

ISSN 2303-5862

THEORIA

ČASOPIS ZA FILOZOFIJU

God. I, br. 1. (2014)

Sarajevo, maj/svibanj 2014.

Impresum

Theoria: časopis za filozofiju

Izdavač

Filozofsko društvo Theoria
Sarajevo, F. Račkog 1

Redakcija časopisa

prof. dr. Samir Arnautović
prof. dr. Damir Marić
Džana Rahimić-Bužo
Đuldina Kurtović
Nermin Salkić

Glavni i odgovorni urednik

prof. dr. Samir Arnautović

Zamjenik glavnog i odgovornog urednika

prof. dr. Damir Marić

Sekretar redakcije

Džana Rahimić-Bužo

E-mail: kontakt@fdt.ba

Web: <http://www.fdt.ba>

Online časopis

Izlazi jednom godišnje

ISSN 2303-5862

SADRŽAJ

Damir Marić, <i>Anaksimandar i teorija evolucije</i>	4
Željko Škuljević, <i>Sokratova pjesnička krivnja</i>	17
Damir Marić, <i>Problem povijesnog Sokrata</i>	30
Nermin Salkić, <i>Platonova Politeia</i>	42
Damir Marić, <i>Siromaštvo Diogena iz Sinope</i>	61
Ivan Dunder, <i>Adequatio rei et intellectus kod Tome Akvinskog</i>	72
Đuldina Kurtović, <i>Mjesto susreta Istoka i Zapada- Buddha i Nietzsche</i>	93
Samir Arnautović, <i>Granice iskustva kod Waldenfelsa</i>	114
Jure Zovko, <i>Problemi metodologije u interpretaciji umjetničkog djela</i>	126
Damir Marić, <i>Etički aspekti eksperimentiranja na životinjama</i>	142
Džana Rahimić Bužo, <i>Značaj razumijevanja svijeta</i>	158
- <i>Upute za autore</i>	166

DAMIR MARIĆ

ANAKSIMANDAR I TEORIJA EVOLUCIJE

Anaksimandar je prvi za koga znamo da je na racionalan način i bez uplitanja bogova ili nekih drugih nadnaravnih sila objasnio nastanak životinja i ljudi. Prema svjedočanstvima koja su nam na raspolaganju, on je držao da su živa bića nastala u vodi ili u prvobitnom mulju i da su bila morske životinje. Kasnije su neke od tih morskih životinja izašle na kopno i postale kopnene životinje. Čovjek se izgleda razvio iz neke vrste morskih životinja. Neki stručnjaci su zbog ovoga smatrali da je Anaksimandrovo učenje o nastanku životinja i ljudi preteča teorije evolucije, pa i same Darwinove teorije.

Aetije nam veli da su:

"prva živa bića nastala u vlažnom i da su bila obavijena bodljikavom korom. Kako je vrijeme odmicalo izašla su na suhija mjesta i pošto je kora oko njih popucala na kratko su se vrijeme održala na životu."¹

I drugi doksografi kažu da je po Anaksimandrovom mišljenju život nastao u prvobitnom moru. Kod Hipolita nalazimo da je Anaksimandar tvrdio da "Živa bića nastaju (iz vlage) koja hlapi (pod djelovanjem) Sunca",² a Cenzorin veli da

¹ H. Diels, *Predsokratovci: fragmenti*, tom 1., Naprijed, Zagreb, 1983., 12 A 30. U svjedočanstvima se ne govori o nastanku biljaka.

² Ibid., 12 A 11.

se Anaksimandru "čini da su iz vode i zemlje zagrijavanjem" nastala prva živa bića, a to su bile "ribe ili ribama vrlo slična živa bića".¹ Dakle, po Anaksimandrovom mišljenju živa bića su nastala u prvobitnom moru pod djelovanjem toplote Sunca. Važno je primjetiti da se u objašnjenju nastanka živih bića Anaksimandar služi isključivo prirodnim uzrocima i elementima, a na isti način je objasnio i nastanak kozmosa. Život je nastao iz onoga što bismo mi danas nazvali neživom materijom. Međutim, treba imati u vidu da Anaksimandar smatra kako je život spontano nastao iz nežive materije u najranije doba i da se to ne zbiva kroz cijelu povijest do naših dana. Ovakva abiogeneza nije bila učenje koje bi Grci smatrali neobičnim.² Zapravo stajalište da je život nastao iz prvobitne vlažnosti je, veli Charles Kahn, uobičajena teorija kod Grka.³

Moguće da je Anaksimandar smatrao da je život nastao u moru jer je u prvo vrijeme po nastanku kozmosa cijela Zemlja bila prekrivena vodom. Aristotel u *Meteorologici* veli:

"U početku je cijelo područje oko Zemlje bilo vlažno i ono što je Sunce isparilo postalo je uzrok vjetrova i Sunčevih i Mjesečevih okretanja, a ono što je preostalo je more. Zato

¹ Ibid., 12 A 30.

² J. H. Loenen, "Was Anaximander an Evolutionist?", *Mnemosyne* 7, 3 (1954), 224. McKirahan kaže da je sama materija iz koje sve nastaje živa u određenom stupnju, pa je sve što nastaje iz nje prožeto "životnom silom". Životinje i ljudi su samo životniji od ostatka kozmosa, ali se ne razlikuju bitno od njega. R. D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Text and Commentary*, Hackett Publishing Company, Indianapolis and Cambridge, 2010., 42.

³ Ch. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, University Press, New York, 1960., 111.

misle da more isparavajući postaje sve manje i da će na kraju doći vrijeme kada će sve biti kopno."¹

Možda se može reći da je život nastao u ovom prvobitnom moru, a onda su isušivanjem mora i nastajanjem kopna neke prvobitne životinje izašle iz mora na kopno. Slijedeći Aetijevo svjedočanstvo moguće je da su sve prvobitne životinje živjele u moru² i da su neke izašle na suho, a prilagođavajući se okolišu odbacile su bodljikavu koru koja ih je obavijala. U početku su se kratko održale na životu, ali možda možemo dodati da su se vjerovatno vremenom prilagodile na život na kopnu i postale kopnene životinje slične ili iste onim koje danas poznajemo.

Možemo opravdano postaviti pitanje, veli Gerard Naddaf, da li su sva živa bića imala bodljikavu koru ili samo ona koja su potencijalno bila kopnene životinje.³ Također se možemo pitati zašto su kopnene životinje imale bodljikavu koru. Da li im je ona bila neka vrsta zaštite i od koga bi ih štitila? Ako je postojala neka vrsta grabežljivaca, da li su i oni bili prekriveni bodljikavom korom? Ukoliko pretpostavimo da bodljikava kora ima funkciju zaštite, onda je očito da je ona izraz prilagodbe životinja svome okolišu. Ipak, zbog oskudnosti svjedočanstava na ova pitanja ne možemo dati nedvojben odgovor.

Anaksimandrovo učenje o nastanka ljudi izazvalo je mnogo rasprava među stručnjacima. U svom svjedočanstvu

¹ Aristotle, *Meteorologica*, Harvard University Press & William Heinemann LTD., Cambridge & London, 1987., 353 b 6 - 11. (prijevod D. M.) Također u H. Diels, *Predsokratovci*, 12 A 27.

² Možda su se prva živa bića hranila prvobitnim muljem. Vidjeti G. Naddaf, *The Greek Concept of Nature*, State University of New York Press, Albany, 2005., 89.

³ Ibid.

Hipolit veli da je čovjek "u početku bio sličan drugom živom biću, to jest ribi."¹ Pseudo-Plutarh kaže da je čovjek nastao iz nekih drugih živih bića, pri čemu nije rekao kojih, jer čovjek nije mogao odmah nastati u današnjem obliku budući da po rođenju nije u stanju da se sam hrani, nego mu je potrebno da se neko dugo brine o njemu.² U Cenzorinovu svjedočanstvu nalazimo da su se ljudi začeli u ribama ili ribama sličnim bićima, te da su plodovi u njima zadržani "do spolne zrelosti", a kad su se ta bića raspukla iz njih su izašli "muškarci i žene koji su se već mogli othranjivati".³ Plutarh o nastanku ljudi kaže:

"On ne izjavljuje da se ribe i ljudi rađaju u istom, nego da su se ljudi prvobitno rodili i othranili u ribama kao morski psi i kad su odrasli tada su sami sebi pomogli izaći i dokopati se zemlje. Isto, dakle, kao što je vatra proždiralala drva, (svog) oca i majku iz kojih je zapaljena (...) tako da je i Anaksimandar ribu, za koju je izjavio da je zajednički otac i majka svih ljudi, dobacio za hranu."⁴

Dok nam Hipolit jedino veli da su ljudi bili slični ribama, Cenzorin tvrdi da su se ljudi začeli u ribama, te da su tek kao odrasle jedinke, sposobne da se same hrane, izašle iz njih. Pseudo-Plutarh i Cenzorin daju sličan argument zašto ljudi nisu odmah mogli nastati u današnjem obliku: zato što prije zrelosti nisu u stanju sami preživjeti. Plutarh slično tome kaže da su se ljudi othranili i rodili u ribama, ali dodaje da su se rodili živi, kao što morski psi rađaju svoje mlade, te da su onda kao odrasli napustili more i otišli živjeti na kopno.

¹ H. Diels, *Predoskratovci*, 12 A 11.

² *Ibid.*, 12 A 10.

³ *Ibid.*, 12 A 30.

⁴ *Ibid.*

Za Theodora Gomperza postoji očita sličnost između odbacivanja bodljikave kore životinja koje su prešle živjeti na kopno i transformacije larve u insekta. On smatra da je moguće kako je ova transformacija poslužila Anaksimandru za objašnjenje odbacivanja bodljikave kore pri prelasku nekih životinja iz mora na kopno. Kako su za Anaksimandra kopnene životinje nastale iz morskih, ovo učenje je po Gomperzovom mišljenju prvo nejasno javljanje teorije evolucije.¹ John Burnet smatra potpuno prihvatljivim da je Anaksimandar začetnik ideja prilagođavanja okolišu i preživljavanja najsposobnijih. U tom smislu Anaksimandar je preteča Darwinove teorije evolucije. On je shvatio, veli Burnet, da današnje životinje, a posebno viši sisvaci, nisu mogli od početka biti u obliku u kojem su sada.² Izgleda da je Anaksimandar znao da neke vrste morskih pasa rađaju žive mlade, pa je iz toga zaključio da su one prelazni oblik između morskih i kopnenih životinja.³ Pored toga, tvrdio je da je čovjek nastao od neke druge vrste životinja. Sa naše tačke gledišta, Anaksimandrovo učenje o nastanku životinja i ljudi može nam izgledati "groteskno", ali metod mu je, po Burnetovom sudu, bio "potpuno znanstven".⁴

S druge strane, neki stručnjaci smatraju da Anaksimandar nije začetnik teorije evolucije. Za Cornforda reći da su ljudi

¹ Th. Gomperz, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, John Murray, London, 1901., 54.

² J. Burnet, *Early Greek Philosophy*. 2nd edition. Adam and Charles Black, 1908., 73.

³ J. Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato*. 13th edition. Macmillan & St Martin's Press, London & New York, 1964., 19.

⁴ Ibid.

othranjeni u nekoj vrsti ribe ne znači da su iz nje evoluirali.¹ Prve životinje koje su napustile more i prešle živjeti na kopno su, drži Loenen, identične današnjim kopnenim životinjama, te stoga kod Anaksimandra nema razvoja kopnenih životinja iz morskih, pa ni teorije evolucije.² Loenen veli da ni nastanak ljudi kod Anaksimandra ne treba objašnjavati evolucijom, jer su ljudi nastali abiogenezom u tijelima morskih pasa, a nisu se postupno iz njih razvili.³ Po Naddafovom sudu, ako obratimo pozornost na Cenzorinovo svjedočanstvo, Anaksimandar je smatrao da su pod dejstvom Sunčeve toplote na prvobitno more nastali embrioni različitih vrsta. Ti embrioni su se onda razvili u različite morske i kopnene životinje, a ljudi su kao paraziti živjeli u ribama ili ribama sličnim bićima sve dok nisu dosegli zrelost, kada su izašli i nastavili se razmnožavati.⁴ Kahn smatra da nam Cenzorinovo i Aetijevo svjedočanstvo potvrđuju da su životinje i ljudi nastali u moru na isti način i da su bili omotani nekom vrstom kore. To što u svjedočanstvima nalazimo da su ljudi odrasli u nekoj drugoj vrsti životinja, nije dovoljno da se tvrdi da je Anaksimandar začetnik teorije evolucije.⁵ Kod Anaksimandra ne postoji generalan opis postupne promjene iz nižih u viša živa bića, pa stoga nema ni teorije evolucije. Kahn ide dalje i zaključuje da ne samo da Anaksimandrovo učenje ne sadrži u sebi začetak teorije evolucije, nego suprotno tome drži da su živa bića nastala abiogenezom.⁶

¹ F. M. Cornford, *Principium Sapientie: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1952., 170., f. 1.

² J. H. Loenen, "Was Anaximander an Evolutionist?", 227.

³ *Ibid.*, 228.

⁴ G. Naddaf, *The Greek Concept of Nature*, 91.

⁵ Ch. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, 112 – 113.

⁶ *Ibid.*, 113.

Jonathan Barnes veli da kod Anaksimandra ne možemo naći ideju postupne promjene iz vrste u vrstu, odnosno da ne zastupa teoriju evolucije. Važno je primjetiti da u povijesnim svjedočanstvima ne možemo naći da je teza o isušivanju Zemlje povezana sa učenjem o nastanku živih bića. Po Aetijevom svjedočanstvu, kaže Barnes, prve životinje su bile vodozemci i živjele su u razdoblju kada je postojalo kopno. To znači da se u pitanje može dovesti tvrdnja da kod Anaksimandra postoji koherentna teorija o postupnom širenju živih bića iz mora na kopno i evoluiranje jedne vrste u drugu. Barnes drži da kod Anaksimandra nema ni traga o postupnoj promjeni vrsta, nego se prije može zaključiti da su se kopnene životinje oslobodile bodljikave kore samo jednom, te da su otada one "mačke i krave, hijene i konji".¹ Ni nastanak ljudi po Barnesovom sudu nije objašnjen pomoću teorije evolucije. Naime, izgleda da su "riboliki" roditelji ljudi bili prekriveni bodljikavom korom poput predaka drugih životinja, a da je jedina razlika što se kora tih predaka nije raspukla i ljudi nisu izašli prije nego što su dosegli stupanj zrelosti da se dalje mogu brinuti sami o sebi.² Barnes zaključuje da kod Anaksimandra nema ni traga o učenju o postupnoj i dugotrajnoj promjeni živih vrsta koja bi bila potaknuta prilagođavanjem okolišu.³

Anaksimandrovo stajalište o nastanku životinja i ljudi je, drži Loenen, u suprotnosti sa temeljnim postavkama moderne teorije evolucije. Prvo, kod Anaksimandra nema učenja da su više vrste nastale od nižih; drugo, prirodna selekcija i

¹ J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London & New York, 1982., 17.

² Ibid.

³ Ibid.

prilagođavanje okolišu su mehanizmi kojim moderna teorija objašnjava evoluciju, dok kod Anaksimandra prirodne selekcije nema, a prilagođavanje okolišu možda postoji, ali nema utjecaj na "biološku strukturu životinja", treće, moderna teorija evolucije svoje argumente zasniva na biologiji i paleontologiji, a Anaksimandar svoju "neobičnu teoriju" na ideji da su živa bića nastala u moru; i četvrto, abiogeneza koju zastupa Anaksimandar nije dio moderne teorije evolucije, jer nije znanstveno dokazana.¹ Uzevši sve ovo u obzir, po Loenenovom mišljenju, Anaksimandar nije preteča moderne teorije evolucije.

U prosudbi da li je Anaksimandar na neki način zagovarao evoluciju živih bića, pored analize svjedočanstava iz antike, od ključnog značaja je kako razumijevamo pojam evolucije. Možda je pretjerano tražiti u svjedočanstvima razvijenu teoriju evolucije kakvu danas poznajemo. Također, možda je neprimjereno očekivati da je Anaksimandar, na identičan način kao Darwin, mehanizam evolucije živog svijeta objašnjavao pomoću ideja prilagođavanja okolišu i opstanku najsposobnijih. Što se tiče tiče Loenenove prve primjedbe može se reći da ni Darwin ne drži da postoje "viša" i "niža" živa bića, niti da postoji neki nužni progres živog svijeta, nego su se organizmi na različite načine prilagodili okolišu.² Ako bismo Loenenove termine "viša" i "niža" zamijenili sa "kompleksnija" i "jednostavnija", onda bi se moglo, poput McKirahana, tvrditi da Anaksimandar objašnjava nastanak živih bića na isti način na

¹ J. H. Loenen, "Was Anaximander an Evolutionist?", 231 – 232. Loenen veli kako je znanstveno dokazana suprotna tvrdnja da jedino iz živog nastaje živo, čime se, naravno, ne dokazuje da je abiogeneza nemoguća. Ibid., 232.

² Vidjeti J. Rachels, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1990., 116.

koji objašnjava nastanak kozmosa i meteorološke fenomene, a to znači da se drži principa da kompleksnija bića nastaju od onih jednostavnijih.¹ Čini se da ni druga Loenenova tvrdnja nije opravdana, jer kod Anaksimandra bića koja su izašla iz mora na kopno živjela su kratko, pa se možda može tvrditi da su ona prilagođenija životu na kopnu opstala i možemo ih prepoznati kao današnje kopnene životinje. Također odbacivanje bodljikave kore možemo smatrati kao oblik prilagođavanja okolišu koji ima konzekvence na "biološku strukturu životinja". Nije jasno da li Loenen u svojoj trećoj tvrdnji anakrono smatra da bi Anaksimandar bio bliži modernom evolucionizmu da je koristio argumente slične ili identične koje nalazimo u modernoj biologiji i paleontologiji. Besmisleno je dokazivati da Anaksimandar ne zastupa sve bitne aspekte moderne teorije evolucije niti da koristi argumentaciju znanosti koje su se razvile dosta kasnije. Anaksimandrovu teoriju o nastanku živih bića treba pokušati razumjeti iz njenog vlastitog povijesnog konteksta i eventualno vidjeti da li je na neki način preteča ideja koje nalazimo u kasnijim vremenima. Na Loenenovu četvrtu zamjerku kako abiogeneza nije dio evolucione teorije, jer se prihvata princip da život nastaje iz života, a ne iz neživih bića, može se odgovoriti da je Anaksimandar smatrao da su prva živa bića nastala u prvobitnom moru ili mulju pod dejstvom topline Sunca, ali da se to ne događa kroz cijelu povijest, od nastanka prvih organizama do danas. Abiogeneza nije proces koji i dalje traje. Živa bića ne nastaju i danas spontano iz nežive materije, već se abiogeneza dogodila u dalekoj prošlosti. Ovo učenje ipak ima dosta sličnosti sa suvremenim znanstvenim objašnjenjima o nastanku prvih živih bića.

