено у случају неког конкретног филозофа у његовом времену, могуће је онда промишљати и примењивати и у свом. Овде ће бити пре свега реч о старохеленским

¹ Pedagoški savetnik i član komisije za licencu za predmet Filozofija, dragoslav.djurovic@gmail.com

философима Ксенофану, Протагори и Сократу и њиховом односу према својој религији и старохеленским митовима.

Однос хеленских философа према властитом миту и религији

Ученике треба подсетити да је реч „религија“ вероватно први употребио Лактанције, философ и учитељ сина Константина Великог – Криспа. Веома образован, изузетан ретор и полемичар, али и одличан познавалац античке философије, Лактанције је, као и сам цар Константин, у Хришћанство прешао у познијим годинама. За њега, религија је веза која повезује човека са природом, са свим другим бићима, али и са Богом. Није лоше напоменути да је суштина религије вера – једно изузетно јако осећање, које би требало да нас оплеменењује, али које није увек сасвим рационално схватљиво, а готово увек тешко објашњиво.

Оно што данас називамо религијом старих Хелена развило се у периоду од XI до VII века пре Христа, захваљујући песницима-митотворцима – Хомеру и Хесиоду, за које Херодот каже: *„Ови су Хеленима први створили приче о постанку бојева, дали им имена и објаснили божанске њочаси и вештине и, најзад, описали њихове ликове“*.²

Ова два песника-митотворца су створили панхеленски политеизам (Олимпијски пантеон, дванаест божанстава, којима управља Зевс као врховно божанство) и на тај начин изградили грчко национално осећање, превазилазећи локалне култове. Хеленска племена, преко Хомера и Хесиода, стичу осећање заједништва, и, захваљујући томе што говоре исти језик, осећају се припадницима истог народа, наспрам других народа које називају варварима. Значајно је нагласити ђацима да су свој хеленски идентитет, Атињани, Спартанци, Тебанци, Ми-

2 „Херодотова историја“, књига друга („Еутерпа“), 53

лећани, Ефешани, Коринћани, као и грађани осталих хеленских полиса, потврђивали и одржавањем Олимпијских игара (грч. Ολυμπιακοί Αγώνες), најпознатијим од неколико панхеленских игара тог времена. Као њихов оснивач наводио се митски јунак Херакле, који их је посветио Зевсу као врховном божанству Олимпијског пантеона. Те панхеленске свечаности су окупљале спортисте из свих хеленских крајева и племена. Стари Хелени су чак и време мерили према Олимпијским играма, а период између олимпијских игара називали олимпијадама.³ Да су Олимпијске игре основане као нека врста верског ритуала сведочи и то да су по предању прве игре (могуће је да су одржане 776. године пре Христа) вероватно започеле тркама у којима су се младе девојке такмичиле за позиције свештеница богиње Хере и њених пратиља. Све ове податке не треба износити као неки скуп готових историјских чињеница, већ је згодно наводити их коришћењем израза „могуће је“, „вероватно је“, „прича се“, као би се ученици мотивисали да сами истражују. Због тога их треба упутити на изворе обавештења (који не морају увек да су научно најрелевантнији, али свакако треба да су најинспиративнији, односно да дају крила средњошколцима). То су пре свега Хомерови и Хесиодови епови – „Илијада“, „Одисеја“ и „Теогонија“ – који су за старе Хелене представљали и опште образовање, али и свете списе. Међутим, када говоримо о односу хеленских филозофа према митским представама богова и према властитој религији, могу се користити и савремени аутори од којих се, за узраст средње школе, корисним показао један у чијем су следећем цитату истакнуте неке ствари које свакако треба имати на уму: „...грчким градовима нису управљали свештеници, као што је то било код Египћана и Асиро-Вавилонца, већ група аристократа која је мало марила за молитве и мистицизам. И кад смо већ код религије, да видимо какав је био њихов однос према боговима.

3 Бранко Павловић: „Пресократска мисао“ (Београд, 1977)

Прво: бојови нису били свемоћни. Чак ни Зевс није могао да уради све што је хтео. Над њим и над свим божанствима владала је Судбина (Фатум) или, како нас Хомер обавештава, Ананке (Сила, Нужности). Ово с ограниченом влашћу бојева велика је лекција за демократију коју смо наследили од наших предака. По грчким филозофима Добро се изједначава с Мером.

Друго, религија у Грчкој није била многа религиозна. Бојеви су имали скоро све мане обичног смртника: свађали су се, оштражили, говорили лажи, вараали једни друге и слично. Стога не треба да чуди што је поштовање народа према божанствима било врло умерено. Јесу, одавали су им почаси, али без многа претеривања. Гошова ништа у поређењу са стравом који је утврђивао у коси Јахве, страши Бој Јевреја. Треба поменути и то да је седиште грчких бојева, Олимп, био на врху једне планине, а не на небу, као што је то у свим религијама које захтевају поштовање, што значи да се Грци нису плашили да ће их неко контролисати.

*Инсистирам многа на аспекти религије у старој Грчкој јер је управо тај прелаз од сујеверног света мислике ка оном научном, првих посматрача природе, обележио дајум рађања филозофије.*⁴

Старохеленски мит и песници-митотворци

Мит представља садржину религије. Осим као мит, грчка реч мифос преводи се и као прича, басна, легенда. У сваком случају, то су приче које нас својом чудесношћу, а често и чудовишношћу, изводе изван историјског времена, у неко доба када су људи и богови (или Бог) били веома блиски.

Као и митови осталих народа и старохеленски представља схватање света и живота који се разликује од нашег данашњег

⁴ Луфано де Крешенцо: „Историја грчке филозофије“ (ИП Светови, Нови Сад, 1991, стр. 11-12)

(философског и научног) разумевања човека и његовог положаја у космосу. То значи да философија и наука, у оквиру европске културе и цивилизације, нису првобитан начин мишљења и говора, већ да су накнадни и секундарни. Управо бисмо на тај начин могли да протумачимо симбол философије – Минервину сову – која узлеће у сумрак, када се већ све десило.

У европској традицији, философија и наука – које би се једном речју могле означити као логос – појавиле су се веома критички расположене према миту. Старохеленски философи, најдрастичније одбацујући митска предања, најзаслужнији су (и у позитивном и у негативном смислу) што је у европском културном кругу, λόγος потиснуо и заменио μῦθος. Иначе, грчку реч λόγος (која је у основи речи – логика), латини су превели као ratio, а ми ту латинску реч преводимо као разум. Мада значења тих речи нису у потпуности идентична, усталило се да их употребљавамо као синониме, па онда за нечије поступке кажемо да су рационални, разумни или логични.

Рационалност старих Хелена према својим митовима може се приметити бар у два случаја. Прво, њихови митови имају своје ауторе, што није случај са митовима осталих народа тог времена. Аутори су људи и то песници-митотворци Хомер и Хесиод, тако да ни сами митови као људска дела не могу претендовати на апсолутну или божанску истину. Друго, у другој половини VIII века пре Христа, Хелени преузимају феничанско писмо и стварају свој алфавет, чиме су се створили услови да Хомерови и Хесиодови епови („Илијада“, „Одисеја“, „Теогонија“) буду записани у VI веку пре Христа, по наредби атинског владара Пизистрата, како би свим учесницима Панатенејских свечаности, на којима су ови епови били рецитовани, било омогућено да користе оригиналне текстове. Због тога није могло бити накнадног додавања или одузимања стихова и њихове дораде, тако да те епове и данас читамо у облику који су они имали и у Пизистратово време.

О оригиналности старохеленских митова Хомерског периода и њиховој вези са могућим старијим предањима о догађајима Микенског периода (отприлике од XVI до XII века, када се наводно и дешавају догађаји описани у „Илијади“ и „Одисеји“), а можда чак и о вези са културом Минојског доба, као и сличним творевинама околних народа, не морамо се бавити. Битно је да су у Архајском периоду ти епови записани, тако да су их философи Класичног периода читали, тумачили, али и критиковали.

Од μῦθος-а ка λόγος-у – теогоније, космогоније и космологије

Прелазак са митског на рационално мишљење код старих Хелена, може се пратити и кроз развој тадашње мисли о космосу, његовом рођењу или настанку и проласку кроз одређене циклусе. Те првобитне теорије о космосу, развијане су у делима под називом теогоније, космогоније и космологије.

Хесиодова „Теогонија“ (Θεογονία)

Θεογονία (грч. Θεός /теос/ = Бог + γίγνομαι = настајем) је сваки поетско-митски приказ родословља богова, односно настанка божанског света. Дело под називом „Теогонија“ приписујемо Хесиоду, једном од најстаријих, а уз Хомера најпознатијем хеленском песнику-митотворацу. Вероватно је ово дело настало рационалном одлуком да се систематизује хеленска митологија.

На самом почетку „Теогоније“ сазнајемо да је почетак света Хаос (ентропија, како би рекли данашњи космолози), да је то мешавина првобитних елемената и да још увек нема појединачних природних бића у свету. Из првобитног Хаоса настаје Геа (Земља), прамајка свих природних бића, а из ње све

остале природне силе и божанства, а онда и биљке, животиње и људи.

У „Теогонији“ је, на митски начин, већ изложена и једна космогонија (поетска визија рођења космоса) која је у себи носила елементе из којих ће први хеленски филозофи пресократског периода развити своја учења о природи. То је разумљиво, јер у визијама старих хеленских песника-митотвораца, садржај теогонија поклапа се са садржајем космогонија: рођење богова исто је што и рођење света.⁵

Аутор овог епа, Хесиод, потиче из малог полиса Аскра у Беотији. Касније се доселио у Атину. Нешто је млађи од Хомера. Живео је највероватније крајем VIII века пре Христа. За разлику од Хомера који је песник града, полиса, за Хесиода се каже да је песник села. Њему се приписују два епа: „Теогонија“ и „Послови и дани“.

Иначе, није немогуће да је Хесиод пресудно утицао и на стварање старохеленског морала и обичајности, јер у својим делима афирмисао принцип правде, одбацујући право јачега. Управо је чињење правде оно што човека чини човеком. Онај ко ради по правди, најпре постиже срећу. У делу „Послови и дани“, Хесиод каже:

„Свагда пази на правду
и насиље не смишљај никад.
људима је закон овакав
наредио Крон вишњи“⁶.

Поред правичности он истиче и осећање стида и части као врлине које треба да су у срцу сваког грађанина. Ипак, ради-

5 Б. Павловић: „Филозофија природе“ („Напријед“, Загреб, 1978, стр. 7-22 и 193-211)

6 Хесиод: „Послови и дани“ (Издавачка кућа „Драганић“, Београд, 1998)

ност (вредноћа) би требало, према њему, да буде основни извор бољитка и сваког напретка:

„Само делањем човек и стада стиче и благо,
делањем он и дражи постаје боговима вечним“⁷.

Али, ту је и агонизам, надметање, како у обради земље, тако и у свему другом. Не да комшији цркне крава, већ да комшија има много здравих крава, а да ја ипак имам више од њега.

У вези са правдом, радом и здравим надметањем, Хесиод захтева и поштовање принципа мере и правог тренутка.

На тај начин, управо Хесиод наговештава основне принципе хеленске етике, који су се, по предању, налазили уклесани изнад улаза у храм бога Аполона у Делфима: „Спознај самога себе“ и „Ничег превише“.

Космогонија (Κοσμογονία)

Реч κοσμογονία значи рађање или настанак света и првобитно је дата као назив једног списка Парменида из Елеје (хеленски философ, пресократовац, отприлике од 540. до 480. г. пре Христа), али космогоније су стварали и старији аутори. Космогоније представљају поетска дела у којима се више не описује настанак богова, већ настанак космоса. Њих ће заменити космологије – философско-научна дела, понекад додуше и у стиховима – у којима се не описује настанак космоса, већ се тражи одговор на питања шта је космос и одакле космос произилази. Најпознатије космологије везујемо за Анаксимандра и Анаксимена из Милета, Хераклита из Ефеса, па све до атомиста, Демокрита и Леукипа, који су вероватно потицали из Абдере.

Реч κόσμος изворно означава сваки поредак (нпр. борбени поредак војске), али означава и сваки украс (отуда „козметика“

– „κοσμητικὴ τέχνη“ – као вештина украшавања и улепшавања). Ова значења су се дуго одржала у старохеленском језику. Међутим, у V веку пре Христа, питагорејци су први почели да употребљавају ту реч у значењу светског поретка, односно света (свемира, васионе, универзума). У VI веку пре Христа (а то је век када се рађа хеленска философија) настало је мноштво космогонија. Већи део је изгубљен, али сачувани фрагменти нам омогућавају да понешто наслутимо о космогонијама које се приписују Епимениду из Кнососа на Криту, Ферекиду са Сира и Акусилају из Керкаде. Када Аристотел, у α-књизи своје „Μεταφυσικῆς“, разликује две врсте старих „φιλοσοφῶν“ – „φυσικῶν“ или „φυσιολογῶν“ и „θεολογῶν“ (при чему су се ови последњи – теолози – бавили родословљем богова – онда он пре свега има на уму Хомера и Хесиода, али у такве „θεολογῶν“ могли су да спадају и Епименид, Ферекид и Акусилај.

Мада је Аристотел први почео да разликује појмове „θεολογία“ (θεολογία као поетска визија природних, односно божанских ствари, што подразумева и космогоније и теогоније, као поетско-митске говоре „о природи богова“), и „θεολογικῆς“ (θεολογικῆς као теоријска, рационална наука о првим принципима и првим узроцима, а у шта је убрајао дела накнадно названа „Ο περί φύσεως“ / „Περὶ φύσεως“/ приписана старим философима, пресократовцима или космолозима, којима је сам Аристотел дао назив „φυσικῶν“ /φυσικοῦ/ или „φυσιολογῶν“), саму реч „θεολογία“ (θεολογία) створио је Платон, циљајући на песнике-митотворце. Сматрајући је првобитно поетском дисциплином, Платон јој намењује принцип истинољубивости: „Бог се увек мора приказати онаквим какав је, па било да се о њему говори у епу или трагедији“.⁸

Међутим, по мишљењу Платона (који у томе изгледа следи Ксенофана из Колофона), стари песници-митотворци (Хомер и Хесиод) говоре, додуше, о „божанским стварима“, али при то-

8 Платон: „Држава“, 379 а

ме нису превише водили рачуна о истинитости својих речи, зато што су говорили у заносу (надахнућу), у који песници западају надахнути Музама, које су биле доста ћудљиве и које, како сведочи Хесиод, саме признају:

*„Многе лажи ми знамо казивајћи и истини сличне,
Али, кад хоћемо, знамо објавијћи и истину њраву“.⁹*

Ксенофанова критика песника-митотворца

Теогонијски и космогонијски митови о којима је било речи, могу се упоређивати са сличним, а по свему судећи сродним митовима старијих блискоисточних цивилизација. Међутим, хеленске творевине се издвајају од тих сродних суседних по томе што су Хелени врло рано покушали да своје митове (μῦθος) преобрате у рационално мишљење (λόγος) које онда у себи носи могућност да се континуирано усавршава, у погледу ваљаности разлога (моралних, логичких, искуствених...).¹⁰ Ксенофан из Колофона (око 570. до 475. г. пре Христа) је незаобилазан у овим разматрањима, јер код њега наилазимо на прву критику Хомера и Хесиода и то са становишта логике, етике и педагогије, а пре свега због антропоморфизма (приказивања богова у облику људи).

По занимању рапсод – путујући рецитатор и тумач најчешће Хомерових и Хесиодових стихова, који сам себе прати на неком примитвном жичаном инструменту – Ксенофан је постао и оно што се у данашње време назива кантаутор. Наиме, он је рецитовао и сопствене стихове из сила (ругалица) и елегија, које је сам писао. Из нешто његових преосталих фрагмената са знајемо да:

⁹ Хесиод: „Теогонија“, 27

¹⁰ Бранко У. Павловић: „Филозофија природе“ („Напријед“, Загреб, 1978)

„...Људи треба да славе бојове радосним песмама, светим митовима и одабраним (чистим) речима“.¹¹

Зар се и данас искрени верници не обраћају Богу управо на тај начин? Такав поступак би требало употпунити схватањем које је Ксенофан описао следећим стиховима:

„Један бој, највећи међу бојовима и људима, смртницима није налик ни њо обличју ни њо знању...

...Он све види, све промишља, све чује...

...Без муке јоси одари свим (бићима) снајом ума“.

Како је код Ксенофана Φύσις (фисис = природа) изједначена са Богом (такво теолошко-философско становиште које изједначава Бога и природу назива се пантеизам), онда не чуди да та највиша природа: „вечно остаје у истом, не креће се, нити јој припада да се појављује сад оваквом сад онаквом“.

Чуђење пре могу да изазову те речи о једном богу у VI веку пре Христа, у време када су Хелени били политеисти (многобошци), бар како гласи званична прича. Међутим, прича о политеизму је прилично климава. Било је у историји идеја људи који су је доводили у питање. Наравно, таква мишљења, не превише прихваћена од стране научне заједнице, не смемо схватати као несумњиво истинита, али их не смемо ни а priori одбацити, баш због отворености којом мора да се одликује дух научне и философске заједнице – духовна отвореност коју покушавамо да пренесемо ученицима. На овом месту је, као илустрацију претходног, згодно цитирати следеће речи, које се односе не на старе Хелене, већ на старе Египћане, али се свакако могу применити и на оне прве: „Проучавајући староегипатске религијске текстове чинилац ће се уверити да су Египћани веровали у једног Бога, који је живео сам од себе, био бесмртан, невидљив, вечан, свезнајући, свемоћан и недокучив; створио је

11 Сви Ксенофанови фрагменти навођени су према др Вељко Кораћ/др Бранко Павловић: „Историја филозофије за средњу школу“ (осмо издање, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1995)

неба, земље и подземној светли ... Неопходно је ову дефиницију првој дела Египћанинових веровања ставити на почетак прве главе овој сажетој прикази његових главних религијских идеја јер се цела његова теологија и религија на њој заснивала; такође је неопходно додати да, ма колико далеко у прошлости следили његову књижевност, изгледа да никад нећемо стићи до времена када је био без овој јединственој веровања¹².

Наравно, не треба сметнути с ума да религиозност неког народа јесте доста сложен феномен и да се може разлагати на поједине слојеве: религиозност образованих теолога, религиозност фанатизованог мистицизма, религиозност монаха и испосника, религиозност свештеника, религиозност образованих лаика, религиозност не превише образованог и потпуно теолошки необразованог света итд. Због тога можемо читати и наставак претходног текста у коме се баш и констатује да је насупрот вери у једног Бога, за коју можемо да претпоставимо да је била нарочито изражена код свештеника и образованог становништва Египта, просечни Египћанин тог времена: „...развио политеистичке идеје и веровања и да их је у одређеним раздобљима своје историје разрађивао са таквом марљивошћу и до таквој степена да су околни народи, па чак и сиранац у његовој земљи, били заведени његовим постојцима и описали га као многобожца и идолопоклоника“.¹³

Да ли смо и ми данас заведени сличном врстом површности, можда и незнања када старе народе (у конкретном случају старе Хелене) проглашавамо политеистима? Имамо пример Ксе-

12 То је сâм почетак књиге „Египатска религија“ коју потписује Sir Ernest Alfred Thompson Wallis Budge (1857–1934), која свакако јесте zgodna и за средњошколски ниво образовања, у коме не би требало да буде циљ прихватање науке као система окошталих „истина“ (зато што се све научне теорије треба прихватати као хипотезе, које ће пре или касније бити доведене у питање), већ прихватање научног духа знатижеље и толерантности, који је праћен бригом за рационално утемељеним доказима и систематским радом.

13 На истом месту

нофана. Да ли је био само изузетак? Хајде да то представимо и на следећи начин. Ми православни Срби верујемо у једног Бога. Уз то имамо један за нас веома значајан обичај – славе – које празнујемо у част људи који су својим животом и делима заслужили ореол светитељки и светитеља. Њихове дане обележавамо одласком у Цркву, где носимо славски колач и жито, свештеник их освештава, и онда их износимо пред госте да у свечаном расположењу прославимо своју славу „*рагосним њесмама, свейим мийовима и одабраним (чисийим) речима*“, како то већ рече рапсод и филозоф Ксенофан пре више од два и по миленијума. Маштовитог читаоца могли бисмо на овом месту да замолимо да замисли следећу хипотетичку ситуацију, задатак који тражимо и од ученика на часу. Десила се у будућности нека природна катастрофа епских размера. Ови крајеви остају опустошени. Наши градови, села и куће бивају разрушени, а оно мало преосталог становништва захваћено очајем налази се и пред искушењем друштвених промена, праћених инвазијом других народа који доносе нове обичаје и своју веру, што је свакако био чест случај у прошлости при сусрету различитих народа. Ти будући преостали Срби се боре за очување свог идентитета, али се пред снагом природно-социјалних фактора, за једну или две генерације полако стапају са досељеницима, прихватајући њихов језик, културу и, лагано заборављајући своју, прихватају нову религију. Остају ретки писани споменици о животу некадашњих Срба на Балкану. Пролазе векови, чак и миленијуми. И, за неких две хиљаде година и нешто више, неки нови археолози, класични филолози и историчари, изненада, као што то често бива, почињу да показују интерес за давно изгубљену културу балканских Срба, па и оних православне вере. Вредни археолози ископавају наша метрима земље затрпана станишта и из мрака историје почињу да израњају темељи наших кућа са предметима који сведоче о поприлично развијеном народу. Међу пронађеним артефактима, ти

будући археолози откривају и предмете који говоре о некадашњем веома истанчаном верском животу већ скоро заборављених православних Срба: кандила, свећњаке, чираке, кадионице, крстове, па и специфичност наших домова – иконе наших светитеља. Највештији од археолога хватају се у коштац са дешифровањем нашег писма и читају натписе који их потпуно уверавају да су то верске реликвије: Свети Никола, Свети Јован, Свети Георгије, Свети Кирик и Јулита, Света Петка, Свети Пантелејмон итд. Понети узбуђењем пред открићен нечег новог, ти будући археолози почињу наравно прилично исхитрено да закључују (иначе, пребрзо закључивање, пребрза генерализација, пребрза индукција итд, и данас су сличне варијанте најчешће логичке грешке – која настаје тако што нас у закључивању воде емоције, а не разум, и што конклузије изводимо тако што властите мане приписујемо другима – од чега нисмо имуни ни ми данашњи Срби) – да су ти светитељи и светитељке, не људи, већ богови и да су стари Срби били заправо политеисти, многобошци и идолопоклоници, што ми свакако нисмо. Запитајмо се да ли би можда исту оправдану љутњу, коју бисмо ми могли да гајимо према таквим неутемељеним квалификацијама о нама, могли да имају и стари Хелени и остали народи тог времена према нама данашњима, када их олако процењујемо као многобошце

Али, да се манемо маште и да се вратимо нашем Ксенофану, кога овде наводимо као сведока да се и међу старим Хеленима, ширила монотеистичка идеја. Истини за вољу, он каже „*највећем међу бојовима и људима*“ – али ипак једном богу. Монотеизам обично везујемо за Јевреје и Мојсија. У то време се међу Јеврејима шири мит о једном Богу – Јахвеу – о коме је можда и Ксенофан могао нешто да начује на својим путовањима и да преузме. Мало пре Ксенофановог времена Јахве постаје Бог целог космоса, који полако преузима све позитивне особине које су раније припадале и другим боговима Блиског исто-

ка, да би пред крај Вавилонског ропства (после 539. године пре Христа) одбачено постојање других богова и Јахве постаје једини истински Бог и творац целог света. Могуће је да је управо та комбинација Јахвеа и Ксенофановог (Хеленског) схватања утицала и на наше хришћанско разумевање Бога као Светог тројства, где би Бог отац добрим делом одговарао творцу космоса, а Свети дух тој умној сили која управља космосом и води истинске вернике.

Критика са становшта логике

С друге стране, Ксенофан не мора да буде ни у каквој вези са почецима јеврејског монотеизма. Вероватније је да он, као прави Хелен, можда само користи – логику. Не треба заборавити да управо у то време међу хеленским филозофима експанзију доживљава вештина логичког мишљења. Може бити да Ксенофан само доследно логички размишља. Шта је Бог? Свемоћно и неограничено биће. Ако је тако, да ли могу постојати два Бога? Не могу, јер би један другог ограничавали и онемогућавали у својој неограничености и свемоћи. Другим речима, они не би били богови. Или је само један или није Бог. Наравно, то ми данас покушавамо да реконструишемо Ксенофанов начин мишљења, али он је тако могао да размишља (као што је на исти начин могао да размишља било који тадашњи Хелен, Египћанин, Јеврејин или припадник било ког народа тог, али и данашњег времена).

Очигледно смо пред човеком који користи свој здрав разум и који се ослања на сопствено чулно искуство које, ако баш и није потпуно веродостојан извор сазнања, ипак мора представљати способност на којој се заснива и једна од четири кардиналне врлине ¹⁴ за Старе Хелене – φρόνησις – разборитост и практич-

¹⁴ Четири кардиналне врлине: умереност, храброст, разборитост и праведност, којима у дијалогу „Горгија“ Платон додаје и пету врлину – побожност.

на или политичка мудрост односно вештина (πολιτική τεχνη) – способност која нам помаже да се снађемо у јавним послови-ма. Φρόνησις ће Аристотел разликовати од теоретске мудрости – за коју везује термин σοφία – која је комбинација онога што представља – νοῦς – ум (виша духовна способност која превазилази разум и која се састоји у способности апстраховања и генерализовања) и epistēmē – философско (научно) знање, логички утемељено и засновано на рационалним аргументима.

Било како било, изгледа да је Ксенофан сматрао, као и нешто касније Сократ Атињанин, да само разборит човек може бити човек од врлине, а да онај ко је достојан врлине: „*неће ђе-вајти о борбама Тиїана, ниїти о Кенїаурима – иїим измишљо-иїинама ѓрадавних људи*“.

Ксенофан, као разборит човек, уз то познавалац логичких правила, дакле способан да разликује оно што је логички исправно од логичких грешака, морао је да рашчисти са сујеверјем Хомерових и Хесиодових епова. Осим чињенице да су богови хеленске митологије бесмртни и вечно млади (αθάνατος καὶ ἀγήρως), а људи смртни и подложни старењу, ништа их друго у приказима песника-митотвораца не разликује од људи. Богови су приказани у облику (форми) људи, само су нешто лепши и јачи: „Смртници мисле да су да су богови рођени као и они, да имају одећу, глас и узраст као и они (смртници)“.

Наивност и нелогичност таквог схватања Ксенофан илуструје чувеним речима: „*Ако би волови, коњи и лавови имали руке, и ако би моїли да сликају и сїварају уметїничка дела као људи, коњи би сликали боїове као коње, волови као волове, сваки би род сїварао божанска иїела ѓо свом обличју*“.

Неразумност политеизма и антропоморфизма закључује Ксенофан констатујући бесмисленост релативизма у приказивању богова: „*Еїиоїљани ѓраве своје своје боїове као црне и иїуїоносе; Трачани кажу да су њихови боїови рићокоси и да имају иїаве очи*“.

Зашто је антропоморфизам нелогичан? Можда је Ксенофан могао да закључује на следећи начин. Богови су вечни, нестворени и бесмртни. Људи су коначни, створени и смртни. Ко је онда кога могао да створи: бесмртни смртне или смртни бесмртне и вечне? Како може онај ко је смртан и створен да створи оно што је нестворено и бесмртно? Једини логички коректан закључак који се може извести из претходних премиса јесте да су богови могли да створе људе, а никако обрнуто. Па, ко онда на кога може да личи? Личе ли родитељи на децу или деца на родитеље? Деца на родитеље, наравно. Онда и људи на богове, као своје створитеље, а не богови на људе.

Критика са становишта етике (морала)

Осећајући разлику између вере и сујеверја и са израженим логичким мишљењем и потребом за рационалном аргументацијом, Ксенофан, схватајући дословно хеленске епове, упозорава и на још нешто што је за њега, чини се, важније: „*Хомер и Хесиод су иприписали бојовима све оно што је и за људе нечасно и срамно: лојовлук, ирељубништво и међусобне иреваре*“.

Дакле, не само да Хомер и Хесиод говоре неистину, не само да су њихови стихови нелогични, јер би се то песницима-митотворцима некако и могло опростити, самим тим што су Богом надахнути песници, али они говоре неморално о боговима. Њихови бесмртни и вечно млади богови поступају често онако како би и обичном, али поштенем смртнику било на срамоту. Другим речима они крше морална правила: лажу, склони су преварама, краду, убијају. У „Илијади“ и „Одисеји“ читамо како богови, као некакви плаћеници, ратују, неки на страни Хелена, а други на страни Тројанаца. Богови се, сујетни и осветољубиви, играју судбинама смртника. Смртници су за њих само, како се то данас каже, колатерална штета у међубожанским сукобима. Мерени аршином хеленске философије, а вероват-

но и хеленске обичајности, дванаест олимпијских божанстава на челу са Зевсом, као и мноштво полубогова и митских хероја, понашају се неморално. Као да Ксенофан упућује Хомеру и Хесиоду следећа питања. У реду што приказујете мноштво богова (што је већ само по себи нелогично из раније утврђених разлога), у реду што их приказујете као људе (антропоморфно) што је опет по себи нелогично, али нека вам и то прође, али зашто их приказујете као лоше (неморалне) људе?

Критика са становишта педагогије

Зашто се Ксенофан из Колофона толико упиње да разоткрије Хомера и Хесиода као варалице чији су прикази богова неистинити, нелогични и неморални? Разлог је у томе што су хеленски философи веома рано испољили велику жељу да истовремено буду и морални, политички, чак и и верски реформатори. Сетимо се само Питагоре који је основао једно полутајно удружење својих истомишљеника и ученика и чак преузео власт у полисима Кротон и Метапонт, у јужној Италији. Братство је живело по веома строгим правилима, а међу старе Хелене унели су обичаје прочишћавања и оплемењивања душе и тела постом и музиком, али и науком и философијом. Веома близак Питагорејском братству био је и Емпедокле из Агригента на Сицилији, лекар, оснивач реторике као практичне вештине, помоћу које постаје најмоћнији човек у Агригенту. И за њега је философија метода очишћења душе божанским знањем, односно божанском истином. Даље, зар и Сократ није желео да изврши духовни и морални препород својих Атињана, упозоравајући их да треба више да брину о својој души него о свом телу. Зато је и страдао. Атињани, у расулу после изгубљених Пелопонеских ратова, понижени од стране Спарте, нису више веровали у доброту, истину и правду, па су га оптужили за асебеју (увреду божанстава) и осудили на смрт.

Тако и Ксенофан наступа као морални реформатор, уочавајући Хомера и Хесиода као ауторе дела која утичу на кварење морала код Хелена. Дакле, богови, приказани као негативци, представљају рђав пример са којима се Хелени, нарочито они млади, врло лако идентификују. Зато, сматра он, „Илијада“, „Одисеја“ и „Теогонија“ не ваљају. Оне лоше утичу на духовно здравље тадашње младежи.

Сличну врсту критике имамо у свим временима. И ми данашњи смо склони да за добар број друштвено девијантних појава окривимо филмове у којима има много насиља, затим упиремо прсте и у неваспитане и неотесане естрадне звезде које се препуштају свакојаким пороцима, па чак о њима говоре јавно, без устезања пред камерама и, наравно, раскринкавамо са мржњом reality show програме, којих се додуше гнушамо, али их изгледа и свесрдно пратимо. У детињству потписника овог текста чак су и Томислав и Јеремија (Tom & Gerry) оптуживани да кваре омладину паљењем петарди и осталим лудоријама. Међутим, када су стигли каснији јунаци цртаних филмова – Рен и Стимпи (The Ren & Stimpy Show) – тада смо схватили да и од црног има још црње, односно да су мачак и миш чиста наива у поређењу са новијим цртаним сподобама. Како год, Ксенофан сматра да су Хомер и Хесиод пали на испиту из педагогије, односно да јунаци њихових епова непедagoшки делују на омладину. Можда су исти разлози навели Платона да закључи да у идеалној држави за песнике нема места.

Протагорин и Сократов агностицизам

Ксенофан из Колофона, као прави Грк, вођен је императивима уклесаним изнад улаза у храм бога Аполона у Делфима: „Спознај самога себе“ (грч: γνῶθι σεαυτόν) и „Ничег превише“ (грч: μὴδὲν ἄλλαν). И због тога, ма колико био убеђен да Хомер и Хесиод греше, ипак оставља могућност да и он сам није у пра-

ву, па га у историји философије памтимо и као зачетника умереног скептицизма, јер каже: „Свима је само нагађање дато“.

У том духу сумњичавости наставља и Протагора из Абдере (486-411. године пре Христа), чувени софист. Софисти су били путујући трговци знањем, први просветари међу којима се издвајају значајни философи. Поред Протагоре ту су и Горгија из Леонтина на Сицилији, Продик са Кеја, Хипија из Елиде, Каликле и Трасимах из Атине итд.

За нашу тему је користан следећи Протагорин фрагмент: „О боговима не моју знаћи ништа са сигурношћу: нићи да постоје нићи да не постоје нићи какви су по облику. Много шта није омеђено по сазнању, како нејасноћа саме ствари иако и крајкоћа људској живој“.¹⁵

Овом реченицом започињао је Протагорин спис, који се назива „О боговима“, јер у то време наслови још нису постојали, већ су текстови именовани по неким карактеристичним речима из прве реченице. Део претходног фрагмента у коме се каже да ми не можемо знати „какви су по облику“ богови, свакако се може протумачити као полемика са Ксенофаном и његовом критиком антропоморфизма, односно приказивања богова у људском облику, а што су практиковали Хомер и Хесиод. Као да чујемо Протагору: „На основу чега можеш бити сигуран да богови нису људског облика и, уосталом, каквог су облика уопште? Где ти је доказ, Ксенофане?“

Иначе, овај спис је ушао у историју и по томе што је први текст, колико ми знамо, који је по наредби неке државне власти, проглашен опасним за читање и то не било где, већ у самој Атини, што говори и о мрачној страни атинске демократије. Како је спис „О боговима“ био популаран, преписивали су га и за релативно мале паре могао је се купити на атинској пијаци или на неком другом месту где су се Атињани окупљали. Сви

¹⁵ Проф. др Иван Коларић: „Филозофија“ (учило за гимназије и средње стручне школе, шесто издање, Златибор, 2006)

пронађени примерци су заплешени и јавно спаљени на једном од атинских тргова. Једном распламсана, та ватрица у којој је изгорео Протагорин спис, разбуктавана је и у каснијим вековима, а нарочито у XX, када су нацисти спаљивали књиге јеврејских писаца, али и свих оних који су по мишљењу њихове цензуре били неподобни за читање. И на подручју Балкана, крајем прошлог века, такође је настављен тај суптилнији начин разрачунавања са неистомишљеницима. Кажемо суптилнији, јер је тај пламен неретко умео да захвати и саме ауторе спорних текстова и идеја, што је свакако за њих било мање суптилно. Сетимо се само Ђордана Бруна који је на Цветном тргу“ у Риму, 1600. године, спаљен на ломачи као подсећање осталим философима и научницима Запада да *il capo di tutti capi* живи додуше ту у Риму, али на специфичној адреси, и да не би било лоше да трагаоци за истином то имају мало чешће на уму.

И сâм Протагора је у своје време доживео ту благодет неких моћних Атињана, јер су га осудили на смрт заједно са својим списом. Само необавештеног читаоца може да збуну чињеница да је он нешто раније, као мудар човек, добио налог од атинских власти да напише устав за полис Турија у јужној Италији, који је вероватно настао као атинска колонија. Како одједном постаде државни непријатељ? Политичке борбе у Атини су биле жестоке. Могуће да је и Протагора оптужен и осуђен после неке, вероватно не баш потпуно мирне промене власти. Сад, да ли је Протагора као искусан човек наслутио шта га очекује па је на време побегао из Атине, пре но што му је изречена смртна казна или је баш осуђен на прогонство, не можемо знати са сигурношћу. У сваком случају, чувени софист је преживео тај догађај, али његов спис не, тако да данас као сведочанство имамо само онај горе наведени фрагмент.

Шта је у тој реченици толико наљутило атинске власти па су је искористили као разлог или можда пре као повод за покретање, већ уобичајене, тужбе за асебеју (увреду божанства) против

Протагоре? Философско становиште изражено у њој назива се – агностицизам. Кога занима гносеологија (теорија сазнања), филозофска дисциплина која одговара на питања, шта је сазнање и које су врсте сазнања, који су критеријуми и извори сазнања и какве су могућности нашег сазнања, зна да је агностицизам становиште које каже да ми ни о чему не можемо имати сто посто сигурна сазнања. Ако је Протагора био агностик (агностик од грчких речи α = без и $\gamma\omega\sigma\iota\varsigma$ = знање) онда он не пориче могућност сазнања уопште (свакодневно нешто сазнајемо), али пориче могућност да дођемо до несумњивих сазнања (философски речено, до сазнања која би била општа и нужна). Агностицизам је у гносеологији једна варијанта поменутог скептицизма.

Пребачен у теологију, речи „агностицизам“ и „агностик“ добијају разноврсна, а у свакодневној употреби чак и супротна значења. Згодан пример за ту, не увек логичну промену значења једног термина, имамо у једном инсерту из домаће серије „Бела лађа“, у коме се води следећа конверзација између главног јунака Срећка Шојића и његовог батлера Ћирка, који је своју препоруку за тај посао стекао између осталог и тиме што је докторирао философију у Лондону. Помало се у разговор убацује и пришипетља Пањковић:

„Ћирко: Ја сам агностик.

Шојић: А?!

Ћирко: А-іно-сїик!

Шојић: И шo ми шек сад кажеш?

Ћирко: До сада ме нисїе ни иїиїали.

Шојић: Ја, г, г, ... Пањ..., Пањковићу, ја видим да он неишїо ... није нормалан... (окреће се ирема Ћирку) И иїи си мени одав-но сумњив.

Ћирко: Ха-ха, не знаїе ни ишїа је шo.

Шојић: Па, не знам, ал' моїу да сањам ишїа је.

Пањковић: Нека секїа, шефе, вероваїно.

Шојић: Па не, неишїо добро није, Пањковићу...”

Ради уштеде простора, али и времена нашим читаоцима, прескочићемо пар Шојићевих констатација о томе шта се може очекивати од некога ко је агностик, па ћемо одмах прећи на Ћирково одређење овог појма:

„Ћирко: Госпoдине Шојићу, за вашу едукацију, аїносїицизам, ѿо је филозофско убеђење. Аїносїиик смайтра да се ѿосїојање божансїива не може уїврдїиї доказима.“

Пажљив читалац у претходним Ћирковим речима препознаће управо оно значење те речи које смо и ми истакли, а које се може пронаћи у философији, односно у теорији сазнања. А онда неочекиван обрт у конверзацији. Али пустимо наше јунаке да сами то демонстрирају.

„Шојић (окреће се ѿрема Пањковић) Па, јеси ѿа чуо?

Ћирко: Аїносїиик їражи доказе.“

Којим се волшебним путевима, за само неколико тренутака, од значења речи „агностик“ – онај ко тврди да се постојање Бога не може „уїврдїиї доказима“, односно доказати на научно исправан начин – дошло до значења – „онај ко їражи доказ“, сам Бог би га знао, али ћете врло често наћи ту употребу речи „агностик“, па се често брка са термином „атеист“. Међутим, да није баш тако, увериће нас сам сценариста ове серије. Наиме, Шојић наставља да се чуди и љути на Ћирка, доктора философије, додуше не из истог разлога због кога своје филозофско чуђење изражава аутор овог текста (а његов разлог је то увођење дијаметрално супротног значења, без икаквог објашњења, што свакако противречи свим методолошким правилима) али дајмо прилику читаоцу чија пажња можда већ попушта:

„Шојић: И ѿо ја држим ѿод свој кров.

Ћирко: И Чарлс Дарвин је био аїносїиик и Берїиранд Расел и Дејвид Хјум.

Шојић: (їрекoрно) Леїо друшїиванце.

Ћирко: И Томас Хаксли.

Шојић: То је све с коца и с конојца, Пањковићу. У лејо си се коло у'вајио, Ћирко.

Ћирко: Ашеистии неїрају Боїа. Ја само їражим доказе да Бої їосїоји.

Шојић: Ко си бре їи, Ћирко, да їражиш докази?! Јеси їи јавни їужилац? Од кої си овлашћен да, ... да њуикаш околo и да їражиш докази?“

Протагора из Атине и Сократ Атињанин би се потпуно сложили са Срећком Шојићем. Ко си ти Ћирко – или још боље, да уопшtimo – ко си ти беспомоћни и коначни смртниче да тражиш доказ за постојање онога што је бесмртно, вечно и свемоћно? О боговима не можемо знати ништа са сигурношћи, па сад ћеф ти да верујеш (теист) или да не верујеш (атеист) у њих? Протагора и Сократ су веровали, иако признају да о боговима ништа не знају. И обојица су осуђени за асебеју, увреду званичних атинских богова, сад да ли богова са Олимпа или других „богова“ – сурових атинских демагога – који су користећи скупштину, кројили капу сваком Атињанину.

Пустимо сад њих. За тему овог текста битно је да агностик може бити и једно и друго. Као што теист (верник) верује у постојање Бога и бесмртност душе, а да при томе не може да докаже ни једно ни друго, тако и атеист (неверник) може веровати да Бог не постоји и да душа није бесмртна, а да такође не може да докаже, дакле не зна ни једно ни друго.

У историји Хришћанства су се они који су тражили доказ у вери називали управо супротно – гностици – а не агностици. Гностик, а не агностик, био би онај ко тражи доказ у вери, па се тако и називала једна ранохришћанска јерес. Али, за употребу речи агностик у смислу онога ко тражи доказе, вероватно је крив онај Томас Хаксли (1825-1895), кога Ћирко помиње, самоуки биолог и жестоки бранилац Дарвинове теорије који је године 1867. сковао израз „агностик“ да би описао свој теолошки став и изложио је у свом говору на састанку британског

Друштва Метафизичара, одбацујући њоме сва схватања о некаквом духовно-мистичном знању потребном за веру (што је још увек у потпуном складу са Протагориним агностицизмом). Међутим, потпуно раздвајајући веру и науку, он агностицизам одређује као „методу скептичног истраживања, базираног на доказима“, што свакако не одговара оном философско-гносеолошком становишту које смо раније представили као Протагорино. Не размишљајући превише о прецизном одређењу појмова, а како је био веома утицајан у тадашњем друштву, а и са веома утицајним потомцима – његови унуци су чувени писац Олдос Хаксли, затим Џулијан Хаксли, први генерални директор Унеска (UNESCO), такође биолог, као и Ендрју Хаксли, добитник Нобелове награде за медицину – тако се ова реч проширила у значењима које јој је дао.

За нас је битно да покажемо да вера не подразумева ни философско ни научно ни било какво друго знање, рационално или мистично, већ да је она ствар чистоте нашег срца, односно осећања. Зато Исус у Јенђељу по Матеју, у Беседи на гори, блаженима не проглашава ни фарисеје ни садукее, односно образовану и моћну јеврејску елиту, већ „сиромашне духом“, шта год тај израз значио, али свакако људе који се нису баш морали похвалити некаквим образовањем и знањем. Садукееји, богата аристократија која је имала већину у синедриону или санхедрину (врховни орган власти у тадашњој римској провинцији Јудеји) и који нису били превише омиљени код обичног народа, били су често у сукобу са фарисејима, средњом класом јеврејских занатлија и предузетника свих врста, али се ни једнима ни другима није могло замерити на необразованости. Напротив, то је био крем јеврејског друштва. Ипак, што се тиче њихове вере, Исус их не хвали, напротив, често им приписује лицемерје као главну карактерну особину, а вероватно и као животни стил. С тога не чуди да су фарисеји и садукееји (који су традиционално давали свештенике и првосвештенике) ве-

ома лако нашли заједнички језик, када су се окомили на Исуса и када су га управо у синедриону и осудили на смрт. А повод за осуду био им је исти као и код старих Атињана, који су неколи векова пре осуђивали своје философе на смрт – асебеја – увреда божанстава. И као што су, већ поменути Протагора, али и Анаксагора, Сократ и Аристотел, својим речима, по мишљењу атинског суда, а пре свега атинског јавног мњења (поткупљивог и превртљивог) вређали своје богове, тако је и Исус, по мишљењу јудејског синедриона, увредио једног Бога Јахвеа, тврдећи за себе да је син божији, што се по јеврејском закону кажњавало смрћу. Како по тадашњим римским законима нису имали право ту казну да изврше, обратили су се Понтију Пилату. Питање је да ли је Понтије Пилат, римски прокуратор (управитељ) покрајине Јудеје, као чиновник римске империје, налазио било шта чудно у томе што је Исус себе проглашавао за сина божијег. Међу римским императорима, већ је постојао обичај, који се може превести као обоготворење или обожење, заправо посмртно претварање у римско божанство или постајање бесмртником. Да би се тај обичај учинио интелектуалнијим, изражавао се хеленском речју *ἀπαθανατίσις*. Први коме је та част учињена, био је први римски цар, Октавијан Август (владао од 27. године пре Христа, до 14. године после Христа), кога је римски сенат прогласио за божанство римске империје, односно сином божанског Јулија Цезара. Иначе, Цезар му је био ујак, али га је тестаментом усвојио. Октавијан Август је преузео и дужност врховног свештеника (лат. *Pontifex Maximus*).¹⁶ Веспасијан (владао од 69-79), изгледа склон шали, насмејао се том обичају „апотеозе“ (проглашења владара за божанство пред смрт или непосредно после смрти), наводно изговарајући на самрти: „*Ut puto, deus fio*“ („Мислим да постајем

¹⁶ Иначе, данас је *Pontifex Maximus* једна од титула бискупа Рима, односно католичког папе.

бог“).¹⁷ Највећу комедију са тим обичајем ипак је терао, а ко би други него један филозоф – Луције Анеј Сенека (од 4. године пре Христа до 65. године после Христа), иначе ментор малолетном Нерону и римски конзул. Ругајући се цару Клаудију, пише сатирично дело у коме описује како се несрећни цар, пре тога отрован, претвара после своје смрти, уместо у божанство, у обичну тикву.¹⁸

Сократ Атињанин

Да је Сократ у овом погледу имао врло сличан став Протагорином, илустроваћемо чувеним Платоновим одломком у коме атински филозоф изражава исту врсту скептицизма и агностицизма, као и софист из Абдере:

„Федар: Кажи ми, Сократије, није ли то оиприлике местио на Илису одакле је, то причи, Бореја уирабио Орипију?”

Сократиј: Прича то казује.

Федар: ...кажи ми, Дива ти, Сократије, да ли ти верујеш да је та прича истинија?

Сократиј: Та кад не бих веровао, као наши учени људи, то не би било чудновато. Тада бих, мудрујући, тврдио да ју је, кад се ипала са Фармакијом, Борејино дување оборило са оближњих сиена, та кад је на тај начин изјубила живој, рекло се да ју је Бореја уирабио (или с Ареојаја, јер се ојет ипријоведа и ова прича да је оданге, а не одавде уирабљена). Али ја, Федре, налазим да су ипаква објашњења иначе леја, само изискују веома велику веишину и велик најор, и онај ко их се лаћа, није баш сасвим срећан човек, бар уколико уколико зашм нужно мора ирема разуму објашњаваши и ирилику Хиокенјаура, та пошом и ирилику Химере: и зашм се јомила цело мноштво слич-

17 Бранко Павловић у Кораћ/Павловић: „Историја филозофије за средњу школу“ („Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1995, стр. 104)

18 Л.А. Сенека: „Претворба божанског Клаудија у тикву“ („ВРА“, Загреб, 1986)

них појава, Горіона и Пеїаса и чудновата сила друїх неизбројних наказних створења. Па ако неко не верује у њих, и преіне да свако од њих сведе на нешто што је прилика истини, томе ће у његовој несیرهној учености бити за то пошребно много времена. А ја за тај посао немам слободна времена. Узрок је томе, драїи мој пријатељу, овај: не могу, како делфијско писмо наређује, још ни сама себе да познам, па ми се чини смешно да, кад још ни то не знам, истинујем ствари које ме се не тичу. Зато ја те приче остављам онакве какве су, а држећи се онога што се о томе мисли, ја се, како баш сада рекох, не бринем за такве ствари, не то за сама себе... “¹⁹

О свему изнетом размислићемо завршавајући текст управо последњом агностичком, али дубоко верујућом реченицом из Сократове завршне речи, којом се чувени Атињанин обратио својим тужиоцима и поротницима који су га осудили на смрт:

„Али већ је време да одлазим – ја у смрт, а ви у живој. А ко од нас иде ка бољем сасењу, то не зна нико осим Бој“.²⁰

19 Платон: „Федар“ (229 б -230 а)

20 Платон: „Одбрана Сократова. Критон. Федон“ (БИГЗ, 1982, стр. 70)

Зорица Савић Јовићевић¹

УЧЕНА РЕЛИГИЈА И ПОБОЖНА ФИЛОЗОФИЈА

Резиме

Суштина овог истраживања је да покаже развој религијске свесности човека од његових примордијалних корена. Човек је биће које је у константном развоју, једном дисконтинуитетну континуитетна, како би рекао Бошковић. Од примордијалне заједнице до данас, човек је везан за природу и себе дефинише у њеним оквирима. Човек живи и дела као једно мисаоно биће природе, које долази до знања о свету и њему самом путем филозофских, научних и/или религијских промишљања. Филозофија, наука и религија су суштински различити погледи на свет и стварност, међутим, у свом корену оне имају исти почетак. У самом фокусу интересовања јесте ренесансни поглед на религију и човека који се испошљава као 'препорођено' античко мишљење о човеку и његовој природи.