¹ R. D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, 42.

Čini se da Loenen poput Barnesa drži da su kopnene životinje dok su živjele u moru bile potpuno jednake sadašnjim kopnenim životinjama, ali da su bile omotane bodljikavom korom. Kada su izašle na kopno, riješile su se bodljikave kore i od tada do danas nisu se mijenjale. Ni ljudi nisu nastali bitno drugačije, osim što su prvobitno boravili u "ribolikim" roditeljima, a kad su dostigli zrelost, izašli su u sadašnjem obliku. Aetijeovo svjedočanstvo kao da podržava stanovište da su vremenom neka živa bića izašla iz mora na kopno oslobađajući se kore kojom su bila omotana. Međutim, u ovom svjedočanstvu se jednostavno ne govori da li su bića oslobođena bodljikave kore bila ista onim koja su živjela u moru omotana korom, ili su se promjenom okoliša izmijenila. Možda potvrdi da ni ljudi nisu evoluirali možemo naći u Cenzorinovu svjedočanstvu u kome se kaže da su se ljudi začeli u ribama ili ribama sličnim bićima i u Plutarhovom svjedočanstvu u kome se veli da su se ljudi rodili i othranili u ribama, međutim, ova svjedočanstva nam ne govore nedvojbeno da su ljudi nastali abiogenezom u tijelima svojih "ribolikih" roditelja. To što su se ljudi začeli i rodili u nekim drugim živim bićima ne isključuje mogućnost da su nekako evoluirali iz njih. Plutarh kaže da su ribe predci ljudi, ali iz toga možemo izvesti dvije mogućnosti: 1. da su ribe predci ljudima u smislu da smo na neki način i dalje ista vrsta, ili 2. da su ribe predci ljudima u smislu da su ljudi različita vrsta od riba, ali da su nastali iz njih. Prva teza je očito neprihvatljiva, dok je druga neprihvatljiva samo ukoliko su ljudi u ribama nastali abiogenezom. Ako prihvatimo da su ljudi nastali u ribama abiogenezom, onda moramo prihvatiti i tezu da se abiogeneza nastavila zbivati i poslije nastanka prvih živih bića, a za to nemamo nedvojbenog svjedočanstva. To možda vjerovatnijom čini tezu br 2., tj. da su ljudi na neki način

evoluirali iz riba, čemu potvrdu možda možemo naći u Hipolitovom svjedočanstvu u kome se veli da je čovjek u početku bio sličan ribi i Pseudo-Plutarhovoju tvrdnji da je čovjek nastao od druge vrste živih bića.

Također, čini se kako u svjedočanstvima nema potvrde da je ispravna Naddafova tvrdnja kako su prvo nastali embrioni različitih vrsta, te da su se razvili u različite morske i kopnene životinje, a da su ljudi do zrelosti živjeli u ribama ili njima sličnim životinjama kao paraziti. Čini se neprihvatljivim i stanovište koje nudi Dirk L. Couprie da se kod Anaksimandra može govoriti o metamorfozi, a ne o evoluciji.¹ Naime, metamorfoza podrazumijeva da se unutar razvojnog ciklusa jedinki jedne vrste zbivaju velike promjene, kao kad se larva transformira u insekta, i da se to zbiva neprestano kao uobičajen način razvoja jedinki unutar određene vrste. Međutim, nema potvrde u svjedočanstvima da je Anaksimandar mislio da se takva promjena zbiva neprestano, odnosno da se npr. i danas događa da morske životinje odbacuju koru i postaju kopnene.

Stoga je možda vjerovatnije, kako tvrdi Barnes, da su kopnene životinje doživjele transformaciju samo jednom, pri odbacivanju bodljikave kore, a ljudi izlaskom iz svojih "ribolikih" predaka. Ova teza se svakako ne čini poput moderne teorije evolucije koja podrazumijeva dugotrajnu postupnu promjenu iz vrste u vrstu, ali kada se sa njom usporedi stajalište da su vrste oduvijek ovakve kakve su danas i da se ne mijenjaju,

¹ D. L. Couprie, *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology: From Thales to Heraclides Ponticus*, Springer, New York, Dordrecht, Heidelberg, London, 2011., 96.

kako je npr. tvrdio Aristotel, onda se ona čini kao mogući iskorak ka teoriji evolucije.

LITERATURA:

- Aristotle, *Meteorologica*, Harvard University Press & William Heinemann LTD., Cambridge & London, 1987.
- J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London & New York, 1982.
- J. Burnet, *Early Greek Philosophy*. 2nd edition. Adam and Charles Black, 1908.
- J. Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato*. 13th edition. Macmillan & St Martin's Press, London & New York, 1964.
- F. M. Cornford, *Principium Sapientie: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1952.
- D. L. Couprie, *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology: From Thales to Heraclides Ponticus*, Springer, New York, Dordrecht, Heidelberg, London, 2011.
- H. Diels, *Predsokratovci: fragmenti*, tom 1., Naprijed, Zagreb, 1983.
- Th. Gomperz, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, John Murray, London, 1901.
- Ch. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, University Press, New York, 1960.

- J. H. Loenen, "Was Anaximander an Evolutionist?", *Mnemosyne* 7, 3 (1954), 215 – 231.
- R. D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Text and Commentary*, Hackett Publishing Company, Indianapolis and Cambridge, 2010.
- G. Naddaf, *The Greek Concept of Nature*, State University of New York Press, Albany, 2005.
- J. Rachels, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1990.

ŽELJKO ŠKULJEVIĆ

SOKRATOVA PJESNIČKA KRIVNJA

Stanuju li zajedno filozofija i poezija?

*... o, reči su nejasne
kao mrtva trava u hramovima.*

N. Joana, *Sokratova smrt*

Prijateljući i cimerujući kao student filozofije i teologije u Tübingenu, Hegel i Hölderlin, skoro da su personalno ovjerali bliskost i mogućnost zajedničkog bivanja filozofije i poezije. Prvi, iako po vokaciji filozof, okušat će se (i) u formi pjesmotvorā, dok će drugi, Koga Heidegger naziva *pjesnikom pjesnka* jer „stvara suštinu poezije“, uznastojati u promišljanju i pisanju teorijsko-filozofskih rasprava. Međutim, to zajedništvo (do tada personalno ovjeravano), pokazaće se prividnim: kao da je raskidom dugogodišnjeg prijateljstva prestala da *cimeruje* filozofija i poezija. Tome u prilog govori i sadržaj razmjenjenih pisama u kojima Hegel za poeziju kaže da je samo „vapaj lijepe duše“, dok mu Hölderlin uzvraća konstataciju da je filozofija „azil za propale pjesnike“.

Već (po)odavno vlada „plodna napetost između poezije i filozofije“, udaljenost i bliskost u isto vrijeme, neka vrsta tihog pratioca njihovog bivanja. Taj problem je evidentan na putu zapadnjačkog mišljenja, koje se od istočnjačkog govora

mudrosti, upravo, razlikuje odn. odvajajući time što u sebi nosi tu napetost:

„Platon govori o staroj neslozi (*παλαια διαφορά*) poezije i filozofije, proteruje poeziju iz svog carstva ideja i dobra- a istovremeno je preuzima u sebe, pripovedač mitova koji zna da na nedostizhan način pomeša svečanost i ironiju, bajkovitost i jasnoću mišljenja“.¹

Kada Angèle K. Marietti u svom *Introduction*² tvrdi da je jezik zajedničkost terena Sokrata i Nietzschea onda je, *de facto*, jasno da ih upravo njihove razlike približavaju. Kada se u *Rođenju tragedije* pita „da li je rođenje jednog umjetničkog Sokrata (kurziv Ž. Š), uopšte, nešto protivurečno po sebi“?³ onda je to gadamerovski jedno vječno pitanje: zašto i na koji način jezik, jedini medijum onoga što se misli i onoga što se pjeva, može da postigne to zajedničko i to različito. Bez obzira, dakle, na inherentnu različitost „poetska reč je jednako kao i filozofska u stanju da stoji i da se u odvojenosti 'teksta' u kome se artikuliše iskaže sa sopstvenim autoritetom“.⁴ Kako je to, uopšte, moguće tamo gdje je jezik medijum?, pita se Gadamer.

¹ H. G. Gadamer, *Filozofija i poezija*, Službeni list SRJ, Beograd, 2002., 27 (prevod S. Radojčić)

² A. K. Marietti, *Introduction*, 19 (u F. Nietzsche, *Le livre du Philosophe/Das Philosophenbuch*, Aublier-Flammarion, 1978.). Ako je Sokrat i bio tip „usmenog“ filozofa, Nietzsche je relativno mnogo pisao; prvi je bio „etikolog“, a drugi „instinkolog“. Sokrat (469-399) nije mogao znati za Nietzschea (1844-1900) iako bi, najvjerovatnije, sa njim razgovarao, dok Nietzsche nije volio „atenskog mudraca“ ili ga je samo na negativan način obožavao. Usp. Ž. Škuljević, *Dijalog sa Sokratom*, Hijatus, Zenica, 1996., 51-52.

³ F. Nietzsche, *Die geburd der Tragödie*; pr. F. Niče, *Rođenje tragedije*, Kultura, Beograd, 1960., 77.

⁴ H. G. Gadamer, *Filozofija i poezija*, cit. izd., 28.

Pogotovo kada je u pitanju odnos između filozofije i jezičkih umjetnosti, pitanje koje nanovo intrigira glasi kako se te dvije, u isto vrijeme slične i različite, forme jezika odnose jedna prema drugoj: *tekst poezije koji stoji u sebi i jezik pojmova koji sam sebe ukida i sve zbivanje ostavlja iza sebe*.¹ Uzimajući paradigmatički lirsku pjesmu i dijalektički pojam kao topose događanja jezika, problem se umnogostručava i, u jednom trenutku, čini se nerješivim. Ako je pjesnička riječ (samo) ono što predstavlja, tj. nema neku primjenu za nešto drugo, šta se događa i da li postoji neki sličan iskaz o riječi filozofa. Odgovor je niječan iz razloga što se filozofija „izgrađuje tek u dijalogu ili ćutke“ (mišljenje je njegov unutrašnji oblik), tako da se bez bojazni može reći da je filozofija „beskonačni napor pojma“. Utvrđujući na taj način raspad bliskosti između poezije i filozofije, ali i mogućnost „naknadnog“ utemeljenja iste, Gadamer se s pravom pita kakve to ima veze sa filozofijom i, eventualnom, blizinom pjesme i misli? Iako paradoksalno, pitanje šta je jezik u filozofiji, tiče se i pjesničkog iskaza. Navodeći onu Platonovu da se filozofija kreće isključivo u mediju pojmova, „u idejama kroz ideje, ka idejama“ (*Polit.* 511 c 2), zatim onu Hegelovu da forma rečenice ne odgovara izražavanju spekulativnih istina, slijedi ona „samoukidajuća“ konstatacija: „Jezik filozofije je tako jezik koji sam sebe ukidane govoreći ništa i istovremeno ciljajući na celinu“.² Pozivajući se za svjedoka tvorca *poésie pure* Malarme (nije beznačajno spomenuti njegovo intenzivno studiranje Hegela), istaknut će kao najdragocjenije u njegovoj poeziji slike „u kojima na

¹ Ibid, 29.

² Ibid, 32.

bliskost pjesnika i filozofa, od Platona do Heideggera,¹ reći će da „u tajni jezika vlada ista dijalektika otkrivanja i uklanjanja“.

Iako se čini neophodnom, sudeći na grčku konotiranost naslova teksta, šira elaboracija još nekih problema koje sobom (do)nosi ova Gadamerova studija, ograničit ćemo se na još samo jedan. Naime, u odjeljcima *Platon i pjesnici*, te *Pjesništvo i mimesis*, nailazimo, za razliku od opšteprihvaćenog mnijenja, na jedno drugačije viđenje mimetičkog. Kako je antička teorija o podražavanju vrijedila i za poetiku, bez „egzaktne“ ovjere u njoj, svoje najubjedljivije dokaze je, ipak, potraživala i nalazila u likovnoj umjetnosti. U njoj se i nametnuo govor o *odrazu i uzoru*, „koji je onda Platon učinio instrumentom svoje kritike pesnika“. Upravo da bi naglasio ontološku razliku između uzora i slike, Platon se odlučio na „likovnu“ upotrebu pojma *mimesis*.² Međutim, iako mimetičko jeste i ostaje jedan praodnos, kaže Gadamer, u njemu se ne dešava *toliko podražavanje koliko preobražavanje*. Mimesis, dakle, ne treba shvatiti kao ukazivanje na nešto drugo u smislu uzora ono, kao nešto smisljeno, postoji sobom i u sebi samom.

¹ Vidi M. Hajdeger, *Mišljenje i pevanje (Helderlin i suština poezije)*, Nolit, Beograd, 1982., 129-169. O životu i djelu ovog njemačkog romantičkog pjesnika U. Häussermann, *Hölderlin*, Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, März 1961., ali i F. Helderlin, *Nacrt iz poetike*, Bratstvo jedinstvo, Novi Sad, Beograd, 1990. (preveo J. Aćin).

² To je ono što je Gadamer u *Istini metodi* naziva svjesnom umjetnikošću (*Künstlichkeit*), estetičkim nerazlikovanjem koje sačinjava iskustvo umjetnosti. Ako obnovimo taj izvorni smisao mimezisa, oslobodićemo se estetskog sužavanja koje za mišljenje predstavlja klasicistička teorija podražavanja. Takođe H. G. Gadamer, *Filozofija i poezija*, 37.

Najveći broj istraživača se slažu da Sokrat, za života, nije ništa napisao. Poput Pitagore iz Samosa (582-493), Pirona iz Elide (360-270), Karneada iz Kirene (214/213-129/128). Epikteta iz Hieropolisa (50-138) i drugih, praktikovao je tzv. „usmenu filozofiju“. Na pitanje zašto ne piše knjige-Sokrat je odgovarao da ona, kada je nešto pitate, ne odgovara, ćuti. Tim načinom je preferirao živi i uznemirujući razgovor, naspram usmenosti i „mrtvila“ zapisanog. Međutim, nekoliko usputnih natuknica, bilježaka i sl., možda upućuje da se i drugačije zapitamo, da ono znano o njemu podvrgnemo metodičkoj skepsi. Ovim, naravno, ne tvrdimo da su drugi istraživači i znalci Sokratova djela u krivu, naprotiv. Možda samo da, još jedanput, propitamo vlastito znanje u pročitano i promišljeno, da na ovom našem putu razgovaranja sa Sokratom, sa onim koje je čitav svoj život razgovarao sa drugima, otklonimo neke dileme i nedoumice. Kada Frejdenbergova, na jednom mjestu, izrijeком kaže *Sokratova Gozba*¹ radi li se tu, kako sugeriše prevodilac, o očiglednoj grešci u tekstu ili o „pravo autorstvu“? Dovodi li autorica ove pozamašne studije u pitanje opšteprihvaćenu usmenost filozofa ili, na tragu vlastitih istraživanja, želi samo istaknuti Sokratovo *symposionalno* bivanje. Poredi ga sa Menipom,² nastavljajem kiničke filozofije tradicije izvan Grčke, za koga kaže da je katabazičan i lakrdijaš u svojim djelima; po legendi, izvršio je samoubistvo u paroksizmu gramzivnosti. Menip je, kao i Sokrat, nejasna figura, odveć legendaran, on je maska mudraca i budale.

¹ O. M. Frejdenberg, *Mit i antička književnost*, Prosveta, Beograd, 1987., 294. Takođe, Ž. Škuljević *Dijalog sa Sokratom*, cit.izd., 19-21.

² Menip iz Gadare, grčki filozof (oko 270. g. p. n. e.), kiničar. Pisao je satire u kojima je napadao filozofe prirode kao i svaku stručnu znanost i ismijavao stoičko naučavanje o svjetskoj vatri.

Obojica se, tvrdi autorica, javljaju i kao subjekt i kao objekt prikazivanja, kao autor i autorova tema. Na taj način, menip se približava saturi (satiru), vraća se u krug ovih „satiro-satiračno-saturnijskih“ predstava koje su neodvojive od motiva *Sokratove Gozbe*. Ono što je predstavljao Sokrat za Platonovu naraciju, to je bio Menip za Lukijana. Sokrat je, dakle, „i autor i autorova tema“ baš kao i menip, oni su i „pisci“ i glavna tema (za)pisanog. Kako je „nesporno“ Platonovo autorstvo *Gozbe* i drugih dijaloga gdje se Sokrat pojavljuje kao „glavni junak“,¹ pomenuta knjga implicira autorsko dvojstvo. Istina, to se ni na jednom mjestu ne može „arheološki“ dokumentovati iako autorica, do kraja vjerno, ostaje u dihotomijama tipa Sokrat-Menip, Platon-Lukijan. Platon u svom „sokratstvu“ a Lukijan u „menipejstvu“, ipak, daju razloga da se i drugačije zapitamo. Ako je vjerovati Arijanu Flaviju iz Nikomedije (2. v.) i onome što je zapisano u Epiktetovom učenju (*Razgovori Epiktetovi*), sumnja je i dalje pratilac Sokratove usmenosti. To na izvjestan način donosi i Tomlinova knjiga *Great Philosophers of the West*, istina u obliku bilješke,² koja, ako ništa drugo, iznosi na vidjelo jednu paradoksalnu činjenicu. Epiktet koj, takođe, nije ništa bilježio i rugao se onima koji su pisali knjige, dovodi u pitanje usmenost Sokrata. Vrlo je vjerovatno da je on mogao

¹ Za razliku od mitosnih pripovijesti, u Platonovim dijalozima je evidentna „odaljenost od mimetičke pjesničke tvorevine...“ Izvjesno je i da su oni „prikazivanje“ stvarnih ljudi, Sokrata i njegovih partnera. Bez obzira na rečeno, a u duhu osobenog Gadamerovog poimanja *mimesis*, reći će za Platonove dijaloge da su oni nešto drugo a ne „filozofska drama“, a da Sokrat nije junak ove pjesničke tvorevine (*Filozofija i poezija*, 25).