Кључне речи: ренесанса, Пико дела Мирандола, Фићино, илатионизам, ноулатионизам, филозофија, религија

Подручје које се назива „филозофијом“ се све више смањивало током повести. На пример, оно што се некада називало „природном филозофијом“ данас се углавном уско ограничава на специјалну област познату под термином „физика“, „филозофија духа“, као и „психологија“ итд. (Паркинсон, 2007, стр. 28) У ренесанси, под термином „филозофије“ се и даље подразумевала широка област мисаоне делатности, тако да поред

1 Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, zoej.savic@gmail.com

наведене филозофије природе и филозофије духа, покривала је и области које су данас потпуно маргинализоване као што су магија и астрологија. У ренесансној филозофији, магијско умеће се поима као својеврсан научни метод којим се проучава човеков егзистенцијални оквир, и као такво, има тенденцију да се уздигне изнад религије, иако то не успева у потпуности. Њој својствена теорија сазнања све више ставља акценат на „учинити“ уместо традиционалног „знати“. Инсистира се на повратку ка умећима која су директно везана за природу. Инсистирање на експерименталном саодношењу са природом подсећа на примордијалне облике религије у људском друштву, са изузетком што је у ренесанси магијско мишљење систематизовано у односу на његове првобитне, фрагментарне почетке.

Оно што издваја схватање магије у ренесансној филозофији религије од схватања магијског умећа на цивилизацијском почетку, јесте фигура човека у том процесу. На први поглед може се учинити да је важност човека у процесу извођења магије деградирала у односу на њен почетак, али онтолошки се ради о највишој функцији коју је човекова личност имала у историји до тада. Наиме, у примордијалним заједницама, врач који изводи магијске праксе „командује“ Вишим Силама и бићима и чини се да човек никада није имао већу моћ, него приликом извођења магијских радњи. У том тренутку, он је сматран готово божанством. Након ове историјске фазе, чини се да свест о непосредној људској моћи и утицају на природне и неприродне процесе значајано опадају. У политеистичким системима древних цивилизација, човекова моћ је сведена тек на међузавистан однос са боговима, док касније монотеистичке религије у потпуности деградирају важност човека у односу на Више биће, односно ствараоца. Човек је тек секундаран у космичком поретку ствари, створен да се диви креацијама божанства и да води живот управљен Божијим прописима. У ренесанси се након изузетног временског тока, поново разматра питање по-

зиције човека наспрам Бога у космичком поретку, при чему се акценат ставља на враћање достојанства човекове личности. У ренесанси, филозофија постаје херуистичка и путем спознаје стварности и природе жели да одреди човеково место без чврстог ослањања на ауторитет. То нипошто не значи да ренесанса хоће да негира важност ауторитета, али се мења позиција човека спрам тог ауторитета. Човеку се у ренесанси придаје већи дигнитет наспрам ауторитета цркве него што је то био случај у схоластици.

Ренесансно схватање религије

Пико дела Мирандола преиспитује могућност постављања важности човека на виши ступањ него што је било уобичајено да се мисли о човеку након схоластике. Ослањајући се на оријенталне мисли и запажања древне цивилизације Египта, Пико жели да докаже у својих деветсто теза како је човек заиста „највеће чудо“. Међутим, оно што издваја Пикову позицију са које полази јесте да, ма колико његова мисао била херметичка, он се ипак ослања на фундаменте хришћанства. Стога, када Пико говори о човеку наспрам Бога, он то не чини имајући у виду херметичке, оријенталне, езотеричне мисли о Вишим бићима, енергијама и силама, већ хришћанску фигуру Творца.

Онтолошки, Пиков начин тумачења бивствовања јесте средњеплатоничко тумачење које не сме бити фрагматичко излагање суштине већ пре једно дијалектичко циркулисање у коме се ниједан став не потврђује али и не одриче у потпуности. Пико сматра да у „Софисту“ можемо наћи јасан доказ како је Платон сматрао да су биће и једно једнаки (Паркинсон, 2007, стр. 61), па је то покушао да инкорпорира и на темељу односа човека и Бога. За разлику од Полицијановог инсистирања на аристотеловској тези како су биће и једно заменљиви, Пиков увид пружа могућност изједначавања Бога и човека на темељу но-

воплатонистичких увида. Према новоплатоничарима, бивствовање Једног је на нивоу хипостазе духа, с обзиром на то да су идеје смештене у духу. Пико, а такође и Фићино, усвојили су гледање новоплатоничара који фундаирају идеје из „Парменида“ као суштаствене истине о Једном, тј. Богу у Пиковој и Фићиновој хришћанској верзији схеме (Ибид). И Пико и Фићино налазе да им је схоластички аристотелизам стран. Као резултат имамо једно ново тумачење човека, са другачијом терминологијом и методом у односу на раније мислиоце. Од претходних мислилаца, најзначајнији траг на ренесансни модус мишљења оставила је трећа књига фрањевца Бекона која се бави медицинском астрологијом, те идеје из тог дела помешане са мислима арапских мислилаца, у ренесанси доносе идеју о теорији магије засновану на учењима о супстанцијалној форми. Но, управо на том месту може се видети снажан траг схоластичког мишљења којег се нису могли лако ослободити, будући да управо на теорији магије, мишљење Пика и Фићина се подударе са учењем о супстанцијалној форми код Томе Аквинског. Пиков став је углавном био континуиран, док се Фићинов став се доста мењао током истраживања, али ни у једном тренутку неће одступити од типично схоластичке мисли о супериорности разума над вољом. Схоластичка мисао је углавном надјачана новоплатонизмом, али остаје у корену многих важних ставова о магији уопште.

У сагласности са хришћанством, Фићинова филозофска посвећеност се усмерава директно ка новоплатонизму. Међутим, са обзиром на показане трагове схоластичке мисли, требало би да чуди његова потпуна везаност за платонизам. Његово одбацивање схоластичког аристотелизма има објашњење у инсистирању ове струје на стварању пукотине између разума и вере, која, према Фићиновом мишљењу, никако није смела да се продубљује. А поред ње, схоластика доводи до заоштравања сукоба између филозофије и вере. Фићино сматра да се фило-

зофске студије не смеју одвојити од хришћанства и инсистира на уједињењу мудрости и побожности у виду учене религије и побожне филозофије (Ибид, стр. 62). Начин долажења до унифицирања филозофије и религије и покушај превладавања њиховог сукоба Фићино види у платонизму.

Фићино је сматрао да треба инкорпорирати у своје истраживање теологију и филозофију заједно, баш као што је сматрао Платона истовремено филозофом и теологом и тврди да су Платонова учења у потпуном сагласју са јудеско – хришћанским учењима (Ибид). У Платонова учења била су укључена и учења мистичара, Хермеса Трисмегистоса и египатских свештеника, при чему је тај део Фићино превео верујући да садржи нејеврејску објаву аналогну оној која је дата Јеврејима. Уз помоћ древних учења орфичара, Питагоре и слично, Фићино покушава да објасни сличност учења платонизма и ставова из Старог Завета (Ибид). Чињеница која се овде нарочито истиче је да је Платон умногоме био сличнији хришћанском модусу мишљења него јудејском. То је дало идеалан смер Фићину који жели да повеже хришћанство и филозофију, а на неки начин може пружити и веома поједностављено објашњење паганских начела на темељу хришћанске вере.

У „*De christiana religione*“ Фићино тврди: „Потврђујем, како су то схоластичари традиционално радили, да филозофија није ни од какве користи религији и обратно, филозофија постаје оруђе безбожништва, док религија бива поверена незналицама и безвредним људима. Да би се онима који су раздвајали филозофске студије од хришћанства показала грешка на њима прихватљив начин, неопходно је изнова ујединити побожност и мудрост стварањем учене религије и побожне филозофије“ (Ибид). Чврста филозофска подлога хришћанству није могао бити аристотелизам јер није пружао објашњење стварања света и бесмртности душе на начин на који би могао бити прихватљив у домену хришћанске мисли. Платонов дија-

лог „Федар“ износи доказе о бесмртности душе који би се лако могли потврдити и као хришћански. Довољно је навести једно место где се каже како: „када се већ видљиво тело после смрти дуго одржава, како се неће одржавати невидљива душа?“ (Платон, 1985, стр. 204), али наводи даље: „ако је душа била чиста од тела и ваљано се бавила филозофијом, она се не распада, него одмах иде у божје друштво“ (Ибид). Такође, теза о души као самопокретљивом принципу кретања који вечно живи може бити посматран и као типичан став хришћанства. Бесмртност душе је концепт који је Фићину од изузетне важности како би оправдао важност контемплације Бога у хришћанству. У делу „Theologia platonica de animorum immortalite“, Фићино сам конструише петнаест аргумената који се нису ослањали на ауторитет религијских учења већ искључиво на разум, те су стога његови аргументи о бесмртности душе принципијелно филозофски.

Аргументи којима доказује бесмртност душе важни су за основни циљ који је имао Фићино током својих истраживања, а то је инсистирање на унутрашњој индивидуалној револуцији човека. Ово је исти онај циљ који је имао и Пико током писања својих деветстотина теза. Схоластика је допринела да се на човека у свету гледа као на странца који живи по правилима цркве и чија је сврха усмерена на трансценденцију. У ренесанси долази до кулминације напетости између бесконачног Бога и коначног човека у појму богочовека и у идеји *creatio continua*, односно бесконачно трајног процеса стварања. Религиозна филозофија у ренесанси управо проучава овај однос Бога и човека на темељима новоплатонизма, што је касније окарактерисано као окултна филозофија. Њена кључна карактеристика је та што ставља акценат на однос човека према свету у коме је. Уопште, у току ренесансе, долази до изразите популаризације окултног. Зашто? Зато што се наспрам схоластичког инсистирања на позивању на верске ауторитете, у ренесанси исти-

че позивање на здрав разум и способност самосталног извођења закључака. Парацелзус и Агрипа вођени овим принципом развијају тезу која је и општеприхваћена код ренесансних мислилаца, а то је теза о човеку као микрокосмосу универзума (Ибид, стр. 103). Индуктивним методом и путем математизације природе жели се доћи до идеје човека као другог Бога, а то је у својој основи идеја Хермеса Трисмегистоса. Настоји се показати човек као „саучесник“ у стварању.

Ренесансно поимање човека

Већ смо назначили да је централна тема Пиковог истраживања позиција човека наспрам Бога. Код њега се то може сасвим јасно видети чак из наслова најпознатијег дела које је написао „Говор о људском достојанству“, док је код Фићина потребно указивати на конкретне делове из „Платоничке теологије“. Ипак, постоје директни пасажии који говоре о овом problemu, и чини се да су чинили велики део његовог истраживања баш као што је то случај и код Пика. На једном месту, Фићино наводи: „да се људи морају откључати од смртничке браве, да треба да досегну Сунце о коме је Платон говорио и да је могуће сазнање пет ступњева свих ствари (облина тела, каквоћа, душа, анђели, Бог) након тога“ (Фићино, 1996, стр. 147/148; Беме, 1996). На овом месту се види огроман утицај езотеричне мисли која је сабрана у Фићиновим ставовима. Фићино сматра да је свет „највиши израз Бога“ (Ибид, стр. 149), и да је све унапред предвиђено и дато као што о томе говори Орфејево пророчанство које често наводи у делу.

Уређење читавог света Фићино види према Орфејевом моделу, а на принципу Платонове теологије. Читав склоп света је уређен према извору Божанске доброте, који су разуђени па се стога не може распознати Божанска доброта у потпуности већ постоје одређени методи приликом којих се може доћи до уз-

вишеног савршенства Творца. Постоји, дакле, одређено савршенство у коме се може тражити савршенство у целини. Божанско биће није другачије од осталих бића, јер онда не би могло контемплirati свет у себи, али ипак јесте најмоћније. То најмоћније биће влада остатком читавог света преко једне јединствене душе коју поседује, а то разматрање се односи на закључке из Платоновог „Тимаја“. Ипак, овај християнизован новоплатонизам никада није у потпуности прихваћен. Платон се чак није изучавао на Фићиновом Универзитету у Пизи. То није спречило велики утицај Фићинових замисли на савременике. На пример, Кузански и његови савременици, на основу Фићинових списа нису правили тазлику између платонизма и Прокловог неоплатонизма. Християнизована форма Платонових учења омогућила је оснивање једне религиозне филозофије какву је замислио Фићино у „Платоничкој теологији“. Типично за ову струју филозофије било је уверење да Божанско стварање света одражава свет као Божију бесконачну природу (Паркинсон, 2007, стр. 97). Одавде произилази учење Кузанског да је свака коначна ствар – универзум у малом, а тај универзум је Бог. „Апсолутна једност којој се ништа не супротставља јесте апсолутна величина и она је благословени Бог“ (Кузански, 1996, стр. 88). Но, за разлику од Фићина и Мирандоле, код Кузанског није превагнуо интерес ка мистичком насупрам чврсто утврђене космологије, али у једном ставу се огледа сво окултно наслеђе, а то је став о погледу на човека.

Код Кузанског, свет јесте огледало Бога те је свака коначна ствар, универзум у малом. Човек се према овоме испоставља као макрокосмос универзума, а та мисао је заправо једна од централних Парацелзовових мисли. Овај став можемо посматрати као последицу новоплатонистичког учења о еманацији према којој свет настаје одређеном врстом „изливања“ из божанског, али она у себи има дубље наслеђе, а ту се првенствено мисли на Парацелзуса. Код Кузанског, као и код Бемеа, не-

ки од основних појмова из Парацелзусове филозофије су појмљени на исти начин, само са другачијим ознакама. Беме се на траговима Парацелзуса и Валентина Вајгела нарочито бавио проблемом „тројства“, додајући им елементе из сопственог учења. Беме је Бога поистоветио са Вољом, Сина са Срцем, а Свети Дух са „Животом у покрету“ који еманаира из прва два и из којег настаје духовни свет. Материјални свет је последица дегенерације овог света, у коме једино човек има могућност да се врати на божански траг, како би вратио достојанство својој личности, те се то испоставља уједно и као његов основни задатак. „У Њему је био живот и он га је дао у створење; и створење је из његове снаге и снага је постала материјална и у створење сја светло, а материјална снага га не може дохватити, јер је у тами. Бог је створењу дао једно светло које је постало из снаге, а то је Сунце: оно сја у створењу, тако да створење буде у светлу и буде објављено“ (Беме, 1996, стр. 490).

Централна идеја рекапитулираног новоплатонизма у ренесансној филозофији била би дакле та да је човек микрокосмос макрокосмоса, идеја која је била карактеристична за основе окултне филозофије. Ово гледиште је водило до бројних погрешних уверења која ће бити искорењена са нововековним мислиоцима, али она поставља темеље за објашњавањем религијских погледа на свет човека (чак и на веровања, која су актуелна и данас, који се природни лекови могу користити против болести уз одрицање медицине). Религиозни новоплатонизам донео је нов поглед на Платона и његово дело као *prisca theologiai*, дело мудрости које се може посматрати заједно са објавама које је записао Мојсије. Ипак, платонизам је осуђиван да у себи носи семе јереси (Паркинсон, 2007, стр. 100), стога је након католичке реформације, ипак подржан Аристотел као ауторитет, а не Платон. Но, то не значи да је утицај религијског новоплатонизма слабио, напротив, он је и даље остао утицајан

у либералним протестантским круговима у Немачкој и Британији, а нарочито у окултној филозофији.

Однос религиозног новолатонизма се заснива на измештању позиције односа човек – Бог и човек – спољашњи свет. У основи оба односа јесте метафизичко саодношење. Такође, као једна од основних карактеристика истиче се извођење закључивања из емпирије без позивања на ауторитете. Парацелзус каже као се његови докази „изводе из искуства и мојих личних закључивања, а не из позивања на ауторитете“ (Paracelsus, 1990). Ипак, овај став не треба схватити у смислу да је Парацелзус, као и остали мислиоци религиозног новолатонизма и окултне филозофије, одбацивао у потпуности традицију и ауторитет. И код Парацелзуса је на делу прихватање човека као микрокосмосу универзума. За Парацелзуса постоје све врсте кореспонденције између оног што откривамо у човеку и што откривамо у природи. Те кореспонденције су докази скривених узрочних односа у вези с којима окултни филозоф може научити како да их покрене и тако на један магичан начин да манипулише током природе. (Паркинсон, 2007, стр. 103). Иако се на први поглед ова методологија може чинити веродостојном, недостајао јој је доказ за идентификовање кореспонденција и управо је алтернативна медицина јасан доказ за то – орах свакако личи на мозак, али то не доказује његове исцелитељске моћи, већ његов хемијски састав. Међутим, према гледишту религиозних новолатоничара, природа има лек за сваку болест, а болест се најчешће карактерише као стање које је под утицајем демона. Човек је подобан утицају и добрих и лоших сила, али, према мишљењу окултних филозофа, тек ако искрено верује може очекивати спас. Међутим, код Фићина постоји тврдња да није довољно само да верује већ и да се разумева (Фићино, 1996, стр. 175).

„Разумност заиста следи интелигибилну врсту, а врста је пак облик сложеног, разумност се приписује особито том сло-

женом. Пример те везе показују у оку у којем је видни дух (*spiritus visibilis*)“ (Ибид, стр. 178). Човек, као разумно биће (у потпуности се слаже са Аристотеловом концепцијом човека као *animal rationale* мора да схвати однос између микрокосмоса и макрокосмоса. Будући да таква врста разумевања превазилази емпиријски доживљај света, човек се мора окренути магијским праксама како би путем њих могао да докучи бит света. Магијске праксе, како их види Фићино се темеље на разумевању енергија и талисмана. Ово нас подсећа на рудиментарно схватање магија код првобитних заједница људи. Разумевање енергија и односа тих енергија се може посматрати и као дуалистички проблем у филозофији, односно проблем Добра и Зла. И Фићино, када говори о енергијама, он начелно мисли на две врсте – добру и лошу енергију, односно, добре и зле демоне. „Тако ће се, наиме, слично успоставити неко живо биће од светлости и духа које ће се називати видном животињом (живим бићем) и утврдити ће се да оно читаво види јер светлост пружа духу оно што види“ (Ибид). Фићино сматра да постоје одређени начини којима је могуће, путем магијског умећа, призвати и контролисати деловање Виших сила, а под њима на првом месту мисли на планетарне силе.

Фићинов став у потпуности одговара струји мисли која је карактеристична Антици, као што Пањо показује – „Најелоквентнији начин како је представљена вера, страх и сумња код старих Грка и Римљана јесте као 'страх од натприродних сила'.“ (Винделбанд, 1990) Данас бисмо сигурно рекли како психолошка слика те особе представља неуротичну личност коју преплављава необичан број табуа. Међутим, тада се *superstitio* (еквивалент грчком *deisidaimonia*) односио на властити неуредан страх од слабих душа и на тескобе узроковане незнањем и неразумевањем праве природе богова. Управо у овом ставу се крије можда линеарни приказ разивтка магијских пракси до ренесансе, и њихова популаризација код ренесансних мислила-

ца. Човек је, од првих корена цивилизације желео да расветли природу богова који су створили свет и њега, и стога је налазио разна објашњења. Путем различитих пракси и обреда покушавао је да допре до разумевања природе Творца. Поседујући магијско умеће, човек је био најближи Творцу јер је, као и он, имао (или бар веровао да поседује) способност стварања и трансформације спиритуалним, интелигибилним и натприродним путем. Човек не може волети оно што не познаје, тврди Мирандола, човек мора да спозна Бога и да му се приближи да би га волео. „Голема је моћ ронска, коју ми расуђујући докучујемо, од највише је врсте узвишеност серафимска, коју ми љубећи докучујемо. Но, како неко уопште може расуђивати о нечему или волети нешто, а то му је непознато?“ (Пико дела Мирандола, 1994, стр. 41). Слично томе пита Сократ у Федру: „Мислиш ли да је могуће како треба познавати природу душе без познавања природе васионе?“ (Платон, Ијон, Гозба, Федар, 1955, стр. 176). Место човека као централне фигуре није било дискутабилно у Антици, већ се до те кризе дошло касније. Ренесанса хоће да рекапитулише ту позицију човека враћајући му суштински смисао наспрам општег и апсолутног. Управо на овом месту видимо суштински принцип новоплатонистичке филозофије – оно што је апсолутно, то јест бог као дух није чиста представа, већ се као дух дефинише на конкретан начин (Хегел, 1964, стр. 79).

Новоплатонистички принцип у филозофији пружа нову слику на односа Бог – човек. Истина је да се идеја човека, код Фићина и Мирандоле, градила већином на „паганским“ текстовима антике, ипак, јасно се види да основни принципа хришћанства ниједног тренутка нису доведени у питање. Оно што јесте стављено у истраживање јесте сам однос човека наспрам Творца и човеково место у свету. Мирандолина мисао је у својој сржи хуманистичка, и као таква чини човека предметом свесног вредновања и жели да ослоби тај појам од деловања „над-

људских сврха“. Као и Фићино, Мирандолина мисао је окренута од теоцентрично – антропоцентричне ка антропоцентрично – космоцентричној слици света (Пико дела Мирандола, 1994, стр. 6).

Тако насупрот доминантном догматистичким систему у схоластици, попут система Томе Аквинског, првенствено иступају мислиоци попут Бекона и Дунса Скота. Бекон је директно нападао схоластичку методу која се позивала на ауторитете, и уместо ње, Бекон се залагао за окретање непосредном искуству и испитивању природе путем експеримента (Винделбанд, 1990). Дунс Скот и Вилхелм Окам су познати по чувеном схоластичком спору око питања „универзалија“, то јест да ли универзалијама (општим појмовима) треба да буде признато самостално постојање. Међутим, они властита питања постављају у новоплатонистичком духу – да ли се Платоновим „идејама“ и Аристотеловим „категоријама“ може приписати самостално постојање? У основи ове њихове идеје била је мисао Анселма Кентерберијског, тј. његова идеја онтолошког доказа о постојању Бога. Дакле, оно опште се схвата као божја мисао која јесте у свим стварима, и припада му примат над посебним и појединачним (Ибид). Подробније разматрање питања о „универзалијама“ одвело би нас на онтолошку раван дискутовања о односа општег, посебног и појединачног уопште који тренутно није у фокусу истраживања. Овај спор је споменут како би се на бољи начин разумело питање односа општег и појединачног код ренесансних мислилаца. Они наике полазе од већ постављеног проблема или појма „општег“ не разматрајући при томе његово само место, (не ставши на страну ни номинализма ни реализма), већ разматрају ово питање у једном новом светлу – шта је овај појам спрам појма човека? Управо зато се рехабилитује античка мисао, а један важан сегмент те рехабилитације представља оживљавање новоплатонизма, и настоји се да се стопе хришћанска учења са древним мотивима зороастризма

како би се одговорило на питања која проилазе из хришћанске религиозне свести – ко је човек, а ко Творац? Модерни научни дух, пак, ова питања у потпуности напушта.

Стога нарочити однос онога општег и појединачног код Мирандоле има конкретни религиозни облик. Мирандола сматра да је „Бог створитељ сместио човека у средиште света и подарио му слободу самоостварења, прометејски дух и мисао људског достојанства“ (Ибид, стр. 11). Човеку је дато посебно место у свету који је Бог створио. Он је створен као директна веза Творца са створеним светом и он је тај који се диви и очувава божански поредак. Човек је у Мирандолином разматрању „најсрећнији створ“ и „вредан сваког дивљења“ (Ибид, стр. 29). Човеку је дата највећа моћ у односу на друге креатуре – слобода деловања у свету. „Ти ћеш по својој вољи (pro tuo arbitrio), природу своју одређивати, не бивајући ограничаван ни са чим што је унапред одређено“. Човеково место јесте у центру космоса, као најпривилегованије биће које је створио Бог.

Ова мисао у себи сажима хришћанске, платонистичке идеје и идеје мистичара. Мирандола је сматрао да свака од традиција – грчка, латинска, арапска и хебрејска – упркос очигледним неслagaњима јесте испољавање једне истине чија се најпотпунија објава може наћи у хришћанству (Паркинсон, 2007, стр. 73). Код Фићина, платонизам нуди филозофско оправдање религиозних веровања. И код једног, и код другог, заправо наилазимо на оправдање античког погледа на човека као централне фигуре универзума, платонистичко објашњење теологијских објава и схватање творачких моћи човека и трансформације природе, како је то било објашњено код мистичара и кабалиста. Кабалисти су свели Платоново учење на питање – „како то да је материјални свет проистекао из Бога који је чисти дух?“ Ово питање је покушано бити разрешено појмом „еманације“ – Бог из себе производи духовна створења, али се они „дегенеришу“ и држећи се један за другог стварају материју (Паркинсон, 2007,

стр. 99). Ово мишљење је довело до Ван Хелмотовог става да је „индивидуални дух једна природна монада или појединачно биће и сам атом“, односно до учења о ком ће највише расправљати Лајбниц, испостављајући монадологију коју комбинује са новоплатонистичком метафизиком која даје објашњење о природи материје.

Дакле, хришћански хуманисти се супротстављају метафизичкој догми једним скептичким држањем којим се више ослањају на моменат вере него на одбрану хришћанске религије схоластичким доказима. Овај скептички мовенс се успешно „задовољио“ присвајањем одређених новоплатонистичких учења. Ренесансни хуманистички интелектуалци су познати по супротстављању академској (схоластичкој) филозофији и теологији, јер се стављали људска задовољства као примарне наспрам монашких врлина. Схоластицизам је желео да обезбеди плодно тле за теологију и да објасни хришћанска учења. У својој форми, он се ослања на античку филозофију, односно на Аристотела. Техника којом ова свест доказује властита филозофска начела јесте метод *quaestio*, *disputatio* и *sententia*, односно постављање проблема који је такав да се ауторитети разликују у вези са тачним одговором (готово да тачног одговора суштински и нема), а разлика је такође и у аргументима за проблем и решење (Southern, 1986, стр. 32). Ренесанси мислиоци не користе методу *quaestio*, *disputatio* и *sententia*, али се може рећи да су били блиски схоластици приликом позивања на текстове, с тим што су ти текстови били списи из антике, мистички списи, а не сама Библија. *Studia humanitatis* је у петнаестом веку означавала предмет на Италијанском универзитету који је покривао пет тема: граматику, реторику, поезију, моралну филозофију и историју (Grafton, 1990, стр. 102). Уместо незграпног, а често и погрешног коришћења грчког и латинског језика у схоластици, хуманисти су почели да пишу о филозофским проблемима оном врстом ла-

тинском, коју би и Цицерон користио (Паркинсон, 2007, стр. 30). Међу предметима које су изучавала, била је и морална филозофија, односно област филозофије која се бави самим људским бићима и нарочито њиховим међусобним односима. Ова јасна разлика у духу између средњег века и ренесансне епохе наводи неке ауторе попут Јакоб Бурхарта да ренесансу види као епоху у којој је човек постао изворно индивидуалан, као епоху у којој је започело модерно доба (Бурхарт, 1992). Ипак, шта је оно што одликује ренесансу наспрам средњег века? Почевши од ренесансе, учен човек више није морао да буде свештеник. На овај начин, филозофија се ослобађа (иако не у потпуности) стиска хришћанства над њом. Ипак, хришћанске идеје, односно религиозне идеје уопште) било примитивне, припадне овом или оном „религиозном“ систему), остају дуго присутне у свести филозофа, а нипошто се не сме изгубити из вида дубоки (лаички) филозофски интерес ренесансне епохе за религију.

Закључак

Можемо рећи да је средњи век и рани развој хришћанства био вођен под утицајем двеју доминантних античких филозофија – платонизма и аристотелизма, али потпуни повратак античком се догађа са ренесансом. У ренесанси, не само да имамо један својеврстан повратак ка грчкој филозофији и грчком миту, већ и оном раном ступњу мишљења – магијском умећу. Ренесансни мислиоци преокрећу религију у уметност, а науку и филозофију у магијско умеће. Стога у овом периоду настају апстрактне, ирационалне и окултне псеудо-науке попут алхемије. Жеља за знањем шта је у корену природе и жеља за поковањем природе били су основни мотиви ренесансних мислилаца који се умногоме враћају Грцима, али и Заратустри, Хермесу Трисмегистосу и елеусинским мистеријама.

Ренесанса доноси и један потпуно нови поглед на човека и на стварност. Након епохе изванредног утицаја црквеног ауторитета, у ренесанси видимо инсистирање на повратку достојанства човековој личности. Човек се испоставља као највиша креатура у поретку стварања која је и сама слична Богу јер и она ствара. Софистичка идеја о једнакости људи, коју су преузели стоичари у потпуности је развијена код ренесансних мислиоца Мирандоле и Фићина. Суштински, античка идеја о човеку као космополитском бићу, о његовој ентелехијалној бити и његовом суштинском задатку који смера на самоостварење је идеја која на велика врата улази у ренесанси. Човек има бесконачно могућности за самостварањем и то је његова основна сврха, самим тим је он повлашћен у том космолошком поретку. Човек је најближе Богу у ренесанси.

Литература

- Grafton, A. „Humanism, Magic and Science“, Goodman, A. and A. Mackay. The Impact of Humanism on Western Europe. London: Longman, 1990. 99 - 117.
- Southern, R., W. Grosseteste. Oxford: Clarendon, 1986.
- Бајервалтес, В. Платонизам у хришћанству. Нови Сад: Академска књига, 2009.
- Беме, Јакоб. „Аурора или зора у изласку“. Пајнић, Ерне Банић. Филозофија ренесансе. Загреб: Школска књига, 1996. 469 - 494.
- Бурхарт, Ј. Култура ренесансе у Италији. Београд: Дерета, 1992.
- Винделбанд, В. Повијест филозофије. Загреб : Напријед, 1990.
- Кузански, Н. „О лову на мудрост“, Пајнић, Ерне Банић. Филозофија ренесансе. Школска књига: Загреб, 1996. 73 - 115.
- Паркинсон, Џ., Х., Р. Историја филозофије, 4. Том; Ренесанса и Рационализам XVII века. Београд: Плато, 2007.
- Пико дела Мирандола, Ћ. Говор о човековом достојанству. Београд: Филип Вишњић, 1994.
- Платон. Држава. Београд: БИГЗ, 2002.
- . Ијон, Гозба, Федар. Београд: Култура, 1955.
- . Одбрана Сократова, Критон, Федон. Београд: БИГЗ, 1985.

Ферли, Д.: Историја филозофије: Од Аристотела до Августина. Београд: Плато, 2007.

Фићино, М. „Платоничка теологија“, Пајнић, Ерне Банић. Филозофија ренесансе. Загреб: Школска књига, 1996. 147 - 187.

Хегел, Г., В., Ф. Историја филозофије 3. Београд: Култура, 1964.

IZAZOVI AUTOMATIZACIJE RADA

Rezime

Proces automatizacije rada u civilizaciji je stalan i u savremeno doba dobija nove, još uticajnije oblike. Prateće društvene promene su u prošlosti bile vrlo velike i za očekivati je da će u budućnosti biti još veće. Te buduće promene vredi unapred promisliti, jer spontana rešenja nisu uvek najbolja. Ovom prilikom razmatramo granice automatizacije i ekstremnu pretpostavku da ona ne postoji. Rezultati te pretpostavke ukazuju na potrebu da se proces automatizacije mora razmatrati iz više društvenih dimenzija ukoliko želimo da ishod bude uopšte povoljan za čovečanstvo u celini.

Ključne reči: automatizacija, futurizam, nadnice, konkurentnost, rad.

Ako ste ikada u svom domu koristili bojler za zagrevanje vode, znate koliko je njegova upotreba jednostavna: dovoljno je na malom brojčaniku odabrati količinu i temperaturu vode za zagrevanje i uključiti strujno kolo – sve ostalo se odvija gotovo samo od sebe. U kazanu koji je povezan na vodovodnu mrežu održava se odgovarajuća količina vode, a grejač povezan na strujnu mrežu pretvara električnu energiju u toplotnu, kojom se zagreva voda u kazanu. Mala spravica načinjena od posebne kombinacije materijala konstantno prati temperaturu vode u kazanu, i nakon što se dostigne unapred zadata temperatura, strujno kolo se prekida i zagrevanje vode prestaje; ukoliko temperatura posle nekog vremena spontano opadne, kolo se ponovo uključuje i voda se vraća na zacrtan

1 Univerzitet u Novom Sadu. Filozofski fakultet, goran.rujevic@ff.uns.ac.rs

nu temperaturu. Sve ovo se odvija bez ičijeg nadzora. Pojedinačne komponente bojlera su precizno izrađene i izbaždarene tako da vlasnici mogu zadati početnu komandu i potom otići na spavanje, ili čak napustiti dom; po povratku ih čeka precizno regulisana temperatura i količina vode.

Pre više stotina godina, ovakav nivo luksuza nije bio izvodiv. Nisu postojale vodovodne, a kamoli električne mreže koje bi obezbeđivale domaćinstva ovim osnovnim resursima takoreći na daljinu. Voda se u dom morala donositi ručno, što, s obzirom na njenu težinu, nije bio lak zadatak. Toplotna energija za zagrevanje vode se najlakše mogla dobiti sagorevanjem čvrstog goriva – uglja ili drva, pri čemu u zavisnosti od kvaliteta goriva, ali i mesta na kojem se sagorevanje vrši, retko se mogla dobiti pouzdana i ravnomerna temperatura, a kamoli precizna i proizvoljna količina toplote. Najzad, ručno zagrevanje vode u kazanu se uvek moralo obavljati pod izvesnim nadzorom – možda ne konstatnim, ali ipak redovnim. Neko je uvek morao biti pri ruci da u vatru ubaci još goriva, da povremeno proverava temperaturu, konačno da pazi da ogoljeni plamenovi ne predstavljaju rizik po okolni dom. I, naravno, jednom zagrejana voda morala se što pre upotrebiti, opet, zbog transportnih izazova, na mestu koje je fizički moralo biti veoma blizu.

Razlika u ova dva načina snabdevanja domaćinstva toplom vodom je očigledna: u savremenom svetu postoje mnogobrojna naučna, tehnološka i inženjerska postignuća koja nama danas omogućavaju da vršimo stvari koje ranije ili nisu bile izvodive, ili su bile izvodive veoma teško, uz veliki trošak i napore. Pokušaj pobrojavanja i razmatranja svih pojedinačnih otkrića i tehničko-društvenih promena koje su omogućile naš svet bio bi odveć ambiciozan i, u pravom smislu te reči, epohalan pokušaj: globalizacija, serijska proizvodnja, savremeni naučni metod i još mnogo toga drugog su sve nužne karike u ovom lancu. I, naravno, rezultat tog lanca nisu samo bojleri i termostati: u domovima imamo frižidere, na ulici nas transportuju automobili, nekom letimo pomoću avio-

na, rentgenske mašine na svetlo iznose skrivene telesne strukture, a velika fabrička postrojenja su zadužena za proizvodjenje i sklapanje svih tih uređaja koji izvršavaju ostale zadatke. Pažnju možemo usmeriti na jednu zajedničku karakteristiku ovih aparata, tehnika i postupaka: pomoću svih njih se izvodi postepeni proces *automatizacije*. Grubo gledano, *automatizacija* bi predstavljala mogućnost vršenja svrhovitog rada bez neposrednog učešća čoveka. Bojler i prateća infrastruktura na koju je povezan *automatizuju* posao dostavljanja i zagrevanja vode za upotrebu u domaćinstvu; čovek ne mora neposredno da izvršava te postupke, čak ne mora ni da ih nadgleda; dovoljno je da se zada početna naredba po odgovarajućim parametrima, i složen sistem preduzima sve ostale radnje *automatski*.

U slučaju frižidera, više nije neophodna kohorta ljudi za dobavljanje i skladištenje leda sa smrznutih planinskih vrhova zarad hlađenja poslastica: precizni termoregulatorni sistemi oslanjaju se na osnovne hemijske i fizičke zakone da *automatski* održavaju temperaturu jedne ograničene oblasti na specifičnom nivou. *Automatizacija* ne mora biti totalna, to jest, ne mora u potpunosti eliminisati doprinos čoveka funkcionisanju jednog sistema. Prosečan automobil (*automatski-mobilna* mašina) i dalje zahteva ljudskog operatera koji će njime upravljati, koji će ga voziti. Ali, udeo čoveka tu je usmeravanje pravca kretanja i regulisanje brzine. Od čoveka se ne očekuje da neposredno snabde automobil radom potrebnim za pokretanje vozila; za razliku od bicikliste, koji svojim mišićima mora da pokreće pedale, vozač automobila se oslanja na motor sa unutrašnjim sagorevanjem da vrši sličnu ulogu. Slično, čovek u automobilu ne mora svojim radom da obezbedi silu potrebnu za kočenje i zaustavljanje, čak bi bilo suludo očekivati da ljudsko biće može svojim snagama uticati na brzinu čelične grdosije koja teži često više od tone; srećom, postoje pouzdani sistemi prenosa i kočenja koji omogućavaju da se ljudska komanda pretvori u učinkovit rad. Vazduhoplovi još bolje ilustruju ovo, kada se u obzir uzme ko-

lika je količina rada neophodna kako bi se jedna višetonska letelica vinula u nebo.

Ali, upravo kod vazduhoplova uočavamo jedan veoma značajan trend koji, u većoj ili manjoj meri, važi za sve oblasti u kojima je aktuelna automatizacija. Naime, tokom čitavog leta, najkritičniji trenuci su tokom sletanja i uzletanja, dok je stabilno letenje na odgovarajućoj visini jednostavno; toliko jednostavno, čak, da su se vrlo brzo po rasprostiranju vazdušnog saobraćaja pojavili sistemi za automatizaciju i tog segmenta letenje – auto-piloti. Ovi sistemi su vremenom postajali sve sofisticiraniji i sposobni da se prilagode sve širem broju okolnosti u kojima bi se koristili. Ovo je samo jedan primer koji demonstrira činjenicu da je automatizacija *konstantni proces*. Drugim rečima, automatizacija nije jednom ostvareno i završeno stanje, ono sa novim naučnim, tehničkim, ali i društvenim elementima stalno napreduje, i to ne samo u smislu u kom već automatizovani procesi bivaju efikasnije automatizovani, ili ranije manualni procesi postaju automatizovani, već i u smislu u kom delimično automatizovani procesi podležu sve potpunijoj automatizaciji. Svedoci smo kako automobili postaju sve automatizovaniji, do te mere da se čak govori o *autonomnim* vozilima, vozilima koja su efektivno potpuno nezavisna od ljudskih korisnika.

Dakle, automatizacija postoji i pokazuje istorijsku tendenciju ka širenju. Smisleno pitanje koje se u tim okvirima postavlja gotovo samo od sebe jeste: *postoje li granice automatizacije i, ako postoje, koje su?* Jasno je da je ovo veoma obuhvatno pitanje koje bi podrazumevalo ne samo iscrpnu istorijsku analizu, već i veliku količinu naučno-tehničke stručnosti, ali i značajan nivo spekulativne pronikljivosti pri pokušaju davanja smislenog odgovora. Neko bi mogao prigovoriti da je na ovo budućnosno pitanje gotovo nemoguće dati definitivan odgovor. Ipak, sa takvom primedbom se ne bismo mogli složiti; ne, međutim, zato što smo u stanju da ponudimo konkretan protivodgovor, već iz drugog, posrednog razloga, a to je da neodređenost tog pitanja podrazumeva izrazito velik rizik po funkci-

onisanje², a možda čak i opstanak čitavog čovečanstva u budućnosti. Naime, pitanje o granicama automatizacije je jedno okvirno pitanje koje sa sobom ne povlači samo diskurzivni odgovor, već čitav kompleks ubeđenja i podrazumevanja koji su implicirani; rečju, pitanje o granicama automatizacije ima velikog uticaja na naš stav o automatizaciji, a naš stav o automatizaciji po definiciji obuhvata i načine na koje ćemo se prema toj automatizaciji odnositi u budućnosti. Pogrešno zauzet stav može da ima neprijatne posledice – to je očividno na primeru savremenih klimatskih promena; prilikom razvoja industrijalizacije, nije obraćano previše pažnje na to gde svi ti zagađivači koji su nusproizvod raznih industrijskih procesa odlaze, a danas se suočavamo sa neprijatnim izazovima koji su direktna posledica takve kratkovidosti. Na tom primeru takođe možemo uočiti da je rizično oslanjati se na čovekovu sposobnost primećivanja pogreške. Ako zauzmemo pogrešan početni stav, za očekivati je da ćemo posle nekog vremena, sa dovoljno uvida i konkretnih informacija, uočiti pogrešnost stava; nažalost, opet vidimo da ta korigibilnost kursa ne dolazi uvek blagovremeno, i lako se možemo naći u situaciji u kojoj odveć kasno uočavamo neposredne opasnosti koje bi bile vidljive izdaleka samo da smo ozbiljnije shvatili njihovu mogućnost.

Zbog toga ovom prilikom želimo poći od bezuslovne pretpostavke *da granice automatizacije ne postoje*, to jest, da će se za svaku sad zamislivu (a hipotetički i za bilo kakvu trenutno nezamislivu) delatnost naći način da se ona izvršava bez učešća čoveka i ljudske svrhovitosti. Ova pretpostavka je opravdana utoliko što se oslanja na već postojeći istorijski proces (progresivno povećanje stepena automatizacije u svetu) i nije kontradiktorna objektivnim uslovima stvarnosti (jer je postojao dug vremenski period tokom kojeg je ovaj univerzum nesumnjivo funkcionisao bez ljudske svrhovitosti namere. Pošto je pojam automatizacije veoma obuhva-

2 Brynjolfsson, E. i McAfee, A., *The Second Machine Age*, W. W. Norton and Company, New York, 2014, str. 11.

tan, sada bi vredelo demarkirati jednu oblast u kojoj će se ova hipoteza egzemplarno primeniti, kako bismo mogli da uvidimo do kakvih zaključaka nas ona dovodi.

Sistem iznalaženja osnovnih oblasti kroz koje će automatizacija neposredno imati uticaja na čoveka najlakše možemo pronaći ukoliko se poslužimo nekim od najčešćih opisa ljudske rase kao indikatora specifičnosti koje se vezuju uz ljudsko stanje. Tako se čovek ponekad opisuje kao biće koje se suočava sa svojom okolinom putem rada – čovek je u stanju da prepozna manjkavosti ali i potencijale sveta u kojem živi, te da aktualno dejstvuje na njegovo stanje kako bi stvarnost približio tim potencijalima, u čemu i sam čovek doživljava ostvarenje. Čovek se često opisuje kao društveno biće – biće koje živi u zajednici sa drugim sebi sličnim bićima, a koja je struktuirana pomoću složenih društvenih uzusa i normi, što, opet, omogućava da se međuljudske interakcije vrednuju kroz prizmu lične i društvene odgovornosti za individuale činove. Najzad, tipična je odredba čoveka kao racionalnog bića, čime se se ističe ljudski razum i svest kao verovatno najpotentnije oruđe kojim čovek raspolaže pri dolaženju u susret sa svojom okolinom. U svim navedenim oblastima, automatizacija ima mogućnost da utiče na čoveka, i to znatno temeljnije, s obzirom na esencijalne pretenzije ovih određenja. U tom pogledu, možemo govoriti o procesima *automatizacije rada*, *automatizacije odlučivanja* i *automatizacije inteligencije*.

Ovom prilikom razmotrićemo izazove i probleme koje postavlja automatizacija rada. To ne znači da automatizacija odlučivanja i automatizacija inteligencije nisu obilate interesantnim pitanjima. Na primer, u poslednje vreme veoma je aktuelna diskusija o automatizovanim vozilima, automobilima kojima ne upravlja čovek, već računar. Budući da je transport sfera koja uključuje veliku količinu fizičkog rizika, neizostavni elementi rada na automatskim vozilima, pored programiranja softvera za vožnju i odgovarajuće računске arhitekture, jesu i etičke zagonetke koje se moraju razrešiti. Da li se za softver koji vozi može reći da „odlučuje“? Ako može, da li

softver može da bude odgovoran ukoliko svojim „odlukama“ izazove udes? Ili odgovornost pada na programere koji su zadali komande za koje softver nije imao druge mogućnosti nego da ih prati? Ko bi od programera u takvom slučaju bio spreman da preuzme blanko odgovornost za nebrojene buduće udes?

Ništa manje atraktivna nisu pitanja vezana za stvaranje veštačkih i autonomnih kognitivnih sistema – veštačke inteligencije. Da li je moguće stvoriti veštačku opštu inteligenciju, ili smo osuđeni na sisteme veoma uske primene? Da li stvaranje veštačke inteligencije podrazumeva stvaranje uma i moralnog subjekta? Kakve društvene posledice može proizvesti stvaranje potpuno novog oblika građana? Kako dalje odmičemo, tako ova pitanja sve više podsećaju na materijal iz naučnofantastičnog romana, ali činjenica je da već danas ima smisla razgovarati o ovim temama, iako uz veliku dozu spekulacije i napredne teoretike.

Sa druge strane, problemi i izazovi koje dovodi automatizacija rada jednako su zanimljivi, a taj proces em leži u osnovi preostala dva, em je bliži svakodnevnom iskustvu, em u istoriji imamo mnogobrojne instance i presedane u kojima je automatizacija rada odigrala veliku ulogu i izazvala značajne društvene promene da će proširivanje vidika na savremenu situaciju time biti utoliko lakše nego da radimo sa kardinalno novim pitanjima. Iz tog razloga pažnju usmeravamo upravo na izazove koje sa sobom nosi automatizacija rada. Red je da razmotrimo kakve su dosadašnje reakcije na nju, u kom pravcu je uputila razvoj društve i da li se nešto menja u savremenim okolnostima.

Reakcije na automatizaciju

Prethodno smo uglavnom o radu govorili u bliže fizičkom smislu, kao o količini energije koja se ima preneti s jednog mesta na drugo kako bi se izvršila neka promena. Sada ćemo o radu govoriti iz jedne znatno uže perspektive, naime, o radu kao bavljenju,

vršenju zanimanja, ostvarivanje sopstvenog i okolnog potencijala. Automatizacija rada podrazumeva ispostavljanje sve veće količine radnih zaduženja automatskim sistemima – prvo na pamet padaju roboti, ali i prost softver može delati kao radnik ukoliko se snabde odgovarajućim informacijama i zaduženjima.

Ovo je najprostiji oblik automatizacije i verovatno osnovni oblik na koji se pomisli kada se automatizacija pomene, i o njemu imamo istorijske građe na pretek. Naime, može se tvrditi da je samo otkriće i implementacija alatki i prostih mašina u čovekov posao nekakav rudimentirani vid automatizacije. Ali, sve i da zanemarimo te tehnički granične slučajeve, opet u istoriji možemo naći nekoliko instanci u kojima je automatizacija ljudskog posla imala veoma velik zamah. Možda najistaknutiji takav period bila je industrijska revolucija – otkriće nekolicine tehničkih i mehaničkih izuma i izvora energije omogućilo je ubrzavanje i olakšavanje velike količine rada koji je stajao u rukama ljudi. Optimisti bi rekli da su ti izumi olakšali čovekov život, jer su težak i repetitivan rad smakli sa njegovi leđa i pretovarili na mašine i mehaničke radnike. Pa i pored toga, već u tim prvim istaknutim istorijskim instancama, rizici koje je ovo mašinsko preuzimanje rada predstavljalo bili su očigledni: ako se javljaju mašine koje mogu da rade neki rad umesto čoveka, šta će se desiti sa tim ljudima koji sada više nisu potrebni na radnom mestu koje je ispunila mašina. Budući da radno mesto obezbeđuje način za sticanje sredstava za život, a sam rad je često oblik osmišljavanja ljudskog postojanja, izvesno je da može nastupiti kriza u onim okolnostima kada automatizacija uzima velikog maha.

Sticajem okolnosti, već imamo istorijskih slučajeva na osnovu kojim možemo proceniti kakav oblik takva kriza može zauzeti. Reč „ludizam“ jedna je o reči koje su uspele da, u svakodnevnom opštenju i to čak na međunarodnom nivou, prerastu iz veoma specifičnog označitelja do statusa izvesne metafore. „Ludisti“ ili „luditi“ sada se koristi za referiranje na osobe za koje se želi reći da su, u najblažem smislu, nepoverljivi prema novim naučnim i tehnološkim to-

kovima, koji uživaju u romantičnim predstavama idiličnog života bez pritiska savremene tehnike, dok se u najtežem smislu time označava da je neko tehnofob, beznadežno nazadna, pa čak i nasilna osoba ili slepi neprijatelj sveopšteg napretka. Ovo bogato konotativno polje koje je naraslo oko imena jedne (relativno) specifične grupe ljudi iz XIX veka naznaka je šarolike pojmovne sedimentacije koja se godinama i vekovima dešavala nad ovim nazivom, što, opet, može da znači da je i sama percepcija izvornih ludista možda pretrpela slične izmene.³ U tom pogledu, za početak se valja osvrnuti na to ko su bili prvi ludisti.

Ludistima se istorijski nazivaju učesnici u napadima na ткаčke radionice u Engleskoj u periodu između 1811. i 1816. godine. Oni se uglavnom identifikuju kao radnički pokret sastavljen od tekstilnih radnika čija su radna mesta i nadnice dovedeni u pitanje usled upotrebe novih tehnika. Naime, u samom procesu industrijske revolucije, mašinizacija i industrijalizacija tekstilne industrije u Engleskoj bila je jedan od ključnih elemenata – upotreba mašinskih pletilja i razboja umnogome je ubrzalo proizvodnju. Pri tom treba imati na umu da modeli koji su ušli u upotrebu početkom XIX veka nisu bili prototipni modeli ili neusavršene novotarije, ove tekstilne mašine su razvijane tokom više desetina godina i iako su na početku mogle da se koriste samo za grubo tkanje, sada su napokon razvijene do te mere da su mogle parirati ručnom radu. U takvim okolnostima, kada su dostupne mašine koje mogu da obavljaju isti posao kao i ljudi, istim kvalitetom (a u nekim pogledima i boljim), a opet za neuporedivo kraće vreme i uz neuporedivo manju cenu održavanja spram radničkih dnevnica, računica za poslodavce bila je prosta – investiranjem u ove mašine ne samo što se može povećati proizvodnja, već se i direktno može uštedeti na dnevnicama, jer sada je za isti obim proizvodnje neophodno manje radnika. Za

3 Up: Hobsbawm, E. J., "The Machine Breakers" u: *Past & Present*, No. 1, Oxford University Press, 1952, str. 57.

mnoge radnike ovo je značilo ostajanje bez posla, a za mnoge druge to je značilo smanjenje dnevnica.

Ovaj se proces, dakako, nije desio preko noći, te su i sporadične radničke reakcije protiv mašinizacije postojale već krajem XVIII veka. Međutim, prvi vid organizovanog (nasilnog) istupanja radnika vezuje se za 1811. godinu, kada su započela organizovana dejstva radnika u pokrajini Notinghamšir, gde je više grupa ljudi izvršilo upad u radionice u nekoliko sela, pri čemu je razbijeno i uništeno preko šezdeset razboja. Ovakva dejstva nastavila su se tokom narednih pet godina. Tokom novembra i decembra 1811. godine pobune su se proširile u Lankašir i Derbišir, kasnije i u Jorkšir, te su sistematski ponavljane sve do 1816. godine. Već krajem 1811. ovaj radnički pokret je uspostavio unutrašnju organizaciju koja, prema nekim izvorima, podrazumevala i plaćanje članarine.⁴ Akcije su sprovedene pod parolama „Ludove vojske“, „Vojske generala Luda“ ili „Kralja Neda Luda“, usled čega su ovi akcionari i stekli naziv „ludisti“. Izvesno je da je figura Neda Luda zapravo bila izmišljena, te da je u velikoj meri bila inspirisana lokalnim legendama o Robinu Hudu. U svakom slučaju, ova dejstva su imala tolike razmere da je u odgovoru na njih skoro od samog početka bila angažovana kraljevska vojska – u jednom trenutku se tvrdilo kako je kralj Džordž III poslao više vojnika protiv ludista nego što ih je poslao u Evropu protiv Napoleona. Nakon 1814. godine, luditska dejstva polako jenjavaju, te da bi se godina 1816. smatrala poslednjom godinom ovog radničkog pokreta.

Luditi se obično percipiraju i razumevaju na osnovu veoma šturih i uslovnih saznanja. Kao njihova glavna motivacija najčešće se navodi antagonizam prema samim mašinama koje su ih isterale na ulicu. Može se reći da je i sam Marks u izvesnoj meri odgovoran za ovakvu (presimplifikovanu) percepciju, jer luditski pokret posmatra kroz njemu svojstvenu prizmu dijalektičkog istorizma, prema čemu luditska dejstva još nisu postigla nivo osvešćenosti koji će se

4 Peel, F., *The Rising of the Luddites*, T. W. Senior, Heckmondwike, 1880, str. 12.

pronaći kod radnika iz poznog industrijskog doba. U prilog tome se mogu navesti Marksove tvrdnje u kojima on direktno izlaže uvid da se javlja antagonistički odnos između sredstava za rad i samih radnika.⁵ Ipak, njegove procene situacije s obzirom na ekonomske odnose u ovim procesima automatizacije imaju značaja; tu prevashodno mislimo na tvrdnje da sredstva za rad postaju konkurencija za radnike i da im ona, u izvesnom smislu, uništavaju sredstva za život – upravo ono od čega su luditi strahovali. A važenje tih tvrdnji nadilazi pojedinačne istorijske instance ludita.

Činjenica da luditi nikada nisu prerasli u masovni međunarodni pokret ukazuje na to da društvo, posle pokojih inicijalnih trzavica, uspeto u sebe inkorporirati nove okolnosti koje su mašinizacija i automatizacija industrijske revolucije donele sa sobom. U privrednom pogledu, to inkorporiranje i adaptacija podrazumevala je menjanje strukture oblasti koje su pružale priliku za zaposlenje. Takva adaptacija uopšte nije ekskluzivna za doba industrijske revolucije, već se, manje ili više suptilno, odvija paralelno sa opštim, opet manje ili više suptilnim, procesom generalne automatizacije i razvijanje tehnika rada. U prvobitnim ljudskim zajednicama čiji je nivo tehnološkog razvoja bio skroman, veoma veliki deo populacije morao se baviti proizvodnjom hrane kako bi zajednica mogla opstati. Postepenim razvijanjem tehnika uzgoja hrane, taj broj se polako smanjivao, što je omogućavalo ljudima da se posvete drugim poslovima, kao što bi bili razni oblici manufakture i proizvodnja neprehrambenih dobara. Kako se i proizvodnja vremenom usavršavala i automatizovala, tako su se sve više otvarale prilike da se ljudi angažuju u uslužnim delatnostima. Na taj način je ljudska privreda organski reagovala i u sebe na duže staze mirno inkorporirala nova tehnička sredstva i postignuća.

Kada se podvuče crta, može se reći da je dosadašnji proces automatizacije zapravo pospešio mogućnosti čovekovog rada i angažovanja. Ne samo što su ljudi oslobođani da se bave drugim, perspek-

5 Marks, K., *Kapital*, tom I, BIGZ-Prosveta, Beograd, 1973, str. 381.

tivnijim delatnostima, već je svaka od inovativnih tehnologija sa sobom povlačila formiranje čitave jedne potporne industrije proizvodnje, rukovanja i nadzora tih sredstava koja je dalje garantovala postojanje razloga za angažovaje ljudi. Mašinske razboje neko je morao da proizvede, morali su da postoje ljudi koji su vični njihovoj upotrebi, konačno, morali su postojati ljudi koji su bili obučeni da održavaju i popravljaju tih mašina nakon što one, neizbežno, zakažu. U ovom trenutku lako možemo da zapazimo jednu značajnu vezu, a to je veza između fenomena podele rada i automatizacije. Naime, čini se da se oni nadgrađuju jedan nad drugim. Podela rada i specijalizacija jedan je od osnovnih pogona koji su omogućivali razvoj ljudskog društva. Automatizacija se oslanja na veoma usko sprovedenu specijalizaciju: prvo, visokospecijalizovani stručnjak koji intimno poznaje procese vršenja određenog rada najbolje je kvalifikovan da otkrije na koji način se ti procesi mogu ubrzati i automatizovati; drugo, automatizacija uglavnom i započinje od izvesnih uskospecijalizovanih radnji (pogotovo ukoliko su one repetitivne). Pomenuti mašinski razboji upravo to ilustruju - i pored njihovog sistemskog uticaja, oni su ipak automatizovali samo jedan oblik rada u tekstilnoj industriji, jer razboj nije mogao da vrši baš sve poslove za sve moguće svrhe; sa druge strane, ti razboji stvorili su potrebu i priliku za druge vidove rada, što opšte, što opet usko specijalističke. Na osnovu ovoga reklo bi se da proces automatizacije uvek daje zbirno pozitivan učinak na ljudsku privredu: olakšava rad i stvara nove prilike za angažovanje. Jedini izazov, čini se, je izazov prekvalifikovanja radnika čije veštine sada nisu neophodne. Ali, to ne znači da su pomenute veštine apsolutno beskorisne, jer upravo ti radnici se mogu, uz odgovarajuće obuke, pripremiti za rad u nekim od novostvorenih oblasti.⁶

6 Up: Braverman, H., *Labor and Monopoly Capital*, Monthly Review Press, New York, 1998, str. 119.

Da li će baš sve ići kao ranije?

Međutim, ovi istorijski trendovi vršeni su isključivo kroz procese parcijalne automatizacije. Ona, po definiciji, podrazumeva da izvesni dao rada neće biti automatizovan – već iz istorijskih primera vidimo kako mašine prvo preuzimaju težačke i neprijatne poslove, i sasvim je smisleno očekivati da će se taj proces nastaviti da se odvija u tom duhu. Već znamo za robote koji obavljaju poslove u teškoj industriji, poljoprivredi, i lako je zamisliti kako će se njihovi kapaciteti vremenom sve više proširivati. Automatizacija, nadamo se, će nas osloboditi onih neprijatnih, škodljivih, slabo plaćenih, u nekim slučajevima i nepoželjnih oblika rada, te prepuštati ljudima da se ostvare u slobodnijim oblastima, naravno, već u zavisnosti od ličnog afiniteta. Kako je čovečanstvo vremenom izvršilo pomak ka uslužnim delatnostima, pojmljivo je da će sledeći pomak biti učinjen u pravcu još slobodnijih delatnosti – naučnog, umetničkog i privrednog izražavanja, pre nego rabote. Uostalom, roboti koji izvršavaju fizičke poslove su stvarnost, a teže je zamisliti robota koji bi vršio ulogu psihoterapeuta, slikara ili vaspitača. Teško zamislivo, međutim, ne znači i *nemoguće* – uostalom, u ovu analizu smo se upustili sa pretpostavkom da će *svaka* ljudska delatnost moći da se automatizuje. Ako razmotrimo koji su izazovi totalne automatizacije rada, u njih će biti uključeni i izazovi koji će se javiti sa delimičnom automatizacijom.

Pre svega, valja imati na umu da pretpostavka nepostojanja granice automatizacije samo tvrdi da će sve moguće delatnosti *moći* da se automatizuju, ali ne da je nužno da *će biti* automatizovane. To što će jednog dana možda postojati robotski umetnici i digitalni predavači ne znači da će doista u svoje ruke i preuzeti te delatnosti. Postoje bar dva argumenta koja se potežu kada se želi ukazati na to da će ljudi i u budućnosti imati zagarantovane oblasti za rad.

Prvi argument koji se javlja u tom pravcu jeste da li će automatizovani procesi ikada moći parirati ljudima u nekim oblastima, da li

će im ikada moći biti konkurentni. Možda je u umetničkom izražaju ili negovateljskom poslu neizostavan neki ljudski element usled kojeg mašine nikada neće moći vršiti posao kao ljudi? Na primer, teorije i tehnike programiranog učenja postoje već decenijama, a i dalje računari nisu isterali ljudske predavače sa radnih mesta – čak, novi vidovi telekomunikacija su omogućili nove oblike nastave, kao što su internet-kursevi i obrazovanje na daljinu. Nažalost, argument ovog „neizostavnog ljudskog elementa“ inherentno je nepouzdan: taj element je teško izraziv i, ako je neodređen, ne možemo se pouzdati u njegovu utemeljenost; sa druge strane, ako vremenom postane izraziv i uspešno identifikujemo šta je to mistično „ljudsko“, ko nam može garantovati da sa tim saznanjem nećemo moći emulirati to isto i u mašinama. I igranje šaha je smatrano za esencijalno ljudsku veštinu koja zahteva kreativnost i strategiju za koju, mislili smo, mašine nisu sposobne. Ispostavilo se da je to mišljenje bilo pogrešno.

Međutim, pravi doprinos konkurentnosti mašina verovatno neće biti usko specijalizovani sistemi koji izrazito dobro obavljaju jednu vrstu posla, već sistemi koji poseduju opšte kognitivne kapacitete da nauče i usavrše mnoge vrste poslova – *sistemi veštačke inteligencije*. Već decenijama se radi na problemu pravljenja veštačke opšte inteligencije i koliko danas već imamo nekoliko obećavajućih pristupa od kojih će bar jedan verovatno biti i uspešan. Veštačka inteligencija sa sobom nosi sijaset drugih problema i izazova koje ovom prilikom ne možemo razmotriti. Ono što je značajno uočiti

Još jedan način na koji ovaj argument nekonkurentnosti mašina propada jeste u tome što moramo priznati da ljudi, kao konačna i pogrešiva bića, nisu savršeni za obavljanje tih „ljudskih“ delatnosti. I nastavnici i umetnici i terapeuti umeju da pogreše. Konkurentnost mašina se ostvaruje ne u tome da će mašina biti savršena za neki posao, već u tome što taj posao može da obavlja bolje od čoveka. To se konkretno danas dešava u oblasti automatizacije vozila – daleko smo od toga da posedujemo savršene sisteme za automat-

sku vožnju i sigurno je da će ti sistemi katkad uzrokovati sudare i nezgode; ali, sve dok je stopa nezgoda niža od stope nezgoda koje izazivaju ljudski vozači, pouzdano ćemo moći tvrditi da su računari bolji vozači. Ne moraju biti savršeni, dovoljno je da su bolji od nas.

Drugi argument koji se nudi nakon argumenta kompetentnosti bi se mogao nazvati argument preferencije. Naime, sve i da priznamo mogućnost da će automatizacija parirati ljudskom učinku u svim delatnostima, i dalje je zamislivo da će ljudi imati neprikosnove ne ulege u nekim poslovima usled proste činjenice da će drugi ljudi naprosto preferirati, možda i iracionalno, da taj posao obavlja čovek, a ne mašina. Na primer, sve ukoliko inženjeri uspešno sačine robota izuzetne telesne spretnosti, koji je u stanju da izvede nebrojene plesne korake bolje od ljudi, te još tuce koraka koji su ljudima neizvodivi, i dalje je zamislivo da će ljudi više preferirati plesne nastupe koje izvodi ljudski plesač – jer nije stvar samo u tome da se vidi kako se izvode neki pokreti, već da se vidi kako ljudsko biće izvodi te pokrete. Slično, ako se i pojave digitalni vaspitači, zamislivo je da će većina roditelja radije da se opredele za ljudskog vaspitača, oslanjajući se na ideju da je za detetov valjan razvoj i učenje ipak neophodan kontakt sa ljudskom osobom. Nažalost, ni ovaj argument ne uspeva da pruži pouzdan temelj.⁷ Argument preferencije samo je preruseni argument naviknutosti, a navike se vrlo lako menjaju. Uzmite u obzir pojavu lokomotiva. Brzina transporta vozom bila je nesumnjivo veća od transporta putem ili rekom, ali je u početku bilo rašireno uverenje da će vozovima samo biti vršen prenos dobara, a nikako ljudi. Zašto bi iko želeo da zameni udobnost kočije za vrtoglavu brzinu parne lokomotive? A danas imamo vozeve koji prevoze putnike brzinom od više stotina kilometara na čas. Štošta što danas izgleda kao nezamislivo ponašanje u budućnosti će biti sasvim prihvatljivo. Samim tim, ne možemo se osloniti na naviku da će održati privredno uređenje.

⁷ Detaljnije: Bostrom, N., *Superintelligence*, Oxford University Press, Oxford, 2014, str. 195 i dalje.

Međutim, šta ako je samo pitanje zagarantovanog rada pogrešno postavljeno? U svim prethodnim primerima o radu smo govorili iz standardne ekonomske vizure koja samerava potrebu (i sledećeno cenu) rada kroz upoređivanje ponude i potražnje. Iz te vizure, zamislivo je da ponuda mašinskog rada (kompetentnost) nadmaši ponudu ljudskog, kao i da potražnja za mašinskim radom (preferencija) bude veća od potražnje ljudskog. To nam daje uvid u tržišnu dimenziju ove transformacije rada, ali rad za čoveka može posedovati mnoge druge dimenzije: rekreativne, stvaralačke, ekspresivne. Ljudi se i dan danas odlučuju da pešače, katkad ni zbog kakve druge svrhe do samog pešačenja, a uprkos postojanju tolikih mnogobrojnih sredstava za transport. Nije svako ko se dohvati kičice profesionalni slikar, niti je nužno da neko ko voli da igra košarku mora moći da pogodi koš. Nekada su lovci prehranjivali pleme, danas se u lov ide bez nužne bojazni da će porodica gladovati ukoliko se ne uhvati dovoljno velika životinja. Štošta što u prošlosti beše rad se može održati kao hobi. Jasno je da hobističko bavljenje nekom delatnošću nije pouzdan izvor finansija. Nespretni košarkaš verovatno nikada neće dobiti ponudu za profesionalni klub, a amaterske slike mogu imati sentimentalnu, ali nikakvu novčanu vrednost. Automatizacija neće sprečavati ljude da se bave onim što vole i žele – pravi strah i izazov je u tome što automatizacija može ugroziti prihode od rada.

Sama formulacija „prihod od rada“ može izgledati gotovo pleonastično, tim pre što je ovde ne koristimo u suprotnosti sa „prihodom od kapitala“. Međutim, sama podrazumevanost ovih termina može biti indikator pravca u kom možemo tražiti rešenje. Izazov automatizacije rada jeste u tome što je, uz pretpostavku neograničenih kapaciteta automatizacije, zamislivo da će u postojećem ekonomskom sistemu ta automatizacija ostaviti bez posla i prihoda veliki broj ljudi – a, u ekstremnom slučaju, možda i svakoga. Dosašnja uzdanica i nada se nalazila u tome da će naučno-tehničko-društvene promene uvek stvarati nov prostor na koji se ljudska radinost može preseliti. Ali, šta raditi u slučaju kada se taj prostor

iscerpi, ili, bar ako se taj prostor ne bude otvarao onom brzinom kojom automatizacija bude zauzimala predašnji prostor? Da ilustrujemo, automatizovani razboj zauzeo je prostor i istisnuo mnoge ručne tkače sa radnih mesta; međutim, mašinski razboji su stvorili nova radna mesta i otvorili nov prostor – na primer, postalo je neophodno da neko nadgleda i podešava sve te mašinske razboje, a ko bi to bolje umeo od nekadašnjeg profesionalnog tkača (naravno, uz izvesnu doedukaciju). Ali, značajno je zapaziti da jedan nadzornik može da nadgleda desetine razboja, što znači da od desetine istisnutih radnika, samo jedan ima prilike za ponovno zaposlenje. Dobro, ipak neko mora da proizvodi i održava te razboje, i tu se stvaraju nova radna mesta, zar ne? Tačno tako, ali вреди se podsetiti na ideju da automatizacija funkcioniše zato što zamenjuje ljudsko učešće; ako proizvodnja automata zahteva više posla nego što taj automat posle može da obavlja, teško se može reći da je ta automatizacija uspešna.

Da rečju rezimiramo, u postojećem ekonomskom modelu, uz pretpostavku neograničenosti automatizacije, ne postoji argument koji pouzdano može da tvrdi buduću upošljivost ljudi. I iz te perspektive očekujemo da automatizacija ne može stvarati nov radni prostor onim tempom kojim ga zauzima. Jednog dana, on lako može nestati. A problemi mogu nastati i znatno pre toga - pre nego što nezaposlenost dostigne tih hipotetičkih 100%, globalne nevolje mogu nastati i pri 50%. Šta se može učiniti?

Naznake mogućih rešenja

Vredi podsetiti da ovaj gotovo katastrofični scenario važi samo uz pretpostavku neograničenosti automatizacije. Lako se može postaviti da ona nije ispravna, čime se svi ovi hipotetički scenariji urušavaju. Ali, u slučaju da jeste istinita, posledice bi mogle biti velike i nepovratne. S obzirom na ozbiljnost posledica, probitačno bi bilo u obzir uzeti hipotezu njihovog dovoljnog razloga, makar ta hipoteza bila malo verovatna. Uostalom, kritičko promišlja-

nje uvek može imati primene i u drugim oblastima od one na kojoj se neposredno vrši.

Videli smo da je rešavanje problema sa strane *post festum* saniranja posledica automatizacije neučinkovito; da li se rešenje možda može naći sa druge strane? Ne tražiti ga u posledicama, niti u dovoljnim razlozima (hipoteza neograničenosti automatizacije), već u nužnom razlogu, onom po čijim mehanizmima uopšte predviđamo neuposlivost ljudi pred kompetentnom mašinskom radnom snagom. Govorimo, naravno, o postojećem ekonomskom modelu. Na prvi pogled, ovaj predlog može izgledati sulud i preambiciozan. Zar u pitanje dovoditi utemeljenost i budućnost čitavog globalnog ekonomskog sistema? Ali, upravo stvari za koje se tako lako proglašuje neupitnost i neprikosnovenost treba da su stvari ka kojima se redovno usmerava kritička misao. Uostalom, naše razmatranje je ovde samo teoretsko; u najgorem slučaju, doći ćemo do zaključka da nam početna teza nije bila ispravna, i to je to. Kako to izazovi automatizacije mogu da nas navedu na kritičko promatranje ekonomskog sistema?

Prisetite se samo idiličnih i optimističnih naučnofantastičnih predstava budućnosti - roboti i mašine oslobađaju čoveka od prinude radnog vremena i pružaju mu dar gotovo neograničenog slobodnog vremena. Kako se ova fantazija izvitoperila u strah od nemaštine jer će mašine da nam preotmu posao? Uzrok tome je ekonomska paradigma koja izjednačava rad sa nužnim izvorom prihoda i sredstava za život. Ta paradigme izgleda sasvim zdravorazumskom: ko želi da zaradi, taj mora da radi. Ali, da li je ta paradigma nužna?

Automatizacija je poželjna jer povećava produktivnost. To nas je oslobodilo od obaveze da većina populacije mora da se bavi proizvodnjom hrane. Koliko danas u svetu proizvodimo više nego dovoljno hrane za sve, a postotak populacije koji se bavi proizvodnjom hrane nikada nije bio manji. Istina, i dalje postoje regije u kojima ljudi gladuju; problem, dakle, nije u proizvodnji, već u neoptimalnoj raspodeljenosti te hrane. Paralelu ovde možemo povući sa prihodima od rada: uz pozamašnu automatizaciju, produktivnost i

bogatstvo će biti neprevaziđeni, verovatno više nego dovoljni za sve na ovoj planeti, ali po svoj prilici, ta blaga neće biti optimalno raspodeljena. Da li je možda došlo vreme da se razmišlja o nekom novom ekonomskom uređenju koje bi bolje odgovaralo toj novoj situaciji, takoreći neku post-automatičnu ekonomiju?

Kakva bi ta ekonomija bila? Kako bi bila implementirana? Koje druge globalne, političke i društvene promene bi ta tranzicija podrazumevala? Sve su ovo ozbiljna pitanja koja zaslužuju da im se jednog dana posveti naša pažnja. Moguće je da će odgovori biti mnogostruki. Izvesno je da će odgovori zahtevati saradnju mnogih naučnih i filozofskih oblasti. Takođe je izvesno da osobe koje će pružiti blagovremeni odgovor već hodaju među nama, možda se upravo obrazuju i već ih muče ova pitanja. Vreme će pokazati.

Ovom prilikom ne pretendujemo na to da ćemo ponuditi konačno rešenje. Cilj čitave ove analize bio je, u konkretnom, da se pokaže kakvu problematiku sa sobom nosi fenomen automatizacije, a u globalnom, da se pokaže kako je najbolji način rešavanja problema tako što će se otvoriti novi, temeljniji problemi. Kao ljudi, snabdeveni smo sposobnošću da mislimo o samima sebi, našim sposobnostima i našim postupcima, i pomoću takvog mišljenja sve više da se usavršavamo. Na to se usmerava kritičko i problemsko mišljenje: ne na stagnantno kritizerstvo, već na budućnost. Zbog toga, ništa ne sme biti stavljeno izvan dohvata kritičke refleksije.

Literatura

- Bostrom, N., *Superintelligence*, Oxford University Press, Oxford, 2014.
- Braverman, H., *Labor and Monopoly Capital*, Monthly Review Press, New York, 1998.
- Brynjolfsson, E. i McAfee, A., *The Second Machine Age*, W. W. Norton and Company, New York, 2014.
- Hobsbawm, E. J., "The Machine Breakers" u: *Past & Present*, No. 1, Oxford University Press, 1952, pp. 57-70.
- Marks, K., *Kapital*, tom I, BIGZ-Prosveta, Beograd, 1973.
- Peel, F., *The Rising of the Luddites*, T. W. Senior, Heckmondwike, 1880.

Zorica Mijartović¹

UPOZNAVANJE SA BIOETIKOM KROZ UPUĆIVANJE NA NJENU PROBLEMATIKU

Iz prakse ka teoriji

Rezime

Pitanja bioetike fundamentalno su pitanja o životu koja imaju dodatni kontekst sve većih tehničkih mogućnosti kojima ljudi ovladavaju. Dobro namernost tih tehnika zarad poboljšanja, produženja i održanja života lako se može pretvoriti u probleme, a sve veći broj njih prelazi iz sfere naučne fantastike u stvarnost. Edukacija u bioetičkim pitanjima je neizbežni deo budućeg, a već i sadašnjeg obrazovanja. Jedan izazov te edukacije je kako obuhvatiti sva bioetička pitanja koja se prostiru od uzgoja hrane do dostojanstvene smrti. U ovom radu izlažemo jedan mogući pristup koji se oslanja na neposrednu aktualizaciju tih pitanja.

Ključne reči: bioetika, GMO, obrazovanje, perspektive.

Bioetika kao nauka i kao filozofska disciplina u okviru celokupnog filozofskog mišljenja iskazuje se kroz promišljanje konkretnih praktičkih problema i aktivizam na njihovom rešavanju.

Razmišljanje o neakvim problemima, bilo kakvim, dokle god naučno teorijski razmišljamo o njima mi smo na polju filozofije, kada krenemo da te zaključke primenimo na konkretne činjenice mi smo ma polju nauke i eksperimentalnog zaključivanja. Ukoliko ta

1 Univerzitet u Novom Sadu. Filozofski fakultet, zoricafil993@gmail.com

mišljenja prebacimo u praktičku sferu i probamo da uredimo odnose među ljudima onda smo na praktičkom polju etike. Međutim mi ljudi se ne odnosimo samo međusobno, mi se odnosimo i prema životinjama, biljkama, prirodi u celini. Kada našim razmišljanjem i delanjem pokušavamo urediti odnose čoveka prema svemu što nije isključivo on sam, tada smo na polju bioetike.² I tada vidimo da je to polje problemski jako široko i da ima dosta problema koji se nude za razmatranje.

Prva susretanja sa bioetikom dešavaju se u svakodnevnom životu, možda i pre školskog uzrasta, ali ona se često ne povezuju u jednu smislenu celinu. Kao i većina filozofskih problema, i bioetička pitanja podrazumevaju refleksiju, osvrtnje, ogledanje. Baš to ogledanje čini neodvojivi deo bioetike, jer iako životna pitanja dolaze u pojedinačnom obliku, kao konkretan problem ili situacija, rešavanja problema mogu imati različite oblike. Problem se može razmotriti i rešiti u svom pojedinačnom obliku i na tome se završiti. Problem je rešen, nezgodna situacija je uklonjena, možda sa više ili manje uspeha. A problemu se može prići i sa opšteg stanovišta, u nadi da rešavanje problema neće imati samo neposrednu i kratkoročnu korist, već i dugoročnu korist učenja. Filozofska refleksija o tim problemima nam omogućava da nađemo opštevažeća rešenja i da bolje učimo iz postojećeg iskustva. Možemo se još i zapitati zašto bismo čekali da problem naiđe. Da li postoji neki vid razmišljanja u filozofiji koji nam omogućava da se unapred sretne-mo sa problemima. Prirodne nauke, kao što je fizika, mogu da koriste eksperimente. Da li i filozofija i bioetika mogu da upotrebljavaju eksperimente?

Ne, ali postoji jedna vrsta eksperimenta koji se zovu misaoni eksperiment, posmatra se neko dešavanje, skuplja materijal i obrađuje u mozgovnoj laboratoriji iznose se zaključci, još jednom promisli i uporedi sa stvarnošću, onda se otvaraju najmanje dve dimenzije da

2 Za više detalja o odnosu etike i bioetike videti: Čović, A., *Etika i bioetika*, Pergamena, Zagreb 2004.

se slaže ili ne sa njom, ako se slaže onda dobro, ako ne onda te zaključke treba unaprediti da pogađaju stvarnost, ili urediti stvarnost na osnovu tih zaključaka.

Kako se to u praksi da primeniti, kakvu korist, da kažem, imamo mi od toga?

Vrlo praktičnu: svi ti bioetički problemi, GMO, veštačka inteligencija, genetički inženjering, ekološke katastrofe, sve se to uz razmišljanje i dobro primenjene zaključke da urediti. Sve se ove teme mogu obraditi na časovima upravo pomoću ovih misaonih eksperimenata. Ono što je najbolje jeste da su ti eksperimenti pravi način da se u tim oblastima oprobaju i oni koji su potpuni početnici, amateri u susretanju sa bioetičkim problemima. Kao što su učenici u školi. Naravno, za to je neophodno značajno vođstvo od strane iskusne osobe, u ovom slučaju jasno je da to mora biti nastavnik. Razmatranje bioetičkih pitanja i problema tako je korisno i za nastavnika koji stoji pred đacima. Pruža mu neposredno polje primene filozofskih principa i doktrina. Prilika da se demonstrira da filozofska razmatranja nisu kule u oblacima. Prilika da se na životnim i zanimljivim problemima uvežbava filozofski stav i disciplina mišljenja.

Nije lako adaptirati ta pitanja da istovremeno budu pristupačna početnicima i temeljna po zaključcima, da budu atraktivna u svojim pojedinačnostima a opšta po nauku koji se iz njih dobija. Priprema bioetičkih učenja za upotrebu u nastavi je posebni radni zadatak, ali zadatak čiji rezultati donose značajne prednosti i koristi. Različiti nastavnici mogu imati različite pristupe u zavisnosti od ličnog iskustva i načina rada, ali svakom nastavniku od koristi može biti skica međupovezanosti bioetičkih tema i problema. Kao što grubi plan grada može biti koristan i turistu i onome koji u tom gradu živi. Turista mapu koristi da se snađe na novoj i nepoznatoj teritoriji, a stanovnik može da koristi mapu da pronađe delove koji su njemu bili nepoznati, da uvidi neke kraće puteve i prečice, ali, zašto da ne, i da pomogne svom prijatelju koji dolazi iz susednog grada

u jednoj turi obilaska. Baš takvu ulogu zauzima nastavnik na času. Mapa grada filozofije i kvarta bioetike tako je vrlo korisna. Danas je poznato da je filozofija dosta izdiferencirana, da ima dosta disciplina i subdisciplina, te je opravdano da pomislim da je već sa filozofskim disciplinama upoznata i bioetika, bar ukratko kao jedna od mlađih disciplina. Te вреди postaviti ovo pitanje - kakva su postojeća shvatanja šta je to bioetika? Šta se o toj disciplini unapred zna, šta od toga je opravdano, šta neopravdano, šta je izvitopereno a šta izmišljeno? Često вреди početi od osnovnih pitanja.

Istraživanje u bioetici je jedan vid savremenog istraživanja u filozofiji. Ne krećemo od ničega apstraktnog kao metafizika, već od konkretnih stanja. I posmatramo aktuelne probleme i anticipiramo - previđamo moguće buduće probleme i pokušavamo da nadujemo način da ih rešimo ukoliko se pojave.

U pogledu nastave koja se dotiče bioetike, ovo je velika prednost koja se mora iskoristiti. To se najbolje radi time što će se započeti od intrigantnih i atraktivnih tema. Možda od nečega što je poznato iz popularne kulture. Posle toga, većtim postupcima treba usmeriti razmatranja u pravcu bioetičke nauke. Bioetika kao tema se može obrađivati samo par časova ili više nedelja i meseci u nastavi. Koji god da je obim gradiva u pitanju, oba pristupa se susreću sa sličnim problemom kako uklopiti niz raznolikih pitanja u jednu celinu. U ostatku teksta ponuđen je jedan predlog redosleda tema koji pokušava da balansira između zanimljivog i poučnog, konkretnih pitanja i filozofskog gradiva. Doziranjem sadržaja on se može iskoristiti u mnogim okolnostima.

Počnimo od primera koji objedinjuju oblasti zabave, kulture i svakodnevnog života.

Recimo androidi su pre pedeset godina bili naučna fantastika, sad već imamo rasprave o problemu moguće veštačke inteligencije.

Pre dosta godina većina nas je jela sa pijace hranu koju ljudi uzgoje i iznesu na prodaju, a danas čitamo na etiketi da bi smo bili sigurni da nije GMO.

To nije sve, svi oni filmovi sa klonovima i ljudima sa *izmenjenom DNK*,³ koji su bili naučna fantastika, sada to više nisu od ovce *Doli* koja je uspešno klonirana, do projekta *Human Genome*, koji otkriva strukturu ljudske DNK i način da se ona promeni. Pošto više nisu samo naučna fantastika, ti procesi postali su legitiman problem bioetike.

Zašto?

Stvarajući robota koji je skroz individua, ili genetski unapred kreiranu bebu koja samo čeka da se njene predispozicije razviju, unapred planirane od roditelja koji su recimo želeli da ona bude muzičar, i to najbolji. Mi stvaramo nova bića koja nisu ljudi, i nove odnose sa njima, te nam onda trebaju bioetička razmatranja da bi smo uredili te odnose, čak iako je njihova mogućnost za sad samo anticipacija. Gotovo fantastika.

Ali imamo i stvari koje nisu fantastika, nego se sad događaju, te ako bi ovi prvi bili problemi budućnosti ovi drugi su sadašnji problemi.

Bioetika baš zato postavlja ova pitanja, i ukazuje na moguće probleme čije globalizovanje može doneti štetu životu na našoj planeti. Ova pitanja su u začetku i nisu toliko masovna, u samom startu se ova disciplina sebi postavlja zadatak da ih preispita i donese zaključke, zatim ona treba da uputi na moguće konsekvence i na kraju da se sama aktivira na sprečavanju mogućih problema. Većina naučnika - filozofa - bioetičara smatra za svoj zadatak ovo uplitanje i pokušaju da svojom ličnom aktivnošću doprinesu čovečanstvu, ne samo pisanjem radova i knjiga nego i konkretnim akcijama.

Pitanja na kojima se najčešće raspravlja u bioetici i o kojima bioetika diskutuje sa ostalim disciplinama su recimo: problem eutanazije ili problem abortusa, pitanje da li treba jesti životinje ili ne.

Pitanje kakav problem prirodi može doneti genetički modifikovana biljka, hrana ili organizam, zahteva aktivno učestvovanje naučnika i njegovo zalaganje da se mistifikacije na ovom polju rasve-

3 Za detaljnije informisanje o bioetici i genetici videti: Lerga, I. R., *Bioetika i odgovornost u genetici*, PERGAMENA, Zagreb 2007.

*tle, da se ljudi upute u moguće probleme koji proizilaze iz ovoga i na kraju da se sami angažuju da se u nekoj regiji ne dozvoli sadnja GM.*⁴

Ova pitanja su dvosekli mač. Sa jedne strane argument za GMO jeste da će nahraniti gladne, dok zapravo tu imamo upleten interes velikih kompanija koje žele da imaju monopol na tržištu semena da su spremne da izmisle seme koje će uništiti u sledećoj generaciji, samo da neko ko seje ne može to seme ponovo reprodukovati već mora da kupi novo sledeće sezone.

A pošto GMO nije obično ukrštanje žita iz brda sa žitom iz ravnice, koji čine hibrid kad se ukrste, nego se ukršta žito i jabuka, koji su skroz različiti i koji se prirodno ni vetrom ni pticama ni insektima ne bi ukrstili. Pošto su to različiti geni ta biljka jabuka- žito, kad je jedemo u nekom momentu može našem zdravlju doneti problem u nekoj od generacija pošto su geni i prirodno skloni mutaciji a ne tek kad se ona namerno izvede takvim ukrštanjem.

Ako na karaju krajeva zamislimo da sve tako ukrštamo, hoće li onda ostati različitih gena, i hoće li priroda nastaviti da bude raznolika? E ovo je pravo bioetičko pitanje o kome valja razmišljati.

Zamislite našu planetu bez različitosti biljaka i životinja i svi jedemo istovetnu hranu, deluje tužno zar ne? Kao tužna naučna fantastika, samo je još tužnije sto je to sad već moguća budućnost. Bioetički aktivizam (aktiviranje naučnika u konkretnoj akciji povodim nekog problema), recimo kroz podsticanje organske proizvodnje, radi na tome da se takva moguća budućnost ublaži ako ne i spreči.

Bioetika je kao filozofska disciplina mlada nauka.⁵ A u kontekstu onog etičkog u njoj i ideja koje baštini a čije korene možemo naći još u Antici, recimo kod *Pitagore*. Koji naime nije jeo meso, zbog filozofskog uverenja da se duše sele. Čak nije jeo ni sve biljke

4 Za više detalja o GM usevima, videti: Kelam, I., *Genetički modificirani usjevi kao bioetički problem*, PERGAMENA. Visoko evangeosko teološko učilište u Osijeku. Centar za integrativnu bioetiku, Zagreb/Osijek 2015.

5 Za više informacija o samoj Bioetici videti: Rakić, V., Mladenović, I., Drezgic, R., *Bioetika*, Službeni glasnik i Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd 2012.

verovao je da i neke od njih imaju dušu. Zahvaljujući ovim ljudima mi neke bioetičke ideje mada ne u formi nauke već više kao uverenja možemo naći daleko u prošlosti.

Bioetičari se spore oko toga šta treba zaštititi koje su stvari u prirodi bitnije i trebaju se pre zaštititi u odnosu na neke druge.

Ideja da se priroda i svi njeni sastavni delovi uključujući i nas zaštititi, je zaista plemenita. Ovakvo mišljenje u kome je sva priroda u celini jedan živi organizam koji treba sačuvati od propadanja jeste *holizam*.

Osim toga, ne smatraju svi da je cela priroda dostojna da se spaše od propadanja.

Neki misle da to trebaju biti samo ljudi, *bioetički antropocentrizam* se slaže sa ovim, što tu imamo blaži stav, da ljudi se trebaju zaštititi, ali oni sami ne bi trebali da uništavaju ne-ljudski deo prirode.

Ideja da se zaštite svi organizmi koji mogu da osećaju bol, i da zbog toga na neki način mogu da pate, je takođe plemenita i zove se *patocentrizam*.

Ko sad može da oseti bol, biološki gledano samo oni koji imaju centralni nervni sistem, kičmenjaci. Svi smo nekada videli osu ili nekog drugog insekta kako se muči pokušavajući da izađe na vazduh iz zagušljive prostorije. Iz njihovog mahnitog i uspaničenog ponašanja neki tvrde da je dovoljno očigledno da se prepozna postojanje nekakvog osećaja, makar to bio najprimitivniji osećaj bola i panike.

Ako uključimo insekte i biljke, i smatramo da je cela biosfera jedan živi organizam, onda je to *biocentrički stav*, koji smatra da da se ona kao takva treba zaštititi.

Odavde proizilaze ekološka svest, i ekološka etika kao još jedan diskurs u bioetici.

Bioetika se prvo razvila smatra jedna bioetička škola od Van Renselera Potera i medicinske etike u Americi. I Frica Jara kao začetnika evropske bioetike.

Medicinska etika se pita o abortusu, eutanaziji (pravo na svojevoljno okončanje života zarad teške bolesti, ili želje da se ima do-

stojanstvena smrt), zatim i o klonovima, veštačkoj oplodnji, i palijativnoj nezi. Neka od ovih pitanja su naši današnji stvarni problemi, a neka još uvek potencijalni.

Recimo, baš ta *eutanazija* je zanimljiv problem, zamislite teško se razbolite, dobijete težak oblik raka, umirete za dve godine u najgorim mukama, po predviđanju lekara. Prvo što se čoveku pojavi želja da odmah umre, a ne da trpi bol, ili bude na teretu srođnicima ukoliko ih ima. Mnogi se nakon takve vesti zaista ubiju. Eutanazija je zamisao dobre smrti, tim lekara proverava zdravstveno stanje, fizičko i psihičko, i odlučuje da li je eutanazija opravdana ili ne. Ako jeste pacijent dobija lek, čijim će ubrizgavanjem nastupiti bezbolna smrt. Ukoliko on to ne može da uradi može zatražiti od medicinske sestre da mu ubrizga lek, tj. da mu asistira u samoubistvu. Ovakva smrt je još uvek danas dosta kontroverzna i oko nje se vode brojne rasprave.

Vrlo kontroveržno pitanje koje se bioetičarima otvorilo nakon uspešnog eksperimenta sa ovcom Doli koji je pokazao da je kloniranje moguće jeste: Da li klonirati čoveka ili ne?

Ovo je pitanje koje se vodi još od uspešnog kloniranja ove ovce i otvorene mogućnosti za kloniranje čoveka. Tu postoji ogromna i mogućnost da ljudi neće smatrati klonove ljudima, već samo kopijama, klonovima. Onda nam treba sve za klonove, matična knjiga, policija, sud, baš sve i verovatno čitava jedna služba za njihov odnos sa ljudima. Jer to bi prema tome bilo novo biće koje je čovek stvorio, igrao bi se boga.

Kloniranje je dvosekli mač, šta sa ljudima koji bi jedino na taj način mogli imati dece, a sad ih eto nemaju jer je kloniranje zabranjeno?

Tu nastaje prava bioetička rasprava. Sa puno argumenata za i protiv.

Svi ovi problemi prikazani ovde su problemi sa kojima se ova nauka hvata u koštac, za mnoga od njih su potrebna filozofska promišljanja. Imamo klasičnu bioetiku kao medicinsku etiku koja je široko rasprostranjena, prvenstveno na Američkom kontinentu.

U okviru evropske bioetike na našim prostorima, imamo razvijenu dvadesetogodišnju tradiciju integrativne bioetike u Hrvatskoj, koja smatra da treba se insistira na *multidisciplinarnosti*, povezanosti među naukama, disciplinama, na *transdisciplinarnosti* i *pluriperspektivnosti* povezanost naučnog znanja sa disciplinama koje nisu stroga nauka, kroz prihvatanje različitih perspektiva gledanja na problem.

I takođe imamo klasičnu bioetiku kao primenjenu etiku, u Grčkoj, koja baštini imperative Kantove etike, da radimo onako kao da želimo da to što radimo bude opšti zakon, i možda bitnije da ne uzimamo čovečanstvo kao sredstvo, već isključivo kao cilj. Ovi bioetičari shvataju bioetiku kao primenjenu etiku.⁶

Kao što i gradovi rastu i menjaju se, tako to još više važi za filozofiju i bioetiku. Kao što je uvek dobro imati najnovi mapu grada, tako je uvek dobro imati pristup i predstavu o najnovijem obliku polja bioetike. I pri obilasku grada prvo se posećuju najveće atrakcije, a onda se od vođe puta saznaje dublja, gotovo skrivena istorija iza tih građevina. Tako i u bioetiku može da se uđe zbog pitanja koja su zanimljiva zbog filmova i knjiga, a da iskusni nastavnik kao vođa ukaže na filozofiju iza toga.

Literatura

Čović, A., *Etika i bioetika*, Pergamena, Zagreb 2004.

Franeta, D., Protopapadakis, E. (prir.), *Primenjena etika*, Mediterran Publishing, Novi Sad 2014.

Kelam, I., *Genetički modificirani usjevi kao bioetički problem*, PERGAMENA. Visoko evanđeosko teološko učilište u Osijeku. Centar za integrativnu bioetiku, Zagreb/Osijek 2015.

Lerga, I. R., *Bioetika i odgovornost u genetici*, PERGAMENA, Zagreb 2007.

Rakić, V., Mladenović, I., Drezgić, R., *Bioetika*, Službeni glasnik i Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd 2012.

⁶ Za više detalja videti: Franeta, D., Protopapadakis, E. (prir.), *Primenjena etika*, Mediterran Publishing, Novi Sad 2014.

Zorica Kuburić¹

FILOZOFIJA PRIRODNOG LEČENJA

Između prevencije i terapije

Rezime

U tekstu je prikazan razvojni put obrazovanja zdravstvenih misionara i pojava širenja prakse lečenja prirodnom medicinom. Prihvatanje principa nove religioznosti koja je bazirana na povratku prirodi i prirodnom stilu života svoje vrednosti crpi iz teističkog pogleda na svet. Budući da se praksa oslanja na verovanja, u teorijskom delu rada dat je prikaz religijskih vrednosti koje se pozivaju na Stari i Novi zavet. Razvojni put prihvatanja prirodne medicine kreće se od teologije Boga do teologije tela i od teologije tela do teologije Boga, što telo ili čovekovo biće stavlja u centar brige za očuvanje dobrog zdravlja. U praksi prirodne medicine susreću se monoteizam i panteizam ali se razilaze u teorijskim objašnjenjima prirode božanskog bića.

Ključne reči: prirodna medicina, nova religioznost, priroda, lečenje kao stil života, teologija, Biblija.

Uvod

Odakle god, kako god i kad god, život je počeo da se odvija i svakodnevno je prisutan do današnjih dana kao najveća vrednost svakog pojedinačnog bića. Na početku mojih „naučnih“ istraživanja, ili jedno od prvih akademskih radova bio je diplomski rad na kome sam želela da istražim ulogu nasleđa i sredine u razvoju ličnosti. Interesovanje je bilo usmereno kvalitetu bića u nastajanju,

1 Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, zorica.kuburic@ff.uns.ac.rs

faktorima koji tome doprinose, o značaju ranog učenja za razvoj ličnosti. Međutim, na kraju akademske karijere, moja interesovanja se više okreću upitanosti nad pitanjem života kao forme koja ima svoj kontinuitet u vremenu i prostoru i individualnoj odgovornosti za održavanje vlastitog života, ne samo u životu već i u zdravlju.

Šta je to što život čini zdravim? Šta je to što životni vek produžava i šta je to što ga skraćuje? Da li je životni vek ljudi iz biblijskih vremena bajka ili istina? Da li se ikada desilo da su ljudi imali životni milenijum? Mi danas govorimo i životnom veku. Životni vek kao kvantitativna mera kvaliteta životnih stilova postao je predmet istraživanja globalnih razmera. Jedno od njih koje je objavljeno u *Nacionalnoj geografiji*, uradila su braća Nik i Den Bjutner (Buettner). Oni su želeli da otkriju one zajednice širom sveta koje imaju najduži životni vek i najveći broj stogodišnjaka. Projekat je nazvan „Plave zone“ a mesta u kojima ljudi imaju najduži životni vek su Okinava (Japan), Sardinija (Italija), Nikoja (Kostarika), Ikarija (Grčka) i Loma Linda (Kalifornija)².

Bjutner je izdvojio devet zajedničkih pravila koja poštuju dugovečni ljudi. Prvo pravilo odnosi se na život u pokretu. Niko od stogodišnjaka ne vodi sedeći način života, oni su stalno u pokretu, baveći se fizičkim radom, pešače po nekoliko kilometara dnevno, biciklom idu na pijacu ili u goste. Njihova fizička aktivnost je slabog intenziteta, ali predstavlja neizostavni deo svakodnevnog rasporeda. Drugo pravilo odnosi se na ishranu. Dnevni unos kalorija stanovnika plavih zona ne premašuje 1900 kcal. Veći deo života hranili su se manjim porcijama prirodne, neprerađene hrane, a većina nikad nije probala industrijski prerađene namirnice, slatka gazirana pića ili „fastfud“ (eng. brza hrana, hrana koja se priprema na brzinu). Najdugovečniji ljudi hrane se pretežno onim što sami gaje u

2 Dan Bjutner: Nekoliko tajni dugovečnosti: 5 mesta na svetu u kojima žive najstariji ljudi. Dostupno na: <https://www.nationalgeographic.rs/vesti/9755-nekoliko-tajni-dugovecnosti-5-mesta-na-svetu-u-kojima-zive-najstariji-ljudi.html?p=1> (Postavljeno 16.3.2017; pristupljeno 5.11.2018).

bašti dopunjujući ishranu integralnim žitaricama (Sardinija i Loma Linda), batatom (Okonava) ili kukuruzom (Nikoja). Niko od njih ne jede mnogo mesa, hrane se pretežno biljnom hranom³.

Den Bjutner⁴ istraživao je i to gde žive najsrećniji ljudi, šta je zajedničko Danskoj Kostariki i Singapuru? Bjutner piše da tamošnji ljudi se pretežno osećaju sigurno, oni smatraju da život ima svrhu i uživaju u svakodnevici. Takvo razmišljanje doprinosi i dugovečnosti. Najstariji stanovnici planete imaju smisao života i jasan cilj za svaki dan. Kako naglašava Bjutner, to ne mora biti nešto važno za čovečanstvo, najčešće je svrha života podrška porodici ili svakodnevni posao ili hobi. Kao što se u nastavnom procesu nastavnik rukovodi ciljem, tako se i čovek u svakodnevnom životu pita da li će ga ono što danas izabere da kaže ili da učini, približiti ili udaljiti od cilja (Život i zdravlje, 2018).