² „Epictetus, the Stoic philosopher (first century) alone maintains that Socrates occasionally wrote down his thoughts (*Discourses*, Book II, Chapter I, 5). His poetic compositions in prison may have been purely extempore effusions“ (E. W. F. Tomlin, *Great Philosophers of the West*, Grey Arrow, London, 1950., 15-).

znati Sokratove „poetske kompozicije“, sastavke koji su, najvjerojatnije, odmah uništeni. I Nietzsche u *Rođenju tragedije*, doduše, iz drugih namjera, „tvrdi“ da je Sokrat pisao. Navodno je, poslušavši glas u snu, napisao proemij Apolonu, a nekoliko je Ezopovih basni ustihovao. Predhodno utvrdivši da sam Sokrat nije ništa pisao, o njegovim tobožnjim pismima (*Epistole Socraticorum*) M. N. Đurić navodi nekolicinu autora koji su to pokušali istražiti.¹

Da li je Sokrat pisao ili nije, unatoč kratkim i nedovoljnim natuknicama o tome, i dalje ostaje tajnom. Ono što znamo o njemu je da je postojao i govorio, bez obzira što o njegovoj „usmenosti“ znamo kao o (za)pisanom argumentu.

Sagledavajući filozofiju kao duhovnu težnju k bitnome, možemo reći da je ona već pretpostavljala pjesništvo kao sačinjanje biti svega što jest u povijesnom svijetu: „Kao transcendencija k bitnome... pretpostavljala je filozofija *odnos* biti čovjeka, bića i bitka. Zbivanje ovog odnosa jest pjesništvo u iskonskom smislu. Pretpostavljajući ga, ona je ujedno i sama kao težnja *k biti* već bila sudionik na njoj, tj. ona je bila u svojoj biti *pjesnička, poetička...*“²

K tome stremi i onaj Wittgensteinov zapisak da bi se filozofija, u stvari, trebala poetizirati (Philosophie durfe man eigentlich nur dichten). One zapravo ne bivstvuju kao suprodstavljenosti sudeći da, bez obzira na sredstvenost, obe

¹ R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, Paris, 1873., 609-616; I. Sykutris, *Die Briefe und der Sokratiker*, Stud. z. Gech. d. Kultur d. Altert. 18, 2, Paderborn, 1933; M. Schanz, *S. als vermeinti. Dichter, ein Beitrag zur Erklärung des Phaidon*, Hermes 29 (1894), 597-603.

² V. Sutlić, *Bit i suvremenost*, V. Masleša, Sarajevo, 1967., 237.

iskazuju težnju k biti. Kako u svojim najvišim dometima „dolazi do izražaja (i) božansko“,¹ to se njihova izražajna različitost nadaje kao bivstvena istota. Ako su mjerodavni govorili o bogovima bili pjesnički, kaže Figal, onda je Sokrat kriv jer je, po Meletovim optužbama, „odpjevao nove bogove“ (*Euthyphr.* 3b). Sokratovu krivnju, dakle, tužilac pokušava utemeljiti u njegovom navodnom pjesničkom izgovaranju i izražavanju što, po nekima, ne odgovara istini. Naime, još su proroci propovijedali, kako stoji u *Odbrani Sokratovoj*, „da pjesnici doduše znaju šta je lijepo, ali ne znaju o čemu govore“ (*Apol.* 22c). Pjesnički govor izvire iz oduševljenja, on nema karakter ispitivanja i poricanja, njegov cilj nije razumsko poimanje. Ovu procjenu, kaže se dalje, ne bi trebalo shvatiti kao „smanjenje vrijednosti estetskog“ protiv kojeg se donosi kvalitet naučnog ili filozofskog mišljenja. Ono što se sredinom osamnaestog vijeka nazivalo „estetsko“, u Sokratovo vrijeme nije ni postojalo. U smislu Meletova zahtjeva za odgovornošću i krivnji Sokratova „pjevanja“, Figal se ponovo vraća prvobitnoj usporedbi. Analogno proroštvu, odnosno anticipativnoj ulozi, pojavljuju se pojedini pjesnici „sa vidnim zahtjevom za autoritetom“. Taj tzv. „zahtjevni autoritet“ u svemu pripada i njima i, kako Sokrat ipak nije pjesnikom, Meletovi navodi su vrlo problematični i, dobrim dijelom, neprihvatljivi. To se (naj)jasnije vidi u *Politeii*, prvenstveno u prvoj knjizi, koju su pobornici jednog prava i neplatonskog Sokrata ocijenili kao sokratovsku. Naime, u društvu mladića koji su se skupili u kući bogatog trgovca, Sokrat pita jednog

¹ G. Figal, *Sokrates (Dichtung)*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München, 1955., 40: „in ihnen, so könnte man denken, kommt deshlab das Göttliche und wahrhaftig zum Ausdruck“.

postarijeg domaćina o prednostima i nedostacima starosti na što, sa potpunom ozbiljnošću, odgovara Kefal citirajući Sofokla i Pindara. Dalje slijedi pitanje da li Kefal uživa prednost starosti samo na osnovu znatnog bogatstva i koje te prednosti ima to bogatstvo? Kefal, između ostalog, odgovara kao bogataš može biti pravedniji... Međutim, Sokrat čeli znati da li je to, uistinu, pravednost na što Polemarh, Kefalov sin, dobacuje : „Tako je to Sokrate kad se vjeruje Simonidu“ (*Resp.* 331d). Pozivanje na autoritet Simonida, pjesnika poučnih izreka, u ovoj dijaloškoj situaciji predpostavlja stvarni odgovor. Ipak, vrlo brzo se dokazuje da Simonid nije autoritativan jer ono što govori o pravičnosti nije jasno. Nakon kraćeg ispitivanja, Sokrat konstatuje da se on izražava „na poetičan način u zagonetkama“ (*Resp.* 332b-c). Sokratovo „ozbiljno“ prihvatanje Delfskog proročanstva, uključujući i prednost da to pjesnik razjasni, još jedanput naznačava usporedbu između pjesnika i proroka. Jednim naknadnim *tumačenjem*, kako ga Sokrat u pronicljivom ispitivanju želi sprovesti, ipak je vidljiva razlika: „Das Orakel des delphiscen Gottes uberredet nicht.“ Samo za sebe, kako to pjesnici žele, ne može se pjevanje savladati bez obzira na ozbiljnost nakane. Ono, to jest pjevanje ne izgleda tako kao što se samo sebi čini. Sudeći da ne zahtijeva spoznaju (kad rapsod¹ Ion, u istoimenom dijalogu nešto u pjesmi obrađuje to ne znači da on to i razumije), to i samo to je za Sokrata na njemu problematično. Dakle, gdje se to filozofski ogleda pokazuje *filozofija pjevanja*: ona pokriva status pjesničkog govora i, sudeću da spoznajni penetrira, naznačava ono što nedostaje

¹ O rapsodima i Homeridima vidjeti M. N. Đurić, *Istorija književnosti u vremenu političke sanostalnost*, izdanje „Naučne knjige“, Beograd, 1951., 68-71.

ojesništvu čime se ne pokazuje prednost filozofije u svakom pogledu. Bez obzira na njenu potrebu za tumačenjem pjesničke riječi, shvatanjem i ubjeđivanjem, ona je nužno upućena na pjesništvo. To je zato što se pjesnik jezikom izražava, a filozofi samo tumače sa svojim pojmovnim odrednicama, zapisuje Figal (još rezolutnije zvuči ona heideggerijanska: *o čemu filozof samo muca, pjesnik s lakoćim pjeva*). Pravi pjesnici su, kako to Sokrat u *Ionu* kaže, od božanskog ispunjeni (*entheoi*, 533e)¹ i „oduševljeni“ (*begeistert*). Kod njih, moglo bi se reći, zbog toga i dolaz do izražaja ono božansko.² Međutim, rečeno važi i za filozofiju (i Sokratovo filozofiranje je u „službi bog (ova)“ i pokazuje „oduševljenje“), samo na jedan drugi način, promišljenije. Ne govore samo pjesnici sa mnogo entuzijazma i duševljena, nego i filozofi. Na primjeru Platona, koji je i sam bio pjesnik, ali je docnije spalio pjesmotvorine, neki istraživači tvrde da se u njemu mislilac i pjesnik pojavljuju kao suprotnost. To tumačenje obara sam Platon ne samo umjetničkom stranom svojih dijaloških spisa, „sjajnim slikama i poredbama kojima su oni isprepleteni, nego i svojom *mitopejom*...“ Kao ilustraciju spomenimo dijalog *Fedar* gdje sam Sokrat u božanskom nadahnuću „govori svoju najvišu istinu“, dakle, pokazuje da filozofija nije dovoljna samo

¹ „Pesnici nam zaista kažu da oni s medosnih izvora i iz nekih Muzinih vrtova i dolova ususavaju svoje pesme, te ih nama donose kao pčele, leteći kao i one same. I oni istinu govore. Je pesnik je naročito biće: on je lagan, krilat i svešten i ne može pevati pre nego bude ponesen zanosom, pre nego bude izvan sebe i svoga mirnog razuma; ali dokle god ima to dobro (tj. mirni razum), on, kao svaki čovek, ne može pevati ni proricati“. M. N. Đurić, *O zanosu, ljubavi i pravom besedništvu (O Ijonu)*, VI (predgovor u Platon *Ijon, Gozba, Fedar, Kultura*, Beograd, 1955.). Usp. i hrvatski prijevod Platon, *Ion, Lahet, Meneksen*, Biblioteka „Scopus“, Zagreb, 1998.

² G. Figal, *Sokrates*, cit. izd., 40.

svjetlost razuma.¹ Ako su pjesnici hermeneuti bogova (Ion, 534e), onda su ovi drugi hermeneuti stvarnosti. Filozofi su, dakle, vjesnici jednog drugačijeg razumijevanja, jednog osobenog uvida u sve što jest. „Pa dobro, Kritone“, kaže Sokrat svojom posljednom rečenicom u dijalogu, „radimo dakle na ovakav način, pošto nas u to (u)vodi bog“ (*Krit.* 54d). Tako nadahnuto, „pjesnički“ rekli bismo na kraju.

Ako se filozofski govor ima razumjeti ovako, onda je filozofija u biti (na)stupila na mjesto pjesništva. Filozof, dakle, uzima ozbiljno ono što je bio zadatak pjesnika: „Philosophie ist gegenuber der Dichtung nicht das andere, von Ihr Verschiedene...“ Bez obzira što, u nastavku, za filozofiju kaže da je „savršenija“, „prozirnija“ i „potpunija“, ostaje u Figala ona „filozofska pobožnost“ s kojom, ne primjeru Sokrata, govori o pjesništvu.

Post scriptum,

Bez obzira na Sokratovu „pjesničku krivnju“ ili nevinost, zaključimo zajedno s Gadamerom: „onaj ko misli da umetnost ne može više primereno da se misli pojmovima Grka, tah ne misli dovoljno grčki- i ne misli dovoljno dobro“.

¹ U Platona se dijalektika i mit uzajamno prožimaju, kaže Đurić u *Predgovoru*, oni nemaju odedenih granica, i „pjesnička snaga i metafizička spekulacija nalaze se u punoj harmoniji. Kad se umori od suvog raščlanjavanja pojmova u logičkom dokazivanju, i kad se zbuni u mnogim kontradiktornim problemima, mislilac se poverava mašti i predaje se osvežavnoj atmosferi mitova, kao putnik što posle duga, teška i opasna puta neočekivano staje na zeleni čilim lepe i mirisne livade“ (*O Ijonu*, VII).

LITERATURA

- M. N Đurić, *Istorija književnosti u vremenu političke samostalnosti*, izdanje „Naučne knjige“, Beograd, 1951.
- G. Figal, *Sokrates (Dichtung)*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München, 1955.
- O. M. Frejdenberg, *Mit i antička književnost*, Prosveta, Beograd, 1987.
- H. G. Gadamer, *Filozofija i poezija*, Službeni list SRJ, Beograd, 2002.
- M. Hajdeger, *Mišljenje i pevanje (Helderlin i suština poezije)*, Nolit, Beograd, 1982.
- U. Häussermann, *Hölderlin*, Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, März 1961.
- R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, Paris, 1873.
- F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*; pr. F. Niče, *Rođenje tragedije*, Beograd, 1960.
- M. Schanz, *S. als vermeinti. Dichter, ein Beitrag zur Erklärung des Phaidon*, Hermes 29 (1894), 597-603.
- V. Sutlić, *Bit i suvremenost*, V. Masleša, Sarajevo, 1967.
- I. Sykutris, *Die Briefe und der Sokratiker*, Stud. z. Gech. d. Kultur d. Altert. 18, 2, Paderborn, 1933.
- E. W. F. Tomlin, *Great Philosophers of the West*, Grey Arrow, London, 1950.

- Ž. Škuljević, *Dijalog sa Sokratom*, Hijatus, Zenica, 1996.

DAMIR MARIĆ

PROBLEM POVIJESNOG SOKRATA

Budući da Sokrat nije pisao, sve što možemo znati o njegovom životu i filozofiji dolazi iz drugih izvora. Postoje četiri glavna izvora, a to su: Aristofanova, Platonova, Ksenofonova i Aristotelova djela. Moguće je da je povijesni Sokrat za nas zauvijek izgubljen i da nam jedino preostaje lik iz djela navedenih autora.¹ Ako je uopće moguće ustanoviti ko je bio povijesni Sokrat, jedini način je procijeniti i usporediti postojeća svjedočanstva. Riješiti "problem Sokrata", odnosno odgovoriti na pitanje ko je on bio i kakvo mu je bilo učenje, nije moguće riješiti jednom zavijek, ali je možda moguće ponuditi rješenje uvjerljivije od drugih. Pri tome uvijek postoji opasnost da u svjedočanstvima koja nam donose Sokratove portrete pronađemo upravo ono što želimo.²

Problem ne bi ni postojao kada bi se četiri navedena glavna izvora podudarala u opisima Sokrata, međutim, kako se

¹ Zbog toga Olof Gigon drži da o Sokratu ne možemo ništa znati sa sigurnošću. O. Gigon, "Die Gestalt des Sokrates als Problem", A. Patzer (ed.), *Historische Sokrates*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987., 270 – 322.

² Vidjeti D. Tarrant, "The Tradition of Socrates", *Greece and Rome* 1 (1931 – 1932), 151.

Napisano je mnogo knjiga i članaka o problemu povijesnog Sokrata i ponuđeno je mnogo različitih rješenja. U ovom kratkom tekstu nije moguće dati iscrpan pregled stajališta o ovom problemu, nego će biti pokušano u ocrtu prikazati nekoliko utjecajnih rješenja koja su se pojavila od početka 20. stoljeća.

oni u nekim važnim aspektima bitno razlikuju, neophodno je procijeniti kome dati povjerenje. U principu se više vjeruje suvremenicima i onima koji su Sokrata lično poznavali. Aristofan je bio Sokratov suvremenik i lik "Sokrat" se pojavljuje u nekim njegovim komedijama. U komediji *Oblakinje* izvedenoj 423. g. p. n. e. Aristofan prikazuje Sokrata kao upravnika filozofske škole u kojoj se poučavaju kozmološke teorije i sofistička retorička vještina. To je većini stručnjaka bilo dovoljno da odbace Aristofanovo svjedočanstvo kao pouzdano, jer se čini da on nije bio dovoljno filozofski obrazovan, a pored toga kao komediografu glavni zadatak mu nije bio da prikaže sliku zbiljskog Sokrata, nego da karikiranjem Sokratovog lika ismije određene ideje, koje sa Sokratom zasigurno nemaju nikakve veze, te da zabavi publiku. Pored toga, ostala svjedočanstva negiraju da je Sokrat bio kozmolog i jasno prave razliku između njega i sofista.

Ksenofon je poznao Sokrata, ali vjerovatno njihovo druženje nije trajalo dugo i ne čini se da je posjedovao filozofske sposobnosti poput npr. Platonovih. Ksenofonovi spisi donose sliku Sokrata koji se čini prosječnim propovjednikom moralnog života, pa se onda s pravom možemo pitati kako bi takav čovjek oko sebe okupio možda najbolje ljude koje je Atena imala u to vrijeme i kako bi uopće bio osuđen na smrt. Platon je također lično poznao i slušao Sokrata i zasigurno je filozofski bio dovoljno darovit da je mogao razumjeti Sokratovu filozofsku poziciju. Međutim, ključni problem Platonovog svjedočanstva leži u tome što on u dijalogima koristi Sokratov lik i u onome što se čini kao izlaganje Sokratove filozofije, a i u onom što smatramo tipičnim Platonovim učenjem (teorije ideja, znanje kao sjećanja

i transmigracija duše). Stoga je neophodno unutar Platonovog djela procijeniti šta je Sokratova, a šta Platonova filozofija. Aristotel nije bio Sokratov suvremenik, ali nam je kratkim i preciznim svjedočanstvom dao uputu kako u Platonovom djelu razlikovati Sokratovu od Platonove filozofije. Neki stručnjaci smatraju da Aristotelovo svjedočanstvo ne možemo smatrati neovisnim, jer sve što je znao o Sokratu saznao je od svoga učitelja Platona.

Može se opravdano tvrditi da je problem povijesnog Sokrata prvi put jasno formuliran još u djelima autora iz 18. stoljeća.¹ Međutim, pravi val interesovanja stručnjaka za ovaj problem u 20. stoljeću, pa tako i za Sokratovu filozofiju u cjelini, potakli su John Burnet i Alfred Edward Taylor. Iako se njihova stajališta donekle razlikuju, obojica smatraju da lik "Sokrat" iz Platonovih djela izlaže stavove povijesnog Sokrata. To znači da je Platon dobar dio svog života samo zapisivao stajališta svoga učitelja, a sve ono što uobičajeno smatramo Platonovim najznačajnim doprinosom filozofiji, kao što su teorija ideja, seljenje duše i znanje kao sjećanje, zapravo su Sokratova otkrića.