Odlika dugovečnih ljudi je da i pored problema u životu oni su u stanju da u svakoj situaciji zadrže staloženost i mir. Nikuda ne žu-

3 Nastup Dena Bjuetnera na konferenciji TED talk pokrenuo je na razmišljanje mnoge ljude širom sveta: https://www.youtube.com/watch?time_continue=20&v=ff40YiMm-VkU. Objavljeno 17.4.2013. To find the path to long life and health, Dan Buettner and team study the world's "Blue Zones", communities whose elders live with vim and vigor to record-setting age. In his talk, he shares the 9 common diet and lifestyle habits that keep them spry past age 100 (Filmed at TEDxTC). Govor je postavljen 17.4.2013. godine, ima preko 260.176 pregleda i 209 komenatara od kojih izdvajam dva: napisan 2.1.2014. "This message from you was one of the best New Year's gifts to be given to anyone! So many myths debunked. Yes we have our genetic limits but also, it is the „quality of live lived“ that makes the greatest impact whether in Sardinia or Okinawa or Loma Linda! You are so right that it is lifestyle habits and appreciation of Nature and being calm and enjoying every little thing Nature has to offer, that promotes longevity. I agree with you 100% that our immune systems are what keep things going and if these are damaged, we become sick and our life spans are shortened. I only hope that with science we can learn more how our immune systems work and keep them in top shape. If only people would hear your talk and LISTEN to what you are saying, they would live longer! That is the take home message! Thank you so much for sharing it with the world. Best wishes, Malcolm Brown. Komentar koji je napisao John Smith je: "I wish I was born in one of the „old world“ cultures. I absolutely hate modern society and wish I lived in like a small Sicilian town with a simple job and great food, wine, scenery and lifestyle" (Pristupljeno 12.11.2018).

4 <https://www.nationalgeographic.rs/casopis/u-novom-broju/11020-gde-zive-najsretniji-ljudi.html?print> (postavljeno 2.11.2017. pristupljeno 15.11.2018).

re, dobro spavaju. Svi oni veruju u nešto, što im pomaže da zadrže optimizam, i pripadaju nekoj religijskoj zajednici, što doprinosi aktivnom društvenom životu. Okruženi su ljudima koji dele iste vrednosti i svakodnevno održavaju društvene kontakte. Ipak, porodica je na prvom mestu kod stanovnika plavih zona. Ceo život se vrti oko braka, dece, unuka i porodičnih obaveza. Znaju da nisu sami, ne plaše se starosti, nekoliko generacija žive pod istim krovom, a ako to nije slučaj, deca ih često posećuju. Izgleda da u takvim uslovima nije teško biti star.

Starost i bolest obično idu zajedno. Da li je prirodan stil života u korelaciji i sa prirodnom medicinom? U ovom radu posebnu pažnju želim da usmerim na filozofiju stila života stanovnika jedne od plavih zona, koji su bili kontrolna grupa za veliki broj naučnih istraživanja, a nalazi se u Kaliforniji, Loma Linda, rekla bih, u civilizaciji a ipak izvan nje.

Prirodna medicina teističkog pogleda na svet

Religija prirodne medicine koja je bazirana na teističkom pogledu na svet distancira se od savremenih načina lečenja simptoma, od konvencionalne medicine i tehnika narušavanja telesnog integriteta, ali distancira se i od narodne medicine, tradicionalne medicine i alternativnih pokreta, koje svrstavaju u grupu paganskih rituala i tehnika.

Praksa prirodne medicine mudrost traži u biblijskim izvorima i svoj fokus stavlja na telo, na mudrost stvorenog bića da bude sposobno da prati prirodne zakone i da neguje božanski stvaralački potencijal u svakoj ličnosti putem povezivanja s prirodom i njenim prirodnim izvorima. Naglasak je na samoizlečenju kada se telu da ono što mu je potrebno i kada se fokus stavi na zdravlje i imunitet a ne na bolest i dijagnoze.

Pristalice prirodne medicine uglavnom smatraju da lečenje konvencionalnom medicinom ima svoje mesto kada su u pitanju akut-

ni slučajevi, pa čak i kod hroničnih bolesti jer može da posluži kao premošćavanje ka nastavku lečenja prirodnim putem. Pokret širenja prakse lečenja prirodnom medicinom motivisan je sve većom svesnoću pre svega mladih ljudi, o ugroženosti života koju je sam čovek prouzrokovao svojim nastojanjima da „popravi“ božije delo stvaranja, ili da eksploatiše i upotrebi na štetu prirodne ravnoteže koja postoji u prirodi. S druge strane svoj identitet žele da razgraniče od drugih oblika religioznosti koji nisu bazirani na teističkom pogledu na svet i distanciraju se od panteističkog pogleda na svet u kome je isključena Božija transcendentnost, iako su metode lečenja i odnos prema prirodi vrlo slične.

Ova nova religioznost koja je bazirana na biblijskom tekstu, ne stavlja naglasak na projekte pokušavanja da zaštite planetu od daljeg propadanja. Ova nova religioznost je odustala od velikih ideja društvenih pokreta. Naglasak se ne stavlja na instituciju crkve niti na obrazovne institucije, niti na zdravstvene institucije. Čini se da je pokret više usmeren ka spasavanju onoga što se da spasiti, a to je čovek pojedinac. Cilj je da se zaštiti čovekovo zdravlje od hemije koja ga sve više ugrožava. Cilj je da se vrati prirodi, zemlji, sopstvenoj proizvodnji hrane za svoje potrebe, da se napuste veliki gradovi.

U duhu pozitivne psihologije, naglasak jeste na zdravlju, a ne na bolesti, na onome što je dobro, a ne na problemima. Stoga je način kojim se menja paradigma u individualnoj svesti potpuno suprotan od uobičajenog načina odnosa prema zdravlju. Ne stavlja se u prvi plan ono što ne treba da se radi, da se jede, da se pije, već je u prvom planu ono što je potrebno da se uradi, da se jede, da se pije, da se govori. Bolest se prihvata kao pokušaj tela da se samoizleči, i ne leče se simptomi već se nastoji ukloniti uzrok. Posebno se prihvataju bolesnici za koje klasična medicina nema rešenje i hvataju se u koštac sa najtežim bolestima hrabreći pacijente da nema neizlečivih bolesti već samo neizlečivih ljudi a to su oni koji nisu spremni da potpuno prihvate terapiju celog organizma radeći odjednom

u svim sferama buđenja imunog sistema. Vera u Boga i poverenje u svoje telo koje je Bog stvorio savršenim, je osnova samoizlečenja.

To vraćanje staroj religioznosti u praksi povezano je s razumevanjem stvaranja u konceptu šestodneva. Put vraćanja u rajsko stanje podrazumeva ishranu koja se sastoji od konzumiranja voća i žitarica: „I još reče Bog: evo, dao sam vam sve bilje što nosi seme po svoj zemlji, i sva drveta rodna koja nose seme; to će vam biti za hranu (1. Moj. 1, 29). Ishrana posle izlaska iz Edemskog vrta proširena je i na „zelje poljsko (1. Moj. 3, 18). Tako je sirova celovita biljna hrana, bez ubijanja životinja radi ishrane i bez korišćenja životinjskih proizvoda za ishranu, postala ideal dugovečnosti jer je sam Adam prema Bibliji živio tako 930 godina (1. Moj. 5, 5). Najduži životni vek imao je Matusal od 969 godina (1. Moj. 5, 27).

Trećerazrednim načinom ishrane smatra se poslepotopno vreme u kojemu se ljudski vek naglo skratio i u kome se meso koristi za ishranu. Odnos čistih i nečistih životinja u Nojevoj lađi bio je 7:1 (1. Moj. 7, 2). Čiste životinje koje su mogle da se jedu su bile one koje su preživari i koje imaju razdvojene papke, a nečiste su kamila, zec, svinja (3. Moj. 11, 3-8). Prepoznavanje riba bilo je u tome da imaju peraja i krljušti (3. Moj. 11, 9). Pripadnici monoteističkih religija, koji Bibliju smatraju Božijim otkrivenjem, uglavnom poštuju ova uputstva. Međutim, razlozi za odustajanje čak i od mesa čistih životinja i od takvog načina ishrane u savremenom kontekstu jesu pre svega bolesti među životinjama, neprirodan način hranjenja i negovanja životinja koje donose profit neprirodnim uzgojem. Verovanje je bazirano na ideji da je stvoreni svet dovoljno sposoban za samoodrživost ako se poštuje priroda. Polazi se od Božije prvobitne namere sa svetom, a ne od adaptabilnih mogućnosti koje su zloupotrebijene.

Starozavetni koncept zdravlja

Biblijski narativ predstavlja temelj od koga polaze i savremene pristalice prirodne medicine. Gledano po etapama načina ishra-

ne koji se nalazi zapisan u Bibliji po prvobitnom planu u rajskim uslovima podrazumevao je da čovek jede sve voće po svojim vrstama osim voća poznanja dobra i zla. Ta kobna „jabuka“ na području ishrane ili području poslušnosti, donela je spoznaju koja u sebi nosi bolest, starost, nasilje, smrt. Iz konteksta slobode izbora i dalje se vodi svakodnevna konfliktna priča o tome da li čovek želi da bude zdrav i da li je u stanju da se izbori sa konstantnom destrukcijom koja je od tada prisutna u svetu.

Starozavetni koncept zdravlja zapisan u Bibliji prvenstveno se oslanja na preventivni deo preko pravila i zakona. Kada je Bog izveo izabrani narod iz ropstva prvo su pevali i radovali se, potom su naišli problemi u pustinji u nedostatku vode, počeli su da gundaju, da traže pomoć, a ona je došla od Boga koji je Mojsiju ukazao na drvo koje će očistiti vodu (2. Moj. 15,1-3; 20-25).

Biti u skladu sa svojom prirodom podrazumeva i prirodno stanje iskazivanja emocija i zadovoljavanja ljudskih potreba. Iz stihoa koji opisuju početak formiranja Božijeg naroda i verske zajednice, saznajemo da oslobođeni iz ropstva otpočinju novi život iskazivanjem svojih emocija. Pesma je oličenje bogoslužjenja, pesma naroda, pesma u obliku kanona gde se natpevavaju muškarci i žene. Šta god da je Bog uradio, narod, predvođen pojedincima, dobrim vođama, narod peva i zahvaljuje Bogu i uzvisuje njegovu moć i dobrotu. Muzički instrumenti su bili u upotrebi, spominju se u ovim tekstovima daire. Igranje uz muziku je bilo kolektivno iskazivanje emocija i to pozitivnih emocija.

Međutim, ubrzo nailaze nevolje, pustinja okolo, pustinja u njima od žeđi. Kao drugi princip zdravlja javlja se iskazivanje negativne emocije. Gundanje, prigovaranje, primećivanje potrebe, potom traženje rešenja obraćanjem vođi koji vapi Bogu za pomoć, za rešenje. Čovek traži, Bog odgovara upućivanjem na sredstva koja mogu pomoći da se gorka voda očisti i postane pitka. Tako je sticanje iskustva s Bogom u nevolji još jedan način jačanja mentalnog zdravlja. Možda su mogli da čute, da ne gundaju, da s poverenjem čeka-

ju, kako bismo ih možda mi osudili za neverstvo, međutim, ako je naše razumevanje ovih tekstova otvoreno za različite opcije, onda jedna od njih jeste da je potrebno i negativne emocije iskazati jer su one reakcija na trenutno stanje stvari, i potom one vode ka rešavanju problema koji su ih izazvali. Odgovor na gundanje zbog nedostatka pijaće vode nije bio kažnjavanje naroda već rešenje problema. Osim iskazivanja svog emotivnog stanja prepoznavamo i značaj molitve. Mojsije, vođa u Božijem narodu, zavapio je Gospodu da reši problem. Bog nije očistio vodu, već je dao uputstvo šta Mojsije treba da uradi da bi očistio vodu:

I narod je počeo da gundā protiv Mojsija: „Šta ćemo piti?“ Tada je on zavapio Gospodu. Gospod mu je pokazao jedno drvo koje je on bacio u vodu i voda je postala slatka (2. Moj. 15,24-25).

Vera u pustinji imala je svoje mesto i kada je u pitanju izlečenje od najteže bolesti a to je problem sigurne smrti od ujeda zmije otrovnice. Simbolično možemo reći povezano je s pričom o padu u greh i zmiji koja je u Raju prevarila Adama i Evu (1. Moj. 3,13) da neće umreti ako pojedu plod sa drveta poznanja dobra i zla, što ih je uvelo u spiralu smrti (Kuburić, 2018). U toj pustinji, nezahvalni pored mane koja pada s neba, ljudi su shvatili da ima još nešto gore od gladi i žeđi i pokajali su se zbog svoje nezahvalnosti i tražili lek od smrti. Tada su dobili uputstvo kako da se izbave. Bog nije uklonio zmije već je dao lek za ujed, lek je bio razapet na krst, i bilo je dovoljno da čovek usmeri pogled vere u taj podignuti spomenik:

Tada je Gospod rekao Mojsiju: „Napravi zmiju ognjenu i stavi je na stub, pa kad nekoga ujede zmija, neka pogleda u nju i ostaće živ“ (4. Moj. 21,8).

Judaizam je religija koja gradi odnos s Bogom u fromi Zaveta. Bog je pozivao jednog po jednog čoveka i formirao jedan narod koji je gradio iskustvo zajednice s Bogom. Istorija te dinamike odnosa

zapisana je u Bibliji u kojoj se pronalaze smernice za zdrav stil života. U Bibliji pronalazimo brojna uputstva, pravila i zakone koja se nude na izbor svim ljudima a blagoslov dolazi iz poštovanja zakona koje je Bog uspostavio za dobrobit čoveka. Najveći broj pravila odnosio se na održavanje higijene. Dakle reč je o uslovnom obećanju. Ujedno čovek kao pojedinac i narod kao zajednica okupljena oko ideje verovanja u Jednog Boga, stalno se nalazi pred iskušenjima. Tako čitamo da im je Bog u pustinji dao pouke i zakone i da ih je u pustinji i iskušao. Zavet je bio obostran, ako čovek bude slušao i radio ono što je ispravno, ako bude slušao i držao zapovesti, Bog neće pustiti nijednu bolest na njih i biće njihov lekar:

I rekao im je: „Ako budete dobro slušali glas Gospoda, svog Boga, i ako budete radili ono što je ispravno u njegovim očima i *ako budete slušali njegove zapovesti i držali se svih njegovih propisa*, neću pustiti na vas nijednu bolest koju sam pustio na Egipćane. Jer sam ja Gospod lekar vaš“ (2. Moj. 15,26).

Bog se svom narodu predstavlja kao lekar, lekar koji radi na preventivi tako što ih upućuje da slušaju i da postupaju po uputstvima i propisima, da drže sve čime obezbeđuju svoje zdravlje. I hleb i voda i rađanje s blagoslovom tri su ključne reči koje su date kao obećanje zdravlja i obećanje da će bolesti biti udaljene ako se poštuju zakoni zdravlja:

Služite Gospodu, svom Bogu, i *On će blagosloviti tvoj hleb i tvoju vodu*. I ja ću *udaljiti bolest od tebe*. U tvojoj zemlji neće biti žene koja bi pobacila, niti nerotkinje. Daću ti da se nauživaš dana svojih“ (2. Moj. 23, 25-26).

Osim obećanja blagoslova u svakodnevnom ovozemaljskom životu, Stari zavet najavljuje obećanje o dolasku Mesije, Spasitelja s misijom koja prevazilazi ovozemaljsku realnost, koja se odnosi na konačno rešenje problema čovekove patnje usled bolesti i smrti u čijoj osnovi leži problem greha. U Knjizi proroka Isaije piše da će najavljeni Mesija znati za bol i videti šta je bolest te da će poneti

naše bolesti i uzeti na sebe naš bol, našega mira radi i našeg izlečenja (Isaija 53, 3-5).

Misija Mesije je da donese *mir, izlečenje, pravdu*. Ovi tekstovu ukazuju na potrebu čovekovog bića koja se projektovala u reč spasenje, a ključne reči su „bol“, „čovek boli“, „bolest“, „greh“ s jedne strane, a potom ide preuzimanje tog tereta bolesti posle čega sledi „mir“ i „izlečenje“. Tako postaje jasno da je judaizam svoju religiju temeljio na razumevanju greha kao sveopšteg problema koji prouzrokuje kako fizički tako i psihički i duševni nemir, da je bolest posledica greha te da se čovek sam ne može izbaviti bez posredovanja samog Boga koji će poslati Mesiju da ih izbavi. U periodu iščekivanja Mesije trebalo je negovati veru i nadu i ljubav, trebalo je ne odustajati od poverenja u Boga da će ispuniti svoja obećanje, pa čak i u najtežim bolestima poput one koja je zadesila Jova. Čovek je pozvan da blagosilja onog koji oprašta sve prestupe i koji leči sve bolesti (Ps. 103, 1-5).

Novozavetni koncept zdravlja

U Novom zavetu imamo poruku ispunjenja starozavetnog koncepta koji se sastoji u integraciji svih pravila i zahteva u jednoj apstraktnoj vrednosti koja proizlazi iz unutrašnjeg stanja bića a to je reč ljubav. Ljubav prema Bogu, ljubav prema sebi, ljubav prema drugome, ljubav u akciji. Ta ljubav prema životu, to traganje za zdravljem, to poverenje u moć izlečenja pronalazimo skoro u svakom slučaju, a zapisano ih je previše da bih ih sve navodila iz Novog zaveta. Uobičajeno pitanje koje Hristos postavlja jeste: *Hoćeš li da budeš zdrav*, a izlečenom čoveku ne kaže: *Ja sam te izlečio i pričaj svima*, već Hristos kaže da je sve njih izlečila njihova vera. Moć lične vere je ta koja vodi ka izlečenju. A ono što je izazvalo najveći otpor prema Hristu kao onome koji isceljuje sve njihove bolesti jeste to što je preuzeo na sebe da oprašta grehe:

Zbog toga, kažem ti, oprošteni su joj gresi, iako ih je mnogo, jer je mnogo ljubavi pokazala. A kome je malo oprošteno, malo ljubavi pokazuje. Zatim njoj reče: „Oprošteni su ti gresi.“ Tada su oni koji su bili s njim za stolom pomislili u sebi: „Ko je ovaj da i grehe oprašta?“ A ženi je rekao: „Tvoja vera te je spasla. Idi s mirom.“ (Luka 7,47-50)

Na kraju navodim događaj izlečenja deset gubavaca od kojih se jedan, i to Samarjanin, vratio da se zahvali. I ta vrsta odnosa prema vlastitom ozdravljenju i onome ko je tome doprineo je jedna od terapijskih tehnika koja zahvalnost uzima kao stil života, čak zahvalnost i za bolest koja se dogodila i koja je doprinela čovekovom okretanju ka „novom životu“:

Tada Isus reče: „Zar se nisu očistila deseterica? Gde su onda ostala deveterica? Zar se nijedan od njih nije vratio da bi dao slavu Bogu, osim ovog čoveka iz drugog naroda?“ I reče mu: „Ustani i idi. Tvoja vera te je izlečila.“ (Luka 17, 17-19)

Teistički i panteistički konflikti unutar prirodne medicine

Identitet nove religioznosti koja staru religijsku praksu afirmiše u konceptu zdravog stila života, sagledaćemo i u odnosu na razgraničenja koja oni postavljaju prema drugim religijskim verovanjima. Šta je to što razlikuje pristupe zdravlju monoteističkih religija za razliku od istočnjačkih i „new age“ pokreta. Šta je to što razdvaja teistički koncept lečenja od drugih.

U knjizi *Mistična medicina, Kakve se opasnosti kriju u pozadini akupunkture, akupresure, homeopatije, iridologije i drugih srodnih veština*, Voren Piters⁵ objašnjava filozofiju istočnjačkih religija na kojima počiva praksa lečenja. Autor smatra da stav da se samo go-

⁵ http://prirodnamedicina.org/knjige/V.Piters--Misticna_medicina.pdf (pristupljeno 14. 8. 2018).

vori istina nije dovoljan te da je potrebno uputiti opomenu i upozorenje, objasniti jasno koje su opasnosti za vernike teističkog pogleda na svet od panteističkog, koji je baziran na verovanju u bezličnu silu a ne u ličnog monoteističkog Boga, u reinkarnaciju a ne u vaskrsenje, verovanje u lično posedovanje božanstva umesto u ličnog boga koji je stvoritelj ličnosti. Sve mistične i magijske prakse su jasno razgraničene od verovanja i prakse teističkih vernika s namerom da se zaštite od prevara koje su suptilne i vrlo raširene u svakodnevnoj komunikaciji.

Vodeću ulogu u propagiranju prirodne medicine i njenom utemeljenju ima religijski pokret koji je nastao u Americi posle velikog razočarenje što Isus Hristos nije došao 1844. godine, koji je Viljem Miler propovedao na temelju Danilovog proročanstva o 2.300 dana (Danilo 8,14).

Od autoriteta koji upućuju na religioznost, osim Biblije, najuticajni su spisi Elen Vajt (Ellen White, 1827-1915). Knjiga *Saveti o životu i ishrani* (Counsels on Diet and Foods by Ellen G. White)⁶, objavljena je na srpskom jeziku 1975. Knjiga je nastala kompilacijom tekstova Elen Vajt koje je ona zapisivala na temelju vizija koje još 1863. godine imala i koje je potom objavljivala u člancima i knjigama. Godine 1926. objavljena je kompilacija koju su koristili kao udžbenik studenti i istraživači dijetetike i medicine Adventističkog univerziteta Loma Linda u Kaliforniji. Budući da su adventisti u Kaliforniji jedna od najdugovečnijih grupacija stanovnika na planeti, urađena su i brojna istraživanja koja su ispitivala stil života koji je doprineo toj dugovečnosti. Adventisti u Kaliforniji žive duže u proseku i do 12 godina od opšte populacije (Kuburić, 1995; Kuburić, 2014).

Ključne odlike adventističkog stila života koji je u Americi krenuo kao pokret, a zvanično registrovan 1863. godine kao verska zajednica, jeste pridavanje velikog značaja ishrani koja se oslanja pre

6 https://religija.me/ellen_white/Elen_Vajt--Saveti_o_zivotu_i_ishrani.pdf (pristupljeno 14. 8. 2018)

svega na Bibliju i poštovanje jevrejskih zakona o čistoj i nečistoj hrani, a potom i preporukom da se pređe na vegetarijanski stil života koji izbacuje meso iz ishrane, da bi se sve više priklanjali veganskoj ishrani iz razloga bolesti životinja. Adventistički stil života bi se mogao nazvati trezvenjačkim budući da u ishrani ne koriste nikakva nadražujuća sredstva što znači da je strogo zabranjeno pušenje, alkohol, kafa i čajevi koji imaju stimulatивно dejstvo. U naučnoj javnosti, kada je počelo empirijsko istraživanje faktora rizika koje sa sobom nosi pušenje cigareta, adventisti su bili pogodna populacija za kontrolnu grupu (Kuburić, 2009; Kuburić, 2014).

Prema istraživanjima stila života adventista primećeno je da unutar same zajednice vernika najveći broj mladih se opredeljuje za studiranje medicine i rad u zdravstvenom sistemu (Kuburić, 2014). Možda je jedan od razloga to što je zdravstvenim radnicima moguće da subotom rade te time i lakše pronađu posao. Međutim, Elen Vajt ukazuje na veliku odgovornost onih koji na sebe preuzimaju odgovornost za tuđe živote i ukazuje na značaj njihove lične religioznosti:

„Nema rada koji bi zahtevao tako prisnu povezanost sa Hristom kao što je rad lekarev. Onaj koji želi da ispravno vrši lekarske dunosti, mora svakog dana i svakog trenutka živeti hrišćanskim životom. Život bolesnika je u ruci lekara. Površno utvrđena dijagnoza, pogrešan recept dat bolesniku u kritičkom stanju, nevešt i neprecizan pokret ruke pri nekoj operaciji, povučen pogrešno možda samo za širinu dlake može doprineti da čak i život bude žrtvovan i jedno ljudsko biće upućeno tamo odakle se više ne vraća. Kako je ozbiljna i pomisao na ovo. Koliko je važno da lekar uvek bude pod kontrolom božanskog Lekara.“ (Vajt, 1982: 95)

Sama Elen Vajt, poput svih savremenih pobornika zdravstvene reforme, tvrdi za sebe da ono o čemu govori da to i poštuje u svom privatnom životu. Ona tvrdi da je bila slaba i nemoćna s napadima nesvestice, da se molila Bogu za pomoć i da je potom dobila uputstva u vezi zdravstvene refome koja je podrazumevala poštovanje

Božijih zapovesti, što povezuje čoveka i Boga, te da umerenošću u jelu i piću ljudi mogu da sačuvaju svoj um i telo u najboljem zdravlju. Kao pristalica zdravstvene reforme Elen Vajt je znala da će je Bog ojačati. U svojim spisima tvrdila je da i pored svojih godina ima bolje zdravlje nego u mlađim danima jer je bila verni pristalica zdravstvene reforme, te da članovi njene porodice znaju da je to istina (Vajt, 1975: 279).

Osnovni princip na kome se temelji prirodna medicina jeste da se prestane sa lošim stvarima koje štete telu i da se obezbedi ono što mu je po prirodi potrebno i ono će se samo oporaviti: „Priroda će zahtevati malo vremena da se oporavi od zlostavljanja koje je pretrpela; dajte joj priliku i ona će se ponovo pribрати i plemenito i dobro izvršiti svoj posao“ (Vajt, 1975: 242). Neki od saveta jesu da je bolje da ljudi konzumiraju dva obroka dnevno, da budu umereni u u onome što je dobro a da se potupno odreknu od nezdravih navika. Naglašava se individualizam, ljudska sloboda i potreba da svako bude sam sebi gospodar:

„Neka niko ne smatra sebe merilom za sve - da svi moraju postupati onako kao što on čini. Nikada nemojte izbegavati da želucu date ono što zdravlje zahteva i nikada ga nemojte zlostavljati unošenjem tereta koji on ne može da nosi. Negujte vladanje nad samim sobom.“ (Vajt, 1975: 104)

Da li je poverenje u Boga suprotstavljeno poverenju u čoveka?

Plan za dobro zdravlje uključuje pre svega *poverenje u Boga*. Poverenje u Boga prenosi se na poverenje u mudrost tela. Budući da je u pitanju verovanje u kreacionistički koncept nastanka sveta, vernici daju prioritet imunom sistemu. Imuni sistem predstavlja bedem u borbi protiv bolesti, što se smatra božanskim konceptom koji u čovekovom telu vodi ka samoizlečenju. Vernici promišljaju u konceptu većeg poverenja u Boga nego u ljude, u složenije postojanje bića i strukture i funkcije tela od ičije sposobnosti da sagleda

svu složenost ljudskog organizma. Imuni sistem je osmišljen da nas zaštiti od svega, počev od raka pa do obične prehlade.

Ako se ima poverenje u Boga kao apsolutnu moć koja još i voli čoveka poput roditelja, onda je *emocionalna stabilnost* ona koja štiti. S druge strane nepoverenje u život, u ljude, u Boga pretvara se u emociju koja narušava zdravlje, u anksioznost koja traži svoj oslonac. Različita istraživanja ukazuju na značaj psihičkog stanja za nastanak bolesti ali i za izlečenje (Stout & Bloom, 1982). Stres povećava nivo holesterola u krvi (Dooren & Orlebke, 1982). Problem krivice, problem kojim se posebno bavi religija a i psihoterapija ima značajan uticaj na poremećaj zdravlja. Primer cara Davida u Psalmima iskustvo oslabljenog imunog sistema jer je patio zbog posledica osećaja krivice (Psalam 38, 3-10).

Nezdrave emocije svakako utiču negativno a osećanje krivice je najsnažnija negativna emocija koju čovek može da doživi (Lynch, 1979). U religijskom smislu i verskoj terminologiji možemo upotrebiti i pojam osećanje grešnosti. Istraživanja pokazuju da je osećanje grešnosti koje se manifestuje putem razvijenih visokih moralnih zahteva i u isto vreme posedovanjem negativnog stava prema svom telu, ili svojim nagonima, znatno više prisutno kod vernika (Kuburić, 1995; Kuburić, 2009; Kuburić i Zotova 2014). I pored toga što kod vernika postoji svest o Hristovoj žrtvi za grehe, umesto da to verovanje oslobađa od krivice, ono se pretvara u novu krivicu zbog stradanja Hrista, zbog toga što su ga „naši“ gresi odveli na krst. Namera verskog učenja u sebi nosi prebacivanje čovekove krivice sa čoveka na Boga radi prevazilaženja greha, što je u funkciji ozdravljenja. Primer praštanja sebi daje car Davida koji je svoju duševnu patnju ali i radost opevao u psalmima (Psalam 40, 2-3).

Prirodna medicina teističkog pogleda na svet razvija poverenje da Bog vodi živote ljudi i da bez njegove volje se ništa ne događa. U tom smislu se razvija i sigurnost da je ovaj svet sigurno mesto za život jer je u Bibliji zapisano da onima koji ljube Boga sve ide na dobro (Rimljanima 8, 28). Iz odnosa poverenja u Boga razvija se i

praksa molitve. I kako je apostol Jovan zapisao, zdravlje je rezultat dobrobiti duše (3. Jovanova 1, 2)

Odnos poverenja u prirodnoj medicini potom spušta se na čoveka, ali ne na drugog čoveka već na samoga sebe. Primarni princip moći jeste moć kontrole vlastitog ponašanja. Ta mudrost individualizma temelji se na stihovima iz Starog zaveta gde piše da je bolji gospodar od svog srca, onaj koji ume da vlada sobom bolji je nego onaj koji osvoji grad (Priče 16, 32). *Umerenost* u prirodnoj medicini podrazumeva izbegavanje štetnih supstanci i navika, kao i umereno i mudro upražnjavanje onoga što je korisno.

Ponekad se čini nemoguće da čovek drži svoj život pod kontrolom. Strah od bolesti, invaliditeta ili smrti neće trajno promeniti navike. Koje metode koriste u prirodnoj medicini da bi motivisali ljude da promene svoj stil života koji ih je doveo do bolesti? Na kojim principima se bazira lečenje u prirodnoj medicini?

Lekovitost prirodnog načina života

Kako izgleda prirodno lečenje? Kao deo motivacionog uvoda u knjizi *Budi smiren bićeš zdrav*, Ričard Šulc (2015) kaže da je ovomezaljski život kratkotrajna ponuda, ne traje zauvek, i predstavlja test da li smo zainteresovani za večni život. Svoj odnos prema životu on iskazuje ovim rečima: „Ja želim da živim kvalitetnim životom, da se osećam dobro, i želim da živim što je duže moguće“ (Šulc, 2015: 136).

Ričard Šulc (2015) piše da ono o čemu on uči ljude jeste kako da sami sebe leče prirodno, da poboljšaju zdravlje i da izgrade jak imunitet. Prvi korak na tom putu, kada se čovek suoči sa teškom bolešću, jeste da razume osnovne principe i filozofiju prirodnog lečenja. Ono što radi lekar prirodne medicine jeste da uspaničenog čoveka zbog svoje bolesti prvo smiri, da mu kaže da će biti zdrav, potom da ga uveri da je njegovo telo u stanju da se samo leči, i na kraju da ga nauči novom, zdravom načinu života koji isce-

ljuje sve bolesti, podstiče samoizlečenje i čak dovodi do samoizlečenja (Šulc, 2015: 19).

Lekovitost prirodnog načina života ima nekoliko bitnih koraka. Njihov redosled navođenja zavisi od afiniteta autora. U knjizi *Moć zdravlja* (Dil i Ludington 2007) kao prirodni lekovi navedeni su: ishrana, vežbanje, voda, sunčeva svetlo, umerenost, vazduh, odmor i pouzdanje u božansku silu. Elen Vajt u knjizi *U potrazi za boljim životom* kaže da su prirodni lekovi čist vazduh, sunčeva svetlost, umerenost, odmor, vežbanje, pravilna ishrana, upotreba vode, poverenje u božansku silu (Vajt, 2004: 67).

Ričard Šulc⁷ navodi 20 koraka koji vode ka dobrom zdravlju: čista voda, sveže ceđeni sokovi, veganska hrana, živa sirova hrana, prirodno čišćenje creva, detoksikacija, duboko disanje, kretanje, hidroterapija, oblačenje u prirodne materijale, čišćenje kuće prirodnim sredstvima, izbegavanje gledanja televizije, redovno izbacivanje smeća, odmaranje, izražavanje sebe, pomaganje drugima, smeh i zabava, slušati sebe, voleti bračnog partnera, voleti život. Ričard Šulc poručuje ljudima da stvore najbolje moguće zdravo okruženje i to će biti dovoljno da se telo izleči. Nikada ne odustati od svog zdravlja, nikada ne odusti od organa koji je otkazao.

Prirodni način života podrazumeva svakodnevno izlaganje sunčevoj svetlosti, dnevni boravak na otvorenom prostoru. Iako je svet zaplašen od raka kože, u prirodnoj medicini se ne odustaje od *značaja sunčeve svetlosti*. Osim što označuje dan i noć, sunce ima mnoge osobine koje su dobre za zdravlje, kako za njegovo održavanje, tako i za lečenje. Ultraljubičasti zraci deluju u smanjenju štetnih bakterija, obezbeđuje vitamin D, dajući doprinos kontroli nivoa kalcijuma i fosfora u telu (Rauschkolb, Farrell, Knox, 1967). Ako je neko akutno ili hronično bolestan u prirodnoj medicini se preporučuje da se svaki dan dobije „dozu“ sunčeve svetlosti. Takođe se

7 https://www.youtube.com/watch?v=hN_YQkWUoMM (postavljeno 25.5.2017. pristupljeno 15.11.2018)

savetuje da sunčeva svetlost uđe u stanove te da se sa prozora skinu teške zavese.

Ali, baš kao i sunčevu svetlost, ljudi i *vazduh* uzimaju zdravo za gotovo, ne vodeći računa da ovaj dragoceni vazdušni omotač sačuvaju od zagađenja. Ugljen-monoksid, oksidi sumpora i azota, sulfati, benzopiren, ozon, kadmijum i živa su samo neki od mnogih zagađivača atmosfere. Uprkos svemu tome, bolje je imati i zagađeni vazduh nego nemati nikakav. Drveće, zelenilo i voda pomažu u prečišćavanju vazduha i dodaju korisne negativne jone. Zato je temelj izlečenja u aktivnom životu na otvorenom prostoru u prirodi. Što se tiče stanova, savetuje se da se poskidaju svi nepotrebni predmeti koji skupljaju prašinu i da se prostor provetrava, ali promaja nije preporučljiva posebno kada je čovek znojav.

Sunčeva svetlost, vazduh i voda su primarni izvor života i zdravlja. *Voda* je značajna kako za unutrašnju tako i spoljašnju svrhu i u funkciji je ne samo higijene nego i hidroterapije. Čovek nema nikakve zasluge za ovu supstancu, ali zato ima odgovornost da je mudro koristi. U terapiji i preventivi naglašava se činjenica da je čovekovo telo, uprkos tome što izgleda kao „čvrsto“ telo, ima sastav od 70% vode. Ovu dragocenu telesnu tečnost ekonomično troši sistem za cirkulaciju, ali ipak, određena količina vode se mora svakodnevno dodavati u sistem da bi se nadomestili gubici putem disanja, znojenja i izlučivanja. Preporuka zdravog stila života je da se popije osam čaša vode svaki dan. Međutim, bitno je naglasiti da se ne preporučuje hladna voda da se pije jer troši energiju za zagrevanje, ali i da se ne pije voda uz obrok, već pola sata ranije ili dva sata kasnije.

Hidroterapija ili terapija vodom koja se koristi spolja, može biti jednostavan lek za bolesnike. Terapija vodom nije brza metoda, već zahteva strpljenje, pažljivost i polagani rad. Fiziološki principi se mogu pogledati u knjizi *Kućno lečenje (Home Remedies)*, autora dr Agate i Kelvina Treša (Agatha and Calvin Thrash). Korišćenje vode se dobro odražava i na prehlade, grip, bolove (Thrash & Thrash 1981).

Koliko je *ishrana* važna za život i zdravlje? Najveća briga svakodnevnog života usmerena je prehrani, zato se u prirodnoj medicini traga za informacijama o zdravoj hrani i značaju organske proizvodnje. Negativan odnos prema savremenim proizvođačima i prodavcima hrane baziran je na upotrebi hemikalija koje toksično deluju na telo i na neprirodnom načinu tretiranja proizvoda. Zato je prisutan čitav niz postupaka čišćenja organizma kako od parazita, tako i od toksina ali i holesterola koji se taloži usled preterane upotrebe namirnica životinjskog porekla. Naglašava se da osoba koja je sklona koronarnoj bolesti srca će lakše oboleti ako unosi hranu bogatu životinjskim proteinima, mastima i holesterolom. Pošto je hrana životinjskog porekla jedini izvor holesterola, biljna ishrana pruža mogućnost da se izbegne ovaj faktor rizika, a kada se bolest pojavi, savetuje se prelazak na isključivo biljnu ishranu.

Na kraju lečenja prirodnim načinom života nalazi se ono čega radi čovek je i stvoren i kako funkcioniše, a to je *da radi*, da bude aktivan, da održava prirodu. Slogan da *ono što ne koristimo gubimo*, direktno se odnosi i na naše telo. Prema teističkom pogledu na svet Bog je čoveka stvorio za rad i bez toga započinje propadanje. U Dekalogu je jedna od zapovesti: „Šest dana radi i svršuj sve poslove svoje“ (Moj. 20, 9). Uz nedostatak fizičke aktivnosti ne slabe samo mišići; slabe čak i kosti (Peck, 1984).

Dok je čovek budan, telo se koncentriše na rad i pokret. Međutim, postoji vrme kada se radi i vreme kada se *odmara*. Počevši od značaja sna, kada se izgrađuje mišićno tkivo, delovi krvi, pa čak i kosti. U Biblijskom konceptu zdravog stila života a i u judaizmu kao religiji, dan pičinje zalaskom sunca uveče: „I bi veče i bi jutro, dan prvi“ (1. Moj. 1,5). Lečenje prirodnom medicinom obuhvata obavezu odlaska u krevet na vreme, makar dva sata pre ponoći. Što se tiče sedmičnog odmora polazi se od Dekaloga i zapovesti da se sedmi dan odmara po ugledu na Boga koji je stvorio svet za šest dana (1. Moj. 2, 3; 2. Moj. 20, 8-11).

Lekovitost prirodnog načina života i principi dobrog zdravlja deluju toliko očigledno da čovek pomislili da su previše prosti u poređenju sa savremenom konvencionalnom medicinom. Iako je narod oduvek znao da je bolje sprečiti nego lečiti, mali broj ljudi uspeva da sebi obezbedi preventivu. A kada se desi bolest, u prirodnoj medicini se to smatra šansom da se čovek vrati prirodnom načinu života, da razvije odgovornost prema svom telu, ali ne samo radi svog zdravlja već radi odgovornosti prema Bogu. U teorijskom smislu, prirodna medicina teističkog pogleda na svet oslanja se na kreacionizam, na Bibliju i principe koje smatraju univerzalno važnim za sve ljude, jer je svaki čovek hram u kome prebiva Bog. Kada je reč o zajednici, prednost se daje porodici, braku i rađanju i vaspitanju dece u prirodnim uslovima.

Lekovitost zdravog stila života i obrazovanje

Uči Pajns (Uchee Pines institute)⁸ je započeo s radom pre 50 godina. Osnivač je Agata Trash po zanimanju lekar patolog, vernica SDA i njen suprug Calvin, internista. Njena predavanja dostupna su na Youtube kanalu.⁹ Tretman podrazumeva zdravu vegetarijansku ishranu (imaju svoju organsku hranu), hidroterapiju, upotrebu čajeva, obloga, masaže, sunčanja, svežeg vazduha, fizičke aktivnosti. Pacijenti rade na farmi instituta što je vrsta terapije. Institut ima i prodavnicu zdrave organske hrane i vegetarijanski restoran u gradu.

8 <https://www.ucheepines.org/> (pristupljeno 28. 4. 2018). Na zvaničnom sajtu između ostalog, predstavljaju se ovim rečima: "We are a team of Seventh-day Adventist Christian laypersons and physicians specializing in natural methods of healing for the uplifting of humanity. Our desire is that each person coming to Uchee Pines may have total health; health of body, soul, and mind. We also want them to go home and teach others the good things God has done for them here" (<https://www.ucheepines.org/lifestyle-center/program-cost/>).

9 <https://www.youtube.com/watch?v=WpccjVZrRNA> (predavanje o smanjnjju bola).

Na Institutu Uči Pajns takođe postoje dva edukativna programa za zdravstvene misionare¹⁰ ali nudi i onlajn opcije za one koji žele fleksibilniji raspored. Ideološki temelj po kome se rukovodi rad Instituta nalazi se u delima EGW, o čemu je bilo više reči u teorijskom delu rada, i upućuje da se nada da bude bolje nalazi u edukaciji i poštovanju pravilna i principa zdravog stila života, jer smatraju da obnavljajuća snaga lečenja nije u lekovima već u prirodi.

Uči Pajns institut do sada je postavio 659 predavanja na svom kanalu. Prosečno trajanje predavanja je oko 60 minuta. Predavanja su snimana u toku javnih nastupa predavača. Tematski su osmišljena da pokrivaju sve oblasti na koje može delovati stil života u smislu izlečenja.

Predavanja koja su postavljena na zvaničnom Youtube kanalu Instituta su mi izvor za analizu sadržaja. Predavanje dr Mark Sandovala, postavljeno je 16. juna 2017. godine pregledala sam 3. maja 2018. godine. Reč je o epigenetici i istraživanjima koja ukazuju da se stilom života utiče na promenu gena koji se mogu menjati i prenositi na potomstvo. Predavanja lekara i predavača Instituta Uči Pajns koji je osnovala Agata Treš su više zasnovana na dokazima, na naučnim istraživanjima koji ukazuju na značaj zdravog stila života.

U Institutu je uobičajeno da pacijenti ostaju 17 dana ili tri nedelje što smatraju da je dovoljno da promene stil života i da se adaptiraju na ritam koji podržava Institut. Dva obroka se smatra optimalnim, zastupljena je biljna ishrana, niskoproteinska. Tretman uključuje obavezno šetanje i rad u bašti i prirodi.

Zdravstveni misionari nastoje da primene u svom životu ono što su naučili i da to prenose javnosti u kojoj žive. Pojedinačno odlaze u različite delove sveta, s ciljem da pronađu mesto u prirodi koje će biti

10 Zdravstveni misionari su osobe koje su prihvatile poziv da propovedaju o zdravom stilu života i izlečenju u okviru hrišćanske misije propovedanja Jevandolja. Često oni već imaju iskustva u zdravstvenom radu, kao što su doktori medicine, nutricionisti, fizioterapeuti i dr.

okruženo šumom gde bi i sebi i drugim osobama koje dođu na oporavak i rekreaciju, obezbedili najbolje okruženje. Aktivnost zdravstvenog misionara sastoji se u tome da po uzoru na najvećeg zdravstvenog misionara (Isusa Hrista), koji je provodio vreme sa ljudima želeći im dobro, pomaže ljudima u njihovim potrebama ali u isto vreme da u javnosti drži predavanja koja ukazuju na faktore rizika za zdravlje i na zdrav stil života. Zdravstveni misionari nude mogućnost oporavka osoba koje dođu u njegov dom, gde imaju poseban prostor za negu onih kojima pomažu koristeći se prirodnim metodama.

U okviru svojih edukativnih nastojanja organizuju javna predavanja. Neka od njih održavala su se i u Srbiji, ovde navodim samo dugogodišnjeg saradnika Agate Treš, zdravstvenog misionara Donalda Milera (Miller, 2009). Njegova predavanja se mogu pronaći i na drugim sajtovim¹¹ koje su postavili različiti klubovi zdravlja u Srbiji i Crnoj Gori. Teme kojima se bavi odnose se na povezanost religije i zdravlja, omiljena tema je večnost, dugovečnost, psihosomatske bolesti, imunitet, rak, dijabetes. Jedno od predavanja, koje sam imala priliku da slušam bilo je protiv obaveznog vakcinisanja. Najnoviji intervju koji je objavljen na sajtu Radio Svitanje, zajedno sa zdravstvenim misionarom Albertom Vrgočem, koji ovom prilikom prevodi, odgovara na pitanja o značaju vere za obnovu zdravlja¹².

Filozofija zdravog stila života podrazumeva edukaciju za negovanje celovitog čovekovog bića. Filozofija tela odnosi se na sve aspekti telesnosti koji prirodno dolaze u prvi plan kao temelj čovekovog funkcionisanja kao celine a ne u predimenzioniranim ili atrofiranim delovima (Epštejn, 2009).

11 <https://www.youtube.com/watch?v=3Evdwfr-yKA>; https://www.youtube.com/watch?v=kIS_JWkoJ5Y; <https://www.youtube.com/watch?v=Vvh40nLINiQ>

<https://www.youtube.com/watch?v=epJvhlF83xA&list=PL71DI13axqDZxPRZ4CC-KyaeACBZiY1etO>

12 <https://www.youtube.com/watch?v=dtemGt50aJk> „Sa Donaldom Milerom, misionarom sa Juči Pajns zdravstvenog instituta koji dugi niz godina uspešno radi u SAD, razgovarali smo o značaju vere u obnovi zdravlja. Koliko je bitno da razumemo Biblijsku poruku spasenja, ako želimo da steknemo i unapredimo psiho-fizičko zdravlje“ (objavljeno 9. 8. 2018).

Zaključak

Religija ispunjavajući svoju filozofsku funkciju ima najjaču motivacionu moć da pokrene čoveka da veruje u život i da ga održava prema propisima vere. Za sve religije život je najveća vrednost i održavanje zdravlja sveta dužnost svakog čoveka. Biblija je knjiga na čijim temeljima se razvija religijska vera i na čijim vrednostima se grade teologije. Posledica početnog stava da je Bog stvorio planetu Zemlju i život na njoj u šestodnevnu završavajući se danom za sećanje koji obezbeđuje odmor, jeste suprotstavljavanje teoriji evolucije, promenama biblijskih učenja i paganskim praksama. Zdravstveni misionari grade filozofiju zdravog stila života i filozofiju lečenja čitajući Bibliju i prateći naučna istraživanja.

Filozofija prirodnog lečenja sve više se širi putem interneta i menja stil života ljudi. Razočarenje savremenog čoveka u konvencionalnu medicinu događa se poput razočarenja u sve velike priče. Kod ljudi postoji veći strah od pogrešnih dijagnoza i štetnih efekata sintetičkih lekova nego od same bolesti. Pojavom interneta oslobađa se monopol nad znanjem i sve veći broj ljudi pokušava da sâm sebi pomogne da se izleči čitajući različite forume i lična iskustva onih koji su spremni da ih podele s drugima. Vernici monoteističkih religija, iz želje da ostanu verni Bogu u onome što doprinosi njihovom dobrom zdravlju, oslanjaju se na svete spise i kada istražuju nove puteve, ali pazeći se da ne upadnu u magijsku praksu koja takođe nije u skladu sa teistikim pogledom na svet.

Prirodna medicina teističkog pogleda na svet prednost daje svemu onome što je Bog stvorio u prirodnom stanju, verujući da onaj ko je stvorio čoveka najbolje zna šta je za njegovo dobro. Ključne reči prirodne medicine su poverenje u Boga, poverenje u svoje telo i mogućnost da se samo regeneriše. Briga o svom zdravlju podrazumeva kvalitetno zadovoljavanje svih čovekovih potreba na prirodan način u prirodnim uslovima života koji čoveka ne otuđuju od sopstvene suštine.

Literatura

- Biblija Staroga i Novoga zaveta* (2010). Beograd: Metafizika.
- Dil, Hans i Ludington Elen (2007). *Moć zdravlja*, Beograd: Metaphysica.
- Dooren, L. and Orlebkke, K. F. (1982). Stress, Personality and Serum Cholesterol Level, *Journal of Human Stress*, (December 1982), pp. 24-29.
- Epštejn, Mihail, (2009)- *Filozofija tela*. Beograd: Geopolitika.
- Kuburić, Zorica (1995). *Slika o sebi adolescenata u protestantskoj porodici*. Doktorska disertacija, Beograd: Filozofski fakultet.
- Kuburić, Zorica (2008). *Religija, porodica i mladi*. Beograd: Čigoja štampa.
- Kuburić, Zorica (2014). *The Self-image of adolescents in the Protestant Family*, USA: The Edwin Mellen Press
- Kuburić, Zorica (2017). An analysis of the textbooks for Orthodox religious education in Serbia. In: Ognjenović G. and Jozelić J. (Eds.), (2017). *Education in Post-conflict Transition: The Politicization of Religion in School Textbooks*. (chapter twelve this volume). Palgrave Macmillan. pp. 190-205.
- Kuburić, Zorica (2018). *Filozofija teologije i univerzalne vrednosti, Analiza sadržaja Biblije i Kurana*, Novi Sad: CEIR.
- Kuburć, Zorica i Zotova, Ana (2014) Religion and mental health, „Научный результат“, серия „социология и управление“ No 2. pp. 37-55.
- Lynch, James (1979). *The Broken Heart*, New York: Basic Books, Inc. Publishers
- Miler, Donald (2009). *Prirodna Medicina, Najbolje metode prirodnog lečenja*, Beograd: Metaphysica.
- Nikolić, Milisav (2017). *Enciklopedija prirodnih lekova*, Novi Sad: Mungos i Beograd: Donat graf.
- Nikolić, Milisav (2012). *Čudo izlečenja*, Priručnik za unapređenje zdravlja i rešavanje zdravstvenih problema. Ciri: CNS
- Piters, Voren (2) *Mistična medicina, Kakve se opasnosti kriju u pozadini akupunkture, akupresure, homeopatije, iridologije i drugih srodnih veština*,
- Thrash, A. and Thrash, C, *Home Remedies* (Seale, Alabama: Uchee Pines Institute, 1981).
- Stout, C. and Bloom, L., “Type (1982) A Behavior and Upper Respiratory Infections”, *Journal of Human Stress*, (June 1982), pp. 4-7.
- Šulc, Ričard (2016). *Lečenje neizlečivih bolesti*, Beograd: Centar z originalnu medicinu.
- Šulc, Ričard (2015). *Budi smiren bićeš zdrav, Principi i osnove prirodnog lečenja*, Beograd: SIA „Matić“.
- Vajt, E. (2004). *U potrazi za boljim životom*, Beograd: Preporod.
- Vajt, E. (1975). *Saveti o životu i ishrani*. Beograd.
- Vajt, E. (1982). *Zdravlje i sreća*, Beograd: Unija reformnog pokreta adventista sedmog dana.
- Život i zdravlje (2018). *Kalendar zdravlja*, Zagreb: Centar za proučavanje prirodnih i zdravstvenih načela.