Taylor također drži da je Sokrat bio kozmolog i član Arhelajeve škole. Platon u svome djelu *Fedon* (96a – 100a) opisuje Sokrata kao nekoga ko je zainteresiran za istraživanje kozmoloških problema, prije svega uzroka nastajanja i

¹ E. A. Havelock, "The Socratic Problem: Some Second Thoughts", J. P. Anton & A. Preus, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 2, State University of New York Press, Albany, 1983., 147.; M. Montuori, *De Socrate iuste damnato. The Rise of the Socratic Problem in Eighteen Century*, J. C. Gieben, Amsterdam, 1981.

nestajanja.¹ Taylor ne sumnja da se ovdje radi o opisu Sokratovog, a ne Platonovog intelektualnog razvoja. Potvrdu ovoj tezi Taylor nalazi u Aristofanovoj komediji *Oblakinje* gdje je Sokrat prikazan kao kozmolog sa učenjem sličnim onom koje je držao Diogen iz Apolonije. Po Taylorovom sudu, publici ne bi bio smješšan Sokrat iz *Oblakinja* ukoliko nije ismijavao zbiljskog Sokrata kozmologa.² Međutim, ova Taylorova tvrdnja nailazi na jednu poteškoću. Naime, budući da vjeruje kako je Platonov Sokrat zapravo povijesni Sokrat, u Platonovoj *Odbrani Sokratovoj* na optužbe da se bavio kozmologijom Sokrat odgovora: "To ste i sami gledali u komediji Aristofanovoj: nekakav Sokrat lebdi onde i govori da vazduhom putuje, i mnoge druge budalaštine blebeće; a od svega toga ja ništa, ni mnogo ni malo, ne razumem. Ja to ne govorim kao da omalovažavam tu nauku ako ima ljudi koji su u nečemu takvome mudri - da me ne bi Melet tolikim tužbama optužio - nego zato što ja, građani atinski, nikakva znanja nemam o tim stvarima." (19 c)³ Pored toga, Aristotel u *Metafizici* kaže da se Sokrat bavio isključivo moralnim pitanjima, "a nimalo sveukupnom naravlju". (987 b 1 - 2)⁴ Da je Sokrat imao neke nove kozmološke teorije sigurno bi se našao, veli Ross, u Aristotelovom pregledu ranijih učenja iz te oblasti.⁵

Ksenofonovo djelo *Uspomene o Sokratu* također potvrđuje da se Sokrat nije bavio kozmologijom. Sokrat iz tog djela veli:

¹ A. E Taylor, *Socrates*, The Beacon Press, Boston, 1951., 66. i dalje.

² Ibid., 74.

³ Platon, *Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*, BIGZ, Beograd, 1985.

⁴ Aristotel, *Metafizika*, Globus, Zagreb, 1988.

⁵ W. D. Ross, "The Problem of Socrates", A. Patzer (ed.), *Historische Sokrates*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987., 226.

"Ta, o vasionoj prirodi nije se ni razgovarao, kao većina ostalih, ispitujući kako je postalo ono što mudraci zovu svemir, nego je i za one koji su razmišljali o takvim stvarima dokazivao da su budale."¹ U tom djelu se ne govori ni o teoriji ideja, što je svakako začuđujuće ako se prihvati Burnetovo i Taylorovo stanovište da je Sokrat tvorac te važne teorije.² Aristotel u *Metafizici* jasno kaže da Sokrat nije "odijeljeno postavio ni općenitosti ni odredbe" (1087 b 30 – 31), odnosno da Sokrat nije tvorac teorije ideja. Rogers veli kako je malo vjerovatno da je Aristotel pogriješio što je teoriju ideja pripisao Platonu, a ne Sokratu.³ Aristotelovo svjedočanstvo čini Burnetovu i Taylorovu teoriju u potpunosti neprihvatljivom. Inače je njihova teorija u novije vrijeme potpuno odbačena,⁴ ali se ipak mora priznati da je pozitivno djelovala potaknuvši interes za izučavanje problema povijesnog Sokrata i Sokratove filozofije u cjelini.

U posljednjih nekoliko decenija najutjecajniji opis povijesnog Sokrata je onaj koji je ponudio Gregory Vlastos. Vlastos smatra da se povijesni Sokrat može pronaći u Platonovim ranim radovima, Ksenofonovom svjedočanstvu u onim dijelovima u kojima ne proturiječi Platonu i Aristotelovom svjedočanstvu. Budući da je Ksenofonov opis povijesnog Sokrata jedini ozbiljan suparnik Platonovom, Vlastos je uporedio ova dva svjedočanstva i zaključio da

¹ Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd, 1980., 5.

² Ibid.

³ A. K. Rogers, *The Socratic Problem*, Yale University Press, New Haven, Oxford University Press, London, 1933., 148.

⁴ Vidjeti M. J. O'Brien, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1967., 9.

povjerenje treba dati Platonovom opisu Sokrata. Naime, Ksenofonovom Sokratu nedostaju neke bitne karakteristike koje posjeduje Platonov Sokrat, a koje nam objašnjavaju zašto je povijesni Sokrat bio u stanju privući značajan dio intelektualaca Atene tog doba, a, s druge strane, zašto je bio tako revolucionaran mislilac da je izazvao gnijev protiv sebe i bio osuđen na smrt i pogubljen. Ksenofonov Sokrat nije ironičan i ne ostavlja pitanje neriješenim, nego na sve ima odgovor, dok je za Platonovog ironija bitan dio njegove filozofije i pored toga tvrdi da ne posjeduje znanje. Ksenofonov Sokrat lako ubjeđuje sugovornike u raspravi, dok se Platonov mora nadmetati sa sugovornikom oko svake tvrdnje. Po mišljenju Ksenofonovog Sokrata postoji neki božanski um koji je stvorio ljude i brine o njima, dok Platonov Sokrat neće razgovarati o stvarima koje se ne tiču morlanih problema ljudi. Ksenofonov Sokrat prihvata načelo *lex talionis*, dok mu se Platonov suprotstavlja.¹ Platonov Sokrat je tako opisan da imamo dojam da je pred nama živ čovjek, ali to nije dovoljno da zaključimo da je taj opis vjerodostojniji od Ksenofonovog. Međutim, Platonov opis donosi nam činjenice koje se mogu potvrditi iz drugih izvora, dok to nije slučaj sa Ksenofonovim opisom. Pored toga, nevjerovatno je da bi Ksenofonov Sokrat privukao ljude poput Kritije i Alkibijada, ali Sokrat kako je prikazan kod Platona zasigurno bi im bio zanimljiv. Ksenofonov Sokrat je pobožan i zastupa uobičajene moralne vrijednosti, pa nije jasno kako bi takav čovjek bio osuđen na smrt za nevjerovanje u bogove u koje vjeruje država

¹ G. Vlastos, "Introduction: The Paradox of Socrates", G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates*, Anchor Books Doubleday, Garden City, N. Y., 1971., 1 – 2.

i za kvarenje omladine. S druge strane, Platonov Sokrat je prikazan kao osoba koja stavlja u sumnju i propituje tradicionalne vrijednosti, a takva osoba bi doista mogla biti osuđena za bezbožništvo i rušenje općeprihvaćenih moralnih normi. Budući da je Ksenofonov Sokrat nevin i bezopasan, za Vlastosa je ovakva Ksenofonova odbrana samodestruktivna.¹ Ksenofonovo druženje sa Sokratom vjerovatno nije trajalo dugo, dok je Platon bio jedan od najbližih Sokratovih učenika. Platon je također u filozofskim pitanjima neusporedivo superiorniji od Ksenofona.² Kada se sve ovo uzme u obzir, onda je po Vlastosovom sudu jasno da nam glavni izvor o povijesnom Sokratu treba biti Platon, a Ksenofonovo svjedočanstvo možemo prihvatiti u onim aspektima u kojima ne proturiječi Platonu.

Vlastos smatra da je očita razlika između Sokrata iz Platonovih ranih i srednjih dijaloga. Pošto ne možemo prihvatiti da je Platon bio nesvjestan da u njegovom djelu postoje dvije različite filozofije, onda moramo zaključiti da se u jednoj grupi dijaloga nalazi filozofija povijesnog Sokrata, a u drugoj Platonova originalna filozofija. Postoje velike i mnogobrojne filozofske razlike između Sokrata iz ranih (SR) i Sokrata iz srednjih dijaloga (SS). Vlastos navodi deset ključnih razlika između SR i SS, a najvažnija je da SR nema teoriju ideja, odnosno ideje su za njega u onome čega su ideje, dok su za SS ideje nepromjenljive, vječne, izdvojene iz osjetnina i temelj su

¹ G. Vlastos, "Socrates", *Proceedings of the British Academy* 74 (1988), 92.

² Za kritiku ovakvog Vlastosovog stajališta o Ksenofonovom svjedočanstvu vidjeti D. Morrison, "On Professor Vlastos' Xenophon", *Ancient Philosophy* 7 (1987), 9 – 22.

svoga.¹ Kada bi ovo bila jedina razlika između SR i Ss, ona bi bila dovoljna da se pokaže da se tu radi o dvije potpuno različite filozofije.² Vlastos ide dalje i pokazuje da se tu ne radi tek o dvije različite, nego da su u mnogim aspektima dvije suprotne filozofije. Filozofija SR je vrlo uskog opsega, jer se bavi samo elenktičkim ispitivanjem morala, dok je Ss filozof sa najširim filozofskim interesima, jer ga zanima i metafizika i epistemologija i filozofija umjetnosti, itd. Niko u cijeloj povijesti Zapadne filozofije nije bio više populist od SR, jer je smatrao da svako može i treba ispitati filozofirajući svoja moralna stajališta, dok niko u povijesti Zapadne filozofije nije bio veći elitist od Ss, jer drži da se u idealnoj državi samo rijetki, poslije dugotrajne obuke, mogu baviti filozofijom.³ Vlastos zaključuje da je povijesni Sokrat SR, ali također prihvata Aristotelovo, pa i Ksenofonovo svjedočanstvo tamo gdje ne proturiječi Platonovom. Međutim, to ne znači da je Platon u ranim dijalozima samo prenosio ono što je povijesni Sokrat doista govorio. Vjerovatnije je da Sokrat iz ranih dijaloga govori onako kako je Platon u vrijeme pisanja dijaloga mislio da bi bilo najrazumnije da govori braneći svoje poglede.⁴

Među stručnjacima postoji podijeljeno mišljenje o Vlastosovom opisu povijesnog Sokrata, ali svi se slažu da je zbog velikog značaja za izučavanje Sokratove filozofije jednostavno nezaobilazan. Danas se teško može baviti

¹ G. Vlastos, "Socrates", 95 – 96.

² G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1991., 53.

³ G. Vlastos, "Socrates", 94. Također o ostalim tačkama razlike SR i Ss vidjeti D. Marić, *Sokrates i kinici*, Hijatus, Zenica, 2002., 25 – 27.

⁴ G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, 50.

Sokratovim likom i djelom, a da se prije toga ne odredi u pogledu Vlastosove slike Sokrata. Naravno, uvijek je moguće izbjeći govor o povijesnom Sokratu tako što se govori o liku "Sokratu" iz npr. Platonovih dijaloga.

Stručnjaci su ponudili razne kritike Vlastosovog rješenja problema povijesnog Sokrata, ali čini se da ga je najlakše napasti obezvrjeđivanjem Aristotelovog svjedočanstva. Neki, poput Andreeasa Patzera, smatraju da Aristotelovo rješenje povijesnog Sokrata nije ni po čemu pouzdanije od rješenja koja su aktualna u današnje vrijeme.¹ John Beversluis i Alexander Nehamas drže da bi Aristotelovo svjedočanstvo mogli uzeti kao izvor znanja o povijesnom Sokratu samo ako je ono neovisno o Platonovim ranim dijalozima, međutim, upravo to ne znamo. Biće prije, kažu oni, da je Aristotel sve svoje znanje o Sokratu dobio čitajući Platonova djela. Po Beversluisovom mišljenju, Vlastos nije dokazao da je Aristotel imao druge izvore osim Platonovih ranih dijaloga, pa se Aristotelovo svjedočanstvo ne može uzeti kao neovisno.² Čak i da je imao neovisne izvore, veli Nehamas, kao što su Antistenova, Eshinova i Aristipova djela, oni bi mu zadatak učinili težim, jer bi se onda morao pitati da li je Platonovo svjedočanstvo vjerodostojnije.³ Charles Kahn također smatra da Aristotelovo znanje o Sokratu potječe iz Platonovih dijaloga, mada se može pronaći poneki primjer oslanjanja i na Ksenofona. Aristotel je vjerovatno koristio sva svjedočanstva o Sokratu do kojih je

¹ A. Patzer, "Sokrates als Philosoph", A. Patzer (ed.), *Historische Sokrates*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987., 435 – 436.

² J. Beversluis, "Vlastos's Quest for the Historical Sokrates", *Ancient Philosophy* 13 (1993), 298.

³ A. Nehamas, "Voices of Silence: On Gregory Vlastos' Sokrates", *Arion* 2 (1992/93), 169.

mogao doći, ali da nije o tome razgovarao sa Platonom. Ono što nam Aristotel govori o Sokratu su uglavnom njegovi zaključci iz onoga što je pročitao.¹ Međutim, moglo bi se reći, nasuprot Kahnovom stajalištu, kako je malo vjerovatno da Aristotel za toliko mnogo godina komuniciranja sa Platonom nije nikad razgovarao o Sokratu, pa npr. ni o tome ko je tvorac tako važne filozofske teorije kao što je teorija ideja.

Problem povijesnog Sokrata nije moguće konačno riješiti, ali ako uopće želimo govoriti o Sokratovom životu i filozofiji nužno je, slijedeći povijesne izvore, ponuditi najprihvatljivije rješenje.

LITERATURA

- Aristotel, *Metafizika*, Globus, Zagreb, 1988.
- J. Beversluis, "Vlastos's Quest for the Historical Socrates", *Ancient Philosophy* 13 (1993), 293 – 312.
- O. Gigon, "Die Gestalt des Sokrates als Problem", A. Patzer (ed.), *Historische Sokrates*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987., 270 – 322.

¹ C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The philosophical use of a literary form*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996., 82. Pa ipak, iako se ne slaže sa Vlastosovom slikom povijesnog Sokrata, Kahn smatra da je ona filozofski najinteresantnija u cijeloj povijesti. C. H. Kahn, "Vlastos's Socrates", *Phronesis* 37 (1992), 240.

- E. A. Havelock, "The Evidence of the Teaching of Socrates", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 65 (1934), 282 – 295.
- C. H. Kahn, "Vlastos's Socrates", *Phronesis* 37 (1992), 233 – 258.
- C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The philosophical use of a literary form*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd, 1980.
- M. Montuori, *De Socrate iuste damnato. The Rise of the Socratic Problem in Eighteen Century*, J. C. Gieben, Amsterdam, 1981.
- D. Morrison, "On Professor Vlastos' Xenophon", *Ancient Philosophy* 7 (1987), 9 – 22.
- M. J. O'Brien, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1967.
- A. Patzer (ed.), *Historische Sokrates*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987.
- Platon, *Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*, BIGZ, Beograd, 1985.
- A. K. Rogers, *The Socratic Problem*, Yale University Press, New Haven, Oxford University Press, London, 1933.
- D. Marić, *Sokrates i kinici*, Hijatus, Zenica, 2002.
- A. Nehamas, "Voices of Silence: On Gregory Vlastos' Socrates", *Arion* 2 (1992/93), 157 – 186.

- D. Tarrant, "The Tradition of Socrates", *Greece and Rome* 1 (1931 - 1932), 151 – 157.
- A. E. Taylor, *Socrates*, The Beacon Press, Boston, 1951.
- G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates*, Anchor Books Doubleday, Garden City, N. Y., 1971.
- G. Vlastos, "Socrates", *Proceedings of the British Academy* 74 (1988), 89 – 111.
- G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1991.

NERMIN SALKIĆ

PLATONOVA *POLITEIA*: UČENJE O IDEJI DOBRA

UVOD

Platonova *Država*¹ predstavlja jedno od najpopularnijih, najveličanstvenijih i najčešće interpretiranih filozofskih djela. Na stranicama *Države*, savršenim književnim jezikom, zapisane su genijalne Platonove misli o mogućnosti konstrukcije idealnog državnog uređenja i izazovima koji takav projekat prate.

Država se sastoji iz deset knjiga, gdje prva knjiga predstavlja svojevrsan uvod, a ostatak čine tri trilogije. Prva od njih (II, III, IV) Platonovu političku filozofiju i etiku, tj. konstrukciju idealne države, u drugoj trilogiji (V, VI, VII) nalazimo Platonovu metafiziku, tj. filozofiju, a u trećoj (VIII, IX, X) njegovu kritiku različitih oblika vladavine i kritiku umjetnosti.

Nije teško uočiti da prva i treća trilogija imaju sličan predmet, zbog čega mnogi autori vide *Državu* kao zatvoren sistem filozofije, gdje pitanje o idealnom obliku vladavine predstavlja početak i kraj svake priče. Također, u *Državi* možemo uočiti da kod Platona ne postoji izdvojenog razmatranja različitih disciplina, već da se one uvijek nalaze u

¹ Platonov dijalog nosi naziv *Politeia*, što bi se možda najbolje moglo prevesti kao „državno uređenje“. S obzirom da u vrijeme pisanja dijaloga nije postojao pojam države u današnjem značenju te riječi, prevođenje *Politeia*-e u *državu* nije najsretnije rješenje, ali je među historičarima filozofije skoro općeprihvaćeno. Stoga će i u ovom istraživanju biti korištena u navedenom prijevodu.

tijesnoj (dijalektičkoj) vezi. Stoga ne treba da čudi Platonov stav da na vrhu idealne države treba da budu filozofi, jer u njegovom određenju filozofija zaista zauzima temeljno mjesto. To Platon pokazuje tezom da se politika ne može zamisliti bez metafizike, metafizika bez etike, etika bez obrazovanja itd.

Državu zaista možemo promatrati kao zatvoren sistem filozofije, tj. kao konstrukciju idealne države, gdje izgradnja počinje odozdo, penje se do vrha strukture, a zatim se ponovo vraća ka dole. Taj vrhunac kod Platona predstavlja učenje o idejama, odnosno učenje o najvišem dobru. Stoga se većina autora slaže kako najvažniji dio *Države* upravo predstavljaju V, VI i VII knjiga, u kojima Platonova metafizika dobiva puni sjaj. Specifičnost *Države* u odnosu na druge Platonove dijaloge, kad je u pitanju učenje o idejama, ogleda se u isticanju važnosti ideje dobra među drugim idejama. Platon uvodi hijerarhiju u svijet ideja, u kojoj se ideja dobra postavlja na prvo mjesto, kao najviši princip koji je moguće misliti i saznati.

Onaj ko uspije spoznati ideju dobra zaslužuje epitet istinskog filozofa i kao takav treba postati vladar idealne države. Međutim, spoznati ideju dobra znači prevaliti najduži i najtornovitiji obrazovni put, prije svega zbog „udaljenosti“ ideje dobra u odnosu na naš vidljivi svijet, ali i zbog problema vezanih za našu spoznajnu moć. Stoga Platon nastoji – korak po korak – objasniti šta je to ideja dobra i koji su putevi ka njenoj spoznaji.

1. RAZLIKA IZMEĐU ZNANJA I MNIJENJA

Na posljednjim stranicama V knjige *Države* Sokrat prebacuje fokus sa konstrukcije idealne države na pitanje o

stvarima po sebi i načinu njihova saznavanja. Sokrat i Glaukon se slažu da postoje dvije vrste ljudi: one „radoznale, kao prijatelje umjetnosti, kao i praktične ljude“ (476b), koje će kasnije označiti „prijateljima mnijenja“, te one druge, koji su sposobni da gledaju *stvari po sebi*, koji „znaju“, a to su „prijatelji mudrosti“ – filozofi. Ove prve Sokrat naziva radozalcima, a to su „oni koji rado slušaju i posmatraju, raduju se lepim tonovima, lepim bojama i oblicima i svemu što je od toga stvoreno“, međutim „njihov duh nije sposoban da vidi prirodu lepog po sebi i da to voli“ (476b).

Ova distinkcija će poslužiti Sokratu da uspostavi razliku između saznanja (gnome) i mnijenja (doxa). Znanje se odnosi na ono što jeste i *ono* saznaje ono što jeste, dok se mnijenje nalazi između znanja i neznanja, ono je naime „tamnije od znanja a svetlije od neznanja“ (478c). Zato se za one koji vide ono što *po sebi jeste* može reći da znaju, dok se za one koji vide mnoge lijepe i pravedne stvari, ali nikako ljepotu u pravdu po sebi, može samo reći da mnijevaju, ali da o tome ne znaju ništa.

Ova podjela je također izuzetno važna za konstrukciju idealnog državnog uređenja, jer najvišem sloju u hijerarhiji, tj. vladarima, mogu pripadati samo oni koji *znaju*. Samo u tom slučaju možemo računati na pravednu državu koja ima mogućnost opstanka i prosperiteta. Stoga se Sokratu neizmjerljivo važnim čini objasniti ko su ti ljudi koji *znaju*, ko su, dakle, ti „prijatelji mudrosti“, filozofi. Navedeni zadatak predstavlja početak VI knjige *Države*, tj. početak njenog filozofskog dijela.

2. KO JE FILOZOF?

Glaukon se slaže sa Sokratom da su filozofi najbolji izbor za vladare države, jer je svakako bolje povjeriti nešto na čuvanje onome ko vidi, a ne slijepcu. Filozofi spadaju u grupu ljudi koji „uvek žude za saznanjem onoga što je večito“ (478c)¹, tj. ideja, oni ne trpe laž, umjereni su i hrabri.

Sada se u raspravu uključuje Adeimant, kome Sokrat priča predivnu alegoriju o brodu i državi, kako bi što bolje objasnio funkcioniranje jedne države. Naime, država je poput broda na kome se nalazi mnoštvo mornara, koji ne znaju kako upravljati brodom, ali se ipak međusobno bore za mjesto kapetana. S druge strane, čovjeka koji zaista zna kako se upravlja brodom ni po koju cijenu ne žele postaviti na mjesto kapetana. Koja je razlika između njih? Obični mornari gledaju suviše *horizontalno*, oni su opterećeni prilikama koje vladaju na brodu i nisu upućeni u vještinu meteorologije. To za posljedicu ima permanentu izloženost udarima oluje, a time i otvorenu mogućnost potapanja broda. Pravi kapetan, međutim, gleda *vertikalno*, prema nebu, što mu omogućava „pogled u budućnost“, tj. znanje o vremenskim prilikama koje će tek nastupiti i koje će odrediti „sudbinu“ putovanja.

Sokrat dalje iznosi svoj pesimizam tezom o nužnoj iskvarenosti većine (hoi polloi) (489e) te kako za to nije kriva filozofija. Zašto su oni nužno loši? Ključni problem iskvarenosti ljudi leži u pogrešnom obrazovanju. Ukoliko je neko od djetinjstva pod utjecajem „rđavog vaspitanja“, od njega se kasnije ništa dobro ne može očekivati. Međutim, kako ćemo prepoznati da je neko primio pogrešno obrazovanje? Odgovor na to pitanje je jednostavan: on ne prihvata da ljepota po sebi *jeste* više od svih pojedinačnih stvari, tj. on ne vjeruje u

¹ Platon, *Država*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1983.

ideje. Takvi ljudi, dakle, ne mogu biti filozofi. Sokrat, s druge strane, nastoji da nas usmjeri ka stvarima po sebi, da se ne ograničimo samo na pojedinačne, vlastite probleme. Drugi razlog Sokratovog pesimizma je da oni koji bi mogli biti filozofi mogu također biti korumpirani od strane grada. Glavni krivac za zastranjenje filozofa je također obrazovanje, ali postoje i drugi, na primjer „takozvana dobra: bogatstvo i slične potrebe“.

Sada Sokrat daje opis pravog filozofa koji živi u gradu. On „živi u miru i radi svoj posao, postupa kao čovek koji kad vetar izvitla prašinu i oblake staje ispod malog zida; on posmatra kako se drugi nezakonito zasićuju, zadovoljan je ako ovaj život može da proživi nekako neokaljan nepravdom i bezbožnim delima, a kad dođe vreme da ga napusti, on kreće na put s lepom nadom, radostan i raspoložen“ (496d). Međutim, kao vladar, filozof se mora suočiti s politikom, s tom pješčanom olujom. U (499d) Sokrat kaže da nije nemoguće da filozof bude integrisan u državne poslove. U kojem slučaju filozof smije i treba biti upravitelj države? Sokrat odgovara: samo u slučaju kad je „sudbinom prinuđen“ da se bavi politikom. Filozof, dakle, stalno treba stremiti ka onome što *stvarno jest* i tada, praktično protiv svoje volje, treba biti prinuđen da se bavi državničkim poslovima.

Sada dolazimo do suštine problema, a to je obrazovanje filozofa. Inače je Platon ogroman značaj pridavao obrazovanju, što potvrđuje i sama *Država*. Jedan od glavnih uvjeta uspješnog konstruiranja pravedne države jeste ispravno obrazovanje. Zato Platon traži da se od najranijih godina života djeci posveti potpuna pažnja, i to od strane države. A kao najvažniji segment obrazovanja navodi obrazovanje filozofa.

Obrazovanje filozofa treba biti usmjereno ka onome što *po sebi jeste*, ka idejama, tačnije ka ideji dobra. Da bi neko postao filozof u pravom smislu riječi, mora se osloboditi uobičajenog načina mišljenja i uz veliki napor spoznati ideju dobra. Sada dolazimo do ključnog problema ovog istraživanja. Šta je to ideja dobra, kad je toliko važna za obrazovanje filozofa? Da li je ona samo jedna među ostalim idejama ili se na neki način od njih razlikuje? Kakav je njen odnos prema drugim idejama? Na koji način dolazimo do spoznaje ideje dobra?

3. UČENJE O IDEJI DOBRA

Učenje o ideji dobra predstavlja centralni dio, ne samo *Države*, već i cjelokupne Platonove filozofije, jer za Platona ideja dobra predstavlja „središnji teleološki princip na koji je usredotočeno svo ljudsko htijenje i djelovanje i tek u svjetlu ideje dobra moguće je razlučiti što je u konkretnoj situaciji općekorisno za svakoga pojedinca“¹. Također, ideja dobra se javlja „kao najviši princip koji uspostavlja jedinstvo među etičkim normama, ali istodobno omogućuje da njihovom provedbom budu nama od koristi“², zbog čega se ona nameće kao *telos* svih naših nastojanja.

S obzirom da se radi o najvišem principu koji se uopće može i zamisliti, svaki pokušaj da se o njemu govori precizno (*akribeia*) – da se potpuno odredi njegova bit – predstavlja izrazito težak filozofski zadatak. Toga je očigledno svjestan i Platon, pa se odlučuje poći zaobilaznim putem do ideje dobra,

¹ Jure Zovko, *Klasici metafizike*, Hegelovo društvo, Zadar, 2008., str.17.

² *Ibid.*, str. 17.

putem tri alegorije: alegorijom o suncu, alegorijom podijeljenoj crti i alegorijom o pećini.

Platonovu sklonost alegorijskom načinu izražavanja Johnatan Lear razumije kao svjesnu odluku da se ne ide putem egzaktnog izlaganja. Grčka riječ *hyponoia* se pravilno prevodi kao alegorija, ali ona ima mnogo dublje značenje koje leži u samom temelju stvari. Ona, zapravo, predstavlja tzv. skriveno značenje. Ona je *pod-misao*; ona ulazi u dio duše koji se nalazi „ispod radara kritičkog mišljenja“.¹

U tom smislu, mladi koji nisu u stanju prepoznati alegoriju, zapravo nisu u stanju dohvatiti dublje značenje priče. Mladi su u stanju shvatiti samo površinski dio priče. Stoga oni ne znaju pronaći mjesto alegorije u široj strukturi stvari, zbog čega njihov nedostatak Lean naziva *nedostatkom orijentacije*. S druge strane, odrasli ljudi, koji su kod Platona označeni kao *dorasli* za poduku iz dijalektike, tj. filozofije, posjeduju navedenu sposobnost. Stoga njima neće biti teško prodrijeti u suštinu stvari i razumjeti pravo značenje alegorije.²

3.1. ALEGORIJA O SUNCU

Alegoriju o suncu Platon koristi da bi objasnio odnos između ideje dobra i drugih ideja. Uspostavljajući razliku između svijeta vidljivoga i svijeta misaonoga, Sokrat kaže da „ono što je *Dobro* u svijetu misaonoga za um i predmete mišljenja, to je Sunce u svijetu vidljivoga za vid i vidljive

¹ Johnatan Lear, *Allegory and myth in Plato`s Republic*, u Gerasimos Santas, *The Blackwell Guide to Platon`s Politeia*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006., str. 27.

² Johnatan Lear, *Allegory and Myth in Plato`s Republic*, u Gerasimos Santas, *The Blackwell Guide to Platon`s Politeia*, str. 27-29.

stvari¹. Međutim, Ross uviđa da ne postoji potpuna analogija između Sunca u vidljivom i ideje dobra u inteligibilnom svijetu, jer dok kod Sunca postoji razlika između „životvorne“ i „osvjetljavajuće“ funkcije, „funkcija ideje dobra kao izvora bitka drugih ideja upravo je istovjetna njezinoj funkciji kao izvora našega razumijevanja drugih ideja, jer postojanje drugih ideja moći ćemo objasniti upućivanjem na ideju dobra samo ako je ideja dobra zapravo temelj njihova bitka“².

Ideja dobra, dakle, nije samo jedna među mnogobrojnim idejama, već se nalazi iznad njih. Ideja dobra omogućava spoznaju kao takvu, ona je uzrok „spoznaje i istine“. Međutim, ideja dobra ne samo da stvarima koje spoznajemo omogućava „njihovu spoznatljivost, nego im također udjeljuje opstojnost i bit“³. U tom smislu ideja dobra se nameće kao ono što tvori sve druge ideje, a sa njima i cjelokupnu stvarnost. Ali to ne znači da Platon zastupa nekakvo teleološko shvatanje svijeta. To samo znači da ideje same postoje i da su poznate po svom odnosu prema ideji dobra.⁴ Nije predstavljeno nikakvo biće koje upravlja idejama. Naprotiv, za Platona su ideje „standardi kojima se upravljač svemira mora prilagoditi“⁵.

Ross također prigovara tezi mnogih istraživača da su za Platona ideja dobra i Bog istovjetni. Argumenti su sljedeći: dok ideju uvijek vidi kao nešto općenito, o Bogu govori kao biću koje nije dobro po sebi, već vrhovno dobro biće. Također, „u metafizičkom dijelu *Države* pojam Boga rabi se veoma malo“. Zato Ross dolazi do zaključka da je Platon, pišući navedeni dio

¹ Jure Zovko, *Klasici metafizike*, str. 82 (508c).

² David Ross, *Platonova teorija ideja*, KruZak, Zagreb, 1998, str. 40.

³ Jure Zovko, *Klasici metafizike*, str. 84. (509b)

⁴ David Ross, *Platonova teorija ideja*, str. 41.

⁵ *Ibid.*, str. 41.

knjige, bio pod snažnim utjecajem izvana, vjerovatno pod Euklidovim.¹

Na kraju odlomka Platon ustvrđuje da „*dobro* zapravo nije istovjetno s bitkom, nego stoji s onu stranu bitka i nadmašuje ga u dostojanstvu i moći“². Ovakvo učenje o ideji dobra je novina kod Platona. Ovdje je neizmijerno važno pravilno razumijevanje pojma *epekeina*. Zovko primjećuje da tradicionalistička metafizika ovaj pojam razumije kao „transendentnost najuzvišenijega apsolutnoga principa u odnosu na bitak i spoznaju“, što za posljedicu ima kasnije poistovjećivanje ideje dobra s Bogom, koji je kao takav „uzrok svega bitka“, a *epekeina* njegova transcendentnost u „odnosu na bitak i bitnost“. Takvo metafizičko razumijevanje produbljeno je u filozofiji hermeneutičke interpretacije, gdje se pojmu *epekeina* dodaje značenje „neizrecivosti najuzvišenijega“³. Ovakvo razumijevanje pojma *epekeina* jako je blisko istočnjačkim filozofskim tradicijama, posebno *taoizmu*, gdje se vrhovni princip *tao* predstavlja kao apsolutni kozmotvorni princip o kome se ništa pozitivno ne može reći, jer svojim bitkom nadmašuje svaku mogućnost definiranja.

3.2. ALEGORIJA O CRTI

Alegoriju o suncu slijedi *alegorija o crti*, kojom Sokrat nastoji predstaviti stupnjeve realnosti i spoznaje uz pomoć jedne zamišljene crte. Sokrat alegoriju objašnjava na sljedeći način. Crtu treba prvo podijeliti na dva nejednaka dijela (508e), od kojih jedan predstavlja sferu inteligibilnoga, a drugi sferu

¹ David Ross, *Platonova teorija ideja*, str. 43-44.

² Jure Zovko, *Klasici metafizike*, str. 84 (509b).

³ *Ibid.*, str. 20-21.

vidljivoga. Zatim, koristeći isti princip, navedene dvije sfere podijeliti nove dvije. Tako dobivamo četiri polja kojima odgovaraju četiri područja stvarnosti, od kojih je prvo (krećući se odozdo prema gore) područje slika (*eikones*), pod kojim Platon podrazumijeva „prvenstveno sjene, a potom obrise u vodi, te na površini čvrstih, ravnih i svijetlih predmeta kao i sve tome slično“¹. Nakon toga dolazi područje onoga „čemu ove slike nalikuju“ (510a), naime, područje pojedinačnih predmeta. Donja polovina crte, prema tome, predstavlja naš vidljivi svijet i sve predmete u njemu. Iznad njih se nalazi sfera inteligibilnog koja također ima dva pododjeljka.

Sferu inteligibilnog Sokrat dijeli na isti način: prvo dolaze „postavke“ koje „oponašane predmete koriste kao slike“ (510b), a to je područje matematičkih objekata. Konačno, dolazimo do posljednjeg područja, a to je područje ideja“. Područje inteligibilnog Platon razumije kao ono (511b) „što razum spoznaje svojom dijalektičkom sposobnošću“ i to na taj način da se „služi postavkama ne kao počecima, nego kao stvarnim osnovama koje su, slikovito rečeno, poput stuga i ulazišta, sve dok ne dođe do nepretpostavljenoga počela svega“².

Na kraju, kaže Sokrat, svakom od četiri područja odgovaraju određena stanja duše: najvišem odgovara um (*noesis*), drugom razum (*noeta*), trećem vjerovanje (*pistis*) i posljednjem naslućivanje (*doxa*) (511e).

Alegorija o crti ostavlja mnoštvo otvorenih pitanja, od kojih su najvažnija sljedeća: da li i kakav odnos imaju posebna područja stvarnosti? Da li Platon alegoriju o crti zamišlja

¹ Jure Zovko, *Klasici metafizike*, str. 84

² *Ibid.*, str. 86.

doslovno ili samo u metaforičkom smislu? Da li ideja dobra zauzima posebno mjesto u navedenoj hijerarhiji?

Problem sa alegorijom o crti nastaje na samom početku, pri podjeli crte na nejednake dijelove. Naime, podjelom crte na dva nejednaka dijela, a potom – koristeći isti omjer – na još po dva dijela, nastaju četiri odjeljka, od kojih srednja dva imaju istu veličinu. Pitanje koje se često postavljalo glasi: da li je Platon zaista imao na umu uspostaviti jednakost među unutarnjim poljima ili su oni plod slučajnosti? Odnosno, da li je Platon uopće bio svjestan da su unutarnja dva dijela ostvarila isti promjer nakon podjele crte? Ross tvrdi da se zasigurno radi o slučajnosti, jer se jednakost unutarnjih dijelova nigdje u odlomku ne spominje. A velika je mogućnost da je Platon uopće nije ni uočio.¹ Jedan od glavnih argumenata za ovakvo mišljenje jeste Platonovo razumijevanje međusobnog odnosa između pojedinih odjeljaka na crti, o kojima on govori nešto kasnije u odlomku. Naime, Platonovu tvrdnju da se sadržaj iz trećeg odjeljka odnosi prema sadržaju drugog odjeljka kao prema „slikama koje su prethodno bile oponašane“², tj. kao što se stvari drugog odjeljka odnose prema stvarima iz prvog odjeljka, Ross shvata kao namjeru da se pokaže da postoji neki kontinuitet između sva četiri odjeljka, pri čemu je svaki viši odjeljak ujedno i veći, tj. ima veću vrijednost od prethodnog.³

Ovdje je potrebno napomenuti da postoji realna mogućnost da se pri podjeli crte na dva dijela veći dio ne odnosi na inteligibilno područje, već obrnuto, na područje vidljivog, jer se u njemu nalazi daleko veći broj različitih predmeta koji odgovaraju pojedinim idejama iz inteligibilnog

¹ David Ross, *Platonova teorija ideja*, str. 45.

² Ibid., str. 46.

³ Ibid., str. 47.

područja.¹ Zaista, Platon ne govori izričito na koje se područje stvarnosti odnosi koji dio crte. Međutim, on počinje opis pojedinih odjeljaka crte krećući se od najnižeg nivoa vidljivog, zbog čega se većina autora slaže da se donji dio crte odnosi upravo na to područje. Također, za Platona daleko veću vrijednost ima područje inteligibilnog, što je dodatni argument za takvu tezu.

Dijelovi crte nastali prvom diobom označavaju vidljivi *genos* i *topos*, te regiju mislivog. Prvi pododsječak vidljivog simbolizira „sjene, odraze u vodi i u gustim, glatkim i sjajnim površinama i sve takvo“². Ross naglašava da je vrlo teško reći šta to „sve takvo“ označava, te da bi bilo pogrešno smatrati da se to odnosi na umjetnička djela, jer „Grci obično nisu povlačili oštru i čvrstu granicu između umjetničkih proizvoda i drugih proizvedenih stvari“.³

Drugi odsječak predstavlja fizičke predmete uopće. Oni se prema stvarima iz prvog odsječka odnose kao uzori prema kopijama, tj. svojim slikama. Vrlo je važno imati na umu ovaj odnos, jer on važi dalje za svaki od viših odjeljaka. Odnos između svari prvog i drugog odjeljka dodatno je objašnjen tezom da se kopije „prema uzoru s obzirom na istinu odnose kao što se predmet *mnijenja* odnosi prema predmetu *znanja*“⁴.