Andrijana Stefanović¹

FILOZOFIJA I POLITIKA

Rezime

Autorka u tekstu nastoji da prikaže tok filozofske misli u koritu političke teorije, krenuvši od samog izvora. Bitna smernica istog, koja se ističe kroz ceo rad, svakako jeste razum i njegova veza sa politikom. Kako razum jeste onaj pokretač koji navodi na učenje, znanje i želju za istim, neminovno je i da posredstvom njega čovek dolazi do svesti o mogućnosti i želji za učestvovanjem u organizovanju sopstvenog života. Pitanje koje se javlja jeste koji je najbolji način manifestovanja te slobode pojedinca, kao i u kojoj meri je ona poželjna. Kako na pravi način organizovati interese ljudi na određenoj teritoriji tako da im osiguraju mir i sigurnost, iz kog neminovno sledi i napredak, dok se u isto vreme poštuje pravo na slobodu i različitost? Upravo u ovim pitanjima su mnogi mislioci pronašli odgovor na pitanje zbog čega nam je potrebna država, kao i koja je njena uloga, odnosno koje su njene dužnosti. Stavovi istih se dosta razlikuju, te autor rada nastoji da ih prikaže imajući u vidu i same uslove u kojima su oni živeli i stvarali, jer upravo je to pozadina njihovih teorija. Ono što je zasigurno jeste da je veza razuma i politike i u svim tim primerima neizbežna i da upravo tu možemo pronaći pokretač svih iznetih ideja.

Ključne reči: politika, razum, sistem, država, sloboda, prava, moć

Shodno temi koja se u daljem tekstu obrađuje, a koja je podložna slobodnom tumačenju, bilo bi poželjno najpre objasniti sam pojam politike koji je u osnovi teme. Da bismo to uradili na pravi način, a

¹ Univerzitet u Novom Sadu. Filozofski fakultet, andrijana.stefanovic279@gmail.com

ujedno i kako bismo ostavili što manje prostora nedoumicama, pregledaćemo značajne momente razvoja pojma. Sam početak politike i prve svesti o istoj nas vraća u daleku Antiku. Sa ove tačke gledišta politika tog vremena nam se može činiti vrlo jednostavnom, jer nam i sam način života iz tog vremena odaje isti utisak. Međutim, ona u sebi sadrži tri ključna elementa, što pokazuje da ta naizgled jednostavnost ipak krije u sebi jedan uređeni sklop. Naime, antički pisci nam ostavljaju u nasleđe da se politika uvek tiče polisa, koji predstavlja ne samo ono što nam je poznato definicijom tog pojma kao grada-države, već i više od toga, zajednicu i život u toj zajednici. Zatim, da politika uvek počiva na pravnim pravilima, odnosno, utvrđenom dogovoru između ljudi koji tu žive, a to je politea, te da taj dogovor mora da bude u vezi sa osećajem da je zadovoljena pravda – politeuma. Dakle, za antičko shvatanje, politika nužno počiva na zajednici, pravu i pravilima. Ona se razvija u zajednici, onda kada najpre steknemo svest o toj zajednici u kojoj živimo, a zatim i svest o tome da na taj život možemo i da utičemo. Mada je vremenska udaljenost neumitna, neosporna je izvesna ideološka bliskost u tumačenju političke teorije tog vremena i one koja je poznata u modernom dobu. Ona se ogleda upravo u ideji te neophodne slobode pojedinca za učestvovanje u pitanjima koja se tiču života u toj zajednici, što implicira ideju demokratije, te je i opravdano mišljenje da je tada već definisana neka baza onoga što i danas podrazumevamo kada govorimo o politici.

Prateći dalji razvoj politike, sledeća stanica bi bila period srednjeg veka, ujedno i stanica jasne i izražene divergencije u odnosu kako na sam početak, tako i na moderno tumačenje politike. Nasuprot antičkom tumačenju, koje je u prvi plan postavilo čoveka i njegov osećaj da je zadovoljena pravda kao nužan preduslov za ispravno življenje politike, koje je išlo do te mere da se može reći da je idealizovano, za srednjovekovni način života se može reći da je opravdano opisan kao „mračno doba“ koje čoveka stavlja u potpuno drugi plan. Taj „korak unazad“ činio je da je organizovanje kako

pojedinačnog, tako i zajedničkog života ljudi na određenoj teritoriji bilo prepušteno nametnutim autoritetima. Jedan od njih svakako je bila srednjovekovna crkva. Svaki vid sumnje, skepse, bio je potisnut. Očekivani sled događaja bilo je određeno stagniranje nauka i drugih sfera života, s obzirom na to da se čovek nije oslanjao na sopstveni razum, već je slepo prateći autoritete stvarao određena ubeđenja od kojih su se dalje činila znanja, odnosno dogme.

Međutim, kako je u prirodi čoveka da se pita i čudi, kako nad prirodom i onim što ga okružuje, tako i nad sobom, takvo neupitno poverenje na dugoročnom planu nije bilo moguće održati. To nas dalje navodi na period novog veka, te na potpuno novi pogled koji postepeno vraća čoveka u prvi plan, samim tim i njegovu sigurnost u razum. Moderno vreme je vreme kada se dešavaju promene koje su počele već samom tom svesti čoveka o njegovoj moći da

otkriva i stvara. Tako se starim temama sada bave na potpuno novi način, te filozofima postaje jasno da način života kakav su do tada živeli nije najbolji, i da ne moraju da se zadovolje njime. Smatrali su da bi čovek najpre trebalo da upozna sebe, da pronikne u tajne čovekove prirode kako bi na pravi način odredio poreklo zajed-

Intenzivno poverenje u autoritete



Srednjovekovni sholastici, najučeniji ljudi tog doba, čitali su u određenim spisima o slonu. U tim spisima je opis slona bio netačno naveden, te svako ko bi prihvatio taj opis bio bi u krivu. Međutim, poverenje koje su uživali autoriteti bilo je do te mere zastupljeno da su u pogrešan opis slona poverovali čak i oni koji su istog u svom životu videli.

ničkog života, zakona, te i države, a zatim, u skladu sa otkrivenim, bi mogao na pravi način da organizuje društvo. U ovom istorijskom periodu odvija se borba za građanske ideale, slobodnu kritiku vlasti, kao i slobodu govora. Tako jedan francuski filozof, književnik i istoričar, burnog duha, *Volter*, koji je zbog svog buntovništva bio i proteran iz Fracuske, sebi već u ranoj mladosti postavlja dug put za osvajanje slobodne reči. Bio je opijen idejama o slobodi govora te ne čudi što njegova najistaknutija i najčešće spomenuta misao govori upravo o tome: „Nikada se neću složiti sa time što vi tvrdite, ali ću se uvek boriti da imate pravo da to tvrdite.“

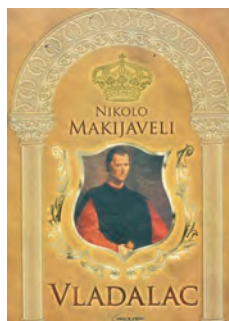
Takođe, razvojem moderne misli dolazi i do pojave dva potpuno oprečna načina pogleda na svet. Sa svešću da je čovek taj koji treba da organizuje svoj život vođen razumom, filozofi su stvarali nove političke ideje o idealnoj državi, odnosno onome ko bi njom na pravi način upravljao. Jedno od pitanja koje je ostavljalo mesta da se misli i ideje spore jeste bilo to u kojoj meri su politika i moral, odnosno etika, dužne da se oslanjaju jedna na drugu. Upravo to je mesto pomenutog razilaženja u pogledima na svet, te imamo *Makijavelija* kao primer sa one strane na kojoj politika i etika nisu nužno povezane, dok je *Tomas Mor* zastupnik ideje kojom je neprihvatljivo razdvojiti ih.

Nikolo Makijaveli jeste filozof koji je svoje učenje zasnivao na konkretnim primerima, odnosno na konkretnom političkom iskustvu koje je u to vreme sticao, a to jeste po ugledu na vladare Rima i Italije, te za njegovu političku filozofiju možemo da kažemo da je empirijska. Takođe, neretko se opisuje i kao pesimistična, odnosno realistična. Takvu karakterizaciju Makijaveli je poneo upravo razdvajanjem etike od politike, koje su u antičko vreme bile neraskidivo povezane.

Kao glavni razlog za učestvovanje ljudi u politici nalazio je želju za upravljanjem ljudima, te je i samo polje politike vezivao za moć. Smatrao je da je politika jedna hladna tehnika upravljanja ljudima. Ono što već u samoj takvoj postavci zvuči surovo jeste taj ak-

cenat na odsustvu obzirnosti koji je stavljen opisom „hladna tehnika“. Međutim, Makijaveli brani takav stav navodeći da ta moć ima svoju dobru stranu, koja je nužna u politici, i koja se odnosi na to da osoba jedino kada stekne moć može da realizuje i ostvaruje svoje ideje, dok će, sa druge strane, vladar koji se pridržava moralnih pravila u politici neminovno propasti. Ipak, iako je Makijaveli bio istrajan u svom uverenju o moći kao nužnoj osnovi, treba imati u vidu da moć ima i svoju negativnu stranu. Naime, prirodna težnja moći jeste ka neprestanom širenju i uvećanju, u čemu se i krije zrno propasti koju moć nosi sa sobom, i kojoj čovek nije uvek u stanju da se odupre. Shodno tome, jasan se rizik ogleda u posedovanju moći bez određenog ograničenja iste. Na temeljima ovakvih Makijavelijevih stavova se razvilo i učenje koje nosi naziv po začetniku ideje, a to je makijavelizam. To je takvo političko učenje prema kome političar ne treba da se obazire na moralna pravila. Uvažavaoci ovakvog načina razmišljanja umnogome su se oslanjali na savete iz Makijavelijevog dela „Vladalac“.

Kako se za iste može uočiti da dosta neemotivno i grubo upućuju na cilj, ne iznenađuje činjenica da su mnogi Makijaveliju pripisali i rečenice koje samo unekoliko podsećaju na njegovu ideju, dok



„Ukoliko hoćemo da naneseemo bol nekom čoveku, to treba biti učinjeno sa takvom ozbiljnošću da se ne bismo bojali njegove kasnije osvete.“

„Onaj koji želi da ga poštuju mora znati kako da komanduje.“

„Bolje je da te se plaše nego da te vole, ako već ne mogu oba.“

„Čovečanstvo je licemerno, nestalno i pohlepno za moći.“

međutim navode u pravcu koji se udaljava od konkretnog političko-teorijskog učenja. Naime, rečenicu „Cilj opravdava sredstva“ nije moguće naći ni u jednom Makijavelijevom tekstu, no, ipak se ista pripisuje upravo njemu. Treba imati na umu da ukoliko bismo je danas upotrebili u razgovoru sa nekim, kao i sam makijavelizam, savremeni sagovornik bi pre pomislio da govorimo o nemilosrdnoj orijentisanosti prema cilju, nego na samo teorijsko-političko učenje. Ipak, jezuiti su u njoj pronašli skladnost sa Makijavelijevim političkim idejama, te je danas i možemo pronaći navedenu u njegovom opusu.

Paralelno sa realističkim pristupom, razvijao se i normativni, koji je okarakterisan i kao optimistički, odnosno idealizovan. Predstavnik takvog načina mišljenja jeste *Tomas Mor*. Ovaj engleski humanista i filozof kritikovao je nehuman odnos veleposednika. Smatrao ga je neprihvatljivim, kao i samu ideju u osnovi, ideju odvajanja etike od politike. Svoju idealnu državu Mor je opisao u delu koje je karakteristično nazvao „Utopija“. Kako se zalagao za jednakost među ljudima, u svom delu je naveo da je krajnji cilj politike da pruži lagodan i miran život svakoj pojedinačnoj individui. Svaki građanin bi nužno morao da ima obezbeđena sredstva za život i obrazovanje, te dolazi i do ukidanja privatne svojine. U ovakvom društvu, zdrava porodica jeste na prvom mestu, a to je moguće postići jedino ukoliko je i svaki član tog društva takav. Takođe, isticao je i versku toleranciju, sa izuzetkom za ateiste.

Ovde, takođe, treba imati na umu da je sam izraz „utopija“ vremenom naišao na određeno razlikovanje. Kako nam utopija govori o nekom boljem, samim tim pozitivnijem pogledu, ona se kao nada prožima u svim životnim stremljenjima jednog čoveka, te, kako je vreme prolazilo, sve više je možemo uočiti isprepletanu u stremljenjima u filozofiji, politici, određenim revolucionarnim pokretima, kao i gotovo svim poljima umetnosti. Međutim, sam pojam utopije, postaje vrlo blizak svojoj suprotnosti, pojmu distopije, što je naročito primetno u umetnosti. Takođe, mnogobrojni društveni proble-

mi su najpre pronikli u književnim utopijama, da bi zatim istupili u javnost. Ipak, utopija kao jedan vid nade, kao određeni budilnik za spavalice koje žele da se probude, nema zanemarljivu važnost za čoveka, naprotiv, pokreće na ideje koje se mogu upotrebiti i pokazati korisnim sad, ili kroz određeno vreme. Dobar pokazatelj toga jeste i činjenica da je upravo Tomas Mor svojom *Utopijom* predviđeo osmočasovno radno vreme.

Dve oprečne krajnosti pogleda na svet, koje nalazimo u Maki-javelijevim i Morovim opisima, jasan su pokazatelj da su se ljudi strahopoštovanju koje su uživali autoriteti postepeno odupirali i da se javlja težnja za učestvovanjem u osmišljavanju sopstvenog života. Iako se ova dva mišljenja nisu mogla u potpunosti primeniti, prvo s obzirom na to da bi se tako surov način vladavine morao suzbiti, dok drugo s obzirom da je idealizovano do te mere da je još uvek teško zamisliti tako nešto mogućim, ipak i ona predstavljaju neki vid uvoda u osnovu načina razmišljanja kakvom se težilo, a to je razmišljanje koje svoj oslonac nalazi u razumu. Ideja zdrave porodice koja bi predstavljala osnov društva navodi na to da su ljudi shvatili život u zajednici kao jedan sistem. Tačnije, i sama porodica bi predstavljala takođe jedan sistem, a svaki sistem mora pravilno da se osmisli i organizuje. Međutim, ono što je od velike važnosti, jeste da svaki pojedinac može da učestvuje u tom činu. Upravo jedan takav sistem jeste i politika.

Ako bismo to pokušali da predstavimo na praktičan način, mogli bismo taj sistem da zamislimo kao jednu teglu. Kako je svaki sistem sačinjen iz elemenata, tako i u primeru tegle njen sadržaj bismo morali da ispunimo istim. Shodno tome da nam tegla predstavlja jedan sistem koji označava pojedinačni život svake individue jedan od elemenata svakako će biti sve one važne stvari u životu, njih možemo da zamislimo kao veće loptice. Zatim, manje važne stvari koje ćemo predstaviti kroz kamenčiće i na kraju sve ostale sitnice koje ćemo u daljem tekstu predstavljati kao pesak, sve vreme imajući u vidu da je reč o metafori.

Ograničen prostor tegle nas ujedno ograničava i kada je sadržaj koji bismo da stavimo unutar nje u pitanju, samim tim, ni redosled kojim se stvari stavljaju u istu nije zamenarljiv. Ukoliko se poređa pravim redosledom u tegli ima mesta za sve, međutim, ukoliko preskočimo da počnemo od najkrupnijih, može se desiti da ne mogu da stanu sve loptice, dok će se za pesak naći mesta. Kako svako od nas ima drugačije želje i prioritete razumljivo je i da će drugačije stvari svrstati pod loptice, odnosno kamenčiće ili pesak.

Dakle, ukoliko sami organizujemo svoj život, uvidimo pravi redosled, ima mesta za sve one stvari kojima želimo da ispunimo svoju teglu. Najpre ćemo se pobrinuti za ono što nam je zaista važno, najvažnije i najkrupnije, te ćemo prvo ubaciti loptice, zatim kamenčiće, koji će popuniti prazan prostor koji loptice ostavljaju, a na kraju i pesak, sitnice, koje će naći mesta u ostalom slobodnom prostoru.

Taj korak napred koji je doveo čoveka na mesto gde postaje svestan svojih mogućnosti, odnosno mogućnosti koje mu razum pruža, bio je značajan korak ka vraćanju slobodne ličnosti i kulta razuma. Takve ideje vezuju se za veoma bitnu književno-kulturnu epohu, odnosno epohu prosvetiteljstva. Mnogi proučavaoci će reći da je prosvetiteljstvo jedna od najbitnijih epoha, posle humanizma i renesanse, jer se njen značaj ogleda u tekovinama koje i danas postoje kako u politici, tako i u književnosti i kulturi uopšte. Drugi naziv za prosvetiteljstvo bio bi *doba razuma*, jer ono okuplja veliki broj mislilaca, filozofa, sa najrazličitijim idejama, koje imaju jednu zajedničku vodilju, a to je razum. Ističu da je on taj na koga se oslanjamo i da sve može i mora da bude podvrgnuto kritici zdravog razuma. Na taj način dolazi i do napretka nauke, dok se odbacuju predrasude i dogme. Filozofi naročito prispituju i ulogu religije, i dolaze do saznanja da samo razum i iskustvo treba da budu kriterijumi na osnovu kojih se sudi o životu i pojavama u njemu. Sam taj odnos prema religiji jeste ključan, jer se i u njemu isistira na razumu, i to dovodi do različitog odnosa prema religiji.

Neki racionalisti menjaju „dimenzije“ odnosa prema bogu. Ne negiraju postojanje boga, naprotiv, religiozni stav zadržavaju, ali taj odnos predstavljaju drugačije. Ističu da religija mora biti usklađena sa razumom i da se samo razumom može posmatrati, jer nas on sam uverava u postojanje boga. Nije nam potrebna neka objava za to, a smatrali su da nije ni crkva, takođe. Takvo kritičko shvatanje religije se naziva prirodnom religijom, i takav odnos nosi naziv *deizam*. Njegov predstavnik jeste Volter. On je tvrdio da vera jeste korisna, jer podstiče ljude na moralno ponašanje. U skladu sa tim poznata nam je i njegova čuvena rečenica: „Kad bog ne bi postojao, valjalo bi ga izmisliti“. Ipak, oprečno tome, bio je oštar kritičar crkve, i smatrao je da nam ona kao takva nije neophodna. „Uništite bestidnicu“ jeste njegov čuveni radikalni poklič koji je upućivao upravo na crkvu. Međutim, iako je bio oštar kritičar religije i protivnik crkve, pogrešno bi bilo svrstati ga među ateiste.

Ateizam jeste još jedan od odnosa kom je prosvetiteljstvo otvorilo vrata. Pored oštrijeg protivljenja crkve nego u prethodno pomenutom odnosu, za ateizam je karakteristično i negiranje postojanja boga. Predstavnik ovog odnosa jeste Didro. Bio je toliko siguran u svoja ubeđenja, u ateizam, da se nije libio da istakne kako smatra da bi i deisti postali ateisti da su živeli malo duže. Njegova čuvena rečenica koju su i istomišljenici ovog odnosa rado prihvatili jeste: „Verovaću u boga onda kada ga dotaknem“.

Dakle, prosvetiteljstvo je pružilo otvorenu dobrodošlicu onima koji su podstaknuti razumom išli ka novim, ispitanim znanjima. Samim tim što insistira na odbacivanju dogmi dovodi do napretka nauke. Taj kult razuma vraća veru u čoveka, koji se sada interesuje i želi da učestvuje u organizaciji svog života kako na pojedinačnom, tako i na nivou zajednice. Dok od države očekuje da obavlja svoju dužnost zaštitnika građana. Ipak, nadalje, među tumačenjima filozofa možemo primetiti određenu koliziju po pitanju toga u kojoj mери i sa kojom uspešnošću država to i čini, a samim tim i zbog čega nam je ista zapravo potrebna. Da bismo razumeli neke njihove sta-

vove moramo uzeti u obzir pozadinu istih, a nju čini vreme u kom su živeli i stvarali. Kada to imamo na umu, neće nam delovati surovo Hobsova tvrdnja da su ljudi egoisti, te da je čovek čoveku vuk.

Naime, **Tomas Hobs** je osnivač moderne teorije države. Njegovo najznačajnije političko delo upravo na ovu temu, *Levijatan*, objavljeno je 1651. godine. Ovaj zagonetni naslov inspirisan je Starim zavetom, te je Levijatan, bliblijsku morskuneman u formi zmije ili zmaja, koja zgražava i plaši ljude, upotrebio kao metaforu za državu, koja bi predstavljala najvišu ovozemaljsku silu. Time je hteo da predstavi državu kao silu koja širi strah i trepet, no, ipak, smatra da ona mora da počiva na odobravanju njenih građana. Kako se ovaj kontrast može činiti nespojivim, Hobs je to objasnio kroz prirodu čoveka. Njegov stav nije se razlikovao od antičkog samo po pitanju viđenja države, već i samog čoveka. Za razliku od Aristotela, na primer, koji čoveka vidi kao društveno biće, te je država zapravo ispunjenje njegovog bivstvovanja, a ne nešto zastrašujuće, Hobs čoveka posmatra kao individuu, koja po prirodi nije podređena nekom drugom, upravo iz tog razloga se ta ograničenja slobode mogu opravdati samo ukoliko ih odobrava svaki građanin. Takođe, kao takav, čovek je zainteresovan za to da, na prvom mestu, njemu bude bolje. Taj pesimističan egoizam koji Hobs ističe upravo je posledica (ne)prilika koje su zadesile njegovu zemlju, a koje su bile toliko oštre i razarajuće da je čitavo društvo bilo na ivici ništavila. Tokom tih dugih godina nemilosrdne borbe, revolucije i građanskog rata, Engleska je sve više tonula. I sam Tomas Hobs bio je prisiljen da 1640. godine ode na deset godina u egzil u Francusku. Stoga, imajući na umu da je život ovog engleskog filozofa obeležio deo te katastrofe, koja je bila toliko velika da je u njihovoj politici tokom tri i po veka vladalo nepisano pravilo da se ni po koju cenu ne sme ponoviti takva istorija, jasna je njegova težnja da se svaki građanin dobrovoljno odluči da svoju slobodu podredi državi, koja će imati karakter koji ume da preplaši, u cilju njene glavne funkcije, a to je očuvanje mira. Razlog zbog kog Hobs nalazi za shod-

no da veruje da bi građani dobrovoljno pristali na državu, odnosno jednog lidera, kog je on nazvao *suveren*, jeste ponovo u prirodi samog čoveka. Naime, smatra da bi i egoista mogao da uvidi dobre strane postojanja jednog suverena, jer bi to značilo da ne mora da živi u stalnom strahu od smrti, već u miru i sigurnosti, a to je jedan od osnovnih preduslova priyatnog života. Taj suveren bi obezbedio i da ne postoji strepnja probuđena time što je, kako je smatrao Hobs, priroda načinila ljude približno jakim. U suprotnom, nastao bi „rat sviju protiv svih“, jer bi svako želeo svoje pravo na sve, a ukoliko se posluži lukavstvom ili se pak udruži sa drugima, i najslabiji je dovoljno jak da ubije najjačeg, jer i on ima pravo na sve, te dolazi do svađa i međusobne konkurencije, što je potpuno suprotno od života u miru.

Dakle, jedini način sigurnog života Hobs je video u uspostavljanju zajedničke vlasti, odnosno zajedničke države, za koju bi svaaka individua morala da se složi. Građani bi na taj način pristali na određeni *društveni ugovor*, kojim se rađa država i koji bi sklopili među sobom, na takav način da suverenu daju moć i vlast nad njihovim pravima, jer, kako je upravo pravo ljudi na sve uzrok rata i neslaganja neophodno ga je odbaciti. Sa Hobsovom filozofijom, prvi put se javlja ideja društvenog ugovora, te se on smatra tvorcem iste. Naravno, ugovor se ne potpisuje zaista, već je reč o misaonom eksperimentu kojim bi se opravdalo postojanje države. U ovom slučaju, države kojom upravlja suveren, i čija je glavna dužnost da građanima osigura mir. Dokle god je tako, građani su dužni da joj se pokoravaju, i da poštuju odluke suverena, koji se ne može pozvati na odgovornost, čak i ako osudi nedužnog čoveka, ukoliko on veruje da je to u cilju očuvanja mira. Onog trenutka kada država nije u stanju da obavi taj svoj zadatak, prestaje i obaveza pokoravanja i poslušnosti građana.

Sa ovakvim načinom razmišljanja i monopolom vlasti, ne bi se složio engleski filozof koji bi tu uočio opasnost zloupotrebe iste. Naime, *Džon Lok* važi za ličnost koja je svojim udejama otvori-

la put američkom Ustavu. Takođe, smatra se osnivačem, odnosno „ocem liberalizma“, i to je potkrepljeno njegovim delom *Dve rasprave o vladi* iz 1689/90. godine. Kao liberalista, ne bi se složio sa Hobsovom slikom ljudi u prirodnom stanju, premda ga sledi u ideji opravdanja države društvenim ugovorom. Dalje, Lok govori o prirodnim pravima i obavezama svakog čoveka. To nisu prava dodeljena od strane države, već prirodna prava koja sledeju svakom čoveku. Pod time podrazumeva pravo na život, slobodu i pravo na privatnu svojinu. A kako je to neotuđivo pravo svakog čoveka, obaveza istog je da to dozvoli i drugima. Međutim, kako nisu pravno formulisana može doći do pogrešnog tumačenja samih prava, čak i u pojedinačnim slučajevima, ili problema pri njihovoj upotrebi. Upravo je to momenat u kom Lok vidi potrebu za državom. Naime, uloga iste jeste da ta prirodna prava konkretizuje i pravno formuliše u vidu zakona, te osigura i valjanu upotrebu istih. Odnosno, da brine o tome da se svako na pravi način pridržava propisanih zakona. Takođe, i država sama mora da ih se pridržava i da poštuje ta prirodna prava čoveka. Ono što je osnovna ideja liberalizma i što Džon Lok ovde ističe jeste da građani nužno moraju biti zaštićeni od zloupotrebe vlasti. Rešenje za to vidi u podeli vlasti na zakonodavnu i izvršnu. Pri tome, izvršna vlast koja osigurava sprovođenje zakona mora biti odvojena od zakonodavne. Skupštini koja donosi zakone poklonjeno je određeno poverenje građana, međutim, ukoliko se ponaša protivno tom poverenju narod je može opozvati, kao i promeniti njen sastav.

Suštinski, sa idejom da građani neosporno imaju prava i slobodu složio bi se i francuski filozof *Žan Žak Ruso*. Međutim, umnogome bismo pogrešili ako bismo tražili sličnosti između mišljenja ova dva filozofa, kao i sličnosti između Rusoa i Hobsa, jer se radi o kategorički različitim stavovima. Iako Rusoovo najznačajnije delo nosi naziv *Društveni ugovor*, dodirne tačke među njima završavaju se samim nazivom. Ne treba zaboraviti da su na filozofsku misao i ovog mudraca uticale okolnosti iz perioda u kome je živio.

Revolucionari su se s pravom pozivali na njegove ideje, jer upravo on važi za jednog od duhovnih očeva Francuske revolucije. Jasno nam je onda da će jedan takav demokrata govoriti u korist slobode i prava ljudi. Kako smatra da čovek u prirodnom stanju jeste slobodan, ali ne i egoističan, što je predstavio u svom delu *Rasprava o poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, cilj je pronaći državnu formu koja će čoveka štititi, ali i kojom će on zadržati tu slobodu. Nalazi da je to moguće ukoliko se ispoštuju dva preduslova. Prvi se oslanja upravo na jednakost među ljudima, koja ne bi trebalo da bude zapostavljena prilikom „sklapanja“ društvenog ugovora. To znači da ne bi trebalo da postoji jedan suveren u čiju korist se odriču prava ostali, kao kod Hobsa, već delovanje države treba da se usmerava prema opštoj volji naroda. Svi građani bi trebalo da učestvuju pri svakom političkom pitanju. Ovakvo razmišljanje neizbežno vodi u demokratiju i u ideju da se prirodna sloboda čoveka održi unutar države. Na taj način čovek sledi sopstvenu volju ukoliko se pokorava volji države, a to predstavljalo slobodnog čoveka. Međutim, kako bi bilo moguće postići da zbir pojedinačnih bude identičan opštoj volji, neophodno je da se izbrišu razlike u svojim odnosima. Odnosno, neophodno je da svako dobije jednaku svojinu, te država ima zadatak da podeli svima jednako društvena dobra. Pod tom pretpostavkom da svi jednako poseduju, ne bi bilo ni različitih interesa. Upravo to je onaj drugi preduslov koji je neophodno ispuniti da bi se uspostavila prava državna forma, rad na tome da ne postoje različiti interesi koji bi doveli do različite volje.

Dakle, iako se filozofi nisu složili u pitanju zbog čega nam je potrebna država, jasno je da njihove predstave iste ne isključuju u potpunosti jedna drugu. Politika kao sistem, odnosno država, nam je neophodna kako bismo uspešno organizovali valjan život u zajednici. Bez sumnje, država treba da osigura unutrašnji i spoljašnji mir, kako je i sam Hobs isticao, za to jeste potrebno da lider poseduje moć (u određenoj meri i uz određena ograničenja), koju je predstavio Makijaveli. Dalje, ako posmatramo modernu državu,

opravdano nam je zalaganje Loka za liberalnu ustavnu državu koja štiti prirodna prava i obaveze građana, na šta bismo mogli da se nadovežemo Rusoovim idejama o brizi iste o socijalnoj jednakosti i boljitku, što je sjedinio i sam Tomas Mor. Na kraju, kao preduslov svemu, neophodna nam je sloboda govora, na šta nas je upozorio Volter.

Literatura

- Aurelije, M., *Samom sebi*, Plato, Beograd, 1998.
 Avgustin, A., *O državi božjoj*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1982.
 Avgustin, A., *Ispovijesti*, Knjiga 7, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1987.
 Avgustin, A., *Razgovori sa samim sobom*, u: Branko Bošnjak, *Od Aristotela do renesanse*, Nakladni zavod matice hrvatske, Zagreb, 1982.
 Frensis, B., *Novi organon*, Naprijed, Zagreb, 1964.
 Đurić, N. M., *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1990.
 Hobs, Tomas, *Levijatan*, Gradina, Niš, 1991.
 Kant, I., *Kritika čistog uma*, Beograd, BIGZ, 1990.
 Koplston, Frederik, *Istorija filozofije*, preveo Slobodan Žunjić, BIGZ, Beograd, 1988.
 Makijaveli, Nikolo, Vladalac, sa italijanskog prevela Jelena Todorović, pogovor i komentari Dragan D. Lakićević, Mono i Manjana, Beograd, 2009.
 Marković, M., *Istorija filozofije*, Autorsko izdanje, Loznica, 2004.
 Mor, Tomas, *Utopija*, Beograd, 2002.
 Platon, *Država*, preveli Dr Albin Vilhar i Dr Branko Pavlović, BIGZ, Beograd, 2002.
 Platon, *Obrana Sokratova*, BIGZ, Beograd, 1976.
 Ruso, Ž., Ž., *Društveni ugovor*, Filip Višnjić, Delfi, 2016.
 Šušnjić, Đ., *Sokrat – život za istinu*, Čigoja štampa, Beogra, 2003.

Internet izvori:

- http://stres.a.gape.org/prenova_slo/Prenova_SLO/nikolaj_makijaveli_vladar.pdf
<https://www.youtube.com/watch?v=lvAjS3gIdNw>
<https://profmirkko.blogspot.com/>

Бојана Илић¹

ПРОБЛЕМ ДРУШТВЕНЕ НЕЈЕДНАКОСТИ

Резиме

Друшћивене неједнакости у савременом друшћиву више не произилазе из класне поделе, већ из неједнаких позиција условљених ситуацијом, занимањем, радом, способностима и знањем. Како моћ и уред нису једнако распоређени међу појединцима, јавља се неједнакост, са самим тим рађају се конфликти и сујеројности, како унутар-групни, тако и у друшћиву уопште. Та неједнакост и различитости међу појединцима у друшћиву се у социологији назива друшћивеном стратификацијом. Неједнакост може бити: материјална, духовна, биолошка, односно, индивидуална и друшћивена. Није нам циљ да се у раду бавимо конкретним историјским примерима друшћивених неједнакости, већ ћемо овај феномен посматрати историјски кроз различите теоријске приступе, мишљења, критике и моућности. Такође, покушаћемо да укажемо на све моуће моралне дилеме и препреке које се намећу друшћивеном научнику у комплексном бављењу проблемом друшћивене неједнакости. Ка неизоставан део, на крају рада, представљамо и ујоређујемо мишљења класичних теоретичара друшћивене неједнакости, Карла Маркса и Макса Вебера.

Кључне речи: *друшћивена (не)једнакост, различитости, подела, стратификација, конфликти.*

Данас је нешто уобичајено расправљати о друштвеној неједнакости (и једнакости) него што је то био случај пре отпри-

¹ Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, bojana.ilic@hotmail.rs

лике пола века. И то, понајпре и искључиво у нашем друштву, како се то многим може чинити на први поглед. Примера ради, вреди споменути америчку литературу која је још од 1970-их година постала богатија за гомилу радова и студија на тему проблема друштвене неједнакости, што управо значи да се занимање за овај прастари предмет обнавља изнова и изнова. Преко ноћи се оживљавају стари аргументи, започињу жучни спорови и поново „баца варница“ на врло познате дискусије о неједнакостима. На тај начин се потврђује да су друштвене (не)једнакости увек у жижи интересовања и да увек представљају један од средишњих проблема научног истраживања друштвене стварности.

Једни сматрају да је сасвим оправдано и коректно да се у социологији, филозофији, социјалној антропологији и другим друштвеним наукама, и даље расправља о друштвеној стратификацији, тако да свака новоформирана теорија у себи садржи бар тунку учења о друштвеној стратификацији. Коначно, свака расправа о друштвеним неједнакостима или једнакостима требало би да буде вредносно неутрална, како се научни дигнитет расправе не би доводио у питање.

Други, међутим, сматрају да је данас пожељно јавно расправљати о друштвеним разликама али не и о друштвеним (не)једнакостима, јер је свака расправа о неједнакостима сама по себи унапред сумњива.

За трећу страну, сасвим је беспотребно трошити се на било који облик расправе о друштвеним (не)једнакостима, јер је овај проблем раван проблему постојања Бога – вечан и нерешив људски проблем. Свака расправа о овој теми била би беспотребна и сувишна јер би се исти аргументи понављали и заузимали, само у другачијим облицима.

Социолог, филозоф или психолог који се данас одлучује на комплексније бављење овим прастарим проблемом, суочиће се са низом теоријских потешкоћа, моралних дилема и критич-

ких приговора које намеће сам предмет истраживања и свако даље разматрања. Сви ови критички приговори и дилеме унапред стављају на пробни тест мудност сваког целовитијег интересовања за друштвене неједнакости у савременом друштву. Основне дилеме социолошке науке управо избијају на површину када се савремени социолог прихвати проблема друштвених (не)једнакости и када мора да се суочи са свим искушењима које социологија носи у себи. Управо се та „мора“ коју социологија носи у себи најјасније доживљава онда када се отворено сагледава проблем (не)једнакости у друштву.

II

Третирајући друштвене (не)једнакости као горући проблем савременог друштва, могуће је упутити неколико критичких приговора друштвеним научницима, који стављају у питање оправданост њихових одлука за ангажовање у бављењу проблемом друштвених (не)једнакости. Ови приговори најпре стављају у питање оправданост критичког истраживања друштвене (не)једнакости. Сваки друштвени научник који жели да се бави овим проблемом мора пронаћи начин да изађе на крај са изазовима које намећу критички приговори.

Први критички приговор унапред побија свако целовитије интересовање за савремене проблеме (не)једнакости у друштву, а односи се на непомирљиве разлике између менталитета прединдустријског друштва којим влада материјална оскудица и ограниченост материјалних добара; и менталитета савременог индустријског друштва у ком се бележи стални привредни раст и расположивост материјалних добара. Дакле, у прединдустријским, руралним друштвима проблеми друштвене неједнакости тичу се материјалног, односно, карактеристична је закупљеност око проблема расподеле. У индустријским, капиталистичким друштвима фокус се помера са расподеле на

производњу, те средишње место заузима производна етика која може да одговори потребама брзо растуће индустријализације. На тај начин она изражава основне структурне захтеве развијеног капиталистичког друштва, у којем се друштвени проблеми проверавају кроз призму напретка општег привредног система и саме индустријске производње. Уколико би први менталитет успевао да егзистира у условима модерних индустријских друштава, он би се тумачио као заостатак из прошлости који није успео да се „развије“.

Заиста, споменути менталитет успевао би да задржи своју непромењену структуру само у оним деловима друштва који су најмање захваћени модернизацијом, и које су, коначно, највише удаљене од индустријске „машинерије“. Ради се о оним деловима друштва које индустријализација сигурно баца у сенку и осуђује на вечити привредни мрак, и који својим постојањем успоравају процес индустријализације. Успут, ови заостали делови друштва осим што успоравају развој, они чак и вуку читаво друштво назад покушавајући да му наметну застареле образце понашања и мишљења.

Закључак би био да социолошко проблематизовање идеје друштвене (не)једнакости у условима савременог (индустријског) друштва ствара и негује управо ону друштвену климу која фаворизује оне најпримитивније и најнепродуктивније делове друштва који само паразитирају и воде у неизбежно привредно назадовање. То управо ствара ситуацију у савременом друшту, у којем велика већина људи живи и даље у немаштини и оскудици, док други уживају у раскоши и (не)ограниченом богатству. И, без обзира на своја лична уверења, социолог који би инсистирао на проблемима друштвене (не)једнакости у горе наведеним друштвеним условима, управо би потпомогао да се одрже устаљени обрасци који објективно само отежавају индустријски и модернизацијски развој једног друштва.

И други критички приговор односио би се на побијање интересовања за савремене друштвене (не)једнакости. Овај приговор скреће пажњу на опасност која произилази из међусобне повезаности савременог егалитаризма и савременог ауторитаризма. То би значило да било који покушај решавања проблема друштвене (не)једнакости иде у корист ауторитаризму и појачава дејство антидемократских решења актуалних проблема савременог друштва. Уколико би савремени социолог упорно инсистирао на актуалним проблемима друштвене (не)једнакости игноришући притом историјско искуство ауторитаризма и његових различитих режима, тиме би само повећавао шансе за антидемократска и ауторитарна решења актуалних проблема друштва².

Следећи приговор у низу сугерише да је свако комплексније и целовитије интересовање за проблеме друштвене (не)једнакости у савременим друштвима оправдано, али и сувишно. Корени ове врсте приговора вероватно потичу из педесетих година прошлог века. Свако интересовање за ову врсту проблема непотребно фокусира друштвену енергију на проблеме које логика индустријализације решава на себи својствен начин. Сматра се да индустријализација и модернизација у себи носе снажан и хаотичан тренд, који корак-по-корак елиминише постојеће друштвене неједнакости. Дакле, све се препушта силама индустријализације и свако интересовање социолога за ове проблеме постаје непотребно (види више у: Beeghley, *Structure of social stratification in the United States*).

2 О овој врсти проблема својевремено је говорио и Спиноза: прошла су та времена када се сматрало да слобода и једнакост иду заједно и да су сада дошла времена кад је лакше поверовати да постоји неуклонива препрека између слободе и једнакости: ко у данашње време жели да осигура личну слободу као императив, тај се мора помирити са неједнакости која је увек присутна, и обратно.

III

У претходном поглављу бавили смо се критичким приговорима упућеним интересовањима за проблеме друштвене (не) једнакости. Критике су такође биле и на рачун наглашавања важности тог друштвеног проблема. У другом поглављу бавимо се тешкоћама и дилемама које доносе расположиве теоријске и искуствене грађе, а које се односе на овај веома комплексан друштвени проблем. Почећемо са разматрањем закључака, тј. тврдњи које се намећу, а које ниједан вредносно неутралан социолог не може предвидети нити заобићи.

Прва у низу која се намеће јесте тврдња да је друштвена (не) једнакост структурне и систематске нарави доста стара, свеприступна и универзална друштвена појава. Ова констатација потиче од америчког социолога Мелвина Тамина³ који успут тврди да и сама универзалност друштвене неједнакости, као чињеница друштвеног живота људи, још увек није доказ њене функционалности и нужности.

Следећа констатација сугерише да је друштвена неједнакост, систематског и структурног карактера, веома сложена и вишедимензионална појава која се увек манифестује на исти начин – као реална неједнакост у општем друштвеном положају људи. Ову констатацију налазимо код Токвила (Tocqueville)⁴.

Наредна констатација каже да постоји више различитих стратегија за решавање проблема друштвене неједнакости у савременом друштву. Једна од стратегија фокусира се на индустријски развој и привредни раст, и она заступа становиште да виши ступњеви привредног раста носе у себи изграђен егали-

3 Види више у: Tumin, *Some Principles of Stratification: A Critical Analysis*, 1953.

4 Токвил је, између осталог, сматрао да греши онај ко верује да је могуће остарити потпуну једнакост сфери политике, а да се истовремено уведе и једнакост свих грађана. Исто је тврдио и Лењин који се сматрао да „сит гладном не верује“, упозоравајући на неједнакостима које се темеље на дуготрајном богатом животу (види више у: V. I. Lenin *Sochineniya*, Moscow, 1952)

таран тренд, који независно од политичких и идеолошких утицаја, елиминише све материјалне неједнакости у друштву.

Тако би се развијено индустријско друштво изнедрило као друштво максимално могуће једнакости. Разуме се, ова стратегија никада није дала импресивне резултате.

Друга стратегија ставља акценат на свесно организовану и свесно вођену трансформацију постојећег система друштвене расподеле. Чак ни ова извесна стратегија није успела да одговори на питање које су реалне шансе да се савремено друштво организује на егалитарним основама.

За сваког ко се у оквиру социолошког истраживања друштвене стварности савременог друштва бави проблемима друштвене (не)једнакости, горе наведене констатације засигурно представљају најтеже дилеме.

IV

У наставку трећег поглавља упознајемо се са теоријским позицијама које пружају (потенцијалне) могућности да се са вечитим питањем друштвене (не)једнакости изађе на крај. Оне такође нуде начине помоћу којих се решавају моралне и теоријске дилеме које ово питање по својој природи намеће.

Прва у низу теоријска позиција наглашава разлику између чињеничких и вредносних судова. Као друштвени научник, социолог се може бавити само истраживањем онога што постоји као чињеница у друштвеној стварности. Ово становиште је веома популарно и опште и оно дефинише једно од темељних задатака социологије као опште, теоријске науке. Крајњи смисао социолошког посла у целини се заокружује када научник у мислима ослика и дубински објасни оно што већ постоји као чињеница у друштвеној стварности. Све што прелази границе овога, можда и јесте неопходно, али свакако излази из оквира социологије. Социолог који се жели дубље бавити проблемом

друштвене (не)једнакости, примењујући ово теоријско схватање, у обавези је да се држи чињеница и чињенички постојећег. Друштвена неједнакост, узимајући у обзир њен систематски и структурни карактер, без сумње постоји као искуствено дата чињеница, и узимајући у обзир чињеничност њеног постојања одређује границу до које социолог сме ићи у научном истраживању. Прелазећи ту границу позиција социолога се претвара у позицију критичара, реформатора или идеолога. Највећи домет социолошког истраживања друштвене неједнакости одражава се у јасном разликовању чињеница од псеудочињеница, а самим тим и разбијање идеолошких тајни о чињенички постојећој неједнакости.

Друго теоријско становиште пружа могућност социологу да се не мора уздржавати од својих вредносних судова и да не мора бежати од свог критичког односа према реалним облицима друштвене неједнакости. Ово теоријско становиште има своје корене у формулацији које је дефинисао Манхајм⁵ када је социологију одредио као науку која помаже у „схватању и подношењу реалности“. Крајњи циљ и смисао социолошког истраживања друштвене неједнакости требало би да утиче на подизање способности и спремности да се поднесу све негативне друштвене последице постојеће друштвене неједнакости ширењем „мудре“ имажинације.

Конечно, уколико се милиони људи осећају незадовољно у савременом друштву, то незадовољство може се приписати њима, и/или друштву као целини. У већини случајева незадовољство може бити последица неспособности прилагођавања људи, а ретко нефункционалност друштва. Чињеница је да је развој људске личности знатно заостао са развојем технике и новонастале друштвене организације. Због тога, сасвим оправдано се износи чињеница да људи нису интелектуално дорасли цивилизацији у којој живе. Људи у високо рационализованим условима

5 Види више у Манхајм, Есеји о социологији знања, Mediterran publishing

савременог живота реагују на емотиван и моралан начин, чиме доводе у сукоб рационалост обликовања егзистенције и ирационалност друштвених ставова. Ова противречност може се отклонити само уколико људи достигну онај ниво интелигенције на којем се и њихова структура егзистенције налази, а то управо значи да морају престати оцењивати друштвене односе и структуре друштва у моралним терминима. Проблем је, дакле, ирационалан однос људи према друштвеним структурама.⁶

Оваква схватања сасвим сигурно је могуће применити и на проблеме друштвене (не)једнакости. Оно што социологу остаје у објашњавању проблема неједнакости јесте да се окрене људима који се критички односе према облицима неједнакости, а не према структурама које производе неједнакост. Друштвена неједнакост је саставни део савременог вида друштвене егзистенције. Према томе, она није ни добра ни зла, и није неопходно да подлеже критичком вредновању. Она једноставно постоји, и као таква функционише. Предмет социолошког истраживања друштвених (не)једнакости треба да буду људи.

V

У закључку неопходно је осврнути се на најчешће облике друштвеног стратификовања као и на најутицајније теоретичаре о овом проблему из области како социологије, тако и других друштвених наука. Закључујемо, груписање људи према њиховом статусу у друштву, и у односу на групе којима припадају, је старо колико и сама друштво. Социјално стратификовање је полазна тачка многих аргумената о томе како и зашто су друштва подељена. Социолози, дакле, говоре о друштвеној стратификацији да би описали неједнакости које постоје између појединаца и група у људским друштвима. Често се разми-

⁶ Види више у Walker, Dr. Charles. „New Dimensions of Social Inequality“ на сајту www.ceelbas.ac.uk.

шља о стратификацији у смислу имовине и престижа, али се може десити и на основу других атрибута, као што су пол, старост или верска припадност.

Карл Марк и Макс Вебер су два најважнија теоретичара из области друштвене неједнакости. Њихов рад поставио је темеље многим савременим писацима данас. У области социјалног раслојавања постоје и сличности и разлике у њиховом раду. Маркс је веровао да у свим стратификованим друштвима постоје две велике друштвене групе: владајућа класа и подређена класа. Поред тога, он наводи да је главна разлика између ових група власништво и контрола средстава производње, што доводи до сукоба интереса између две класе. Вебер се није слагао са овим ставом, али је видео значајне разлике у тржишној ситуацији имовине ове две групе.⁷

За Маркса, системи стратификације проистичу из интеракције друштвених група са средствима производње. Он је употребљавао појам „класе“ који се односи на главне слојеве у свим системима стратификације. Веровао је да је класа друштвена група чији чланови деле исти однос према производним средствима.

У феудалној епохи постојале су две основне класе које се одликују њиховим односом према земљи, што је централни део средстава производње у пољопривредном друштву. Слично томе, у капиталистичкој ери постоје две основне класе: буржоазија која поседује средства производње, и пролетаријат чији чланови поседују само свој рад који унајмљују за буржоазију у замену за плате.

Маркс је направио јасну разлику између „класе по себи“ и „класе за себе“. Класа по себи је само друштвена група чији чланови деле исти однос према средствима производње. Припадни-

7 Радови Карла Маркса и Макса Вебера, који су изнети у овом раду, могу се пронаћи у било ком издању уџбеника социологије за средњу школу. Из тог разлога, посвећујемо им пажњу у овом поглављу.

ци класе ће развити заједнички идентитет, препознати заједничке интересе и ујединити се, те створити класну солидарност, и тек онда својом колективном акцијом могу срушити владајућу класу.

Са марксистичког гледишта, однос између две друштвене класе је однос међусобне зависности и сукоба. Тако у капиталистичком друштву, буржоазија и пролетаријат су зависни једни од других. Не може постојати један без другог. Радници морају продати свој рад како би зарадили за живот, јер не поседују део средстава за производњу и немају средства за производњу робе самостално. Они стога егзистенцијлно зависе од капиталиста. Капиталисти, као непродуктори, зависе од радника, јер без њих не би било производње. Међутим, међусобна зависност две класе није однос једнаких или симетричних реципроцитета. Уместо тога, то је однос експлоататора и експлоатисаних.

Као и Маркс, Вебер је видео класе у економском смислу. Веровао је да се неједнакости развијају у тржишним економијама у којима се појединци такмиче за економску добит. За Вебера, класа је група појединаца који деле сличну позицију у тржишној економији, и на основу тога добијају упоредиве економске награде. Њихова тржишна ситуација ће директно утицати на њихове шансе да добију оне ствари које су дефинисане као тражене у друштву, као што су високо образовање, квалитетно становање и здравствена заштита.

Међутим, Вебер је наставио да развија вишеструки и сложе нији поглед на друштво. Социјално стратификовање није само питање класе. њега такође обликују друга два аспекта: статус и партија. Ова три преклапајућа елемента стратификације производе огроман број потенцијалних позиција у друштву, а не ригиднији биполарни модел, који је пројектовао Маркс.

Према Веберу, друштвене поделе не произилазе само из контроле или недостатка контроле над производним средствима, већ и из економских разлика које немају ништа директно с имовином.

На пример, статус у Веберовој теорији односи се на разлике у друштвеној части или угледу између друштвених група. У традиционалним друштвима, статус појединаца је често био одређен на основу сазнања стеченог кроз бројне интеракције у различитим контекстима током одређеног периода. Временом је ова класификација постала тешка и уместо тога, према Веберу, статус се појавио кроз људске стилове живота.

Важно је схватити да је било много покушаја објашњавања друштвене стратификације и после Маркса и Вебера. Обојица су били кључни за покретање текућих и све распрострањених дебата о социјалној неједнакости. И анализа родних подела и подела раса узимала је у обзир наведене класичне теоретичаре, све са циљем да поткопа опште прихваћен став да су класе и друге друштвене поделе функционална нужност у модерним друштвима. Социјално стратификовање ће и даље бити предмет дебата, али оно што је јасно је да су радови Карла Маркса и Макса Вебера кључни за разумевање кључних елемената дебате, и који ће пружити основу за све наредне генерације.

Литература

- Beeghley, L. *Structure of social stratification in the United States*, Routledge
- Вулетић, В. (2012), *Социологија*, Klett, Beograd
- H. H. Gerth, C. Wright Mills, (1946) *From Max Weber: Essays in Sociology*, Copyright by Oxford University Press, Inc.
- Митровић, М, Петровић, С. (1993) *Социологија*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства
- Kristol, I. (1972) About Equality, in: *The Commentary Lenin*, V. I. (1952) Sochineniya, Moscow
- Stiglitz, Joseph. (2012) *The Price of Inequality*. New York, NY, Norton
- Tocqueville, A. (2015) *Democracy in America*, Volume 29, Bibliolife DBA of Bibilio Bazaar II LLC
- Tumin, M. (1953) *Some Principles of Stratification: A Critical Analysis*, American Sociological Association
- Weber, Max. (1946) Power, in: Max Weber: *Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press.

Jelena Vidaković¹

BIĆE I NIŠTA U LOGIČKO- NAUČNOM POČETKU

Rezime

Predmet ovog rada jeste prikaz spekulativnog početka Hegelove Nauke logike. Početak jeste apsolutan te kao takav biva apstraktan, prazan, neodređen. Hegel insistira na takvom početku smatrajući da početak ne može imati nikakvih pretpostavki jer bi onda imao odredbe. Početak treba biti bez ikakvih razlika i to pokazuju pojmovi čisto biće i čisto ništa, a autor rada će nastojati da pobliže objasni spekulativnost početka koji za Hegela predstavlja ne samo rađanje metode, već početak nauke, sistema, filozofiranja, i svega što postoji u realnom i idealnom svijetu. Autorka se u radu osvrće na formalnu tradicionalnu i transcendentnu logiku radi poređenja s Hegelovom logikom koja kod njega dobija centralno mjesto, pa stoga više nije samo oruđe koje služi za pravilnost mišljenja.

Ključne riječi: Hegel, logika, metoda, početak, spekulacija, biće, ništa.

Hegelova filozofija postavlja zahtijev za najvišu strogost mišljenja. Ako filozofija pretenduje da bude nauka ona mora imati svoju vlastitu metodu. Naime, metodu ne smije pozajmiti od drugih nauka. Time se Hegel suprotstavlja primijenjivanju matematičke metode u filozofiji. Ona ne može biti oblik filozofske metode zato što ona ne dokučuje ono zbiljsko, jer se prema zbilji ponaša na spoljašnji način. To znači da se kretanje znanja dešava na površini te kao takvo ne dira suštinu. Dakle, ona prati odnos među stvarima ali sa-

1 Univerzitet u Novom Sadu. Filozofski fakultet, jelenavidakovic3505@gmail.com

držaj stvari ne dotiče, a po Hegelovom sudu, filozofiji je stalo do sadržaja. Filozofija prati proces stvari, pa je njen sadržaj zapravo znanje o stvari. Na taj način Hegel filozofiju određuje kao misaono razmatranje predmeta, čija istina može biti jedino u naučnom sistemu. U predgovoru *Fenomenologije duha* Hegel kaže: „Zadatak koji sam sebi postavio jeste da sarađujem na tome da se filozofija približi formi nauke – cilju da bude u stanju da odbaci svoje ime ljubavi prema znanju i da predstavlja stvarno znanje.“² Jasno biva da je Hegel kao i ostali filozofi, pripadnici njemačkog klasičnog idealizma, smatrali neophodnost razvijanja filozofije u formi sistema, što bi značilo da se u odnosu na jednu ideju, princip ili načelo može izgraditi sistem koji bi trebalo da ima formu dovršenog znanja o toj cjelini. Dakle, radi se o dovršenom znanju, o principu svakog znanja. Kod Hegela, do tog znanja se dolazi na kraju fenomenologije svijesti. Tek onda kada se svijest, prethodno oslobodivši se spoljašnjosti i uputivši se čistom znanju, pretoči u čiste misli može se govoriti o naučnosti. Mjesto tih čistih misli jeste logika. Hegel je u *Nauci logike* definiše kao nauku o *čistoj ideji*. To znači da se sve odredbe u logici tiču isključivo mišljenja. Ovo biva razlog da Hegel kaže kako logika jeste najteža nauka zato što zahtijeva izviježbanost povlačenja u čiste misli kao i kretanje među njima. Dok u isti mah to može da predstavlja i lak posao jer je njen sadržaj vlastito mišljenje koje koristi pojmove biće, mnoštvo, nebiće, beskonačnost itd., što po Hegelovom sudu logičku studiju ne čini ništa lakšom, već naprotiv, otežava.

Hegel ne vidi logiku onako kako je tradicija gledala. Ovdje se prvenstveno misli na aristotelovsku tradiciju logike. Ona je bila formalna logika, što znači da se logičko obrazovanje sastojalo u tome što je izvježbavalo mišljenje da pravilno rasuđuje, te je tako bila sredstvo za pravilnost mišljenja. Time je logika bila oruđe, dok sa Hegelom ona dobija status nauke što biva istaknuto već u naslo-

2 Hegel, G.W.F., *Fenomenologija duha*, preveo Nikola M. Popović, Kultura, Beograd, 1974, str. 3.

vu Hegelovog djela *Nauka logike*. Suštinski, riječ je o tome da se tradicionalna formalna logika ogledala u razdvojenosti forme i sadržaja, gdje su se misaone forme pridavale sadržaju kao nešto spoljašnje, a to biva nepogodno za izražavanje istine upravo zbog odvojenosti forme i sadržaja. Hegel vidi problem u nejedinstvu misaonih formi. Dakle, ne radi se prosto o tome da tradicionalna logika, odnosno, logičke forme nisu imale sadržaj, a Hegel je a priori postavio sadržaj. Riječ je o načinu obrade logičkih formi. Ovo Hegelovo lociranje „problema“ tradicionalne logike nosi zametak uspostavljanja njegove metode, koja se tiče kako forme tako i sadržaja same misli. Logičke forme su u tradicionalnoj formalnoj logici bile zasebne odredbe koje se ne nalaze u jedinstvu, jedinstvo im nije ni trebalo jer su bile besadržajne. Samim tim su bile i beživotne, dakle, samo forme koje čekaju sadržaj. Ali upravo tim nedostatkom jedinstva, ostale su lišene istinskog sadržaja, „...jedne materije koja bi sama po sebi bila sadržina“³. Taj sadržaj, ili materija nije nešto što se čeka ili traži već je tu. Taj sadržaj jeste umski, a što znači konkretizovan sadržaj. Dakle, konkretizovan umski sadržaj. Apstrakcija u sadržaju ne bi sačinjavala ništa umsko zato što je neodređeno, prazno. Um je taj koji daje *konkretno jedinstvo*, jer on jeste realnost koja sve odredbe sadrži u sebi. Ovakvoj materiji forma nije ništa spoljašnje zato što materija jeste samo misao, i to *čista misao*. Hegel kaže: „Prema tome, logiku treba shvatiti kao sistem čistoga uma, kao carstvo čiste misli. To carstvo jeste istina, kakva je ona sama *po sebi* i *za sebe* bez omotača.“⁴ Ovim Hegel pojam logike definiše kao nauku o čistome mišljenju koje ne biva apstraktno, već *konkretno živo jedinstvo* u identitetu bića i mišljenja. Hegel ne kritikuje samo tradicionalnu logiku već i transcendentalnu logiku svojih prethodnika. U transcendentalnoj logici naglasak je stavljen na saznajne moći. Ona je tako zamjerila formalnoj logici zato što su se zakoni mišljenja ispitivali bez pitanja o porijeklu mišljenja. Da-

3 Hegel, G.W.F., *Nauka logike I*, preveo Nikola Popović, BIGZ, Beograd, 1976, str. 51.

4 Ibid., str. 53.

kle, bez ispitivanja saznavnih moći subjekta od koga potiče mišljenje a onda i zakoni mišljenja. Transcendentalna logika je imala fokus na ispitivanju apriornih formi mišljenja. Te apriorne forme ne oblikuju sadržaj, razum samo operiše nad čulnošću i tako povezuje predstave i podvodi pod pojam. Hegel zamjera što se u takvom postupku misao gleda kao nešto nepotpuno što se tek objektom da upotpuniti. Hegel tvrdi: „Doduše, već je kritička filozofija preinačila metafiziku u logiku, ali iz straha od objekta ona je, kao docniji idealizam, ... dala logičkim odredbama jedno suštinski subjektivno značenje; time su logičke odredbe ostale u isto vreme povezane sa objektom koji su one izbegavale, i na njima je preostala neka stvar po sebi, neki beskonačni poticaj, kao neka onostranost.“⁵ Hegel nastoji da pokaže kako ono što stoji izvan subjekta kao njegova zamisao postaje njegova misao. Stvar *po sebi* jeste nepoznatljiva jedino u tom smislu što stvar apstrahovana na *po sebi* značilo bi odricanje bilo kakvih odredbi, tako da se jedino u tom smislu ne može znati šta je stvar po sebi. Hegelovo određenje *po sebi* jeste jedan momenat apstraktnosti bića. On u *Istoriji filozofije* kaže: „Ako je istinito apstraktno, onda je ono neistinito.“⁶ Istina se nalazi u pojmu koji nosi totalitet odredbi. Tako Hegel u svojoj logici pokazuje kako je stvar po sebi itekako spoznatljiva zato što stvar jeste sve ono što se nalazi u svome pojmu. To znači da ne postoji ništa iza pojava, ono kako se stvar pojavljuje jeste istina stvari. Dakle, preko samih stvari zna se nešto o stvarima. Iza njih ne postoji njihova istina, iza njih ne postoji ništa. Biće stvari jeste u pojavljivanju.

Logika prati život mišljenja, odnosno preoblikovanje tog sadržaja. Slaganje sadržaja sa samim sobom jeste istina.⁷ U predgovoru djela *Fenomenologija duha* Hegel iznosi stav: „Istinito jeste celina. Celina pak jeste samo ona suština koja se završava putem svo-

⁵ Ibid., str. 54.

⁶ Hegel, G.W.F., *Istorija filozofije I*, preveo Nikola M. Popović, BIGZ, Beograd, 1983, str. 28.

⁷ Ovo se najbolje može približiti ako navedemo Hegelov primjer „istinskog prijatelja“. Onaj prijatelj čiji postupci bivaju saobrazni pojmu prijateljstva jeste istinski prijatelj.

ga razvoja. O apsolutnome treba reći da ono suštinski predstavlja rezultat,...⁸. Istina biva dokučiva jedino sa stanovišta cjeline. Taj kraj koji zaokružuje jeste apsolutno znanje čime se Hegel vraća na početak logičkog. Apsolutno znanje jeste stepenik na kome ne postoji razlika svijesti. Tlo apsolutnog znanja ne toleriše govor o bilo kakvoj razlici. Svijest svoje putovanje završava filozofskom svijješću, što čini njen najviši oblik. Na taj način svijest „dokučivši sebe u vlastitoj duhovnoj biti, može ono ab-solutno i beskonačno uzeti za vlastiti predmet, dakle, može ga filozofijski misliti na način ontološke logike...“⁹. Tek na tlu apsolutnog znanja može se filozofirati. Ali ako apsolutno znanje ne sadrži razliku, to onda vodi zaključku o neposrednosti, a bilo kakva neposrednost jeste u vezi sa neodređenošću. Hegel i zahtijeva takav početak filozofiranja. Jer ono suštinsko početka jeste da on čini nešto početno. Prema tome, on ne može biti ništa određeno, što znači da nema nikakvog posredovanja. Posredovanje bi podrazumijevalo proces. Početak bi trebalo biti ono prije svakog procesa. Svako dalje određivanje jeste posredovanje, zato početak jeste ono neodređeno, prazno, apstraktno. Apsolutno znanje nije skup znanja, da bi se onda moglo dedukovati iz tog znanja. Ono je praznina, stoga je besmisleno govoriti o bilo kakvoj dedukciji. Dakle, početak bez pretpostavki. Time se zaključuje da filozofija ne smije da ima pretpostavke. Filozofija na početku filozofiranja jeste prazna riječ. Hegel tvrdi: „Iz čistog znanja dobija se samo ta negativna odredba, da početak treba da je apstraktni početak.“¹⁰ Apsolutno znanje je rezultat puta svijesti koji je svijest prošla produbljujući se i time mijenjajući oblike dok nije stigla do stanovišta gdje nema razlike nje i svijeta izvan nje. Ako je ona mijenjala oblike, ona je time zasigurno bila posredovana, može se postaviti pitanje kako onda početak logike koji je apstraktan može biti

8 Hegel, G.W.F., *Fenomenologija duha*, preveo Nikola M. Popović, Kultura, Beograd, 1974, str. 11.

9 Perović, M., *Pet studija o Hegelu*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2012, str. 31.

10 Hegel, G.W.F., *Nauka logike I*, preveo Nikola Popović, BIGZ, Beograd, 1976, str. 76.

rezultat puta svijesti koja je isposredovana? U čistom znanju u koje je uplivala, svijest je ukinula razliku sebe i predmeta, to znači da je izgubila svaku razliku koja se postavlja iz relacija, a time i svako odnošenje kao i samoodnošenje, dakle, i svako posredovanje. Zato se može govoriti o apstraktnom početku. Postavivši stvari ovako Hegel pokazuje kako *Fenomenologija duha* filozofski legitimizuje samu filozofiju, ujedno i ideju izgradnje filozofskog sistema. Sistem filozofije jeste usmjeravanje apsolutne svijesti na totalno iskustvo svijesti podvrgnuto filozofskom pojmu.¹¹ Ovim biva jasno kada Hegel iznosi stav da je istina cjelovitost koja svoj život ima u sistemu, i da se kao takva jedino može poimati iz dovršenosti. Hegel je pokazao kako čisto znanje jeste rezultat konačnog znanja, odnosno svijesti. To upravo treba činiti početak logike, i ako će se govoriti o početku on mora biti apsolutan, odnosno apstraktan, isto tako i čvrst i temeljan jer će se na njemu i iz njega izgraditi sve ostalo, po Hegelovom sudu početak treba da predstavlja osnov cjeloukupne nauke.

Početak logike, kao početak mišljenja jeste potpuno apstraktan. U početku ne postoji ništa već tek treba da postane. Ali početak nije samo ništa jer iz njega treba da proizađe postojanje koje nešto jeste. Hegel onda zaključuje kako je i biće sadržano u tom početku. Stoga se može zaključiti da početak sadrži njihovo jedinstvo. Hegel zapravo govori kako početak nauke jeste čisto biće sa čistim sadržajem, što znači praznim sadržajem, dakle, apsolutna neposrednost i jednostavnost početka. To prazno čisto biće ne čini nikakvo određenje, zato ga Hegel i čini početkom. Time što ne sadrži određenje ili, može se reći, sadrži prazno određenje ono jeste ništa. Tako se o čistom biću ništa određeno ne može reći, ono čak ne posjeduje razliku unutar sebe, zato je ništa. Ako je ništa čisto biće, dakle, koje ne posjeduje razliku u sebi i zato i jeste čisto, onda se isto tako da zaključiti da je i ništa - čisto ništa. Nameće se pitanje zašto ništa a ne nebiće. Hegel daje odgovor u skladu sa govorom o počet-

11 Perović, M., *Pet studija o Hegelu*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2012, str. 46-47.

ku nauke. Pojam nebiće sadrži u sebi jedan odnos prema biću, konkretno negacija bića, i time bi početak nauke činio dva bića i negacija, i to negacija jednog bića od ta dva. Prvo, to nije u saglasnosti s pojmom početka kao neposrednošću jer u nebiću postoji izvestan odnos. Drugo, negacija se ovdje ne ističe, i time se ona postavlja u sekundarnom položaju u odnosu na biće, a Hegelu je moć negativiteta pokretač svega, kako idealnog tako i realnog svijeta. Zato nebiće nije prikladan pojam za početak nauke, on kao takav ne može da iznese sve različitosti koje proizlaze. Sada biva jasno zašto Hegel koristi pojam ništa jer tu vidi apstraktnu i neposrednu negaciju, konkretnije, univerzalno ne. Postavivši pojam ništa intuitivno se nudi njegova suprotnost – nešto. Ali nešto predstavlja nekakvu određenost u smislu što nešto jeste takvo a ne drugačije, a to se opet kosi sa onim čistim početkom. Hegel je ovdje pokazao koliko mu je bitno precizirati pojmove jer ovo čini njegovu strukturu misli koja nosi cjelinu svijeta.

U *Nauci logike* Hegel eksplicitno tvrdi: „Čisto biće i čisto ništa jesu, prema tome isto.“¹² Dakle, ne jedinstvo, ne množina, već jedno i isto. Ovdje se može jasno vidjeti opovrgavanje razlike, jer samo različite stvari mogu biti u jedinstvu¹³. Ali, biće i ništa zasigurno jesu dvije različite odredbe. Kako sad biće i ništa u svom identitetu jesu pak različite odredbe? Identitet protivriječi sebi i stoga se ukida, tako da on već tom odredbom da biće i ništa jeste isto ima tendenciju da iščezne i time se kao sadržaj ispostavlja postaja-

12 Hegel, G.W.F., *Nauka logike I*, preveo Nikola Popović, BIGZ, Beograd, 1976, str. 86.

13 Hegel u pojmu jedinstva vidi ravnodušnost sadržaja predmeta, jedino u tom smislu što kada se govori o jedinstvu to podrazumijeva subjekta koji stoji izvan stvari i traži ono zajedničko u stvarima, dakle riječ biva o subjektivnoj refleksiji zato što jedinstvo nastaje iz upoređivanja stvari i time to zajedničko određenje stvari biva nalijepljeno na stvarima kao nešto spoljašnje što ih određuje. Hegel stoga predlaže pojam *neodvojenost i neodvojivost*, koji, međutim, ne tvrde ništa afirmativno. To Hegelu daje za pravo da pojam jedinstva naziva *nesrećnom riječju* (Nauka logike I, str. 94).

nje koje je kretanje. Ovdje je na djelu spekulativan stav.¹⁴ Razlika čistog bića i čistog ništa postoji i ne postoji. Ona ne postoji kad se prevazilazi, ali postoji kao *zamišljena*. Hegel koristi pojam zamišljanja zato što se ne može naći razlog za razliku između bića i ničega. Ako bi bilo kakve odredbe po kojoj bi se mogla napraviti razlika time bi oni bili određeno biće i određeno ništa. Misao tako ne ostaje pri nerazriješenoj protivriječnosti stoga se izvodi sinteza, koja po Hegelovom sudu jeste postajanje. To je prelaženje bića u ništa i ničeg u biće. Time se prevazilazi protivriječni identitet bića i ničega. Postajanje sadrži biće i ništa, a to čini njihovo kretanje, a ako kretanje podrazumijeva promijenu onda se postajanje pojavljuje tada kada su biće i ništa različiti. To znači da se u postajanju biće i ništa razlikuju. Bilo bi suludo da ima kretanja tamo gdje nema razlike, ali isto tako, kako biće i ništa postoje u jednome time se njihova razlika prevazilazi. Istina se stoga pojavljuje u postajanju. Ovim biva na djelu dijalektička priroda bića i ničega čija se neodvojivost pokazuje u postajanju, kao u njihovoj istini. Time jasno biva ono što Hegel misli pod dijalektičkim kretanjem, a to je da dvije apsolutno odvojene odredbe pak same od sebe prelaze jedna u drugu, i time se ukida njihova odvojenost.

Postajanje čini partnerstvo bića i ničega gdje su njihove razlike prevaziđene i time oni predstavljaju momente. U tom partnerstvu može se pratiti linija od bića i linija od ničega. To znači da biće kao neposredno ima odnos prema ničemu, isto tako, ništa kao neposredno ima odnos prema biću. Dakle, u prvom slučaju biće sebe prevazilazi, a u drugom slučaju, ništa sebe prevazilazi. To kazuje da nema ukidanja bića od strane ništa, niti ukidanja ničega od strane bi-

14 Spekulativni stav ima u sebi različite neodvojive momente, a pojam predstavlja ishodište spekulacije. Hegel pojam razlikuje od suda. Sud je analiza u kojoj su neodvojni momenti postali razdvojeni. U tradiciji filozofije sudom se kazuje istina. Međutim, za Hegela spekulativni momenat koji u sebi ima protivriječnosti sa ishodištem afirmacije za njega čini istinitost. To ne znači da se u sudu ne pojavljuje protivriječnost. Ona se pojavljuje, ali formalna logika koja se služi pojmom suda ne dopušta protivriječnosti. Tako stav u formi suda nije podesan da izražava spekulativne istine.

ća. Oni se prevazilaze samo po sebi. Ovdje prevazilaženje¹⁵ biva u skladu sa Hegelovom spekulativnom mišlju. Prevazilaženje sadrži negaciju time što se gubi neposrednost bića ili ničega, a to ne znači ukidanje, već čuvanje, i istovremeno jedinstvo sa svojom suprotnošću. Time stvar biva prevaziđena. Kao kad za neku osobu kažemo da je prevazišla samu sebe. Time mislimo da se ona kretala ka nečemu izvan sebe, što znači drugačijem od sebe, i time afirmisala u tome a da pritom nije izgubila sebe, već naprotiv, dobila bogatiji pojam sebe. Dakle, imamo dva odnosa bića i ničega i oba jesu postajanje, time postajanje sadrži u sebi dva jedinstva. Hegel tvrdi: „Bivanje je na taj način u dvostrukoj odredbi; u jednoj je ništa kao neposredno, to jest ona počinje od ničega koje se odnosi na biće, to znači prelazi u njega, u drugoj je biće kao neposredno, to jest ona počinje od bića koje prelazi u ništa, - *nastajanje* i *nestajanje*.“¹⁶ Postajanje ujedinjuje u sebi ono suprotno i takvim ujedinjenjem proizlazi *miran* rezultat kojim postajanje sebe ukida. Tim ukidanjem ono se ne ukonačuje u ništa jer je prevaziđena apstraktnost ničega, već u *mirnoj jednostavnosti* jedinstva bića i ničega postajanje iščezava u bivstvujuće koje ima oblik jedinstva momenata bića i ničega i time stupa postojanje. Postajanje je Hegel označio kao prelazak bića u ništa, i obrnuto. Načelo koje stoji nasuprot ovakvom poimanju postajanja jeste: *od ničega ne postaje ništa*, i *nešto postaje samo od nečega*. To je princip vječnosti materije koje se s pravom označava kao načelo panteizma. Ovo načelo ukida postajanje „jer ono od čega postaje i ono što postaje jest jedno te isto; opstoji samo načelo apstraktnog identiteta razuma.“¹⁷ Ovo načelo ne posjeduje spekulativnost stava kakvu je Hegel iscrpno izveo u jedinstvu bića i ničega.

15 Hegel govori kako u njemačkom jeziku pojam prevazilaženja posjeduje dva značenja. „*Prevazići* (aufheben) ima u jeziku dvostruki smisao: znači isto što sačuvati (aufbewahren), *održati* (erhalten), a u isto vreme znači učiniti da prestane (aufhören lassen), *dokrajčiti* (ein Ende machen).“ (*Nauka logike I*, str. 108-109)

16 Ibid., str. 107.

17 Hegel, G.W.F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Veselin Masleša, Sarajevo, 1965, str. 110.

Spekulativnost stava *biće – ništa – postajanje* nosi strukturu svega. Pokazano je kako su biće i ništa nerazdvojni a njihovo kretanje je takvo da oni iščezavaju jedno u drugome dok postajanje biva njihova istina i čini njihovo jedinstvo. Prije nego što se postavi postojanje, biće i ništa nemaju određeni sadržaj koji bi im dao karakter konačnog. Ovo čini klicu spekulativnosti Hegelovog sistema po čijem se principu kasnije stvari odnose i razvijaju. Ovakav početak nauke provocira „zdrav“ razum ali postaje jasno da se „u čistoj svetlosti isto tako ne vidi kao ni u čistome mraku“¹⁸. Moć negativnosti dinamizuje stvar. Hegelov pojam *ništa* jeste ono negativno koje se ne učvršćuje u svojoj negativnosti već daje podstrek za dalji tok. Bloh s pravom tvrdi: „Na taj način postaje Ništa objektivni Mefisto, koji u svijetu podražuje i stvara.“¹⁹ Hegel dijalektiku prepoznaje u svim segmentima prirodnog i duhovnog života kao ono dinamičko. On pokušava dijalektiku vidjeti u svemu što se može iskusiti kako čulno tako i duhovno. Interesantno je kada Hegel kaže da čak i osjećanje ima svoju dijalektiku. Krajnosti bola i radosti prelaze jedan u drugi, srce ispunjeno radošću u suzama nalazi olakšanje, s druge strane, najdublji bol često se izražava osmijehom.

Potrebno je razgraničiti pojmove dijalektičkog i spekulativnog, mada su kod Hegela oni srodni, zato što se oba pojma odnose na um. On u *Enciklopediji* razlikuje tri momenta razvoja logičkog koji ujedno bivaju momenti svega *logički-realnog*. To su momenti *apstraktnog* (razumsko), *dijalektičkog* (negativno-umsko) i *spekulativnog* (pozitivno-umsko).²⁰ Dakle, dijalektika mu je bliska spekulativnom. Dijalektika razotkriva bit razumskih određenja što znači da ta određenja jesu sopstvena negacija. Negativno određenje nije više razumsko određenje. Riječ je o tome da su u razumskim stva-

18 Hegel, G.W.F., *Nauka logike I*, preveo Nikola Popović, BIGZ, Beograd, 1976, str. 104.

19 Bloch, E., *Subjekt-objekt*, preveli Stanko Bošnjak, Milan Kangrga, Naprijed, Zagreb, 1959, str. 116.

20 Hegel, G.W.F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Veselin Masleša, Sarajevo, 1965, str. 101.

rima suprotnosti izvan stvari. Imamo dvije suprotne stvari. U umskim stvarima suprotnosti su unutar stvari. Dakle, radi se o jednoj stvari koja se određuje iz same sebe. Kada se negira u sebi samoj, to ne znači da se ta stvar poništava, već negacijom biva drugačije određena, ona biva druga stvar. Priroda spekulativnog mišljenja je shvatanje suprotnih momenata u njihovom jedinstvu. Dakle, spekulativni um prevazilazi onu negaciju koju je proizvela dijalektika, čineći je time afirmativnom. Tako sadržaj postaje spekulativan. Interesantno je kad Hegel pojam spekulativnog poistovjećuje sa pojmom mističkog. Ono što je mističko za religioznu svijest, to je spekulativno za razumsku svijest. Mističko je obavijeno tajanstvenošću i nepojmljivošću, ali samo za razum koji ne može da shvati jedinstvo odredbi. Hegel ovim ne govori da se do mističkog može doći i u njega ući odstranjivanjem mišljenja. Mističko u sebi sadrži protivrječnosti kao idealne momente, a to je ta srodnost sa spekulativnim. Hegel zaključuje da je mističko ono što prevazilazi granice razuma i što se ne da posmatrati kao nešto što mišljenje ne može poimati. Najveća nepravda spekulativnom sadržaju bilo bi činj enje njega jednostranim. Sadržaj nije nešto različito od metode. Stvar pokreće njegov vlastiti sadržaj, dakle ništa spolja ne razvija stvar. Ona se razvija methodski, stoga metoda predstavlja tok same stvari. Metoda nije oruđe pomoću kojeg se sadržaj podvodi pod pojam. Metoda je i sadržaj i forma. Sadržaj se methodski oblikuje i stoga istina biva slaganje sadržaja sa samim sobom. Na ovaj način sadržaj se konkretizuje. U *Nauci logike* Hegel razvijajući logičku metodu razvija spekulativnu misao. Metoda je na taj način misao koja se održava u stvarima. Stoga slijedi zaključak: „Metoda mišljenja je način da mišljenje jeste i kako ono jeste. Mišljenje ima moć da vlastitu misaonu bit vezuje s biti drugoga (bitka, supstancije). Tako nastaje *spekulativna metoda*.“²¹ Spekulativna dijalektika se ispostavlja kao jedini mogući princip u istinskom saznanju stvari. Ako

21 Perović, M., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad, 2013, str. 74.

se stvari u svijetu obrađuju na spekulativan način slijedi da svijet jeste na način spekulacije.

Hegel je spekulativnu metodu postavio kao univerzalnu filozofsku metodu, a mjesto njene eksplikacije u *Nauci logike*. Naime, on tu daje njenu formulaciju, ali to ne znači da pitanje o metodi pripada samo logici, kao ni to da problematizovanje pojma metode čini posebnu disciplinu, to bi po Hegelu bilo besmisleno zato što se kosi sa njegovim razumijevanjem filozofskog sistema koji proizlazi iz njegove filozofske metode. Razlog zašto Hegel formuliše stav o metodi u *Nauci logike* jeste zbog toga što samoispitivanje spekulativne metode mora biti ispitano prije svega u mediju čiste misli. Mada, njeno se izlaganje odvija na svim misaonim predmetima, stoga ona biva u svim dijelovima filozofskog sistema i to joj daje oznaku univerzalnosti zbog jedinstvenog misaonog istraživanja različitih filozofskih sadržaja.

Odredivši logiku kao čistu nauku zbog oslobođenosti suprotnosti svijesti, a čiji je razvoj svijesti Hegel pokazao u djelu *Fenomenologija duha* kao nauku o iskustvu svijesti, on je zasnivanjem logike postavio identitet misli i stvari što predstavlja sadržaj logike kao objektivnog mišljenja. Mišljenje na taj način biva sadržaj kome forma nije spoljašnja, pošto je sadržaj čista misao a to jeste apsolutna forma, zato Hegel logiku imenuje kao nauku o *apsolutnoj ideji u formi čistog mišljenja*, čiji je zadatak da pokaže kretanje od apstraktnih odredbi ka konkretnim u sferi čistog mišljenja. Naime, to je isti onaj put koji duh prelazi kako u sferi prirode tako i u sferi vlastitog samorazumijevanja sebe kao duha. To Blohu daje za pravo da kaže kako „nijedno misaono biće nije bilo toliko skinuto s neba na zemlju, nije bilo sposobno za to, da bude skinuto, kao misaono biće Hegelove logike.“²²

22 Bloch, E., *Subjekt-objekt*, preveli Stanko Bošnjak, Milan Kangrga, Naprijed, Zagreb, 1959, str. 123.

Literatura

- Bloch, E., *Subjekt-objekt*, preveli Stanko Bošnjak i Milan Kangrga, Naprijed, Zagreb 1959.
- Hegel, G.W.F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Veselin Masleša, Sarajevo 1965.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenologija duha*, preveo Nikola M. Popović, Kultura, Beograd 1974.
- Hegel, G.W.F., *Istorija filozofije I*, preveo Nikola M. Popović, BIGZ, Beograd 1983.
- Hegel, G.W.F., *Nauka logike I*, preveo Nikola Popović, BIGZ, Beograd 1976.
- Perović, M., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013.
- Perović, M., *Pet studija o Hegelu*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2012.

Ljubomir Perić¹

HEGELOVE FORME UMETNOSTI

Rezime

Tema ovog rada je prikazivanje Hegelove podele umetnosti u tri različite forme: simboličku, klasičnu i romantičku. Ove forme umetnosti predstavljaju tri različita ideala, kao tri različita odnosa između ideje i forme, koji pokazuju kroz istoriju svoje smenjivanje prema kojem se može uočiti paralela sa Hegelovim shvatanjem dijalektičkog razvoja duha. Autor u početku rada ukratko objašnjava osnovne teze Hegelove filozofije apsolutnog duha te nakon toga prelazi na pojašnjavanje njegovog shvatanja filozofije umetnosti.

Ključne reči: *ideja, ideal, lepota, Hegel, umetnost, simbolička, klasična, romantička.*

Manifestacija ideala kroz zasebne forme umetnosti

Da bismo se što bolje upoznali sa Hegelovim određenjem umetnosti, lepog, te estetike kao filozofije lepog, najpre se moramo upoznati sa njegovom filozofijom apsolutnog duha gde filozofija umetnosti predstavlja prvu „tačku“ realizacije apsolutnog duha.

Apsolutni duh je unutar Hegelovog sistema predstavljajući kao krajnja tačka progressa duha, gde duh dolazi do potpunog saznanja sebe. Dolazeći do apsolutnog saznanja (do apsolutne istine), prevazilazi se razlika između subjektivnog i objektivnog duha te oni na taj način ostvaruju svoje jedinstvo – potpuni identitet. Ovim jedinstvom postiže se identičnost bića i mišljenja, subjektivnog i objek-

1 Univerzitet u Novom Sadu. Filozofski fakultet, dzingiskan16@gmail.com

tivnog, konačnog i beskonačnog, a apsolutni duh dostiže potpunu slobodu, večnost i nepromenljivost.

Dok se subjektivni duh manifestuje kao duh, svest i duša, objektivni kao pravo, moralnost i običajnost, apsolutni duh se izkazuje u umetnosti, religiji i filozofiji. Umetnost nas dovodi do saznanja duha putem opažanja, religijom duh saznajemo kroz forme osećanja i predstave, a baveći se filozofijom, kao najvišim stepenom iskazivanja duha, saznajemo istinu onakvu kakva je po sebi, u njenoj celosti, te tako u njenjoj apsolutnoj formi u čistom pojmu.

Umetnost je za Hegela realizacija lepote, a lepota bi najjednostavnije bila okarakterisana kao čulna pojava ideje. Estetika tako predstavlja nauku o lepom (filozofiju lepog), baveći se kroz nju apsolutnim duhom kao umetnošću.²

Ovim svojim određenjem Hegel raskida sa Kantovim estetskim stavom koji kaže da „lepo treba, da bude ono što se predstavlja bez pojma“³. Za Hegela bez pojma nema znanja! Pojmovno je za njega ono čisto, ono za čime se teži što i pokazuje određenjem cilja filozofije kao dolaska do čistog pojma – do apsolutnog znanja. Razliku u shvatanjima između ova dva mislioca na ovom polju pronalazimo i shvatanjem odnosa umetničkog i prirodnog lepog. Dok Kant vidi paralelu između umetničkog i prirodnog lepog, Hegel vidi umetničko lepo kao normu prirodnog lepog. Umetnost, te time i umetničko lepo, kao jedan izraz onog apsolutnog, mora predstavljati viši stupanj od onog prirodnog, viši stupanj duhovnosti.

„Umetnička lepota predstavlja lepotu koja je u duhu rođena i u njemu preporođena, te ukoliko duh i njegove tvorevine stoje na višem stupnju od prirode i njenih pojava utoliko je i umetnički lepo uzvišenije od lepote u prirodi. Štaviše, posmatrano sa formalnog stanovišta, može se reći da je čak i jedna rđava dosetka kakva do-

2 Ovo Hegelovo shvatanje estetike predstavlja primer „sadržajne estetike“, u kojoj se suština umetničkog dela vidi u ideji koja se u njemu izražava.

3 Hegel, G.W.F, *Estetika I*, preveo dr. Nikola Popović, BIGZ, Beograd, 1975, str. 59

ista čoveku pada na um uzvišenija nego ma koji proizvod prirode; jer u takvoj dosetki ima uvek duhovitosti i slobode.“⁴

Priroda, te i objekti u njoj, se uvek manifestuju pod mogućim uslovima – ograničeno, te prirodno lepo uvek se u odnosu na umetničko lepo realizuje u nesavršenoj formi. Umetničko stvaranje, umetničku kreativnost, prožima sloboda, te i samo lepo kojim se tim putem iskazuje uživa u svom realizovanju bez ograničenja koja pronalazi kada se manifestuje u prirodi i onome sto je čini. Umetnost je proizvod duha, koji kao nadmoćniji od prirode čini da i njegovi proizvodi zauzimaju tu poziciju u odnosu na prirodu.

„Naposletku, izvor umetničkih dela jeste slobodna delatnost fantazije koja je u svojim uobraženjima slobodnija nego priroda. Umetnost stoji na raspolaganju ne samo celokupno obilje prirodnih oblika u njihovom raznovrsnom I šarolikom priviđenju, već povrh toga stvaralačka fantazija je u stanju da se neiscrpno izliva u svoje vlastite proizvode.“⁵

Iako umetnost, kao i religija, predstavljaju dve sfere apsolutnog duha, bitno ih je posmatrati kao predstupnjeve mislenog shvatanja duha. I u umetničkom delu kao i u religiji dolazi do saznanja ideje, samo što to saznanje nije čisto, u formi do koje se dolazi filozofijom. Dok u umetnosti do ideje dolazimo opažajući je u formi objektivne stvarnosti, u filozofiji ona je za nas čista misao koja je u isto vreme i objektivna stvarnost. Umetničko lepo, čulni izgled istine, nikada ne uspeva da se u potpunosti oslobodi svoje čulne prirode. Iz tog razloga Hegel umetničko lepo dublje označava pojmom lepog privida.

Ideja može postati ideja umetničkog lepog tek svojim izlazkom u stvarnost, odnosno „ukoliko je sa tom stvarnošću stupila u neposredno jedinstvo koje njoj odgovara.“⁶ Da bi ostvarila tu svoju „objektivaciju“ potrebna joj je materija, sa kojom treba da izgradi

4 *Isto*, str. 4

5 *Isto*, str. 7

6 *Isto*, str. 74

odnos. Ovaj odnos između ideje i njene konkretizacije u stvarnosti Hegel označava kao ideal.⁷ Ideal na taj način predstavlja izraz ideje u stvarnosti. Ona našem saznanju daje mogućnost da kroz čulnost dođemo do shvatanja ideje koja se određenom formom izražava. Ideal, odnosno konkretna egzistencija ideje u stvarnosti, moguća je samo kroz delatnost čovekovog duha. Taj proizvod ljudskog duha stvoren je isključivo za taj duh. Baš zato što se radi o istom duhu koji stvara i koji pojmi to stvoreno, otvara se mogućnost da se kroz umetnost razume ne samo svet oko nas, već i mi sami.

Potreba ljudi za ovom vrstom izražavanja proteže kako od samih početaka ljudske civilizacije pa sve do danas, tako i kroz sve kulture koje su ikada kročile našom planetom. Ovu kulturno-istorijsku dimenziju Hegel dublje ispituje i u njoj pronalazi elemente kojima dublje razumeva kako umetničko delo, tako i kulture u kojoj su nastale, duh vremena, način mišljenja...

Ono što pronalazi su različiti ideali, odnosno različiti načini umetničkih oblikovanja ideje kroz istoriju. Tako kod Hegela pronalazimo tri različite forme umetnosti odnosno tri različita odnosa između sadržaja i forme: 1. simbolička 2. klasična i 3. romantička. Ove tri forme umetnosti ujedno označavaju i tri razvojne faze umetnosti kao i tri različita principa koja deluju kroz umetnost u različitim epohama: 1. stremljenje ka idealu 2. postizanje ideala i na kraju 3. prevazilaženje ideala kao prave ideje lepote gde se lepo narušava u korist duha.

Ideja je prava „samo ukoliko se razvija samostalno na osnovu svoje sopstvene delatnosti, i pošto je ona kao ideal neposredno pojava, to jest ideja lepog identična sa svojom pojavom, to je i na svakom posebnom stupnju, kroz koji ideal u toku svog razvitka prolazi, neposredno sa svakom unutrašnjom određenošću spojeno i neko drugo realno uobličavanje.“⁸ To nam govori da razvoj ideala podrazumeva uzajamni razvlog ideje i njene forme. Napredak jed-

7 Ideal se ujedno može označiti i kao način na koji je neka ideja prisutna u stvarnosti.

8 Hegel G.W.F, *Estetika II*, preveo Vlastimir Đaković, BIGZ, Beograd, 1975, str.9,10.

nog mora biti ispraćen napretkom drugog faktora. Kroz održavanje ovog jedinstva postiže se da ideja bude ne samo istinita, već i lepa, te Hegel to objašnjava kada kaže: „pošto pojam neposredno ostaje u jedinstvu sa svojom spoljašnjom egzistencijom, to je ideja ne samo istinita, nego i lepa. Blagodareći tome lepo se definiše kao čulni izgled ideje.“⁹

Simbolička umetnost

Ono što karakteriše ovu vrstu umetnosti je nejednakost čulnog i duhovnog elementa umetničkog dela. Ideja ovde i dalje ostaje u svojoj apstrakciji te kao takva ne pronalazi adekvatnu formu sa kojom bi sklopili jedinstvo te se na taj način prikazala u svojoj potpunosti.

Ovaj tip umetnosti pronalazimo u kulturama Egipta, Indije, Mesopotamije i sličnim civilizacijama, a sam Hegel ovu umetničku formu označava kao formu stremljenja, gde ideja u prirodi, u konačnostii traži svoju odgovarajuću formu, formu u kojoj bi se iskazala. I ako zbog svoje apstraktne prirode ona nikada ne uspeva da pronade svoju adekvatnu formu, koja bi joj po „prirodi“ odgovarala, ideja ipak na neki način uspeva da ostvari koegzistenciju sa određenim oblikom u prirodi. Taj oblik ona tada označava kao konkretizovanog nosioca svog značenja.

Ovakvi predmeti, za Hegela, moraju posedovati neko opšte značenje. Pošto se odgovarajuća identifikacija ne može sklopiti između konkretnog predmeta u prirodi i opšteg značenja, njihova veza se zasniva na apstraktnoj određenosti. Ovo je ujedno i razlog zašto je ova forma umetnosti imenovana kao „simbolička“.

Simbol je na taj način označen kao početak umetnosti, a njegova „lepota“ nije locirana u njegovoj spoljašnjosti, u onome što je našem oku dato, već u njegovoj unutrašnjosti, odnosno onom značenju koje nosi i koje iskazuje. Iz tog razloga da bismo u potpunosti

9 Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970, 112.

shvatili pojam simbola potrebno je napraviti paralelu između značenja i njegovog izraza. Ovu razliku Hegel najbolje objašnjava na osnovu primera lava koji je simbol za velikodušnost, lisice kao simbola lukavstva, te kruga koji simboliše večnost. Svi ovi simboli su verovatno većini dobro poznati, ali ako dobro razmislimo lisica ima i drugih karakteristika, koje takođe mogu biti iskazane. Razlog zbog kojeg ona simbolizuje baš lukavstvo je u opštem značenju čiju predstavu imamo svaki put kada koristimo pojam lisice ili sebi predstavljamo istu.¹⁰ Iz razloga što i lisica i krug i lav, kao i većina ostalih simbola poseduju više značenja, mora se obratiti pažnja na njihovu dvoznačnost. Naime, lisica pored lukavstva simboliše ujedno i brzinu, snalažljivost, podmuklost. Ljudi kao simbola brzine mogu videti i zeca, a kao simbola podmuklosti majmuna. Ali ako ponovo pogledamo ni ovo nisu njihova jedina značenja, jer zec isto tako predstavlja i simbol nestalnosti, kao što majmun predstavlja i simbol nečistoće, te se iz tog razloga simbol ne treba shvatati u njegovom prenešenom značenju, jer nam se ujedno tu nameće i njegovo stvarno značenje. Kada imenujemo odnos značenja i njegovog oblika, tada konkretna stvar koja je, predstavljena više nije simbol, već se nalazi u formi poređenja. Ovo je i ujedno tačka gde pronalazimo razliku između simbola i poređenja. Hegel vidi poređenje kao kreaciju koja je stvorena za trenutne potrebe i odnosi se na pojedinačno, dok je simbol taj koji upućuje na dvosmislenost.

Ako pogledamo neke od kultura koje reprezentuju ovu formu umetnosti videćemo da su to kulture „mistike“, kulture „zagonetki“. Simbol kao osnovni pojam ove forme umetnosti daje mističnost umetničkom delu, te donosi misao da unutar samog dela uvek postoji neki dublji smisao koji uživatelj treba da otkrije. Nejasno iskazivanje ideje kroz njenu formu, zbog koje se ova samo naslućuje, omogućava nam širinu prilikom shvatanja duhovnog momenta umetničkog dela.

10 Naime, naš cilj nije da tražimo konkretnost pojedinačne lisice, već ono njeno opšte značenje. Jednu njenu karakteristiku koja je opšte važeća.

„Imamo pred sobom dvostruku arhitekturu, nadzemnu i podzemnu: lavirinte pod zemljom, divne obimne prostorije, hodnike duge pola časa hoda, odaje pokrivene hijeroglifima, sve najbrižljivije izrađeno, zatim one čudesno građevine izgrađene iznad zemlje, a u koje uglavnom treba uvrstiti piramide.“¹¹

Kao što vidimo u primeru uzima egipatsku arhitekturu, te u njenim autentičnim delima, punim mistike i zagonetki pronalazi najizraženiji duh ovog tipa umetnosti.

Klasična umetnost

Klasična umetnost je označena kao umetnost balansa, jer predstavlja potpuno jedinstvo ideje i njene čulne pojave, odnosno forme. Na taj način forma jasno prikazuje ideju koja konstituiše njenu duhovnu osnovu. Ovakva potpuna podudarnost između sadržaja i forme ne pronalazi se u ostale dve forme umetnosti. Umetnost je na taj način ovde prikazana u potpunosti svog pojma, jer prikazuje potpuno postizanje ideala.

Dok je egipatska umetnost predstavljena kao reprezent simboličke vrste umetnosti, Hegel klasičnu najviše pronalazi u grčkoj koja ljudskim telesnim likom, predstavljenim kroz skulpturu, prikazuju samu duhovnost tog individualiteta, te na taj način u potpunosti izražava ideju predstavljenu u toj formi. Ovde nam je na taj način prikazano kako se duhovni i prirodni oblik sintetišu.¹² Za Grke, umetnost je bila i ujedno i najviša forma preko koje su uobražavali svoje bogove te na taj način dolazili do spoznaje njihove „prirode“ i istine!

„Klasična umetnost, dakle i zadovoljava svrhu umetnosti, ali ne zadovoljava duh u njegovim dubinama: harmonija njenog dela ni-

11 Hegel G.W.F, *Estetika II*, preveo Vlastimir Đaković, BIGZ, Beograd, 1975, str. 64

12 Bitno je napomenuti da je ovde duh prikazan kao ljudski duh. Apsolutan duh nema mogućnost iskazivanja na ovaj način jer kao takav može da se ispolji samo kao čista duhovnost.

je optimum kojem teži duh, jer ona ne predstavlja sferu u kojoj on može nesmetano da se razvije u potpunu unutrašnjost.”¹³

Baš iz činjenice što se u ovom vidu umetnosti duhovno prikazuje kroz fizički oblik, Hegel zaključuje da duhovno ne uspeva da se prikaže u potpunosti svoje „prirode“ kao duhovno. Skulptura tako zaostaje za poezijom koja izražava ono duhovno putem jezika, odnosno govora kao osnovnim elementima subjektivnog (fundamentalnim elementima slobodnog duha). Zbog potpunog podudaranja između ideje i forme, klasična umetnost je na neki način ograničena u svom prikazivanju duhovnosti na čoveka kao na svoju jedinu formu. Čovekova spoljašnjost, telesnost, jedina može u potpunosti da upućuje na individualnu duhovnost.