Sada Platon prelazi na pododjeljke inteligibilnoga, tj. znatljivoga. Ovdje Ross primjećuje da Platon ne ističe razliku „u naravi između dviju vrsta znatljivoga“, već razliku (tačnije dvije razlike) „u postupku između dviju vrsta spoznavanja“. Prva je razlika to što um u trećem odjeljku mora koristiti

¹ Stanley Rosen, *Plato's Republic*, Yale University Press, New Haven, 2005.

² Ibid., str. 45.

³ Ibid., str. 45.

⁴ David Ross, *Platonova teorija ideja*, str. 46.

premete drugog odjeljka kao slike, dok mu u četvrtom odjeljku takvo posredovanje nije potrebno, jer tamo uspostavlja neposredan odnos sa samim sadržajem odjeljka, idejama. Kao drugu razliku u spoznavanju Ross navodi to da um u trećem odjeljku „prelazi od hipoteza na konkluziju“, a u četvrtom ide „od hipoteze na nehipotetičko prvo počelo“.¹

Također, „ne smije se pretpostaviti da je Platon četiri stanja duha razlikovao samo u stupnju“, već i po vrsti, za što Ross najbolji dokaz nalazi u alegoriji o pećini. Tamo je, naime, navedeno da se u prelaženju s prvog na drugi stupanj zatvorenik mora potpuno okrenuti unazad, a nakon toga napreduje od „nejasnoga svjetla“ pećine ka „Sunčevu svjetlu i gornjem području“.²

Treći odjeljak, smatra Ross, zasigurno predstavlja matematiku. Ovdje Platon pravi jednu očitu grešku: kad tvrdi da geometričar nužno crta ili modelira svoje likove, zanemaruje mogućnost zamišljanja tih likova uz pomoć imaginacije.³ Dalje, za treći pododjeljak je karakteristično da u njemu um polazi od neispitanih hipoteza, za koje Ross utvrđuje da kod njih zapravo nema ničega hipotetičkog, jer se uzimaju kao istinite i svakome očigledne.

Četvrti pododjeljak se, međutim, ne koristi hipotezama da bi napredovao do konkluzije, već silazi od hipoteze do jednostavnog nehipotetičkog prvog počela. Ovdje Platon uspostavlja dijalektiku kao čisto filozofsku disciplinu. U opisu filozofske djelatnosti Platon čini, po Rossu, nekoliko karakterističnih koraka-novina. Prije svega, on „očito razmišlja o izvođenju svih hipoteza znanosti...iz jednostavnoga prvog

¹ Ibid., str. 46.

² Ibid., str. 47.

³ Ibid., str. 48.

počela“. Pojam „prvog počela“ iz alegorije o crti Ross nedvosmisleno razumije kao ideju dobra, jer je cijeli „odlomak o crti uveden kako bi upotpunio opis ideje dobra“. Također, Platon je na umu imao zpravo dva nehipotetička prva počela: „ideju dobra, iz koje se izvode moralne ideje, i ideju jednoga, iz koje se izvode ideje brojeva, a potom, kroz njih, ideje prostornih likova“.¹

Novo vrlo važno pitanje jeste simbolika odjeljaka na crti. Ross kaže da „sasvim prirodno pretpostavljamo da ti odjeljci nisu zamišljeni da simboliziraju različite mentalne aktivnosti ili stanja, već različite predmete“. To svakako važi za odjeljke vidljivoga, ali o odjeljcima mislivoga, osim preciznog razlikovanja filozofije i znanosti, Platon nije rekao skoro ništa. Veoma je značajno otkriće-uspostavljanje matematike kao zasebnog odjeljka regije mislivoga. Za Rossa je to zaista ogromna inovacija, jer se dotadašnji dualizam „ideja i zamjetljivih stvari“ koji smo nalazili u dijalozima zamijenjen „trodiobom sadržaja svemira“.²

Ali je važno i primijetiti da u odlomku o crti nema jasnog razlikovanja između matematike i ideja. Ross sada ispituje ima li u Platonovim drugim dijalozima takvog razlikovanja, tj. uvođenja „posrednih stvari“ između ideja i predmeta vidljivog svijeta. Od nekoliko dijaloga u kojima je ta razlika bar spomenuta posebno se ističe Fileb u kome Platon pita o dvovrsnosti aritmetike, od kojih „jedna koja pripada mnoštvu, a druga filozofima“.³

Konačno dolazimo do moguće podjele među idejama, gdje Ross izvodi zaključak da je Platon „pod idejama mislio na

¹ David Ross, *Platonova teorija ideja*, str. 53.

² Ibid., str. 57.

³ Ibid., str. 59.

nešto što spada u dva odjeljka, niži odjeljak koji se sastoji od ideja koje uključuju broj i prostor, te viši odjeljak koji to ne uključuje“, te „da predmeti *dianoia* nisu „posredne stvari“, nego jednostavno matematičke ideje, dok su primjeri *nousa* druge ideje“.¹

Dio kojim alegorija o crti završava odnosi govori o stanjima „duha koja odgovaraju četrima vrstama predmeta – *eikasia*, *pistis*, *dianoia* i *noesis*“. *Eikasia* ovdje znači „poimanje slika“, odnosno sjena i odraza. Razlika između *eikasia* i *pistis* kod Platona nije u „manjem ili većem *osjećaju* sigurnosti, nego u manjoj ili većoj sigurnosti u njihovu poimanju zbiljnosti“.²

3.3. ALEGORIJA O PEĆINI

U *alegoriji o pećini* Sokrat zahtijeva od Glaukona da zamisli jednu pećinu nastanjenu ljudima koji su „od djetinjstva s okovima na nogama i o vratu tako da moraju ostati na istom mjestu, a mogu gledati samo naprijed, jer ih okovi sprječavaju da okrenu glavu“ (514a). Iza njihovih leđa nalazi se red stvari čije obrise na zid pećine projektuje svjetlost koju tvori vatra. Tako se ljudima sjene stvari nameću kao jedina stvarnost u kojoj se oni potpuno predaju. Međutim, šta kad bi nekome od stanara pošlo za rukom da se oslobodi okova i riješi „ovog suludog stanja“ i kad bi ga se natjeralo „da ustane, okrene vratom, a potom krene i pogleda prema vatri“ (515c)? Iako bi u početku osjećao veliku bol i nelagodu zbog svjetlosti i izgleda predmeta koje ranije nije mogao vidjeti, vremenom bi se navikao, te bi na koncu „mogao promatrati Sunce, kakvo jest, u

¹ Ibid., str. 62.

² David Ross, *Platonova teorija ideja*, str. 64.

svoj njegovoj punini, a ne samo njegove refleksije“ (516b). Taj bi sretnik na kraju spoznao ideju *Dobra*. A šta bi mu se dogodilo nakon što bi se – protiv svoje volje – ponovo vratio u tamu pećine, među ljude koji nikad nisu ugledali svjetlo? Takav bi zasigurno bio ismijavan od strane većine, a „kad bi bilo moguće dići ruku i ubiti čovjeka koji ih je pokušao osloboditi i izvesti gore van, oni bi ga usmrtili“ (517a).

Alegorija o pećini također otvara mnoga pitanja. Najprije je važno odrediti šta Platon ovom alegorijom želi pojasniti, jer u nastavku odlomka kaže: „Ovu usporedbu, dragi moj Glaukone, moraš povezati s onim o čemu smo prije govorili.“ (517a) Da li je ona uvedena da pobliže objasni alegoriju o suncu (Ross), alegoriju o crti ili nešto treće? Ross nalazi argument za svoju tezu u (507b8 – c5) Platonovom upućivanju „na ideju dobra, na činjenicu da je ona uzrok svega što je ispravno i lijepo, na činjenicu da ona rađa svjetlo i gospodara svjetla (Sunce) u vidljivu svijetu, te istinu i um u mislivu svijetu“¹, o kojima se govori u odlomku o Suncu, a ne crti.

Međutim, Platon nedvosmisleno povezuje pećinu i sa crtom (509d), tvrdeći da život u pećini označava donji dio crte, a da se gornje područje odnosi na regiju inteligibilnog. O karakteru povezanosti između dvije navedene alegorije vode se žestoke rasprave, a ključni termin za određivanje takvog karaktera jeste *prosapteon*. Većina autora ovaj pojam prevodi kao „valjalo bi primijeniti“, zbog čega se stiče dojam o potpunoj povezanosti odlomka o pećini sa onim o crti. S druge strane, Ross tvrdi da je pravilnije ovaj pojam prevesti kao „pripojiti“ ili još bolje kao „povezati“.² Na taj način Rossova

¹ David Ross, *Platonova teorija ideja*, str. 68.

² David Ross, *Platonova teorija ideja*, str. 68.

teorija dobiva na snazi. Također, Ross nalazi da dva navedena odlomka imaju različit „ton“, jer „razlike što ih označuje crta jesu epistemološke razlike, a o etičkim razmatranjima (koja su predmet odlomka o pećini) nema ni riječi“¹.

Ipak, na kraju možemo zaključiti da nijedna od navedenih teorija nije tačna u svojoj isključivosti, jer odlomak o pećini sadrži elemente obiju prethodnih alegorija. Platon ih, zapravo, ovom alegorijom povezuje, „dajući im posebnu *egzistencijalnu* dimenziju“².

Alegoriju o pećini je nužno promatrati iz ugla filozofskog obrazovanja, jer:

„U filozofijskoj literaturi nećemo naći sličan tekst kojim se tako veličanstveno prikazuje odgojno-obrazovna uloga filozofije, *paideia*, i istodobno oslikava njezina suprotnost, *apaideusia*, stanje u kojemu većina ljudi provede svoj životni vijek.“³

Napredovanje od zida pećine ka svjetlu je napredovanje od neznanja ka znanju. „Okretanjem glave“, oslobađanjem iz okova, čovjek započinje svoj obrazovni put. Iz sfere vidljivog svijeta on tako dospijeva u sferu inteligibilnog i tamo, kao krajnju svrhu, uočava ideju dobra. Zato Platon kaže:

„Moje je mišljenje u svakom slučaju da u području inteligibilnoga zadnje što možemo spoznati, i to teškom mukom, jest ideja *Dobra*. A kad se ona spozna, dolazi se do zaključka da je ona uzrok svega istinitoga i lijepoga. U području vidljivoga stvara svjetlo i njegova gospodara, a

¹ Ibid., str. 72.

² Jure Zovko, *Klasici metafizike*, str. 23.

³ Ibid., str. 23.

u inteligibilnome, kao gospodarica, ostaje izvor svjetla i razuma.“ (517c)¹

U ovom paragrafu Platon otkriva suštinu svoje metafizike i mjesto koje ideja dobra zauzima u njoj. Ideja dobra je krajnji cilj obrazovanja kojemu treba stremiti svako ko želi da se bavi filozofijom. Pri tome, svako treba da zna da put kojim treba poći nije nimalo lagan. Naprotiv, do ideje dobra se dolazi teškom mukom i bolom, ali se na kraju njenom spoznajom „ostvaruje krajnji cilj dijalektičke metode, naime prosudba konkretne situacije u svjetlu općevažećih etičkih normi“.²

Sada dolazimo do završnog pitanja: da li se filozof, nakon što je spoznao ideju dobra, treba vraćati u tamu pećine? Zašto bi trebao? I, na kraju, da li je od njega nepravedno takvo nešto zahtijevati? Odgovor na prvo pitanje je svakako potvrđan. Nakon što ugleda svjetlost sunca i samu ideju dobra, filozof se treba vratiti među „zarobljenike“ pećine i po svaku cijenu nastojati osloboditi ih okova. To treba učiniti jer je jedini koji „gleda gore, u nebo“, pa je zbog toga u stanju upravljati brodom koji se zove svijet. Znajući za opasnosti koje mu u pećini prijete, možda je nepravedno takvo nešto zahtijevati, ali je to njegov posao koga se mora držati. Spoznavanje ideje dobra ima ne samo teorijsku, već i ogromnu praktičnu vrijednost. Zato Platon zaključuje da ideju dobra „moramo spoznati kako bismo mogli razborito djelovati u privatnom i javnom životu“ (517c).

LITERATURA

¹ Ibid., str. 90.

² Ibid., str. 24.

- David Ross, *Platonova teorija ideja*, KruZak, Zagreb, 1998.
- Gerasimos Santas, *The Blackwell Guide to Platon's Politeia*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006.
- Jure Zovko, *Klasici metafizike*, Hegelovo društvo, Zadar, 2008.
- Platon, *Država*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1983.
- Stanley Rosen, *Plato's Republic*, Yale University Press, New Haven, 2005.

DAMIR MARIĆ

SIROMAŠTVO DIOGENA IZ SINOPE

Odluka Diogena kinika da živi gotovo bez posjedovanja ikakvih materijalnih dobara često je smatrana temeljnom crtom njegovog učenja, ali rijetko se tome posvećivala posebna pažnja. Diogena generalno zamišljamo kao čovjeka koji živi na javnim mjestima ili u buretu, ogrnutog jednim komadom odjeće, sa nešto hrane u torbi na ramenu i štapom u rukama. Odustajanje od posjedovanja neke druge imovine ima, kao i njegova besramnost,¹ filozofske razloge, a služi i kao primjer drugima kako živjeti ono što se misli. U ovom tekstu ćemo pokušati pokazati da je Diogenovo odustajanje od posjedovanja imovine važan aspekt njegove filozofije, odnosno pokušaja prevrednovanja vrijednosti. Dolazak Diogena iz Sinope u Atenu i početak njegovog bavljenja filozofijom vezan je za optužbu da je krivotvorio novac. Otišao je u Delfe i na pitanje šta mu je činiti proročište mu je odgovorilo: "*Paracharattein to nomisma*".² Ova fraza se uobičajeno prevodi kao "prekuj" ili "krivotvori" novac (nomisma), ali također se može prevesti kao zahtijev da se ispituju i promijene običaji i zakoni (nomisma). Stoga se nalog "*paracharattein to nomisma*" može razumjeti i

¹ Više o tome vidjeti u D. Marić, "Besramnost Diogena iz Sinope", *Arhe: časopis za filozofiju* 20 (2013), 151 – 161.

² Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. 2., (ubuduće skraćeno D. L.), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, William Heinemann LTD, London, 1950., str. 70-71., VI, 69.

kao "prevrednovanje vrijednosti",¹ odnosno da se općeprihvaćena mnijenja, običaji i zakoni koji nisu u skladu sa prirodom odbace ili izmijene. Možda je cijeli događaj izmišljen, ali dobro pokazuje ono što je Diogen htio učiniti svojom filozofijom.

Izgleda da je Diogen do svog učenja došao promatrajući miša koji ne traži mjesto za odmor, ne boji se mraka, ne žudi za poslasticama i potpuno je adaptiran datim okolnostima.² Svoj ogrtač je udvostručio jer je u njemu i spavao. Sa sobom je nosio torbu u kojoj je bila hrana, a svako mjesto je koristio za sve svrhe: objedovanje, spavanje i razgovor.³ Jednom kad je bio bolestan služio se štapom i poslije toga ga je stalno nosio sa sobom.⁴ Možemo pretpostaviti da je ogrtač koji je nosio prekrivao dio tijela od prepona do ramena, a da su ruke i noge bile gole. Najvjerojatnije je hodao bos, kako je činio i Sokrat. Ovo ne čudi budući da je Diogen smatrao da tijelo treba očvrnuti vježbom, pa bi se ljeti valjao po vrelom pijesku, a zimi bi grlio snijegom prekrivene statue.⁵ Štap mu je služio za hodanje, odbranu, ali i za napad na druge ukoliko je htio pokazati da oni ne žive život u skladu s prirodom i da ih se zbog toga ne treba ni smatrati za ljude u pravom smislu riječi. Jednom je glasno uzviknuo: "Hej, ljudi?" i kad su se oni oko njega okupili, istukao ih je štapom govoreći da je zvao ljude, a

¹ Takvo tumačenje se može naći u F. Ueberweg & K. Praechter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie I*, Benno Schwabe & Co. Verlag, Basel, 1953., str. 169.

² D. L. VI, 22.

³ Ibid., VI, 23.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. Da je bosim nogama gazio po snijegu vidjeti VI, 34.

ne nitkove.¹ Čašu je odbacio kada je vidio kako neko dijete pije vodu iz ruke, a zdjelu kada je vidio da dijete jede izdubljenom korom kruha.² Čini se da je smatrao kako je u redu da žene nose nakit, ukrašavaju se i uređuju, ali nije odobravao ako to rade muškarci.³

Diogen je često govorio da su bogovi ljudima dali lagan život, ali da su ljudi to zaboravili zbog težnje za uživanjem, komforom i luksuzom.⁴ Ljubav prema novcu za njega je "metropola sveg zla".⁵ U izrekama koje su sačuvane na arapskom jeziku Diogen veli da je novac stvar koja najviše kvari ljude.⁶ Tipična karakteristika Diogenovog načina života, a i kasnijih kinika, je njihova beskućnost. Za Diogena se veli da je živio u buretu,⁷ ali također bi spavao, jeo i obavljao sve potrebe svoga tijela tamo gdje bi se zatekao. Govorio je da su Atenjani izgradili javne zgrade da bi on tu živio.⁸ Grcima je ideal bio da osoba posjeduje kuću, neko imanje i da pripada nekom gradu. Desmond veli da Aristotel ponavlja ova grčka očekivanja kada tvrdi da ljudi po prirodi žive u gradovima (državama), u zajednici koju sačinjavaju mušarac i žena, u kući sa nešto plodne zemlje. Za kinike su to neprihvatljive "kulturne

¹ Ibid., VI, 32.

² Ibid., VI, 37.

³ Ibid., VI, 46; VI, 54.

⁴ Ibid., VI, 44.

⁵ Ibid., VI, 50.

⁶ D. Gutas, "Sayings by Diogenes Preserved in Arabic", M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du Colloque International du CNRS*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993., 496. Vidjeti D. L. VI, 28.

⁷ Ibid., VI, 23.

⁸ Ibid.

predrasude",¹ te za sebe tvrde da su kozmopoliti koji bez bračnih briga² mogu kreposno i sretno živjeti bilo gdje u svijetu, pri tome im kao sklonište može poslužiti bilo koji hram, vježbalište ili kupalište.