Romantička umetnost

Romantička umetnost ponovo donosi gubljenje jedinstva između ideje i forme, kao što imamo priliku da sretnemo u simboličkoj umetnosti. Razlika je u tome što se ovoga puta ideal prevazilazi. Za razliku od simboličke umetnosti gde je na neki način forma dominantnija, kod romantičkog ideala ovaj duhovni element ima prvenstvo te dominira nad formom koja ga predstavlja. Na taj način romantička umetnost prikazuje dolazak duha ka samom sebi, što je upravo i završni stadijum u dijalektičkom razvoju duha prikazanog i kroz ostale elemente Hegelovog sistema.

Dok je duh u klasičnom idealu prikazan kroz ljudski oblik, kroz ljudski duh, te na taj način izgubio mogućnost da se ispolji kao čist u romantičkom idealu duh potpuno odbacuje spoljašnjost, te adekvatnost pronalazi u duhovnoj sferi. Savršeno jedinstvo između ideje i forme koje pronalazimo u klasičnom idealu se tako mora napustiti kako bi se omogućilo savršenije spoznajno, odnosno ono

13 Rajković, M, *Estetika u filozofiji nemačkog idealizma*, doktorska disertacija, Novi Sad, 2016, str. 295.

duhovno kada će materijalno iščeznuti u ponovnom susretu duha sa samim sobom! Lepota je izražena sada u obliku duhovne lepote.

„Prava sadržina romantike jeste apsolutna unutrašnjost, a odgovarajuća forma jeste duhovna subjektivnost kao shvatanje njene samostalnosti i slobode. Ta beskonačnost u sebi i opštost po sebi jeste apsolutna negacija svega posebnog, prosto jedinstvo sa sobom...“¹⁴

Okrećući se ka unutrašnjosti, ova forma se okreće ka vrednovanju onog božanskog. Međutim ne u strukturi koju pronalazimo kod klasičnog ideala gde je duhovno prikazano kroz individualnost, odnosno njegovu sintezu sa telesnom formom, već duhovno, odnosno ono božanstvo koje je tim putem iskazano, ovoga puta je apsolutno jer ima znanje samoga sebe, te se na taj način nalazi u svom slobodnom jedinstvu sa samim sobom.

Zaključak

Osnova Hegelovog ispitivanja umetnosti se nalazi u ispitivanju njenih ideala, odnosa između ideje i forme unutar umetničkog dela. Osnova umetnosti bi na taj način predstavljala ideja koja teži da se prikaže u realnosti čije kretanje stoji paralelno sa kretanjem njene forme, kao njenog konačnog oblika kojim će biti prikazana u realnosti. Hegel prikazuje razvoj odnosa između ideje i njene forme, kao progresivni razvoj ideala, koji prati razvoj samosvesti u istoriji čovečanstva. Na prvom stupnju tog razvoja pokazuje se umetnost koja stremlji ka idealu, kao neka vrsta duhovnog traženja, te ovu umetničku formu Hegel označava kao simboličku. Prevazilažeći ovu formu ideal se postiže te se dobija savršeni odnos, balans, između ideje i njenog konačnog oblika, te se ova forma umetničkog sklada naziva klasična umetnost. Ovaj ideal se prevazilazi u narednom stepenu od strane ideje, kao duhovnog elementa umetničkog dela. Taj duhovni element tako prevazilazi konačnost, vraća se u svoj duhovni svet i time obezbeđuje sebi slobodu. Ovde duh poka-

14 Hegel, G. W. F., *Estetika II*, preveo Vlastimir Đaković, BIGZ, Beograd, 1975, str. 223

zuje svoju dominaciju nad onim čulnim. Hegelova filozofija je okarakterisana kao filozofija progresa te ako želimo da shvatimo njegovu filozofiju umetnosti moramo njen razvoj shvatiti u skladu sa razvojem najvišeg principa – apsolutnog duha. Na svom prvom stepenu, u umetnosti, on sebe shvata opažajući slobodno. Kako uočavamo, poslednji stadijum umetnosti je okarakterisan sve većim odbacivanjem kanačnosti od strane duha te duh teži svom oslobađanju i napretku ka svojim višim formama. Tako se on u narednom stupnju nalazi u predstavnoj sferi, sferi religije, nakon čega se dolazeći samom sebi vraća u pojmovnu sferu, sferu filozofije kao krunе svih nauka!

Literatura

- Hegel, G. W. F, *Estetika I*, preveo dr. Nikola Popović, BIGZ, Beograd, 1975.
Hegel, G. W. F, *Estetika II*, preveo Vlastimir Đaković, BIGZ, Beograd, 1975.
Rajković, M, *Estetika u filozofiji nemačkog idealizma*, doktorska disertacija, Novi Sad, 2016.
Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970.

Hristina Banić¹
Kristina Todorović²

KANTOV I HUSERLOV PRISTUP VODEĆIM SAZNAJNIM PITANJIMA

Rezime

U ovom tekstu bavimo se transcendentnim idealizmom Imanuela Kanta i fenomenologijom Edmunda Huserla, dva filozofa koji nisu samo zauzimali teorijski stav prema svetu koji ih okružuje, već su se interesovali i za samu prirodu tog upitnog, posmatračkog odnošenja. Kritički period filozofije Imanuela Kanta često se opisuje preko tri vodeća pitanja - šta mogu da znam, šta treba da činim i čemu mogu da se nadam? Ova pitanja nisu samo naknadno sredstvo za rezimiranje Kantove filozofije i imaju programsku funkciju u formiranju ciljeva ka kojima se orijentišu pravci ispitivanje koje Kant sprovodi u svojim kritikama. Huserl smatra da je filozofija jedino i moguća kao fenomenologija i da takvim pristupom mogu da se raskrinkaju mnogi zanemareni odnosi koji oblikuju naš život i spoznaju. U ovom tekstu trudimo se da istaknemo kako ovakvi okviri razmatranja ljudskog racionalnog odnošenja prema svetu formiraju same filozofske projekte ovih mislilaca.

Ključne reči: fenomenologija, Huserl, intencionalnost, Kant, kritika, pitanja, racionalnost, redukcija.

Ljudski rod ima zanimljiv dvojak odnos prema sopstvenoj radoznalosti. Sa jedne strane, dobrim razlozima smatramo da je znatiželja istaknuta, možda čak i suštinska karakteristika našeg odnosa sa svetom i nama samima. Ljudska domišljatost je samo pomoću pod-

1 Univerzitet u Novom Sadu. Filozofski fakultet, hristinabanic@gmail.com

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

sticaja zantiželje ostvarila neverovatne domete. Sva naučna otkrića rezultat su radoznalosti o tome kako svet funkcionise, sva umetnička dela rezultat su unutrašnje refleksije o tome kako mi funkcionišemo. Sa druge strane, u mudrosti predanja možemo zateći mnogobrojna upozorenja da prevelika znatiželja može biti neugodna, katkad i kobna. Od banalnih slučajeva u kojima su se pojedinci opekli usled toga što su zabadali nos gde im nije bilo mesto, pa do suprotnijih pretnji koje prate napredak tehničke moći, jer nove moći i mogućnosti mogu podrazumevati i nove načine da se zagorča život. Preвремена čitulja Alfreda Nobela u jednim francuskim novinama opisala je ovog izumitelja dinamita kao „trgovca smrti“. Kao i za svaku vrlinu, čini se da je ključ dobre upotrebe radoznalosti u njenoj umerenosti. Ali umerenost nije uvek lako utvrditi, ona nije nužno tačno na polovini, na nekakvoj aritmetičkoj sredini kontinuirane skale koja se rasprostire od *manjka* do *viška*. Takođe, umerenost u znatiželji zasigurno neće podrazumevati dobrovoljno žmurenje pred očiglednim istinama. Prava mera znatiželje zapravo je spoznaja koja je primerena našim mogućnostima saznanja.

Od mnogobrojnih filozofa koji su se bavili pitanjima spoznaje, uključujući tu i samu filozofsku spoznaju, Imanuel Kant i Edmund Huserl su svaki na svoj način pokušali da odgovore na probleme slične onima koji su upravo ocrtni. Koirisno je i iz naše današnje perspektive baciti pogled na to kako su ova dva filozofa koristila uslove i granice saznanja prilikom oblikovanja sopstvenih filozofskih uvida. Iako između njih dvojice stoji razmak od gotovo stotinu godina, a onda još stotinu godina do naše svakodnevice, potrudimo se da pokažemo u kojim uvidima su ova dva filozofa slična i po čemu su i dalje relevantni za nas danas.

Kantov transcendentelni idealizam

Kanta zasigurno možemo uvrstiti u red velikana zapadnoevropske filozofske tradicije. Rođen je 1724. godine u Kenigsbergu i ži-

veo je do 1804. O njemu se neretko može pročitati da je bio neverovatno pedantan, pridržavajući se svojih svakodnevnih rutina. U tom svetlu, javile su se priče anegdotskog karaktera, jedna od njih je da je on bio toliko tačan da su njegovi sugrađani mogli navijati sat u skladu sa filozofovim vremenom za šetnju. Na početku svoje karijere bio je učitelj, i tada se bavio isključivo naučnom delatnošću. Taj period njegovog stvaralaštva se često naziva i predkritički, a obeležen je objavljivanjem dela: *Opšta istorija prirode i teorija neba* (1755). U ovoj knjizi reč je o kosmologiji. Za Kanta se može reći da je bio veoma uspešan naučnik ali je nakon čitanja dela Dejvida Hjuma³, kako je i sam rekao *izašao iz dogmatskog dremeža*. Drugi period njegovog stvaralaštva nazivamo *kritički*. Kritički period je prožet Kantovom željom da metafiziku temelji kao strogu nauku i tako joj vrati izgubljeno dostojanstvo.⁴ U tom periodu objavio je svoja tri najznačajnija dela: *Kritika čistog uma*, *Kritika praktičkog uma* i *Kritika moći suđenja*. Ključ razumevanja njegovog poduhvata možemo pronaći kroz tri pitanja.

Šta mogu da znam?

Šta treba da činim?

Čemu mogu da se nadam?

Na prvo pitanje Kant odgovara u *Kritici čistog uma*. U ovom delu reč je o ispitivanju naših saznavnih moći. Postavlja se zahtev za filozofijom kao strogom naukom. Kant smatra da je to moguće postići samo kroz kritiku, i na taj način se suprotstavlja dogmatizmu. Naime, on želi da kritički preispita granice ljudskog saznanja i tako

3 Opširnije videti: http://www.uzelac.eu/Knjige/6_MilanUzelac_Istorija_filozofije_II.pdf

4 „Ova ravnodušnost očigledno nije posledica lakomislenosti, već sazrele sposobnosti za suđenje jednoga stoleća koje više ne želi da se ometa prividnim saznanjem; ona sem toga predstavlja potiv upućen umu da ponovo preuzme najteži od svih svojih poslova, naime saznanje samoga sebe i da ustanovi jedan vrhovni sud koji će ga osiguravati u njegovim opravdanim ciljevima (...) a taj vrhovni sud jeste samo i jedino *Kritika čistog uma*. str. 10. Kant, E., *Kritika čistog uma*, preveo dr Nikola Popović, Dereta

odredi pouzdano filozofsko saznanje. Ključni pojam koji Kant koristi kako bi to postigao, jeste a priori (opšte i nužno).⁵ On u tom smislu pravi preokret u odnosu na novovekovnu filozofsku misao. Naime, za razliku od tradicije on smatra da svaka spoznaja počinje od subjekta, odnosno, da saznanje objekata zavisi od saznajnih moći⁶ koje su u nama. Ovo se još naziva i kopernikanskim preokretom. To znači da saznanje nije više upereno ka objektima, već ka saznajnim moćima subjekta. Da bi preispitao saznajne moći, on se okreće prema onome što čini mogućim iskustvo (transcendentalno⁷). Zbog toga njegovu filozofiju nazivamo transcendentalni idealizam.

Kritika čistog uma u osnovi se deli na: *Transcendentalnu estetiku* i *Transcendentalnu analitiku*.

Kada je reč o transcendentalnoj estetici, moramo imati u vidu šta u ovom kontekstu znači estetičko. Nije reč o tome da li je nešto lepo ili ne, već o čulnom (grč. *aisthesis* – čulo). U okviru ovog odeljka Kant govori o prostoru i vremenu – to su apriorne forme čulnosti. U odeljku transcendentalna analitika razrađuje se uloga razuma u saznanju. Razum je tu viđen kao moć sinteze, on povezuje predstave koje su mu date preko čulnosti. On to radi preko 12 kategorija kojima povezuje sve opažaje. Sintetičku moć razuma moguće je shvatiti kao praosnovno⁸ sintetičko jedinstvo apercipije. Reč je o tome da je celokupno iskustvo pripada jednom subjektu – ja koje mora moći da prati sve moje predstave. Na primer: ukoliko imamo opažaj jedne učionice, u tom opažaju se ne nalazi tabla, stolice, kreda, već je reč o tome da imamo samosvest koja objedinjuje naše isprva rastrkane opažaje. Samosvest, dakle, ima objedinjujuću funkciju u našem saznanju. Povezanost predmeta se ne nala-

5 „...ako se najpre nađe neki stav koji se istovremeno zamišlja u njegovoj nužnosti, onda je on jedan sud apriori.“ Isto, str. 38.

6 Čulnost, razum i um.

7 Uslovi mogućnosti svakog saznanja.

8 Transcendentalno.

zi u njima samima, kako je to mislila tradicija, a da mi samo treba da odgonetnemo njihovu povezanost. Naprotiv, razum je taj koji obezbeđuje povezanost. U ovom kontekstu je važno napomenuti na koji način Kant govori o suđenju, jer je uloga razuma da sudi. U tom okviru, razlikujemo analitičke i sintetičke, i apriorne i aposteriorne sudove. Analitičke sudove nazivamo još i objašnjavalački, to znači da se predikat već sadrži u subjektu, na primer: tela su teška, u samom pojmu telo nalazi se već predikat teško. Time mi nismo došli do novog saznanja, nego smo samo eksplicirali ono što se već u samom pojmu nalazi. Od analitičkih sudova, razlikuju se sintetički sudovi, oni proširuju naše saznanje. Kanta najviše interesuju sintetički sudovi, a posebno sintetički a priori sudovi, jer želi da objasni kako mi dolazimo do novih saznanja – što je jednako konstitutivno pri odgovaranje na pitanje kako je moguća nauka, ali i filozofija. Za sintetičke a priori sudove Kant daje primer $5+7 = 12$.

U *Kritici čistog uma* postavlja se zahtev za adekvatnom upotrebom saznavnih moći. Granice iskustva ne smeju biti prevaziđene! Jedino tako je moguće imati pouzdano saznanje.

Drugo pitanje Kantovog kritičkog projekta glasi: Šta treba da činim? Na to pitanje filozof daje odgovor u *Kritici praktičkog uma*, ta knjiga je posvećena shvatanju morala. Za to je važno istaći položaj uma kao zakonodavca. Um je taj koji propisuje moralne zakone. Kantova etika se naziva još i etika dužnosti. On propisuje da je važno delati iz dužnosti – što je moguće samo preko kategoričkog imperativa. „Postupaj uvek tako da princip tvoje volje može važiti kao opšti zakon.“ Ovo je prva formulacija imperativa, koja deluje poprilično formalno i strogo. Kantu je to bilo posebno zamerano. Na primer: ukoliko neko slaže da bi spasao nekome život, izgleda kao da on želi da laž postane opšte pravilo. Kant je stoga svoju drugu formulaciju nešto ublažio i formulisao je: Postupaj tako da čovečnost u svojoj ličnosti, kao i u ličnosti svakog drugog čoveka, uvek uzimaš i kao cilj, a nikada kao sredstvo. Ovde je akcenat na tome

da se čovek treba truditi da bude što bolji, bolji kao ličnost. Jasan je zahtev za poboljšanje colog ljudskog roda.

Treće, ujedno i poslednje pitanje se nalazi u *Kritici moći sude-nja*.

Tu se posebno temetizuje shvatanje umetnosti i umetničkog dela, i shvatanje prirode. Kada Kant govori o lepom u umetnosti, kaže da je delo lepo ukoliko sliči prirodnom stvaranju. Takvo delo može da stvori samo genije. Genije je taj koji propisuje pravila umetnosti, a ostali ga prate i kopiraju, delo genija je jedno i neponovljivo. Genije stvara lepu umetnost. O lepom, odnosno, o estetičkom sudu moguće je govoriti samo kao o bezinteresnom dopadanju. Bezinteresno dopadanje znači da nam to delo nije lepo, jer nam je potrebno za neke praktičke svrhe, već da stvara igru razuma i uobrazilje.

U drugom delu knjige Kant govori o teleologiji, odnosno svrsi prirode. Priroda je svrhovita, to znači da nam ona izgleda *kao da* je morala biti delo nekog tvorca. Utoliko nam ostaje mali prostor za nadanje da postoji ono božansko.

Kantov filozofski projekat je od nemerljivog značaja za celokupnu tradiciju filozofije. Nije reč o tome da je on bio značajan autor u svome vremenu, njegovo delo ima velikog uticaja na savremenost⁹. Kantov projekat jedne kritičke filozofije itekako živi u savremenosti. Ideja jedne bespoštedne kritike će nastaviti da živi i u mnogim narednim pokolenjima. U tom svetlu možemo navesti Huserla, kao jednog od savremenih mislilaca koji je prepoznao epohalni značaj Kantove kritike saznanja, dodelivši kritici važno mesto u svom filozofskom projektu.

Huserlova fenomenologija

Svetski ratovi su najveća nesreća koja je zadesila čitavo čovečanstvo u XX veku. Prvi svetski rat, poznat i pod imenom *Veliki rat*, odneo je na milione života. Bio je to sukob velikih razmera,

9 Vidi neokantovske škole.

sa ogromnim posledicama. Mnoge države izgubile su veliki procenat stanovništva kako na bojnim poljima, tako i zbog mnogobrojnih bolesti i gladi. Ovaj sukob ostavio je trajne posledice na celokupno ekonomsko stanje u svetu. Nakon Prvog svetskog rata i svih užasa koji su usledili, čovečanstvo gubi veru u moć *ljudskog razuma*. Sve nade koje su položene u čovekov um, kao i prosvetiteljske ideje *napretka* čovečanstva, sada su poljuljane i dovedene u pitanje. Mnogi veliki mislioci videli su napredak čovečanstva kao kretanje jednom uzlaznom putanjom u onom smislu da će sa unapređivanjem *znanja* paralelno unapređivati i uslovi za život svih ljudi na planeti. Verovalo se u to da će čovek, pravilnom uotrebom svojih *racionalnih sposobnosti* u budućnosti postizati sve veće uspehe. Ali gde se nakon Prvog svetskog rata nalazi čovečanstvo spram ove napomenute ideje?

Edmund Huserl bio je jedan od onih misilaca koji su preispitali ideju napretka, to šta je ona zapravo podrazumevala. Da li napredak u znanju (naukama), u smislu sve većih dostignuća i otkrića, može poboljšati kvalitet života ili pak ne može? Huserl traga za tim odgovorom ne u nauci, već u filozofiji a videćemo i zbog čega. Iako je njegovo učenje nastalo početkom XX veka, bezvremenost pitanja i pristupa ga čini relevantnim i u današnjim okolnostima.

Huserl nas poziva na ponovno preispitivanje svih pojmova koje smo dobili iz tradicije, pa tako i pojma *racionalnosti*. Smatralo se da znamo šta je to što odlikuje čoveka kao racionalno biće, sve dok okolnosti nisu pokazale suprotno. Prvi svetski rat, poljuljao je naše predstave o čoveku. Međutim, to što su se naše dosadašnje predstave o tome šta bi racionalnost predstavljala poljuljane, ne znači nužno da čovek nije *racionalno biće*. Huserl ne želi da proglasi čoveka za *iracionalno* biće, već da ponovo preispita šta bi to predstavljalo racionalnost uključujući i nove okolnosti u kojima su se ljudi našli. Huserl kaže: „Ja sam dakako svestan toga, da je koren evropske krize u jednom razbludnom racionalizmu. Ali se zato ne sme smatrati da je racionalitet kao takav, samo od štete, ili pak, da ima u

celokupnoj životnoj egzistenciji samo podređeno značenje.”¹⁰ Kao što vidimo Huserl ne poriče to da je ideja racionalizma dovedena u pitanje, ali to što se naša predstava o ljudskom razumu pokazala kao pogrešna, nije dovoljan razlog da naš razum proglasimo za štetan i manje vredan. Umesto odbacivanja, naš zadatak je ponovno preispitivanje ideje racionaliteta. Kako bi to ostvario, Huserl se obraća filozofiji. Njegova *fenomenologija* pre svega sadrži metod kojim bismo to spaveli u delo.

Zadatak filozofije, koja je po Huserlu jedino moguća kao *fenomenologija*, jeste da pronađe temelj odnosno zajednički koren prirodnim i društvenim naukama. Kada Huserl govori o *Krizi evropskih nauka*,¹¹ on upravo misli na to da su ljudi zaboravili na taj zajednički koren. Sve nauke su potekle *od čoveka* i tu su *da bi čoveku služile*. Prirodne nauke ne mogu biti razdvojene od društvenih. Huserl napominje da se pojam krize u naukama ne odnosi na rezultate do kojih naučnici dolaze niti na ispravnost metode ili naučnih teorija. Naime, naučnici tog doba dolaze do veoma značajnih otkrića i tehnoloških dostignuća. Međutim, Huserl vidi problem u tome što je, kako on kaže nauka izgubila značaj za život!¹² Svaki naučnik se mora pitati o tome koliko će njegov rad biti koristan za društvo (zajednicu) u kome živi.

Prirodne nauke njegovog vremena težile su *objektivnosti*. U želji da dobiju što preciznije rezultate, naučnici su neumorno prikupljali podatke. Njih interesuju samo *činjenice*- ono što se ne može pobiti, što se može eksperimentom proveriti i biti dostupno svima. Svaka nauka ima svoje polje istraživanja i svaka prikuplja svoje činjenice. Ono što Huserla interesuje jeste to što je zajedničko svim nau-

10 Edmund Huserl, *Kriza evropske civilizacije i filozofije*, u časopisu *Ideje*, br: 6. Mladost, Beograd, 1970. Str: 52.

11 Opširnije videti: Huserl, Edmund, *Kriza evropskih nauka*, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1991.

12 Edmund, Huserl, *Kriza evropskih nauka*, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1991, str. 14.

kama, i što je najvažnije, smisao koji te nauke imaju za čovečanstvo! Odgovori na ova pitanja ne mogu se pronaći unutar samih nauka, već *jedino u filozofiji*. Zahtev da se pronađe zajednički temelj, nije nemoguće ispuniti. Ono što je zajedničko za sve discipline kojima se čovek bavi jeste njegov *um (razum)*, odnosno *čovekova subjektivnost*. Kako dolazimo do te *subjektivnosti*? Kao što je već napomenuto, Huserl smatra da ne trebamo puko prihvatati tradicionalne koncepcije, već da sami dođemo do pojma subjektivnosti. Kako bismo to uspeali, potrebna nam je nova metodologija koju nam pruža nova nauka – *fenomenologija*.

Ideje za svoju fenomenologiju Huserl pronalazi kod Dekarta i Kanta. Dekart je Huserlu vrlo značajan jer je takođe imao ideju o zajedničkom temelju svih nauka.¹³ Taj je temelj Dekart takođe video u ljudskom razumu. Pošto je Dekart pronašao tačku od koje polazi, a to je *razum (mišljenje)*, on mora objasniti kako se sada *naše mišljenje* slaže sa svetom koji je *izvan nas*, odnosno *kako je moguća nauka*. Dekart uvodi Boga kao garanta da se naše mišljenje savršeno slaže sa predmetom mišljenja (svetom izvan nas), što se Huserlu neće dopasti.

Drugi filozof kojeg Huserl smatra značajnim za svoju ideju fenomenologije je Kant. Huserl uočava sličnosti između Dekartove i Kantove filozofije. Kant takođe ima ideju da pruži jedno novo utemeljenje filozofiji i drugim naukama. Dekart se vodio metodom sumnjom kako bi pronašao neoborivi temelj na kom će graditi filozofiju, dok Kant ima ideju da *kritički preispita naše saznavne mogućnosti*. Kantova kritička filozofija ispituje granice naših saznavnih moći i ponovo se pita o tome *kako je nauka moguća*.

Prema Kantu, mi nikada nećemo znati kakva je stvarnost *sama po sebi*, mi jedino možemo govoriti o tome kako se ta stvarnost *nama pojavljuje*. Zato Kant uvodi pojam *fenomena*. Ustanovljuje da s jedne strane imamo *fenomen* – *ono kako se nama stvarnost pojav-*

13 Husserl, Edmund, *Kartezijanske meditacije I*, Centar za kulturnu delatnost Saveza socijalističke omladine, Zagreb, 1975, str. 15.

ljuje, i sa druge strane *noumen* – *ono kakva je stvar po sebi*. Kanta zato interesuju strukture naše svesti i na koji način mi pomoću tih struktura saznajemo svet.

Ideja koju ima Huserl je u osnovi ista, u pitanju je dolaženje do subjektivne svesti, ali tu ujedno leži i glavna razlika koja se ogleda u različitom pristupu toj svesti. Kod Kanta se radi o kritičkom preispitivanju svesti pre svakog saznanja, dok Huserl smatra da je ta kritika zapravo važan za sam proces saznanja. Huserl ne želi da posmatra mišljenje kao Kant nezavisno od njegovog predmeta zbog toga uvodi pojam *intencionalnosti svesti*. *Intencionalnost* znači da je naša svest uvek uvek dvostruko usmerena, odnosno da svest uvek podrazumeva i sadržaj svesti.¹⁴

Huserl ovo objašnjava pojmovnim parom *noema* i *noeza*. S jedne strane imamo *noezu* – koja predstavlja strukture naše svesti, sam *proces mišljenja* i *noemu* – ono što se u tim strukturama nalazi – *ono što je sadržaj tih misli*.

Fenomenologija je za Huserla nauka o *fenomenima*, a da bismo razumeli šta su za njega fenomeni, moramo objasniti metodu kojom se Huserl koristi a to je *epohe*. *Izvršiti epohe*, znači staviti u *zagrade sve one stavove, misli, osećanja... itd. koja smo do sada imali*. Želimo sada da se „ogradimo“ od svega što smo do sada znali, u šta smo verovali... kako bismo videli šta je u osnovi svega, šta je ono prvo, ono u *temelju čitavnog našeg znanja*. Tek kada to uradimo, vrši se drugi korak koji Huserl naziva *fenomenološom redukcijom*. Redukcija predstavlja svođenje čitave stvarnosti na *fenomene* subjekta, kojeg Huserl naziva *transcendentalni subjekat*. Ovim putem, odnosno ovom metodom je Huserl pokazao kako se može doći do svesti kao temelja svega.

Huserl nije pristao na puko preuzimanje pojmova (odnosno njihovog značenja) iz tradicije. On nas poziva da sve preispitamo sve dok ne dođemo do samih temelja našeg saznanja. Kada jednom

¹⁴ Up. Husserl, Edmund, *Logička istraživanja*, drugi zvezak, prvi dio, Naklada Breza, Zagreb, 2005, str. 339 i dalje.

pronađemo temelj, odatle možemo pokazati na koji način se značenja formiraju. Njegova fenomenologija se kasnije primenjivala u brojnim naukama.

Huserlova dela su nepresušan izvor inspiracije, naročito zbog toga što je većina problema kojima se on bavio aktuelna i danas. Njegove ideje nas stalno podsećaju na to da je svako od nas sposoban za mišljenje. Svaki čovek je pozvan da ponovno promisli o stvarnosti koja ga okružuje, o vrednostima koje važe u društvu u kom živi. Ako želimo da naše društvo bude bolje, valjalo bi promisliti o svim njegovim aspektima. Danas se ponovo, kao i u Huserlovo vreme, postavljaju ista pitanja o odnosu društvenih i prirodnih nauka, o kojima bi takođe valjalo promisliti.

Zaključak

Istorijske okolnosti u kojima su Imanuel Kant i Edmund Huserl uočljivo su različite, ali podležeći sentiment njihovih filozofija u mnogo čemu je sličan. I Kant i Huserl ističu ulogu subjekta u saznavnom procesu. Na začelju prosvetiteljskog entuzijazma i uverenja u napredak ljudskog stanja, Kant ističe obazrivost kojom naše znanje i naša praksa mogu da uspostave sebi valjane temelje. Na začelju jednog od najtragičnijih događaja u ljudskoj istoriji, Huserl opet ističe obazrivost, ovog puta u pravcu podsećanja na zaboravljene temelje evropske civilizacije. Obazrivost je, izgleda, istovremeno i podstičuća i obuzdavajuća, možda bi se čak moglo reći da ta otvorena obazrivost predstavlja onu pravu meru ljudske radoznalosti. Shodno tome, možemo reći da ova dva filozofa u pravoj meri proslavljaju znatiželjni duh čoveka.

Literatura

- Huserl, Edmund, *Kriza evropskih nauka*, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1991.
Huserl, Edmund, *Kriza evropske civilizacije i filozofije*, u časopisu *Ideje*, br: 6. Mladost, Beograd, 1970.

Husserl, Edmund, *Kartezijanske meditacije I*, Centar za kulturnu delatnost Saveza socijalističke omladine, Zagreb, 1975.

Husserl, Edmund, *Logička istraživanja*, drugi zvezak, prvi dio, Naklada Breza, Zagreb, 2005.

Kant, E., *Kritika čistog uma*, preveo dr Nikola Popović, Dereta

Kant, E., *Kritika praktičkog uma*, preveo Danilo Basta, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1979.

Kant, E., *Kritika moći suđenja*, preveo dr Nikola Popović, Beogradski izdavačko-grafički zavod „Kultura“, Beograd 1975.

Internet izvori:

http://www.uzelac.eu/Knjige/6_MilanUzelac_Istorija_filozofije_II.pdf

<http://www.karlgimnazija.edu.rs/nastava/filozofija>

Marijana Bojić¹

FILOZOFIJA KAO NAČIN ŽIVOTA

Rezime

U ovom radu ću se ponajpre baviti relevantnim elementima vezanim za temu Filozofija kao način života. Pitanje filozofske primenjivosti se vekovima unazad provlačilo kroz razna negodovanja i analiziranja. U ovom radu treba da ukazati na: bitne segmente filozofskog načina življenja, kako kroz antičku Grčku, preko stoičke i epikurejske škole tako i kroz savremenu primenu filozofskog učenja. Centralno pitanje ovog teksta bi se moglo uobličiti na ovaj način, može li filozofija biti primenjena nauka? Ako je odgovor afirmativan, kojim znanjima/činjenicama možemo potkrepiti ovu postavku?

Ključne reči: *filozofija, filozofske discipline, praksa, primenjena nauka, život.*

Dobar deo čovekove kulture je usmeren ka osmišljavanju njegovog položaja i uloge u kosmosu. U različitim vremenskim periodima taj pokušaj osmišljavanja poprima različite oblike. Filozofija postaje jedan pristup koji osmišljava čovekovu egzistenciju kroz različite aspekte, kao što su mitologija, umetnost i religija. Naime, u svakoj filozofskoj koncepciji, u svakom filozofskom sistemu određuje se pojam filozofije. Filozofija je sebe najčešće razumevala kao misaonu posmatračku delatnost; ta delatnost je oslobođena od onog ustanovljenog. Filozofija traži razvoj sopstvene tehnike. Filozofsko mišljenje se smatra dostojnim i moćnim, zato što sebi uvek iznova postavlja zadatak da skrivenu i zatvorenu suštinu univerzu-

1 Univerzitet u Novom Sadu. Filozofski fakultet, maja2.bojic@gmail.com

ma osvetli, da u nju unese novo vlastito saznanje i razumevanje u svim njenim ispoljavanjima.

Biti filozof u Antici značilo je ne samo voditi filozofske rasprave i razvijati teorijske postavke, nego delovati njima nadahnut i poučen. Takav stav vodi unutrašnjoj promenljivosti i usavršavanju vlastitog života.²

Mitologija, umetnost i religija

Religija. U najopštijem smislu religiju možemo odrediti kao svest o beskonačnom, o suštini sveta, prirode i duha. Religiju (*lat. religio* = pobožnost, poštovanje bogova) možemo definisati i kao duhovnu povezanost ljudi sa nekim višim, svetim bićem, odnosno Bogom. Dakle, religija je učenje koje se tiče najvišeg bića (božanstva, boga). Naime, filozofija u srednjem veku ne označava put spoznaje, već mudrost življenja, način života u skladu sa razumom. Sličnost između filozofije i religije je u tome što se obe služe pojmovnim mišljenjem, iako teologija polazi od izvesnih dogmi koje ne dovodi u pitanje. „Filozofija zamera religiji nekritičnost i slepo pridržavanje dogmi. No, religija smatra da je njena istina, samim tim što je otkrivena ili data od boga, superiorna u odnosu na 'ljudsko mudrovanje'. Zbog toga postoji određena temeljna napetost između ove dve postavke. Jedno je sigurno, sfera svetog se ne može adekvatno obuhvatiti intelektualnim sredstvima.“³

Filozofija i umetnost. Umetnost je delatnost i izraz ljudskog duha. Umetnost je najrodnija sa filozofijom, jer one (tzv. *visoka* umetnost) ne gube vrednost sa protokom vremena kao na primer neka naučno-tehnička otkrića. I filozofija i umetnost teže da dokuče apsolutnu osnovu svega, ono što je *istina*. Sadržina umetnosti, fi-

2 Pierre Hadot, *Filozofija kao način života* // URL: <https://nova-akropola.com/filozofija-i-psihologija/filozofija/pierre-hadot-filozofija-kao-nacin-zivota> (pristupljeno 24.10.2018)

3 *Isto.*

lozofije i religije je ista. Ta je sadržina je *duh* kao apsolutna suština svega. Za čime to umetnost traga? Lepota nije daleko od istine. Ako je filozofija traganje istine, a umetnost traganje lepote, onda su to dva nesumnjivo bliska puta. Umetnost nas čini harmoničnijim, humanijim, uravnoteženijim bićima. Čovek je takođe umetničko delo. Kada umetnost pusti unutrašnje korene u čoveku, uviđamo kako ta osoba zrači harmonijom lepote i dobrote.

Potrebno je napraviti razliku između javne i privatne upotrebe uma ili filozofskog mišljenja. Naime, filozofsko znanje pojavljuje se u evropskoj kulturi kao prvi oblik naučnog znanja.⁴ Filozofija nije shvatana u smislu stroge naučnosti iz razloga što filozofija ne razmatra određen predmet, asocirajući se isključivo na njega radi izrade nekog predmeta, kao što to čine pojedine nauke danas, već razmatrajući mnoge stvari, ostala je bez uskog polja proučavanja određene vrste. Zbog toga i ne postoji jedinstveno određivanje njenog predmeta. Sličan slučaj je i sa **metodom** – različiti filozofi oslanjali su se na različite metode istraživanja (npr. dijalektiku, fenomenologiju, jezičku analizu...).⁵

Javna i privatna upotreba uma

Ono što je filozofija u svojoj javnoj upotrebi danas, to je nesumnjivo bliže nauci nego bilo kojoj drugoj oblasti saznanja i kulture. Ranije je to bilo drugačije. Kod starih Grka filozofija je bila kraljica sveukupnog znanja, kulture, dakle, glavna disciplina; u srednjem veku je bila sluškinja teologije, ona je imala pomoćnu ulogu u odnosu na crkvu; u modernijim vremenima filozofija je bila i sluškinja politike, kao pogled na svet – kao ideologija, danas je filozofija u svojoj javnoj upotrebi u nekom smislu sluškinja nauke, dakle, ona ima drugorazrednu ulogu u odnosu na nauku. Međutim, filozo-

4 <http://http://studenti.rs/skripte/ostalo/metod-naucno-istrazivackog-rada/> (pristupljeno 4. 11. 2018.)

5 *Isto.*

fija vrši itekako korisnu funkciju, samo što to nije neposredna korist one vrste, koju donosi primena znanja radi izrade nekog oruđa (merila modernih empirijsko-eksperimentalnih nauka). Korist koju filozofija donosi je to što ona zadovoljava potrebu ljudskog uma da stalno i uvek iznova kritički ispituje ono što se obično smatra poznatim. U tom pogledu, nijedna posebna nauka ne može biti korisna kao filozofija, jer je svaka posebna nauka ograničena na posebno polje istraživanja koje ispituje.

Naime, u privatnoj upotrebi filozofskog mišljenja, njena suština se krije u osmišljavanju vlastitog života. Još od davnina ljudi su isticali važnost zajednice, porodice, plemena, društva i države. Srednji vek je sa sobom doneo sveštena lica koji su bivstvovali u zajednicama. Godinama je negovana zavisnost ljudi i oni su bogoljažljivo za sve pitali sveštenika, maga itd. I danas je živa religijska dominacija, mada ne kao nekad. U građanskim zajednicama su se stvorili psihoterapeuti, *life coach* treneri itd. Najveći problem je u tome što se ne troše tehnike samopomoći nego se poseže za gurui-ma, vođama i tabletama.

„Za **Dekarta** filozofija znači proučavanje mudrosti.“⁶ „Mišljenje, razmišljanje i analiziranje sadržaja nas približava zagonetki života.“⁷ Samo analitičkim pristupom možemo da razumemo svet oko sebe i sebe. To je uvek lični pristup, bez pomagača, raznoraznih autoriteta koji bi trebalo da nas vode.

„Filozofija kao način života nam može pomoći u tome, jer ona je primenjena nauka ukoliko umemo da je primenimo. Filozofija ima duboko humanistički karakter i služi ljudima. Postoji latinska izre-

6 Nikola Cvetković, *Filozofija kao nauka, Ime i pojam filozofije* // URL: http://www.dualsoft.rs/nikola/filozofija/filozofija_kao_nauka.html (pristupljeno 24. 10. 2018)

7 Aleksandra M. Lalić, *Filozofija kao način života i terapija* //URL: <https://glasoviprozora.wordpress.com/2017/11/02/filozofija-kao-nacin-zivota-i-terapija/> (pristupljeno 24. 10. 2018)

ka koja glasi 'istorija je učiteljica života', onda bi 'filozofija bila učiteljica življenja i zaštitnica naših duša.'"⁸

Naime, u stoičkoj i epikurejskoj školi bavljenje filozofijom bilo je kontinuirano delovanje koje je trebalo stalno obnavljati. „Život u skladu sa prirodom“, to je stoički etički ideal. To podrazumeva život u skladu sa svojom vlastitom prirodom, u skladu sa logosom i kosmosom. Zato za Zenona cilj života jeste: „Život u skladu sa prirodom tj. život u skladu sa vrlinama.“⁹

Stoici i epikurejci

Stoici i epikurejci. „U stoicizmu cilj je bio postizanje sklada između naše volje i volje sveopšte prirode.“¹⁰ Epikurejci su se usmeravali prema ugodnosti i zadovoljstvu u životu. Oni su provodili niz vežbi: promišljanje o smislu života i temeljnim poukama, istraživanje vlastite svesti i svesti o prolaznosti života. „Za Epikura filozofija je tehnika uživanja. Po Epikuru filozofija je delatnost koja razmišljanjima i istraživanjima ostvaruje blažen život. On nas svojom teorijom skretanja atoma uči da čovek ne dela isključivo po nužnosti nego da pojedinci utiču na vlastitu sreću. Dakle, zagonetka se nalazi u čoveku, ali je takođe i odgonetka u njemu.“¹¹ Kada pogledamo biografije slavnih filozofa uočićemo da su mnogi od njih bili dugovečni i da su kroz bavljenje filozofijom pronašli ne samo teorijske postavke nego i neku vrstu spokoja. Ako se filozofija razume kao težnja za izvornim znanjem čoveka o sebi samom, koja je usko povezana sa znanjem o apsolutnom osnovu svega, onda se filozofi-

8 Aleksandra M. Lalić, *Filozofija kao lek – može li filozofija biti primenjena nauka* // URL: <https://kultivisise.rs/filozofija-lek/> (pristupljeno 24. 10. 2018)

9 Mirjana Nenadović, *Stoička vrlina i sreća*, // URL: <https://novafilozofija.wordpress.com/category/istorija-filozofije/anticka-filozofija/stoicka-vrlina-i-sreca/> (pristupljeno 24. 10. 2018.)

10 Mirna Peršić, *Filozofija kao način života*, // URL: <https://www.nova-akropola.rs/pjer-ado-filozofija-kao-nacin-zivota/> (pristupljeno 24. 10. 2018)

11 Aleksandra M. Lalić, *Filozofija kao lek – može li filozofija biti primenjena nauka* // URL : <https://kultivisise.rs/filozofija-lek/> (pristupljeno 24. 10. 2018)

ja posmatra kao nešto najnužnije u ljudskom pozivu. U njoj se nalazi neprestana briga čoveka za vlastitu bit.

Filozofija je u grčkom i helenističkom razdoblju preuzela oblik načina života i načina postojanja. Međutim, tradicionalna filozofija je i od pre imala ovakav karakter. Postojao je sokratovski način života, a sokratovski dijalog je bila vežba koja je učinila da se njegovi sagovornici zapitaju i pobrinu za sebe u cilju što boljeg staranja za zdravlje svoje duše. „Način života koji je Aristotel zagovarao bio je život u skladu sa razumom.“¹²

Naime, osnovna podela filozofskih disciplina zasniva se na razlici predmeta, odnosno problema kojima se bave. Rezultat viševjekovnih razmatranja pitanja koja se u filozofiji postavljaju uvek iznova, nastale su *filozofske discipline*. Filozofske discipline su međusobno povezane.

Filozofske discipline

Budući da je filozofija u sebi samoj jedinstvena, takođe se mora razviti u niz relativno posebnih disciplina, kao što su: metafizika (ontologija), logika, etika, estetika, a potom i: istorija filozofije, filozofija prava, filozofija religije, filozofska antropologija itd. U svakoj pojedinačnoj disciplini čovek se javlja kao posrednik u poimanju i načinu interpretiranja ovih postavki. Ove pojedinačne discipline tiču se čoveka i njegovih teorijskih postavki, istraživanja i pogleda na svet. Kroz ove postavke, čovek pokušava da pokaže svoju pravu svrhu, vrednost i suštinu i da u svemu tome pronade red, lepotu i smisao.

Metafizika. U izvornom smislu metafizika označava deo filozofije koja se bavi prvim i osnovim uzrocima svega što jeste. Tu spadaju pitanja o bogu, besmrtnosti duše i slobodi volje. Aristotel je bio čovek od reda koji je hteo da sredi ljudske pojmove. On je na-

12 Mirna Peršić, *Filozofija kao način života*, // URL: <https://www.nova-akropola.rs/pjer-ado-filozofija-kao-nacin-zivota/> (pristupljeno 24. 10. 2018)

pisao sledeće: „Spoznati pak postoji li štogod večno, nepokretno i izdvojivo, očigledno pripada teorijskoj znanosti, a zacelo ne prirodoslovlju /fizici/..., te ni matematici, nego znanosti koja je prvotnija od te obe“. ¹³ To je nauka o prvim počelima svega.

Logika. Pojam logika je nastao iz grčkog jezika *logike techne* (veština mišljenja), a u osnovi stoji reč *logos* (reč, misao, um). Logika se bavi zakonima ljudskog mišljenja i uslovima ljudske spoznaje predmeta. Osnivačem logike sa smatra Aristotel čije je zasni vanje dato u „Organonu“. U središtu Aristotelove logike je analitika koja istražuje forme mišljenja (pojam, sud i zaključak). U peripatetičkoj školi usledio je prvi korak u formalizaciji logike; odlučni korak u potpunoj formalizaciji logike učinjen je u sholastici. Hegel postavlja novo viđenje značaja logike, gde po njegovog mišljenju logika treba da istražuje razvojni put ljudskog mišljenja i samog realiteta.

Etika. Etika ili praktička filozofija oblikuje se u helenskoj filozofskoj literaturi 4. st. pr. n. e. Posebno se ispituje u Aristotelovim delima kao što su „Nikomahova etika“, „Eudemova etika“ i „Velika etika“; etika u najopštijem smislu ispituje utemeljenost, izvore i poreklo moralnosti, te smisao i ciljeve ljudskih praktičkih htenja. Ovaj tok nam pokazuje temeljno rađanje ljudske subjektivnosti koji u tradiciji i religiji više ne nalazi zadovoljenje vlastite potrebe da nadje smisao htenja, a moralnost počiva na htenju, da svako u svojoj pojedinačnoj ulozi pronade pravi izvor i svrhu praktičkog delovanja.

Estetika. Estetika ili uočavanje lepog u umetnosti se prvi put kao termin pojavljuje kod Baumgartena u njegovom delu *Estetika*. Estetika bi se mogla okarakterisati kao nauka o čulnom znanju. Takođe, Kant se estetikom bavi u svom delu *Kritika moći suđenja*, gde se svrhovitost umetničkog nalazi u njegovom odnosu prema subjektu, koji razvija slobodnu igru razuma i uobrazilje u neposrednom posmatranju stvari.

¹³ Aristotel, *Metafizika* 1026 a 10-23.

Zaključak

„Filozofske teorije su u službi filozofskog života. Citati, izreke i načela ljudi, služile su da se ljudi mogu snaći unutar temeljnog uređenja u kojem su živeli. Antička filozofija je ponudila čovečanstvu umetnost života. Naime, moderna filozofija se pojavljuje prvenstveno kao struktura tehničke frazeologije namenjena stručnjacima. Razlika između antičke i moderne nastrojenosti filozofije kao načina života je u tome što je filozofija u Antici predstavljena kao vežba koja se praktikovala u svakom trenutku. Razborit čovek nikad ne gubi dodir sa svetom.“¹⁴ Antička filozofija je iziskivala zajednički napor, duhovnu podršku i uzajamnu pomoć u opštenju sa svetom. Utoliko je svaki antički poziv, poziv na samotransformaciju u cilju preobraćanja čoveka u razboritog, pragmatičnog i samosvesnog bića.

Spinoza je na kraju etike napisao sledeće: „Iako – kao što sam pokazao – put koji vode tome izgleda veoma težak, on se ipak može naći. I, zaista, mora biti teško ono što se tako retko nalazi. Jer kako bi moglo biti da ga gotovo svi zanemaruju, - kad bi spasenje bilo pri ruci, i kad bi, bez mnogo truda, moglo da se nadje.“¹⁵

Literatura

Aristotel, *Metafizika*

Nikola Cvetković, *Filozofija kao nauka, Ime i pojam filozofije* // URL: http://www.dualsoft.rs/nikola/filozofija/filozofija_kao_nauka.html (pristupljeno 24. 10. 2018)

Gilbert, Kun, *Istorija estetike*, Kultura, Beograd, 1969.

Pierre Hadot, *Filozofija kao način života* // URL: <https://nova-akropola.com/filozofija-i-psihologija/filozofija/pierre-hadot-filozofija-kao-nacin-zivota/> (pristupljeno 24. 10. 2018)

Korać Veljko i Pavlović Branko, *Istorija filozofije*, Beograd, 1997.

14 Pierre Hadot, *Filozofija kao način života* // URL: <https://nova-akropola.com/filozofija-i-psihologija/filozofija/pierre-hadot-filozofija-kao-nacin-zivota/> (pristupljeno 24. 10. 2018)

15 Baruh de Spinoza, *Etika*, god. 1983. str. 280.

- Zoran Kindić, Odnos religije i umetnosti, *Odnos religije i filozofije*, Univerzitet u Beogradu, Fakultet političkih nauka, Beograd, str. 352 // URL: <http://teme2.junis.ni.ac.rs/public/journals/1/previousissues/teme1-2012/teme%201-2012-21%20lat.pdf> (pristupljeno 24. 10. 2018)
- Aleksandra M. Lalić, *Filozofija kao lek – može li filozofija biti primenjena nauka* // URL : <https://kultivisise.rs/filozofija-lek/> (pristupljeno 24. 10. 2018)
- Mirjana Nenadović, *Stoička vrlina i sreća*, // URL: <https://novafilozofija.wordpress.com/category/istorija-filozofije/anticka-filozofija/stoicka-vrlina-i-sreca/> (pristupljeno 24. 10. 2018)
- Perović A. Milenko, *Istorija filozofije*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 1997.
- Mirna Peršić, *Filozofija kao način života*, // URL: <https://www.nova-akropola.rs/pjer-ado-filozofija-kao-nacin-zivota/> (pristupljeno 24. 10. 2018)
- Baruh de Spinoza, *Etika*, Beograd, 1983.

Internet izvori:

- <http://studenti.rs/skripte/ostalo/metod-naucno-istrazivackog-rada/> (pristupljeno 4. 11. 2018)

Daliborka Vukasović¹

FILOZOFIJA OBRAZOVANJA I KRITIČKA PEDAGOGIJA U ODNOSU NA SUBJEKT SAZNANJA U POSTMODERNI

Rezime

Subjekt kao fundament onoga šta jeste i šta će biti, biće metafizičkog, istorijskog kontinuuma, koje je osuđeno na postojanje i njegovo promišljanje, stvaranje sebe i sveta u sebi. Konstituisanje biti i onoga što ga čini da jeste subjekt a ne da nije je svest o sebi, svesnost subjektiviteta je sam subjekt. Hermenutika subjekta antičke filozofske misli uobličena u formulaciji „Gnothi seautum“ ili „Upoznaj samog sebe“ skreće pozornost na važnost samosaznanja subjekta njim samim. Konstituisanje subjekta poznanja njim samim, baštini i kartazijansko načelo „Mislim dakle jesam“ – „Cogito ergo sum“ mislim je ontološko ishodište samog subjekta po kojem on jeste biće i to biće koje misli. Misliti biće i biti ujedno „ono mišljeno“ samim sobom implicira otvorenost bića saznanja znanju. Čovek je biće koje misli a samim tim i biće koje hoće da spozna, da zna sebe i svet. Permanentna uloga znanja kao i nužnost sticanja znanja je egzistencijalni put preobražaja subjekta znanja, znanjem.

Ključne reči: *znanje, mišljenje, subjekt saznanja, filozofija obrazovanja, postmoderno stanje, kritička pedagogija.*

1 Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, vukasovic1@open.telekom.rs

Znanje i ontološka perspektiva čovekovog postojanja

Iz ljubavi prema mudrosti u helenskom duhu rađa se filozofija kao znanje iz čovekovog bića i po meri samoga bića. Oslobođena mitskih predstava, filozofska misao u slobodi promišlja, poima samu bit postojanja čulnog i transcendentalnog sveta. Sloboda u kojoj nastaje svest o potrebi da se misli, promišlja biće sopstvenog sopstva u korelaciji onoga šta jeste svet. Misлити biće jeste izazov na odgovor postojanja, bivanja, trajanja u vremenu i kroz njega. Misлити i biti jesu metafizičke kategorije u kojima čovek obitava, tražeći odgovore za sebe i po sebi. Metafizika postojanja nužno jeste i metafizika mišljenja, razmišljanja, poimanja ka traženju smisla, uzroka, svrhe u onome što jeste svet.

Pitanja koja su okosnica čovekove biti: Ko sam ja? Kako je nastao svet? Šta je vreme? Otkrivaju, razotkrivaju veo početnog neznanja nad sobom i celokupnom tvorevinom a samim tim i težnju ka traženju odgovora. Iz ove pozicioniranosti koja je imanentna čoveku kao prolaznom, ograničenom biću rađa se svest o nemogućnosti poznanja i pronalaženja odgovara na sveobuhvatnost postojanja. Stupajući svojim rođenjem u čin egzistencije za čoveka suštinsko svojstvo sveta je da je neznan, nepoznat, tajanstven. Kao stvoreno biće čoveku je dat razum, um da koristi darove mišljenja, razmišljanja, zaključivanja a samim tim i neminovnosti skepse, sumnje, nedoumice, protivrečnosti, antinomijama što u biti jeste dijalektika samog mišljenja u mišljenju. Prezentnost antinomija, protivrečnosti mišljenja o onome o čemu se razmišlja, misli jeste dinamizam puta dolaženja do znanja, poznanja istine. Znanje otkriva istinu o samom biću koje u svojoj biti sadrži intenciju da zna i bude saznato da se aktualizuje kao subjekt saznanja. Sveobuhvatnost znanja poseduje svoju vremensku dimenziju prošlosti, sadašnjosti, budućnosti kroz koju čovek obitava misleći o onome što je bilo, što jeste i šta će biti. Misleći, poimajući sebe u vremenu čovek dolazi do saznanja o svojoj konačnosti i ograničenosti. Kao takvom bi-

ću koje jeste subjekt saznanja, znanje donosi svest o nemogućnosti spoznaje sveta u totalitetu bivanja. O gnoseološkoj, ontološkoj strukturi i njenoj krhosti protkanoj kroz samu bit čovekovog bića svestan je i Sokrat koji stavom „Znam da ništa ne znam“ transparentno potvrđuje. Jer svest o vlastitom neznanju i jeste znanje.

Sledeći trag filozofskog mišljenja od antike, moderne, postmoderne ontološka bit znanja čija ograničenost, varijabilnost, nepouzdanost u odnosu na čoveka kao subjekta znanja, saznanja je prisutna. Svest o svojoj ograničenosti pa čak i nemoći pred apsolutom neznanja, nepoznavanja sveta a i svog bića je arhe tj. početak saznanja, znanja. Svest o vremenskoj, gnoseološkoj ograničenosti jeste znanje koje se ne prezentuje u negaciji čoveka, sveta, mikrokosmosa i makrokosmosa. Već naprotiv, pod permanentnom dominacijom ove svesti čovek sam biva uveden i u kategorije suprotnosti immanentne njemu i svetu, konačnost-beskonačnost, svetlo-tama, vidljivo-nevidljivo, znanje-neznanje, dobro-loše, istina-laž... Pomenu te dihotomije jesu misli samog dijalektičkog, filozofskog mišljenja koje uspostavlja ono što jeste saznato tj. znanje. Filozofija nastaje i obitava kroz ljudsku misao u iskustvu promišljanja, mišljenja o onome šta jeste čovek i njegov svet.

Filozofija obrazovanja i kritička pedagogija u odnosu na subjekt saznanja u postoderni

Filozofija jeste mera ljudskog znanja koje je mišljeno, pojmljeno u čoveku kao biću koje saznajući aktulizuje samog sebe. Znanje razvija čovekove moći ne samo u odnosu na samog sebe već i na prirodu i celokupni poredak. U tom smislu znanje nije samo ontološka, gnoseološka, etička, kategorija već i aksiološka. Znanje jeste vrednost koja kroz transfer pojedinačnog i društvenog delovanja biva upotrebljeno u različite svrhe, namere. Upotrebna vrednost znanja sažeta je u delatnom ophođenju, odnosu čoveka prema samom sebi i svemu postojećem. Kao umno, racionalno biće čovek

je iznad celokupne tvorevine koju preobražava i koristi shodno sticanju znanja u referentnom okviru progresa. Znanje kao produkt ljudske misli aktualizuje, ostvaruje čoveka kao kreatora svog sveta koji se ne samo menja, preobražava već i razvija. Sama paradigma razvoja, napretka, progresa u sebi sadrži ne retko protivrečnosti i smerove suprotne od očekivanih. Sa stupanjem čoveka kao subjekta saznanja koji nužno nije samo poiman u svetlu nosioca znanja već u dominaciji moći znanja, donosi Novi vek i doba prosvetiteljstva. Hermeneutika subjekta znanja od onoga koji saznaje da bi spoznao, znao kako svet u sebi i oko sebe preobražava se u subjekta spoznaje koji upotrebljava, koristi znanje u službi ovladavanja prirodom u cilju progresivnog napretka. Redukcijom znanja na moć u svetlu vladajućeg razuma prezentna je misao o čoveku kao biću moći koji unosi novo značenje i smisao u svet. Čovekovo znanje i moć sreću se u jednom (Bekon, 2009: 43) tj. u njemu samom. Znanje biva stavljeno u pogone progresa moći trijumfa nad prirodom i spoljašnjim svetom. Znanje u projekciji moći jeste koncept znanja koje postaje ne samo pragmatično, upotrebljivo već i instrumentalizovano. Čovek kao nosioc znanja prestaje da bude biće koje obitava u traženju znanja kao poznanja istine, svrhe, smisla u relaciji harmoničnog sklada, mere kako samog sa sobom tako i sa prirodom.

Načelo da je priroda najviše dobro a ujedno i princip moralnosti po kojem čovek kao delatno biće usmerava, formira svoje delovanje potvrđuje stoička filozofija u stavu „živeti u skladu sa prirodom“. Poznanjem prirode antički čovek poznaje, saznaje i svoju unutrašnju bit tj. ličnu prirodu čiji je sastavni deo. Poimanje znanja kao moći centrira čoveka novog doba u egocentrizam samodovoljnosti zatvorenog uma koji je u konfrontaciji sa spoljašnjim poretkom. Um sjedinjen s voljom konstituiše znanje ultitarističkog tipa koje svoju svrshovitost zadobija u tehničko tehnološkom progresu. Ontološka pripadnost znanja čoveku kao biću koje utemeljuje sebe sama kroz znanje koje je poznanje celovitosti svega posto-

ječeg iščezava. Znanje postaje transparentno kroz moć tehnike umeća ovladavanja prirodom zarad zadovoljavanja novonastalih potreba čovekovog bića. Čovek kao nosioc znanja metafizičke spoznaje postaje subjekt saznanja jednodimenzijske dijalektike uma čija dinamika saznanog htenja nije usmerena na promišljanje celine postojećeg već na fragmente. Redukcijom znanja na saznanje fragmenata stvarnosti imanentna je brzina progresa, napretka. Saznavanjem fragmenata ili delova stvarnosti koji su primarno usmereni na prirodne resurse i njihovo korišćenje potpomognuto tehnikom aktualizuje se brzina progresa, razvoja. Dinamika hermeneutike subjekata od mitotvorne misli koja je sadržana u dominantnom osećanju drugosti od prirode gde se taj svet čini stran, tuđ, nerazumljiv svojom beskrajnošću i tajanstvenošću. Biva otkriven rađanjem logosa filozofske misli kao svet uređenog poretka kojem korespondira i čovekov unutrašnji svet, kosmos i mikrokosmos.

Čovek prosvetiteljstva apsolutizuje moć razuma u smeru dijalektike mišljenja koja preobražava kroz nauku i kulturu čovekov svet u cilju progresa, samostvaranja i samoostvarenja. Znanje konstituiše čoveka i njegovu bit u ontološkoj perspektivi postojanja u traženju smisla i osmišljavanju sveta, čoveka i svega onoga što jesu, što nose u sebi. Filozofiji kao težnji ljudskog duha ka znanju, spoznaji imanentna je samim tim i težnja ne samo ka sticanju znanja već i ka prenošenju, podučavanju znanju. Filozofija je znanje puta čoveka o samome sebi čije je ishodište reč koja se pretače iz dijaloga subjekta samim sa sobom ka drugima. Dijalog kao frekventni metod sticanja, prenošenja znanja kroz filozofski diskurs u kojem obitava filozofija kao filozofija obrazovanja prisutna je u Platonovom delu „Država“. Rezimirajući ideal države Platon se istovremeno hvata u koštac i sa sistematičnošću, funkcionalnošću, svrhovitosti, primenom znanja u odnosu na stanovnike polisa gde je moguća i podele staleža na osnovu ljudskih sposobnosti ka znanju. Obrazovanje je stožer polisa utkano u svaki segment kako državnog poretka tako i u ličnosti pojedinca vodeći ga mudrijem, ispunjenijem, srećni-

jem životu. „Sva Platonova filozofija može se razumeti kao filozofija koja nastoji da misli život čoveka u polisu, te je njena osnovna namera da ukaže na put (methodos) čovekovog obrazovanja“ (Uzelac, 2012: 17). Fenomen obrazovanja kao dimenzija čovekovog postojanja svoju aktuelnost kao i značaj, važnost, smisao dobija u filozofiji Sokrata, Seneke, Aristotela, Kvintilijana, Rusoa, Rasla, Džona Djuia, Fukoa, Liotara.

Dijalektika odnosa spram subjekta saznanja i znanja tj. čoveka i znanja primarno uporište poprima kroz nauku, kulturu, umetnost, pojavljujući se kao duh vremena u kojem obitava dominantna ideja. Rekonstrukcijom značenja samog znanja i obrazovanja u savremenom tehničkom informatičkom društvu čije značenje simboliše postmodernu doba sa enormnim progresom nauke i tehnologije čiji se motiv ka progresu kruniše kao jedini poželjni cilj, znanje menja status, kaže Liotar. Promeni statusa znanja imanentna je informatizacija društva koja permanentno rasvetljava aspekte preobražaja znanja i efekata koje znanje ima na javnu vlast i civilne institucije, koji bi pod drugim okolnostima ostali neprimetni (Liotar, 1988: 15).

Duhu postmoderne strana je svaka metafizika, prisutni scijentizam kao produkt zapadne racionalističke tradicije smelo je najavio tehnokratske modele znanja i saznajni monopol nauka uključujući nivelizaciju sveg saznanja sa naučnim. U postmodernom stanju čovek kao subjekt saznanja živi u odnosu na znanje novim životom u novom vremenu tehničko tehnološkog progressa koji teži akumulaciji naučnog i tehničkog znanja. U referentnom okviru tehničko informatičkog društva dolazi do „eksterizacije“ znanja u odnosu na subjekat saznanja. Novonastala pozicioniranost znanja u odnosu na subjekt saznanja donosi novo iskustvo u biti samog čoveka kao nosioca znanja. „U tehnološkom preobražaju, znanje u informatičkom društvu da bi moglo da pređe u nove kanale i bude operacionalno mora da se prevede u informacione količine – informacijska jedinica je bit. Stari princip da je sticanje znanja neodvojivo od obrazo-

vanja duha, pa čak ičnosti postalo je zastarelo. Znanje prestaje da bude svrha sebi samom, znanje jeste i biće proizvedeno za prodaju, trošeno je i biće trošeno da bi se valorizovalo u nekoj novoj proizvodnji u oba slučaja da bi bilo razmenjeno“ (Liotar, 1988: 11). Liotar tumači duh postmoderne dajući primarno značenje preobražanju znanja u informatičku robu koje opravdava svrhu tržišnih interesa. Imperativ obrazovanja u eri sveprisutne mergantilizacije znanja postaje reprodukcija stručnjaka sa odgovarajućim kompetencijama. Sticanje znanja radi samog znanja koje se implementira u subjekt saznanja koji dolazi do poznanja sebe u poretku postojanja postaje zastareli projekat zamenjen načelom proizvodnje znanja. Sagledavajući pozicioniranost subjekta saznanja u demokratsko savremenom društvu pod plaštom informatike i tehnologije gde je obrazovanje dobilo status „tržišnog proizvoda“ Ortega i Gaset govori o čoveku mase. „Pred samo jednom osobom možemo znati je li reč o masi ili nije. Masa je svaki onaj koji ne ocenjuje samoga sebe – u dobru i zlu – zbog posebnih razloga, nego se oseća 'kao i svi', a ipak ne oseća teskobu, nego zadovoljstvo jer je isti kao i drugi“ (Ortega i Gaset, 2013: 62).

Čovek mase je utonuo u jednoobraznost konformizma, jednočnosti postojanja kojem je strano dublje poznanje samoga sebe u osmišljavanju vlastite egzistencije. Nasuprot čoveku mase uspostavlja se drugi entitet uobličen u čoveku elite. Opisujući čoveka elite Ortega i Gaset ističe „da se pripadnici masa i elita razlikuju po naporu koji ulažu u osmišljavanje svog života, biti pripadnik elite znači neprestano stavljati pred sebe zahteve i suočavati se s vlastitom ograničenošću i nedostatnošću“. (Krznar, 2015: 647).

Čovek elite poseduje svest o sebi samom, i kao svesno biće aktualizuje sebe u intelektualnom, etičkom smislu u autetičnosti postojanja. Čovek mase u jednodimenzionalnosti postojanja i mišljenja, usmeren je na komfor udobnosti savremenog života odslikanog u tehničko tehnološkim pomagalicama kao i mas-medija čija je intencija omasovljavanje pojedinca u potrebama, htenjima potrošačkog

društva. Za čoveka mase znanje prestaje da bude datost kroz koju bi on kao biće saznanja saznavao sebe i druge kroz prizmu vrednosnog orijentira samoga znanja. Dihotomija čoveka kao bića saznanja na čoveka mase i elite adekvatna je i uloga znanja u oblikovanju stvarnosti vlastitog života od instrumentalnosti, ultitarizma ka odgovornosti, autentičnosti. Duhu postmodernog doba imanentan je sveobuhvatni scijentizam u kojem je dominantno znanje tehničko informatičkog karaktera koje opravdava svrhu operativnosti, pragmatičnosti, upotrebljivosti na šta ukazuju u refleksiji o statusu znanja Liotar, Ortega i Gaset. Idući tragom Liotara i Gaseta pojavljuju se teoretičari savremenog obrazovanja koji protežiraju kritičko etičku moć znanja kroz kritičku pedagogiju obrazovanja. Anri Žiru kao i Paulo Freire razvijaju i konstituišu kritičku pedagogiju kao etički model obrazovanja gde se znanje strukturiira kroz kategorijat pravde, vrednosti, istine a ne dominacijom načela tržišne ekonomije. Freire pozicionira čoveka kao subjekta saznanja u etičkoj ravni: „Nemoguće je zamisliti ljudska bića daleko od etike, a još manje izvan nje“ (Freire, 2017: 22).

Čovek kao nedovršeno biće u datosti vremena ostvaruje svoju bit kao etički subjekt. „Mi ne možemo sebe da prihvatimo kao subjekte istraživanja, donošenja odluka, prekida odnosa, izbora, niti kao istorijske subjekte sposobne da menjaju svoje uslove života, a da se ne ostarujemo kao etički subjekti“ (Freire, 2017: 10). Etika je nužnost ljudskog postojanja u kojem moralna refleksija daje vrednosni sadržaj u stvaranju bivanja čovekove egzistencijalne biti. Anri Žiru ističe razliku obrazovnog modela kritičke pedagogije nasuprot obrazovnom modelu neoliberalne pedagogije. Stožer obrazovnog modela kritičke pedagogije kao i pedagoški pristup subjektu saznanja u obrazovnom procesu je kritička refleksija kako u odnosu na samo implementiranje znanja, tako i u odnosu na subjekta samog koje mu omogućava da spozna realnost sopstvenog života u socijalnoj, kulturnoj, političkoj zbilji. Subjekt se ohrabruje da samostalno misli, donosi zaključke, istražuje kako bi postao aktivan

kritički nastrojen subjekt koji razume moralne, društvene, političke probleme svog vremena kao i potrebu da ih rešava na smislen odgovoran način. Najambiciozniji cilj kritičke pedagogije koji navodi Žiru je: "Smatram da je kritička pedagogija od suštinske važnosti za podizanje svesti o tome ko to kontroliše uslove u kojima nastaju znanje, vrednosti i nastavni proces. Isto tako, smatram da je važnost uvideti koliko je kritička pedagogija značajna u sagledavanju raznih načina na koje vlast, iskustvo i moć nastaju pod određenim uslovima usvajanja znanja" (Žiru, 2013: 13).

Neoliberalna pedagogija polazište u obrazovnom procesu temelji na pedagoškom pristupu pasivnog prenošenja i implementiranja znanja, memorisanja činjenica gde je čovek kao subjekt saznanja paradigma za sticanje veština koje se dobro kotiraju na tržištu rada. Neoliberalna pedagogija svoj orijentir nalazi u obrazovnim ciljevima u kontekstu ekonomskog rasta, profesionalne prakse i principa utilitarnosti. U perspektivi neoliberalne pedagogije, znanje u odnosu na subjekt saznanja se pozicionira u okviru materijalne dobiti jer mu pored konkurentnosti na tržištu rada omogućava dobru zaradu koja doprinosi ekonomskom rastu. Znanje implicira mogućnost subjektu da nađe odgovarajuće mesto u tržišno-orijentisanoj kulturi konformizma, standardizacije i robne vrednosti. O statusu neoliberalne pedagogije kao obrazovnog modela u samom obrazovanju Žiru kaže: „Neoliberalna pedagogija lišava obrazovanje njegove društvene vrednosti, kritičkog sadržaja i ideje građanske odgovornosti zarad višeg cilja stvaranja novih, drugačijih društvenih subjekata vođenih logikom privatizacije, efikasnosti, fleksibilnosti, gomilanja kapitala, sa ciljem uništenja državnog uređenja baziranog na principu socijalne pravde“ (Žiru, 2013: 20). Idejni tvorci kritičke pedagogije kao obrazovnog modela i pedagoškog pristupa primat daju individualnosti i neponovljivosti subjekta kao bića saznanja, uzimajući u obzir egzistencijalni pluralizam datog subjekta. Subjekt kroz kritičku refleksiju konstruiše i rekonstruiše znanje izgrađujući subjektivnost u pravcu odgovornog i aktivnog čla-

na društva koji je spreman da se uhvati u koštac s egzistencijalnim rizicima date realnosti. Dominantno tehnicističko obrazovanje pred čoveka kao bića saznanja zahteva mehanički način ponavljanja i usvajanja znanja u cilju što bolje adaptacije na postojeće stanje. U takvom osiromašenom modelu obrazovanja subjekt je pasivan primalac znanja adaptiran na prihvatanje sebe i sveta kao nepromenljivu realnost date nepromenljive budućnosti. „Subjekt je sposoban da se prilagođava svetu a ne da ga menja“ (Freire, 2017: 106). Obrazovanje je pre svega lično pravo pojedinca a ne samo javno dobro, obrazovati suštinski znači formirati iz tog razloga se ne može dozvoliti da obrazovanje postane 'tržišni proizvod'“ (Žiru, 2013: 11). Praksis kao i teorija same pedagogije impliciraju svrshodnost i usmeravanje tako da ona nije po prirodi stvari neutralna niti objektivna. Kritička pedagogija je delatna aktivnost svih subjekata obuhvaćenim procesom obrazovanja čiji je imperativ 'borba za znanje' koje ima za vrhu preobražaj samog čoveka u jedno misleno, dostojanstveno, odgovorno, stvaralačko biće.

Zaključak

Uloga znanja kao i samo znanje u životu čoveka je nesumljiva i neosporna, svako odricanje i poricanje kritičkog, vrednosnog mišljenja kojim čovek otkriva i razotkriva svoju bit jeste atak da li na pojedinca il' na društvo. Čovek današnjice jeste čovek tehničko-tehnološke civilizacije pred kojim su postavljeni mnogi izazovi na koje odgovara činom svoje egzistencije, jedan od njih je svakako poznanje ko je on sam? Znanje nije dato već je zadato čoveku da se ostvari kao misleći subjekat kroz obrazovni proces gde samo obrazovanje jeste svest i savest datog društva.

Literatura

Bekon, Frensis (2009). *Istinita uputstva za tumačenje prirode*, Beograd: Službeni glasnik

- Freire, Paulo (2017). *Pedagogija autonomije*, Beograd: Clio
- Fuko, Mišel (2003). *Hermeneutika subjekta*, Novi Sad: Svetovi
- Hajdeger, Martin (1997). *Uvod u metafiziku*, Vrnjačka Banja: Edios
- Hegel, G. V. F. (1962). *Istorija filozofije 1*, Beograd: Kultura
- Hose Ortega i Gaset (2013). *Pobuna masa*, Gradac: Alef
- Krznar, Tomislav (2016). „Čovek mase“ ili o ulozi filozofije u obrazovanju, *Filozofska istraživanja*, god. Žiru, Anri (2013). *O Kritičkoj pedagogiji*, Beograd: Eduka d.o.o.
- Kuburić, Zorica i saradnici (2001). *Filozofija proplemski pristup*, Novi Sad: Savez studenata Filozofskog fakulteta u Novom Sadu
- Kuburić, Zorica i saradnici (2017). *Metodika nastave društvenih predmeta između teorije i prakse*. Beograd: Čigoja štampa
- 35 (2015) sv.4. Dostupno na: <https://hrčak.srce.hr/file/237341> pdf.
- Liotar, Žan-Fransoa (1988). *Postmoderno stanje*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo
- Platon (1966). *Država*, Beograd: Kultura
- Uzelac, Milan (2012). *Filozofija obrazovanja*. Dostupno na: www.uzelac.eu/Knjige/MilanUzelacFilozofijaObrazovanja.pdf.

Ljiljana Ćumura¹

FILOZOFIJA I OBRAZOVNA PRAKSA

Rezime

Vaspitanje i obrazovanje su kroz istoriju menjali svoj sadržaj, organizaciju i karakter. Kao izraz društvenih potreba preuzimali su određenu ulogu i na taj način doprinosili ostvarivanju ciljeva i zadataka koje je društvo postavljalo. Često su usled postojećeg nesklada između društvenih ciljeva i postojeće školske prakse planirane i sprovedene brojne reforme, koje su nailazile ponekad na rigoroznu kritiku. Danas postoje programska ograničenja u kojima su nastavnici u velikoj meri samo realizatori zadatog bez puno mogućnosti da sami kreiraju program, ali takođe nastavnici nalaze razne načine da postignu pravi učinak sa učenicima, da učine nastavu zanimljivom i razviju potrebe kod učenika za daljim školovanjem i sticanjem znanja. U radu se analizira odnos između filozofije i obrazovne prakse, a značajno mesto zauzimaju stavovi o demokratizaciji i preobražaju škole, koje je zastupao brazilski filozof Paulo Freire (1997-2017), jedan od najznačajnijih teoretičara obrazovanja u dvadesetom veku. Dat je osvrt na radikalni pristup u obrazovanju i mogućnosti transformacije postojeće škole i sistema učenja, nastave i obrazovanja.

Ključne reči: obrazovanje, pedagogija potlačenih, dijalog, radikalna škola, Paulo Freire

1 Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, ljcumura@yahoo.com

Uvod

„U budućim vremenima moći će da opstane samo ono školstvo koje će naći načine i metode da reči i stavove kojima uči decu ostvaruje neposrednom praksom u svakodnevnom životu škole. Jedino škola koju obavezuje sadržaj koji se u njoj predaje ima šansu da vaspitava mladi svet za istinu, za budućnost, za život.“

Svetomir Bojanin, Tajna škole

Intenzivan naučni i tehnološki razvoj koji, po karakteru promena i uticaja, ima sve karakteristike naučno-tehnološke revolucije, bitno je obeležje savremene epohe. Savremena naučno-tehnološka otkrića, odnosno rezultati koji se unose u sadržaje vaspitanja i obrazovanja, pretpostavljaju i uslovljavaju organizaciju pedagoškog procesa u kojem će se ti sadržaji ne samo jednostavno zapamćivati nego i omogućiti učeniku da uspostavlja nove odnose i veze među činjenicama, sličnih i različitih područja. Upravo određenom organizacijom vaspitno-obrazovnog procesa omogućavamo i podstičemo učenika da bude aktivan učesnik u svom razvoju, što je bitna pretpostavka za kreativan stav i ulogu u razvoju društva. Otkrivanjem vlastitih mogućnosti, a i samim angažovanjem da se one ostvaruju, moguće je, u organizaciji vaspitno-obrazovnog procesa, ličnost posmatrati kao *aktivnog učesnika tog procesa*, a ne njen produkt.

Većina autora, koji su se bavili istraživanjem škole i njenim uticajem na pojedinca, smatra da se, u skladu sa društvenim promenama, škola menja i usavršava, te da se u njenom cilju i zadacima, organizaciji i sadržaju vaspitanja i obrazovanja, odražavaju društvene potrebe. Izgrađujući „društvo koje uči“, podstičući i organizujući mnoge činioce u tom procesu, škola bez sumnje, dobija sve veću ulogu, ali i mogućnosti. Škola zapravo predstavlja razvijen i snažan činilac obrazovnog i šireg vaspitnog delovanja. Za-

to ona dobija vrlo važan društveni zadatak – da razvija pozitivne stavove prema učenju, radu, dužnostima i obavezama (Ćumura, 2014).

Iz toga proizilaze i osnovni *zadaci* škole, nastavnog i vaspitnog rada: materijalni, funkcionalni i vaspitni zadatak. *Materijalni zadatak* se odnosi na usvajanje određene količine znanja, ovladavanje potrebnim veštinama i navikama radi uspešne primene znanja u praksi. *Funkcionalni zadatak* se odnosi na razvitak temeljnih psihofizičkih sposobnosti na kojima se zasniva dalji čovekov napredak. *Vaspitnim zadatkom* se postavlja zahtev za izgrađivanjem i oblikovanjem čoveka, kao ljudskog bića, njegovog pogleda na život i svet, čulnog i voljnog života, svih pozitivnih osobina ličnosti i karaktera (Perić, 2013). Uloga i značaj vaspitne funkcije škole je u svim epohama razvitka ljudskog društva posebno isticana, jer upravo ova funkcija čini osnovu socijalizacije pojedinca u društvenom zajednici. Ona omogućava oblikovanje ljudskih kvaliteta i konstruktivno ljudsko delovanje.

U našem školskom sistemu obrazovanja dominira koncepcija *tradicionalne škole* čije su osnovne karakteristike: unapred definisan nastavni plan, centralno utvrđeni programi (i mala mogućnost odstupanja od njih), cilj nastave je usvajanje programa, odnosno sticanje znanja iz pojedinih školskih predmeta, razredno-časovni sistem, dominira uloga nastavnika kao predavača i ocenjivača, osnovna metoda je predavanje, dominira frontalni oblik rada, uloga učenika se svodi na slušanje i zapamćivanje obaveznog gradiva, ocenjivanje se sastoji u proveravanju stepena usvojenosti programa, motivacija za učenje je više spoljašnja itd. (Ivić, 2002).

Kod *aktivne škole* (aktivne nastave/učenja) u fokusu je učenik kao aktivan subjekt nastavnog procesa, dok su osnovne karakteristike aktivne škole sledeće: nastavni planovi i programi nisu centralno utvrđeni, već su fleksibilni i orijentacioni (uz mogućnost prilagođavanja interesima učenika i povezivanja sadr-

žaja različitih predmeta), sticanje znanja se povezuje sa iskustvom samih učenika, motivacija za učenje je unutrašnja, dominantne su aktivne metode, odnosno proširivanje mogućnosti za sticanje ličnog iskustva. Samim tim uviđamo da je cilj aktivne škole razvijanje ličnosti i individualnosti svakog učenika, a ne samo usvajanje znanja nekog unapred fiksiranog nastavnog programa. U aktivnoj školi, nastavnik je organizator nastave sa naglašenom motivisanom ulogom, ulogom partnera u afektivnoj interakciji i regulatora socijalnih odnosa u razredu kao grupi. Ocenjuje se napredak u razvoju učenika u poređenju sa (njegovim) početnim stanjem, motivisanost i zainteresovanost za rad i aktivnosti (Ivić, 2002).

Činjenica da tradicionalna i aktivna škola realno ne postoje u ovako čistom vidu – kako su prezentovane kroz njihove osnovne karakteristike – ne umanjuje potrebu da se i na ovaj način podsticajno utiče na preispitivanje stanja duha postojeće škole, nastavne prakse i obrazovanja, uopšte. Konstruktivno je upravo to što nas promišljanje na ovaj način upućuje na prepoznavanje prožimanja postojeće nastavne prakse sa onom koja je poželjna sa aspekta zahteva aktivne nastave. Koković (2009) ističe da „obrazovanje treba da bude usmereno na ličnost – kako bi pomoglo čoveku da reši ne samo socijalne već i individualne probleme, da podari smisao života i novu 'dubinu'“ (Koković, 2009: 65).

Prirodna težnja svakog društva jeste da se razvija i da napreduje u svim svojim poljima. Kada je o vaspitanju i obrazovanju reč, razvoj i napredak su tekli od tradicionalne do savremene škole. Kako autorka, na drugom mestu navodi (Ćumura Žižić, 2014: 12), u procesu traganja za izgradnjom kvalitetnije škole, kroz istraživanje i oblikovanje sistema vaspitanja i obrazovanja, važan aspekt pripada: svakodnevnoj *interakciji* nastavnika i učenika, procesu *kommunikacije* i uvođenju *inovacija* u nastavu (Ćumura, 2014; Ćumura, 2016).

Metodika nastave filozofije

Život je prekratak za učenje u učionici.

Metju Milburn

Škola je nastala sa ciljem da se na organizovan i planski način usvajaju sistematizovana iskustva čovečanstva. U školi se usvajaju određena znanja, razvijaju umeća i navike, uči i u procesu učenja jačaju intelektualne sposobnosti. Tome neposredno služi *nastava*, kao najorganizovaniji oblik vaspitno-obrazovnog rada u školi. Po rečima Miomira Ivkovića „nastava je jedinstvena, složena, najsistematizovanija i najorganizovanija delatnost vaspitnoobrazovnog procesa usmerena na razvoj i formiranje ličnosti“ (Ivković, 1995: 35). Nastava predstavlja jedan od vidova namernog uticaja na razvoj ličnosti, odnosno onaj oblik učenja i usvajanja tekovina kulture.

Nastava je proces saznanja spoljnog sveta – prirode, društva i ljudskog mišljenja (u nastavi se stiču znanja, veštine i navike), a u nastavi se učenici i vaspitavaju, formiraju svoje stavove, izgrađuju uverenja o drugim ljudima i društvu, i o svetu uopšte. Najzad, u nastavi se sistematski razvijaju fizičke i psihičke sposobnosti učenika, a pre svega intelektualne.

Nastava podrazumeva uvek jedinstveno prisustvo i dejstvo tri glavna faktora: nastavni sadržaji, učenik i nastavnik, koje čine takozvani *didaktički trougao* (Ilustracija 1). Bez jednog od tih faktora nije moguće organizovati nastavu.

Ilustracija 1. *Didaktički trougao*



Nastavnim sadržajima je određen program vaspitanja i obrazovanja, gde učenici sistematskim proučavanjem nastavne građe, uz pomoć nastavnika i samostalnim učenjem stiču znanja, razvijaju sposobnosti i usvajaju vlastite vrednosti. *Nastavnik* je kvalifikovan stručnjak koji poučavanjem pomaže učenicima u vaspitno-obrazovnom procesu.

U savremenom obrazovanju sve više dolazi do izražaja i posebno oblikovana tehnika, kao poseban faktor nastave, što je povezano sa obrazovnom tehnologijom, pa se po tome tradicionalni didaktički trougao proširuje na *didaktički četvorougao* (Ilustracija 2).

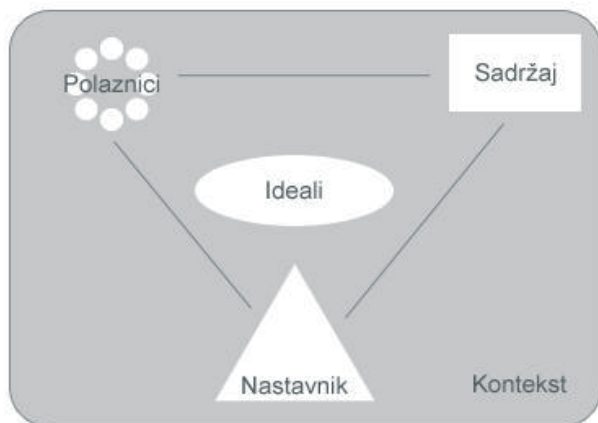
Ilustracija 2. *Didaktički četvorougao*



Izvor: <http://mdtv.vpts.edu.rs/fajlovi/multimedija>

Danas je najšire zastupljen Pratov opšti model podučavanja, koji se temelji na pet različitih perspektiva podučavanja, a to su: transmisijaska perspektiva, razvojna perspektiva, perspektiva naukovanja, negujuća perspektiva i perspektiva društvene reforme, od kojih svaka ima potencijal dobrog podučavanja (Ilustracija 3).

Međutim, nastava može da realizuje samo jedan deo vaspitno-obrazovnih zadataka (pretežno obrazovnih) i ima određene ograničenosti: ona nedovoljno razvija samostalnost i inicijativnost učenika. U praksi rada naših škola ona je još uvek pretežno prilagođena prosečnim učenicima, tako da se školski rad ne sme svesti samo na nastavni rad, već ga treba upotpuniti sa dodatnim, vannastavnim i slobodnim aktivnostima.

Ilustracija 3. *Pratov opšti model poučavanja*

Izvor: <http://mdtv.vpts.edu.rs/fajlovi/multimedija>

Kada je u pitanju metodika nastave filozofije treba imati na umu da ona ne predstavlja naučno-teorijska znanja, već praktičku filozofiju. Po rečima V. Dubljevića „mišljenje metodike kao praktičke filozofije zahteva od svakog nastavnika da u izboru nastavnih metoda za pojedini čas, osim forme i sadržaja zaista uzme u obzir i ciljeve i ideale (...) Tako i temeljni projekt Ivana Ivića: *Aktivno učenje* ne nudi nikome recept za instant dobre časove, već zahteva nudeći nove ideje samostalni trud za njihove pojedinačne primene“ (Dubljević, 2001: 209). „Dakle, nastava nije samo skup pravila koja se moraju izvežbati i izvesti, nego je izvođenje nastave filozofije već filozofija sama“ (Dubljević, 2001: 206).

Radikalni pristup obrazovanju

Možemo li sa aspekta postojeće nastavne prakse i rezultata ukupnog nastavnog rada (bilo da je reč o efikasnosti u realizaciji sadr-

žaja nastavnih programa, o ulozi nastavnika i učenika, ili o realnim uslovima rada) osnovano izneti dilemu o potrebi unapređivanja postojećih oblika i metoda nastavnog rada? Kako bismo detaljnije odgovorili na ovo pitanje, analiziraćemo rad Paula Freira (1921-1997) i njegove revolucionarne ideje u opismenjavanju i obrazovnoj praksi.

Brazilski teoretičar, pedagog, aktivista i filozof Paulo Freire postao je poznat ranih šezdesetih zbog svojih moćnih metoda opismenjavanja i izuzetnih kombinacija teorije i prakse. Freire je težio da svojim idejama i angažovanjem doprinese pozitivnoj transformaciji društva, jednakosti i humanizaciji odnosa u školskom kontekstu. Postao je uvažena ličnost u akademskom svetu zbog jedinstvenih kombinacija teorije sa praktičnim iskustvom, a njegova dela su prevazišla obične tehnike opismenjavanja i postala zaštitni znak pedagogije širom sveta.

Freire razlikuje *obrazovanje za prilagođavanje* i *obrazovanje za oslobađanje*. Obzirom da u obrazovanju postoji prekomerna upotreba predavanja i memorisanja sa vrlo malo analize važnosti onoga što je memorisano, Freire ističe da je „potlačenost u ljude umetnuta između ostalog i putem tradicionalne pedagogije“ (Večanski i Borovica, 2008: 166), jer su „učenici viđeni kao kontejneri u koje se znanje može odlagati. Predavač je odlagač, a znanje se svakodnevno odlaže“ (Večanski i Borovica, 2008: 166). Ovakav koncept Freire naziva „bankovni“ koncept obrazovanja. U knjizi „Pedagogiji potlačenih“ Freire je naveo deset ključnih osobina „bankovne“ metode obrazovanja koja predstavlja snažan instrument društvene kontrole i primer obrazovanja za prilagođavanje. Na primer, učitelj govori a učenici slušaju; učitelj bira i nameće svoj izbor, a učenici se povinuju; učitelj disciplinuje, a učenici se disciplinuju; učitelj bira sadržaj programa, a učenici mu se prilagođavaju; učitelj podučava, a učenik je poučen; učitelj zna, a učenici ne znaju. Ovakav koncept pretvara učenike u „spremišta“ koje učitelj treba da popuni. Za razliku od obrazovanja za prilagođavanje, na drugoj strani imamo

obrazovanje za oslobođenje, „koje obrazovni cilj ulivanja znanja zamenjuje postavljanjem problema koji nastaju u odnosu ljudi prema svetu“ (Freire, u: Milutinović, 2011: 128).

Stoga Freire, obrazlažući obrazovanje za oslobođenje, za učitelja kaže da je umetnik, ali biti umetnik ne znači da su on ili ona došli tom poslu, i da mogu uticati na učenike. Ono što učitelj radi pri podučavanju jeste da omogućava učenicima da postanu ono što jesu i iz tog razloga, jedan od najvažnijih koncepata u Freirevom radu je „osveščivanje“ (Freire, 2002). Jovanović i Grahovac (2015) ističu sledeće: „Koristeći 'metodu osveščivanja' koja podrazumeva refleksiju o vlastitom društvenom položaju i značaju obrazovanja, gradivo, odnosno 'generativne teme' (Freire, 1993) same 'isplivavaju' u dijaloškom odnosu nastavnika i učenika, čime motivacija onih koji uče postaje veoma visoka i autonomna. Implicitne odnose znanja i moći u učionici, gde učitelji i nastavnici jesu superiorni, moćni stručnjaci koji 'imaju' znanje i koji propisuju, određuju i kontrolišu učeničko znanje, a učenici poslušni, pokorni objekti koji bez puno kritičkog mišljenja dato znanje 'usvajaju', suprotstavljajući svom metodi osveščivanja koji oslobađa učenike dajući im mogućnost da stupe u dijalog sa nastavnikom, pri čemu se spontano formiraju 'generativne teme' i slobodni kurikulum (Freire, 1993; 1996). Filozofsko i epistemološko utemeljenje svoje teorije obrazovanja Freira dalje utemeljuje kroz različite koncepte, od 'kulture ćutanja' do dijaloga kao ključnog aspekta saznanja koji je nerazdvojiv od prakse (Freire, 1993; 1996)“ (Jovanović i Grahovac, 2015: 20-21).

Dijaloška metoda

Freireva pedagogija opismenjavanja podrazumeva, pre svega, razvoj kritičke svesti. Formiranje kritičke svesti daje ljudima priliku da preispituju prirodu svoje istorijske i društvene situacije s ciljem stvaranja demokratskog društva. Učitelj počinje razumevati društvenu stvarnost i razvija listu generisanih reči i tema koje mo-

gu podstaći raspravu. Učenici takođe uče da razumeju, a potom i da transformišu realnost. Da bi taj cilj postigli, neophodno je da postoji *dijalog* između učitelja i učenika, jer kako Freire kaže „čovjek ne stvara sebe u tišini, već kroz reči, dela i refleksiju“ (Freire, 2002: 61). Prema tome, *dijaloška razmena između učitelja i učenika* je važna stavka u obrazovanju jer u njoj i jedni i drugi uče, pitaju, reflektuju i učestvuju u stvaranju značenja. Freire naglašava da dijalog nije samo običan razgovor, već označava epistemološki odnos; to je način spoznavanja, dijaloška razmena između nastavnika i učenika, gde oboje uče, oboje postavljaju pitanja, oboje učestvuju u odlučivanju. Upotreba dijaloga je ključni elemenat u učenju, tvrdi Freire (Freire, 2002).

Miler (2004) takođe ističe da osnovna svrha obrazovanja nije samo da prenosi znanja i informacije, već da *transformiše* društvo time što će učenicima pomoći da razviju svest i radoznalost (Miller, 2004). Kao što Jarvis (1987) navodi Freiru je jasno da je obrazovanje human proces, ali i revolucionaran, jer njegovi rezultati će potvrditi da su ljudska bića sposobna da transformišu i humanizuju svet (Jarvis, 1987: 3). Nastavnici treba da imaju na umu da „predavati ne znači prenositi znanje, sadržaj, niti je *podučavanje* akcija kojom subjekt-kreator daje oblik, stil ili dušu nedefinisanom telu. Nema predavanja bez učenja (...) Podučavanje nije prenošenje znanja nego stvaranje mogućnosti za konstruisanje sopstvenog znanja“ (Freire, 2017: 14, 33).

Zaključak

Možemo naći mnoštvo mišljenja o Freireovom radu, ali je sigurno da je on omogućio stvaranje jedne od najkreativnijih sinteza teorija obrazovanja odraslih u dvadesetom veku, u kojoj je razdvojio jezik kritike od jezika mogućnosti. Radikalna pedagogija Paula Freira predstavlja podsticaj za razmišljanje o drugačijim načinima učenja i prenošenja znanja i predstavlja rekonstrukcionistički

program podsticanja društvenih promena kroz obrazovne procese² (Ćumura Žižić, 2015: 106-113). Obrazovanje je za Freira sredstvo delovanja u svetu i na svet. Dijaloška metoda koju je zagovarao između nastavnika i učenika, treba da doprinese da nastavnik isto toliko nauči od učenika, i sa njim, koliko i učenik od nastavnika. Jer, obrazovna praksa upravo i počiva na ovom principu – postojanju dva subjekta, „jednog koji predavajući uči, i drugog koji učeći podučava“ (Freire, 2017: 50).

Večanski i Borovica (2008) ističu da su Freirove koncepcije obrazovanja zasnovanog na dijalogu, prakse, iskustvenog učenja, osveščivanja društva, odigrale važnu ulogu u postavljanju neformalno obrazovne i informalno obrazovne metodologije. „Kako je samo informalno obrazovanje zasnovano na dijalogu pre nego na kurikulumu, jasna je važnost Freirovog razumevanja obrazovnog dijaloga, kao dijaloga u kojem poštovanje igra ključnu ulogu, te dijaloga u kojem ne deluje jedna osoba na drugu, već one sarađuju i kroz međusobno delovanje uče i razvijaju se“ (Večanski i Borovica, 2008: 180). Džefs i Smit (1999) su poredeći vezu između svakodnevnog života i učenja kroz neformalno obrazovanje istakli da „kao instruktori mi radimo sa drugima da stvorimo okruženja za učenje. Tada, ne menjamo ljude, već ljudi menjaju sebe u kontaktu s drugima“ (Jeffs i Smith, 1999: 16).

Literatura

- Bojanin, Svetomir (2011). *Tajna škole*, Beograd: Odbor za versku nastavu Arhiepiskopije beogradsko-karovačke
- Ćumura Žižić, Ljiljana (2014). *Dramske metode u metodici nastave sociologije – mogućnost korišćenja u redovnim i vannastavnim aktivnostima* (diplomski rad), Novi Sad: Filozofski fakultet
- Ћумура Жижић, Љиљана (2015). Education as a radical transformation. *Зборник радова Нова научна едукативна мисао*, 1/2015, Београд: Номотехнички центар, 106-113.

2 Detaljniju analizu radikalne pedagogije i pristupa Paula Freira autorka je izložila u tekstu „Education as a radical transformation“ (Ćumura Žižić, 2015: 106-113)

- Ćumura, Ljiljana (2016). Korišćenje dramskih elemenata u nastavi. *Metodika nastave društvenih predmeta između teorije i prakse*, U: Kuburić, Z., Ćumura, Lj. i Zotova, A. (prir.), Beograd: Čigoja štampa, 231-254.
- Dubljević, Veljko (2001). Problem metodike nastave filozofije. U: Kuburić Simonović, Zorica i saradnici (2001). *Filozofija: problemski pristup*. Novi Sad: Savez studenata Filozofskog fakulteta.
- Freire, Paulo (2002). *Pedagogy of the Oppressed*, New York: The Continuum International Publishing Group, Inc.
- Freire, Paulo (2017). *Pedagogija autonomije*. Beograd: Clio
- Ivić, Ivan (2002). *Aktivno učenje*, Beograd: Institut za psihologiju
- Ivković, Miomir (1995). *Metodika nastave sociologije*, Niš: Prosveta
- Jarvis, Peter (Ed.), *20th Century Thinkers in Adult Education*, London, Cromm Helm, 1987.
- Jeffs, Tony & Smith, Mark, *Informal Education - conversation, democracy and learning*, London: Education Now Books in association with YMCA George Williams College, 1999.
- Јовановић, Витомир и Граховац, Милица (ур.) (2015). *Насиљавници - рефлексивни исцртаживачи инклузивне образовне праксе*, Београд: Центар за образовне политике
- Kuburić Simonović, Zorica i saradnici (2001). *Filozofija: problemski pristup*. Novi Sad: Savez studenata Filozofskog fakulteta.
- Koković, Dragan (2009). *Društvo i obrazovni kapital*, Novi Sad: Mediterran Publishing
- Miller, Ron, *Educational Alternatives: A Map of the Territory. Paths of Learning*, 20, 2004. Dostupno na: <http://www.educationrevolution.org> (14. 6. 2016)
- Милутиновић, Јована (2011). *Алтернативе у теорији и пракси савременог образовања – пути ка квалитетном образовању*, Нови Сад: Савез педагошких друштава Војводине; Вршац: Висока школа струковних студија за образовање васпитача „Михаило Палов“
- Perić, Bojana (2013). *Vaspitno-obrazovni program prevencije nasilja u školi* (master rad), Novi Sad: Filozofski fakultet
- Вечански, Иван и Боровица, Тамара (2008). Радикална критика школе. *Прилози теорији школе*, Грандић, Р. и сарадници (ур.) (2008). Нови Сад: Савез педагошких друштава Војводине, 157-181.

SADRŽAJ

ДРАГОСЛАВ ЂУРОВИЋ	
ФИЛОСОФИЈА, МИТ, РЕЛИГИЈА	13
ЗОРИЦА САВИЋ ЈОВИЋЕВИЋ	
УЧЕНА РЕЛИГИЈА И ПОБОЖНА ФИЛОЗОФИЈА.....	41
GORAN RUJEVIĆ	
IZAZOVI AUTOMATIZACIJE RADA.....	59
ZORICA MIJARTOVIĆ	
UPOZNAVANJE SA BIOETIKOM KROZ UPUĆIVANJE NA NJENU PROBLEMATIKU	79
ZORICA KUBURIĆ	
FILOZOFIJA PRIRODNOG LEČENJA.....	87
ANDRIJANA STEFANOVIĆ	
FILOZOFIJA I POLITIKA.....	113
БОЈАНА ИЛИЋ	
ПРОБЛЕМ ДРУШТВЕНЕ НЕЈЕДНАКОСТИ	127
JELENA VIDA KOVIĆ	
BIĆE I NIŠTA U LOGIČKO-NAUČNOM POČETKU	139
LJUBOMIR PERIĆ	
HEGELOVE FORME UMETNOSTI.....	153
HRISTINA BANIĆ, KRISTINA TODOROVIĆ	
KANTOV I HUSERLOV PRISTUP VODEĆIM SAZNAJNIM PITANJIMA.....	163
MARIJANA BOJIĆ	
FILOZOFIJA KAO NAČIN ŽIVOTA.....	175
DALIBORKA VUKASOVIĆ	
FILOZOFIJA OBRAZOVANJA I KRITIČKA PEDAGOGIJA U ODNOSU NA SUBJEKT	185
LJILJANA ČUMURA	
FILOZOFIJA I OBRAZOVNA PRAKSA	197



Co-funded by the
Tempus Programme
of the European Union