Potvrđujući uobičajeno stajalište tog vremena Aristotel kaže da su robovi također dio imovine, ali za razliku od nežive kao što je kuća i zemlja, robovi su živa imovina, poput volova i konja.³ Diogenovo i kasnije kiničko odbijanje da se posjeduje imovina odnosi se i na posjedovanje robova. Iako se o tome u svjedočanstvima ne govori, sasvim je moguće da su Diogen i kasniji kinici instituciju ropstva, kao i sve druge postojeće političke i državne institucije, smatrali pukim običajem (nomos) koji nije u skladu s prirodom (physis). Diogen sebe ne identificira sa "robom", nego smatra da je mudrac slobodan i slobodniji o gospodara čak i onda kada bi mu se silom nametnulo da bude rob. Ovo Diogenovo stajalište dobro ilustrira priča po kojoj su ga zarobili gusari i doveli na Krit da ga prodaju kao roba. Kada ga je glasnik pitao šta umije raditi, Diogen je odgovorio: "Vladati ljudima". Zatim je pokazao prema nekom lijepo obučenom Korinćaninu Ksenijadu i rekao: "Prodaj me ovom čovjeku; njemu je potreban gospodar".⁴ Iako ga nagli okret sudbine može pretvoriti i u roba, Diogen smatra da kinički mudrac neće izgubiti ono što je najvrijednije, a to je sloboda. Za razliku od uobičajenog stanovišta, sloboda za njega nije nešto što se zadobija u odnosima sa drugim ljudima, nego

¹ W. Desmond, *Cynics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 2008., str. 82 – 83.

² Izuzetak čini kinički brak između Kratesa i Hiparhije.

³ Vidjeti W. Desmond, *Cynics*, 96.

⁴ D. L. VI, 74.

je sloboda premještena u područje naše duše. Kada je došao u Atenu izgleda da je posjedovao roba, koji mu je ubrzo pobjegao. Na pitanje zašto ga ne potraži, Diogen je odgovorio da ako rob može živjeti bez njega, onda i on može živjeti bez roba.¹ Čini se da je smatrao glupošću i štetom za gospodara da rob radi sve za njega. Kad je vidio da nekom čovjeku rob oblači cipele, Diogen je rekao: "Još nisi postigao potpunu sreću, dok ti također ne obriše nos, a to će se dogoditi kada ti ruke budu oduzete".² Gospodare naziva "zlom"³ i čudi se zašto robovi koji služe proždrljive gospodare na gozbama ne ukradu nešto sebi za jelo.⁴

U svjedočanstvima možemo pročitati da je Diogen često ismijavao i napadao bogataše. Kada ga je neki čovjek jednom prilikom doveo u raskošnu kući i upozorio da ne pljuje, Diogen je tom čovjeku pljunuo u lice rekavši da nije mogao naći gore mjesto za to.⁵ Također je, veli Diogen Laertije, jednom vratio udarac bogatašu Mejdiji.⁶ Bogataša nezalicu nazvao je ovcom sa zlatnim runom.⁷ Ismijavao je opću trku za zlatom. Jednom kada su ga upitali zašto je zlato blijedo, Diogen je odgovorio da je razlog tome što ga mnogi lopovi vrebaju.⁸ Za Desmonda ova tvrdnja znači da je za Diogena bogatstvo izvor straha i uzrok

¹ Ibid., VI, 55.

² Ibid., VI, 44.

³ Ibid., VI, 39.

⁴ Ibid., VI, 28. Vidjeti W. Desmond, *Cynics*, 97 – 98.

⁵ D. L. VI, 32.

⁶ Ibid., VI, 42. Vidjeti W. Desmond, *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2006., 53.

⁷ D. L., VI, 47.

⁸ Ibid., VI, 51.

gubitka sreće.¹ Po Diogenovom mišljenju, veći su lopovi čuvari hrama nego čovjek koji je iz hrama nešto ukrao.² Izgleda da se Diogen narugao i bogatom Platonu kad je gazivši po njegovim tepisima rekao da gazi po Platonovoj taštini.³ Nije prihvatao da se živi kod nekog bogataša u izobilju, a da se pri tom izgubi sloboda.⁴ Kada se jednom prilikom sunčao, prišao mu je Aleksandar Veliki i rekao da zatraži što god želi, a Diogen je odgovorio: "Skloni mi se sa sunca!".⁵ Njemu moćni i bogati Aleksandar ne znači ništa više nego puku smetnju da uživa u onome što mu vrijedi vrlo mnogo i što je besplatno. Šta bi Aleksandar osvajač mogao dati Diogenu kiničkom filozofu? Ono što je najvrijednije, mudrost i vrlinu, Diogen već posjeduje, a materijalne stvari, po njegovom mišljenju, ionako nisu naše.⁶

Budući da nije imao novca i nije radio,⁷ Diogen, a i kasniji kinici, živjeli su od poklona i prosijačenja. Možda je Diogen također uzimao hranu koja je ponuđena kao poklon bogovima.⁸ Diogen Laertije nam donosi Diogenov polušaljivi silogizam kojim se možda opravdavala ta praksa: "Sve stvari prapadaju bogovima. Mudraci su prijatelji bogova, a kod prijatelja su sve

¹ W. Desmond, *Cynics*, 99.

² D. L., VI, 45.

³ Ibid., VI, 26. Vidjeti L. E. Navia, *Classical Cynicism: A Critical Study*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, London, 1996., 112.

⁴ Ibid., VI, 45.

⁵ Ibid., VI, 38.

⁶ Nikakve stvari nisu naše, već nam jedino naše misli doista pripadaju. Vidjeti J. MacCunn, "The Cynics", *International Journal of Ethics* 14, 2 (1904), 191 – 192.

⁷ Kinici smatraju da imaju malo potreba koje je lako zadovoljiti, pa stoga ne moraju raditi. Vidjeti W. Desmond, *Cynics*, 103.

⁸ Ibid., 103 – 104.

stvari zajedničke. Dakle, sve stvari pripadaju mudracima."¹ Često je tražeći novac od prijatelja govorio da ga zapravo zahtijeva natrag.² Kada mu je neko nešto darovao, svi su hvalili darovatelja, na što je Diogen rekao: "A ne hvalite mene koji sam dostojan da primim dar."³ Neki su mu predbacivali što prosi, a da to Platon nikad ne čini,⁴ međutim za Diogena su Platonovi odlasci na Siciliju također vrsta prošnje, ali mnogo gora, jer je Platon tamo išao ulagivati se moćnicima.⁵ Kaže da ga zovu pas jer onima koji mu "nešto daju maše repom", laje na one koji mu ne daju ništa, a nevaljalce ujeda.⁶

Što se tiče hrane, Diogen je jeo jednostavnu hranu i onu koja mu je bila na raspolaganju s ciljem zadovoljenja elementarne biološke potrebe. On veli da i mudraci jedu kolače,⁷ ali da se zbog žudnje za uživanjem ne treba odreći vrline i sreće. Diogen će piti i vino ako ga je dobio besplatno,⁸ ali isto tako može živjeti bez tog luksuza i piti samo vodu. Prekoravao je Platona što mu je jednom prilikom poslao previše smokava.⁹ Diogen je smatrao da ne treba izbjegavati jesti meso različitih životinja, ali je ono skupo, zahtijeva mnogo napora da se do njega dođe i da se pripremi. Možda u želji da živi na što prirodniji način i da se hrani što jednostavnije, pokušao je da jede sirovo meso, ali nije mogao

¹ D. L. VI, 37.

² Ibid., VI, 46.

³ Ibid., VI, 62.

⁴ Ibid., VI, 67.

⁵ Ibid., VI, 25.

⁶ Ibid., VI, 60.

⁷ Ibid., VI, 56.

⁸ Ibid., VI, 54.

⁹ Ibid., VI, 26.

da ga svari.¹ U svjedočanstvima možemo naći da je možda uzrok njegove smrti bilo to što je pokušao jesti sirovu hobotnicu ili nogu vola.² Za Grke tog doba jesti na javnim mjestima je bilo sramotno, međutim za Diogena, koji se suprotstavljao običajima (nomoi) koji nisu u skladu s prirodom, jesti na npr. agori nije ništa sramotno, jer, kako kaže, tu je i bio gladan.³

Da bi se živjelo u skladu s prirodom nužno je ispuniti analog *paraharattein to nomisma*. Za Diogena i kasnije kinike živjeti u skladu sa razumom i vrlinom moguće je samo ako čovjek postane neovisan o stvarima. Do vrline i sreće se ne može doći putem posjedovanja stvari, tjelesnim zadovoljstvima i komforom.⁴ Siromaštvo omogućuje kiničkom filozofu da čini ono što mu govori razum, koji je jedino naše dobro, a ne da njegov život bude određen žudnjom za stjecanjem materijalnih dobara i uživanjem.⁵ Ono je nužan preduvjet slobode.⁶ Budući da nas filozofija treba pripremiti za svaki udar sudbine, siromaštvo nas čini sigurnijim. Pored toga, siromaštvo i jednostavan život daju kredibilitet kiničkom filozofu za ono što

¹ Ibid., VI, 34.

² Ibid., VI, 76, 77.

³ Ibid., VI, 58.

⁴ Vidjeti L. E. Navia, *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, London, 1998., 115.

⁵ Vidjeti G. Steiner, "Diogenes' Mouse and the Royal Dog: Conformity in Nonconformity", *The Classical Journal* 72 (1976), 39.

⁶ Da su kinici jedini u antici slobodu smatrali centralnom vrijednosti vidjeti R. Bracht Branham, "Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the *Invention of Cynicism*", u R. B. Branham & M. - O. Goulet - Cazé (eds.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1996., 104.

svojim životom propovijeda.¹ Diogen ne zahtijeva da se sve želje potisnu, nego samo one koje su nametnute konvencijom (nomos-om). Prirodne želje su one koje su univerzalne, spontane, instinktivne, koje se ne mogu potisnuti i koje svi ljudi lako mogu ispuniti.² Za Diogena je prihvatljivo zadovoljstvo iz takvih prirodnih želja. Kao primjer života u skladu s prirodom Diogen najčešće koristi životinje i djecu. Miš iz navedenog svjedočanstva živi život neopterećen nametnutom konvencijom, te ne bira mjesto gdje će leći, jesti ili obavljati druge tjelesne zahtjeve. Ne opterećuje ga prošlost ni budućnost, već živi za sadašnji trenutak. Ovakav život je, veli Navia, u skladu s prirodom i sretniji je od života ljudi koji žive pod diktatom nomosa, pa je stoga za Diogena uzor koji trebamo slijediti.³ To naravno vrijedi i za ulične pse, koji slobodno lutaju ulicama bez potrebe za ikakvom imovinom, te Diogen ne nalazi ništa uvredljivo kad ga nazivaju psom.

LITERATURA

¹ Vidjeti Shea, L., *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Saloon*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2010., 16.

² A. O. Lovejoy & G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, The John Hopkins Press, Baltimore, 1935., 120.

³ L. E. Navia, *Diogenes the Cynic: The War Against the World*, Humanity Books, New York, 2005., 65.

- R. Bracht Branham, "Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the *Invention of Cynicism*", u R. B. Branham & M. - O. Goulet - Cazé (eds.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1996., 81 – 104.
- W. Desmond, *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2006.
- W. Desmond, *Cynics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 2008.
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. 2., Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, William Heinemann LTD, London, 1950.
- D. Gutas, "Sayings by Diogenes Preserved in Arabic", M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du Colloque International du CNRS*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993., 475 – 518.
- A. O. Lovejoy & G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, The John Hopkins Press, Baltimore, 1935.
- D. Marić, "Besramnost Diogena iz Sinope", *Arhe: časopis za filozofiju* 20 (2013), 151 – 161.
- J. MacCunn, "The Cynics", *International Journal of Ethics* 14, 2 (1904), 185 – 200.
- L. E. Navia, *Classical Cynicism: A Critical Study*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, London, 1996.

- L. E. Navia, *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, London, 1998.
- L. E. Navia, *Diogenes the Cynic: The War Against the World*, Humanity Books, New York, 2005.
- L. Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Saloon*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2010.
- G. Steiner, "Diogenes' Mouse and the Royal Dog: Conformity in Nonconformity", *The Classical Journal* 72 (1976), 36 - 46.
- F. Ueberweg & K. Praechter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie I*, Benno Schwabe & Co. Verlag, Basel, 1953.

IVAN DUNĐER

ADEQUATIO REI ET INTELLECTUS KOD TOME AKVINSKOG

Tomina misao svojim podrijetlom i svojom svrhom misao je o Iskonu svijeta. Odnosno, Toma u svom životu i djelu trajno traži onaj zagonetni Iskon svijeta iz kojega izvire i u kojeg uvire sve što postoji. Njegovo djelo nije kršćanski aristotelizam kako se često zna susresti u novovjekovnim priručnicima povijesti filozofije. Istina, zajedno sa Albertom Velikim napravio je revolucionarni čin. U 13. stoljeću, kad su mnogi crkveni forumi zabranjivali čitanje Aristotelovih “poganskih” djela oni su Aristotelovo djelo u cjelini udomaćili u kršćanskom svijetu. Uvodeći Aristotela u kršćanstvo imao je za cilj ukloniti jednostranosti platoničkog simbolizma, proširiti vidike svekolike zbiljnosti, ukazati na izvorne vrednote materijalnog svijeta i obogatiti život novim sadržajima. Znao je da uravnoteženim vrednovanjem ljudskog tijela i tvornog svijeta ne izopačuje kršćanstvo, nego potvrđuje i osmišljava temeljne istine kršćanskog vjerovanja. Nije se smatrao niti aristotelovcem, niti učenikom ili sljedbenikom ikoga osim

Istine. Ni za kog se nije odlučivao, nego je sve prihvaćao kao sutražitelje i sunalazitelje istine. Jasno je priznavao autorstvo onima koji su prije njega došli do određene istine, to jest, nije se ponosio originalnošću ako su posrijedi tuđe misli i tuđi tekstovi. U svom djelu Toma neprestano upućuje na druge mislioce pri čemu otvoreno iznosi i vlastitu misao. Uvjeren je da je istina razasuta po cijelom svijetu i da je prvobitna zadaća ljudskog mišljenja tu istinu tražiti i sabirati. Njegova originalnost je u cjelovitosti. On ne ponavlja neke stare zamisli. Traga za svime što je o nečemu do tada otkriveno i kazano, a potom donosi svoju misao. Duh Tomina djela jest “ duh sabiranja, a ne međusobnog izazivanja i suprotstavljanja, duh sveobuhvatnosti, a ne isključivosti i netrpeljivosti.”¹

Jednu filozofiju možemo odrediti kao plauzibilnu i ispravno prosuditi samo na jedan način, a taj je da ju proučimo u njoj samoj. Kad pridemo Tomi u njegovu živućem jedinstvu on postaje učitelj kojem se povjeravamo i koji nas uči da sami mislimo i stječemo znanje. Čini se kao da “jedino njegova nauka može vratiti u red ljudsku inteligenciju i tako, milošću Božjom, privesti opet svijet na stazu Istine za kojom on neprestano gine.”²

Toma je realista u posebnom smislu koji sve poteškoće i probleme što nose pitanje realnosti rješava vjerom u realnost. Stvari su realnije nego nam se prikazuju. Moramo ih otkrivati. Nerealne su ukoliko su samo u redu mogućnosti, a ne i u stvarnosti. One su još nepotpune i čekaju svoj daljnji razvoj.

¹ Tomo Vereš, *Toma Akvinski, Izabrano djelo*, Globus, Zagreb 1981., str. 22.

² Jaques Maritain, *Andeoski Naučitelj*, Naklada Istina, Zagreb, 1936. godine, str. 112.

Ono što filozofu daje plemenitost jest činjenica da on ljubi um čak i onda kada ga ruši. Najčešće više ljubi um nego Boga. Toma je ljubio Boga više nego um, a ipak ljubio je um više nego bilo koji filozof. Bio je apostol uma, naučitelj istine i obnovitelj intelektualnosti ne samo za svoje 13. stoljeće nego i za naše vrijeme.

U čemu je tajna jedinstvenog čara Tomina naučavanja? Naučavanje je djelo aktivnog života. Sam Toma priznaje da je svoju znanost stekao prije svega molitvom. “Nije li se svaki put kad je htio učiti, raspravljati, pisati ili diktirati utekao tajni molitve, plaćući pred Gospodinom da bi ga naučio istini? Zar kod njega metafizička i teološka mudrost ne bijahu stepenice i prijestol mudrosti Duha Svetoga? Zar taj najveći među svim naučiteljima nije bio tako uzdignut na visoki stupanj mističnog života i zar nije tako živo osjetio i okusio Boga da je smatrao neukusnim sve znanje ljudskog reda? Jer je odviše jasno vidio vječnu svjetlost, umro je prije nego što je dovršio svoj posao.

Novije su studije naročito opisale, a enciklika je “studiorum ducem” osvijetlila jedinstvo koje je kod njega postojalo između naučnog života i života molitve.”¹

“Svojim životom i svojim naukom pokazao je da je kontemplativni život bolji od aktivnog. Učio je da kontemplacija, ako se prelijeva u apostolat, tvori najsavršenije stanje života, i da je kontemplacija svetaca bolja od spekulacije filozofa, a da poniznost križa ne

¹ Isto, str. 138.

umanjuje vrhovnu intelektualnost, nego je potkrepljuje i uzdiže.”¹

Milost upotpunjuje narav, a čovjek je po svojoj prirodi obdaren razumom. Taj razum jest prirodna podloga po kojoj milost zahvaća ljudsko biće. Time čini razum dobrim da bi se mogao nositi sa nadnaravnom istinom. Filozofija Tome Akvinskog je filozofija vjere i objavljene istine, a u isti mah i filozofija prirodnog razuma.

Djelo *O istini* predstavlja skup Tominih odgovora na pitanja postavljena na ovu temu na jednoj od javnih rasprava koje je održavao. Djelo je pisano u obliku pitanja i odgovora. Svako od dvanaest pitanja, kako je to navedeno u prijevodu „Dvije filozofske rasprave“ izdavačke kuće Veselin Masleša, Sarajevo 1976. godine, predstavlja zasebni članak. Svaki članak počinje dijelektičkim pitanjem “je li...?”, ili sumnjom “izgleda...”, pa svako ovo pitanje uključuje u sebi mogućnost da se u odgovoru zauzmu dva oprečna stava da i ne, odnosno za i protiv. Zbog toga se u svakom članku iznose i suočavaju najprije ti oprečni stavovi i njihovi najjači razlozi kako bi istraživanje bilo unaprijed obaviješteno o svojim mogućnostima i glavnim teškoćama na putu traženja istine. Kad se u članku najprije iznesu razlozi u prilog prvom stavu, a potom razlog ili razlozi u prilog drugom stavu slijedi prosudbeni dio članka koji se također sastoji od dva dijela. U prvom dijelu Toma razložno, sustavno i sažeto odgovara na pitanje postavljeno u naslovu članka, a u drugom dijelu odgovara na razloge iznesene u polemičkom dijelu. Toma u svom djelu navodi razloge sumnja i protiv nje. Prema Tominu

¹ Isto, str. 140.

metodologijskom načelu sumnja je nužno polazište nepristranog znanstvenog pa i teologijskog istraživanja, a cilj tog istraživanja jest uklanjanje sumnje. No potrebno je biti načistu sa samom sumnjom i znati u što se može s razlogom sumnjati. Jer, tko u sve sumnja, sumnja i u valjanost vlastite sumnje.

U odgovoru na razloge sumnje Toma najčešće diferencira njihove ključne pojmove pokazujući u kojem je smislu razlog prihvatljiv, u kojem pak nije. No, u svojoj kritičnosti nikad ne završava osudom stava s kojim se ne slaže, niti potpuno odbacuje njegove razloge, jer po njemu nema svestrane zablude. Razlozi koje Toma navodi u svom polemičkom dijelu nisu jednostavno izmišljeni, niti nasumice izabrani, nego iza mnogih od njih stoje određeni mislioci, ili su izraz tipičnih sumnji ljudskog uma prema određenom pitanju. Cilj ovog rada jest iznijeti stav o pojmu istine kakav je zauzimao i dokazima potkrijepio Toma Akvinski.

Ako krenemo na put otkrivanja istine koji nam je on ostavio, naći ćemo na samom početku toga puta Augustinovu odrednicu: “Istinino je ono što jest.”¹ A što je to *ono što jest*? To je upravo *biće*, ono što um najprije poima, ono u čemu um razrješava sve spoznaje, ono načelo koje je umu poznato da bi mogao otkrivati što je što. Pojam biće kao takav je analogan, apstraktan, izriče samo da nešto jest, odnosno protivi se ništici. Spoznajući, um dolazi do toga da postoje različiti načini bivstvovanja. Sam čin bivstvovanja jest biće, a štostvo, ili bit bića jest stvar. U duši pak postoji spoznajna i voljna moć, pa

¹ Toma Akvinski , *Dvije filozofske rasprave*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1976. godine, str. 8.

Toma zaključuje „slaganje bića sa voljom izražava ime dobro“, a „slaganje bića sa umom izražava ime istinito“.¹ Ono što istinito nadodaje biću jest suobličjenje ili sukladnost stvari i uma, a iz te sukladnosti proizlazi spoznaja stvari. Imamo dakle jedan slijed: bićevitost bića prethodi pojmu istine, a spoznaja je njen učinak. Uzimajući sve ovo u obzir ni Augustinova odrednica: *Istinito je ono što jest* ne označava čin bivstvovanja nego ono što ima temelj u stvari. Istinito je nešto što se općenito nalazi u biću, a ipak se ne označava imenom bića. Pojam istinitog prati pojam bića. Oni se pojmovno razlikuju po tome što u pojmu istinitog ima nečeg čega u pojmu bića nema, no istovremeno u pojmu bića nema toga što ne bi bilo u pojmu istinitoga. Sve o čemu se oblikuje iskaz mora biti pojmljeno. Pa iz toga slijedi da je sve istinito na neki način biće.

Dakle, slaganje bića sa umom izražava ime istinito, no, da li se istina nalazi iskonskije u umu nego u stvarima? Toma obrazlaže Aristotelovu tvrdnju u VI knjizi *Metafizike*: „Istinito i lažno ne postoje u stvarima već samo u misli“.² Aristotel polazi od onoga da se slaganje bića sa voljom izražava dobrom, a da se istinito odnosi na slaganje bića sa umom. Stvar je istinita ukoliko je primjerena umu pa se istinito prvo nalazi u umu, a naknadno u stvarima. Međutim, Toma upozorava da treba obratiti pažnju da se stvar uspoređuje sa praktičkim umom na jedan način, a sa spekulativnim umom na drugi. Praktički um uzrokuje stvari, on je mjera po kojoj stvari postaju, dok je spekulativni um kretanje iz samih stvari, pa proizlazi da su stvari mjera samog uma. „ Iz toga proizlazi da su prirodne stvari iz kojih naš um prima znanje njegova mjera,

¹ Isto, str. 12.

² Isto, str. 17.

kako se kaže u X knjizi *Metafizike*, ali su odmjerene u božanskom umu u kome su sve stvorene, kao što je sve umjetnički proizvedeno u umu umjetnika, na taj je način božanski um nesamjerljiva mjera, a prirodna stvar mjera samjerljiva. Naš um je samjeren, i on, zapravo ne mjeri prirodne stvari, već samo umjetne.“¹ Stvar je istinita po suodgovaranju sa božanskim umom ukoliko ispunjava ono za što je po njemu određena, a istinitom se smatra po suodgovaranju sa ljudskim umom ukoliko je sposobna o sebi oblikovati istinitu ocjenu. Iz ovoga proizlazi da, kada ljudski um i ne bi postojao stvari bi se smatrale istinitima u redu prema božanskom umu. Istina stvari i nije toliko ovisna o ljudskom umu, jer postoje mnoge stvari koje naš um ne može spoznati, ili može tek u mogućnosti, dok božanski um sve spoznaje zbiljski. Toma će još pretpostaviti i ovo: „Štoviše, kada bi se oba uma, što je nemoguće, pojmila kao ukinuta, pojam istine ni na koji način ne bi izostao.“² Na temelju prve Božanske istine, mnoge su stvari istinite. Kao što svaka stvar, na njoj i samo njoj vlastiti način jest, tako svaka na pose ima samo jednu sebi vlastitu istinu. „Doista, kako se koja stvar odnosi prema bitku, tako i prema istini, kako očito proizlazi po Aristotelu, u drugoj knjizi *Metafizike*. A to je zato što istinito i biće jedno iz drugoga slijede; naime istinito je kada se kaže da jest što jest ili da nije što nije“.³ Božiji je bitak prvi i najsavršeniji, i njegova je istina prva i najviša.

¹ Isto, str. 18.

² Isto, str. 19.

³ Toma Akvinski, *Suma protiv pogana*, Kršćanska Sadašnjost, Zagreb, 1993. str. 245.

Um ima više djelatnosti, i u svakoj od njih mogućnost je postojanja istine. A jedna od tih djelatnosti je oblikovati štostva stvari poimajući njihove odrednice. Istina je kod Tome, po njegovoj definiciji koja je ostala stigmatizirana za cijelo skolastičko razdoblje određena kao adequacija, odnosno *adequatio rei et intellectus*. Ta definicija, kako je rekao Albert Veliki, ima esencijalan korijen i oslonac u Aristotelu. Toma naziva *adequatio rei et intellectus*, međusobnu suodgovornost uma i bitka, mišljenju, kao proces, akt i određuje ga kao formalni uzrok istine. Bitak stvari prethodi njezinoj istini, budući da je istinito odredio kao bitak. „S jedne strane, istinito, dakle (istinito pojmljeno kao umu odgovarajući bitak) prethodi adekvaciji uma i bitka, s druge strane istinito jest upravo kao adequacija. I na trećem mjestu istinito je (kao spoznaja) učinak koji slijedi iz adequacije“.¹ No, istinito se nalazi prije u umu koji ima djelatnost usklađivati i dijeliti, nego li u umu koji oblikuje štostva stvari. Jer, o shvaćenoj stvari um sudi tek onda kada izriče da nešto postoji ili ne postoji, a to pripada umu koji usklađuje i dijeli. Istinito proizlazi iz suodgovaranja, adekvatnosti stvari i uma. A suodgovarati stvarima može i um koji oblikuje štostva stvari na isti način kao i um koji usklađuje i dijeli. A nakon toga istinito se nalazi i u djelatnosti uma koji oblikuje odrednice stvari. „Očigledno je, dakle iz rečenoga da se istinito izriče u prvom smislu o usklađivanju ili razdiobi uma; drugo o odrednicama stvari, prema tome što je u njima uključeno usklađivanje istinitog, ili lažnog; treće u stvarima ukoliko suodgovaraju božanskom umu, ili imaju naravnu prikladnost za suodgovaranje ljudskom umu; četvrto o čovjeku

¹ Mirko Jozić, *Pojam istine kod Tome Akvinskog u "Quaestiones disputatae de veritate, quaestio 1"*; u Jukić 13 – 14, *Zbor franjevačkih bogoslova "Jukić"*, Sarajevo, 1983/84.

koji odabire svoje pojmove, istinite ili lažne, ili pak procjenjuje istinito, ili lažno o sebi ili o drugima preko onog što govori ili čini.¹

Razmišljajući dalje o istini Toma odgovara na pitanje: postoji li samo jedna istina po kojoj je sve istinito? I o ovoj temi Toma uzima u obzir stavove koji govore u prilog pozitivnog odgovora na ovo pitanje i stavove koji opravdavaju negativan odgovor. A Tomin odgovor je realno sagledan svaki stav, protumačen i nakon toga prihvaćen ili ne. Dakle, Toma podsjeća na već rečeno da se istina nalazi navlastito u umu, ljudskom ili božanskom. „U božanskom umu postoji istina navlastito i prvobitno, u ljudskom umu navlastito i drugobitno, a u stvarima nevlastito i drugotno, to jest, nikako drugačije osim u odnosu na bilo koju od dviju istina.“² Sudeći po tome samo je jedna istina božanskog uma iz koje onda ljudski um izvodi više istina kao što će jedno ljudsko lice u različitim ogledalima dati, odnosno odslikati više sličnih lica. Ponovno se naglašava da je istina, odnosno istine koje se u usporedbi sa ljudskim umom izriču o stvarima ne utječu na postojanje stvari u njihovoj biti, jer postoji o tim stvarima istina u usporedbi sa božanskim umom koja je od njih nerazdvojna. Zbog toga je sve istinito, zahvaljujući jednoj istini, to jest, istini božanskog uma. Da bi donio ovaj zaključak Toma je uzeo Anselmovo mišljenje u knjizi O istini. „Kao što se vrijeme odnosi spram svega vremenitog, isto tako se odnosi istina spram svega istinitog. Vrijeme se pak odnosi spram svega vremenitog na taj način što postoji samo jedno vrijeme. Prema tome će se istina odnositi

¹ Toma Akvinski , *Dvije filozofske rasprave*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1976. godine, str. 21.

² Isto, str. 25.

spram svega istinitog tako što će postojati samo jedna istina.¹ Tu Anselmo aludira na tu božansku istinu koja je mjera svih istinskih stvari. Augustin tvrdi da je istinito ono što postoji iz čega slijedi da postoje mnoge istine jer postoje mnoge biti. No, to je jedan izričaj istine. Ali postoji i drugi kojeg donosi Hilarije da je istinito izjavljeno bitak, pa su prema tome sve istine na neki način jedno u mišljenju, jer se umu ništa ne bi moglo objelodaniti bez posredovanja prve, božanske istine. I kad se unište te istine ili prave stvari ostaje njihova istina – istina božanskog uma. Po toj istini koja iz božanskog uma proizlazi u naš um sudimo o svemu. Ona nije promjenljiva i ne stječe se ljudskim osjetom. Jer sve ono što je osjetno posjeduje i nešto slično lažnom kako bi se moglo raspoznati, a u istini nema ničeg nalik lažnom. Ta je istina jedna – istina božanskog uma. Uzimajući u obzir stavove koji se protive ovom odgovoru Toma na realan način dovodi do istog zaključka. Naime, i sličnost, i svjetlo, i boje, i mogućnost, sve se nalazi navlastito u stvorenim stvarima, a istina se nalazi navlastito u umu. Smatralo se da ako je sličnost oblik sličnih bića, a istina oblik istinitih, trebalo bi da kao što mnoštvo sličnih bića ima mnoštvo sličnosti i mnoštvo istinitog ima mnoštvo istina. No, slično se nalazi navlastito i u jednom i u drugom od sličnih bića. A istina, pošto je ona *adequatio rei et intellectus*, ne nalazi se navlastito i u jednom i u drugom, nego u umu. Pošto je samo jedan um, božanski um prema čijoj se prilichnosti sve smatra istinitim, sve je i istinito po jednoj, prvoj istini.

Da li je neka druga, osim te prve istine vječna? Anselmo bi zaključio da je svaka istina vječna. „Bilo da se kaže da istina

¹ Isto, str. 22.

ima, bilo da se misli da nema početak ili kraj, istina se ne može ograničavati nikakvim početkom ili krajem.¹ Ovako on donosi u svom Monologiumu. No Toma pronalazi u njegovu djelu O istini kako on sam objašnjava da ovdje misli na prvu istinu po kojoj se kao pomoću izvanjske mjere iskaz naziva istinitim. Stvar sama (kao biće) i njena lišenost ili poricanje (kao nebiće) nalaze se izvan duše. I to dvoje ne odnose se na isti način prema umu. Stvar sama suodgovara božanskom umu vrstom kojoj pripada i ima sposobnost uskladiti um sa sobom stvarajući spoznaju o sebi. Nebiće pak nema ono po čemu bi se izjednačilo s božanskim umom, niti onog po čemu bi stvaralo spoznaju o sebi u našem umu. No, um ne usklađuje samo sa onim što postoji zbiljski, nego i sa onim što zbiljski ne postoji. Osobito se u tome ističe božanski um kojem je isto prošlo i buduće. Stvari nisu vječno postojale u svojoj naravi, a božanski um je ipak bio sukladan sa budućim stvarima u vremenu, i oduvijek imao istinitu spoznaju o stvarima. No, iako je istina svih stvari u božanskom umu oduvijek postojala, ne može se jednostavno dopustiti da su istine stvari oduvijek postojale. Da bi o nečemu rekli da je općetrajno i neraspadljivo Avicena izlaže dvoje: „prvo za nešto se kaže da je trajno i neraspadljivo u pojmu pojedinačnog, što nikad nije postojalo niti prestajalo zbog toga što izražava vječnost svijeta. Postojanje je u vezi sa tim, prema Aristotelu a radi toga da se očuva postojanje vrste, što jedinka ne bi mogla očuvati. Drugo, kaže se da je bitak trajan jer se ne raspada po sebi, već slučajno u smislu raspadanja jedinke.“² Nešto se imenuje po onom što mu priliči po sebi, a ne po onome što mu priliči slučajno. Ono što se

¹ Isto, str. 29.

² Isto, str. 38.

nečemu pridaje po sebi, pridaje se dvojako. Kako Toma navodi pridaje se: „Prvo, pozitivno, kao što se vatri pridaje plamsanje. Na taj se način imenuje nešto češće nego po slučajnosti, jer češće kazujemo da vatra plamsa i da je od onog što plamti nego od onog što se gasi, premda se vatra ponekad slučajno gasi, kao što se vidi na užarenom željezu.“¹ Ono drugo što se pridaje po sebi, pridaje se „zbog uklanjanja, zbog toga dakako što se od nečeg uklanja ono što ima sposobnost uvođenja suprotnog stanja ... zato kad se pojave oblici koji unose razliku u tvar, jednostavnije kažemo da postoji više no jedna tvar.“² Dakle, ne kaže se da je općenito nepropadljivo, ne zato što ima neki oblik nepropadljivosti, nego zato što mu tvarna stanja po sebi ne pristaju, a ta tvarna stanja su uzroci raspadljivost i u jedinkama. Bića su nužno postavljena u odnos. Taj odnos se postavlja u prirodi ili razumu. A odnos prvenstva ništa ne postavlja u prirodi, nego samo u umu. Promatrajući odnos onog što se smatra prethodnim i onog što se smatra naknadnim Bog je po naravi prije svih stvorenja. „Premda je u Boga više osoba ili svojstava, ipak ima samo jedan bitak, jer se bitak u Boga izriče samo bitno. Svi ovi iskazi: bitak Oca, ili rađati, bitak Sina, ili rođen, ukoliko se odnose na stvar, imaju jednu istinu, a ona je prva i vječna.“³ Iako je Otac otac na jedan način, po očinstvu, a Sin sin na drugi način, po sinovstvu, „ipak je isti bitak u kome bivstvuju Otac i Sin, jer postoji po jednoj božanskoj biti. A pojam istine ne temelji se na pojmu očinstva i sinovstva u doslovnom smislu, već na pojmu bitnosti. Očinstvo i sinovstvo su jedna bit i zato o njima postoji jedna istina.“⁴ Zaključimo

¹ Isto

² Isto

³ Isto, str. 40.

⁴ Isto

ovo Tomino razmišljanje o vječnosti neke druge osim prve istine. On se vraća na do sad već utvrđeno: istina se uvijek naimenuje od prve istine i istina uvijek donosi neku adekvaciju, sukladnost i samjerljivost, podudaranje, suodgovaranje. U sukladnosti uma i stvari ne mora biti da oboje zbiljski postoji, jer naš um se može uskladiti i s nečim što će biti u budućnosti, što još ne postoji. Jer nešto se smatra istinitim kad istina postoji u umu i onda kada to nije stvarnost. „Ako držimo istinu za istinu istinitih stvorenja koja u njima bivstvuju, koju nalazimo u stvarima i u stvorenom umu, na taj način istina nije vječna, ni istina stvari, a ni istina izrecivog, budući da same stvari, ili um u kojima istine bivstvuju ne postoje oduvijek. A ako se shvati istina istinitih stvorenja, pomoću koje se naimenuje sve istinito, kao izvanjska mjera, što je prva istina, na taj način je istina svega, i stvari, i izrecivog, i uma, vječna.“¹ U ljudskom umu istina se razlikuje prema različiti spoznatog o čemu ima i različite pojmove, i prema različitom načinu poimanja. O jednoj stvari um koji skladajući i dijeleći poima tu stvar može o njoj poimati različite pojmove u kojima se nalaze različite istine. No, božanski um jednom spoznajom sve spoznaje, jer spoznaje sve po svojoj biti.

Što reći o promjenljivosti stvorene istine; da li je stvorena istina nepromjenljiva? Toma navodi da se nešto može dvostruko mijenjati, tako što je to nešto subjekt promjene, ili tako što se nešto mijenja, jer po njemu samom biva promjena. Može se mijenjati i samo u sebi ono što uzrokuje neku promjenu. Tako, na primjer, postoji promjena u samoj količini kada se nešto u vezi s njom mijenja, jer se i ona sama mijenja u

¹ Isto, str. 34.

svom subjektu. Ako je ono što je u vezi sa promjenom izvan subjekta, ono ostaje nepromijenjeno – to kažemo za mjesto koje ostaje nepromijenjeno dok se nešto po njemu kreće. „Ali, oblici koji u nečemu postoje, pa se drži da se mijenjaju u vezi sa promjenom subjekta, imaju dvostruki način promjene. Kaže se, naime, da se drugačije mijenjaju rodni, a drugačije vrsni oblici. Vrsni oblik poslije promjene ne ostaje istiniti po bitku, niti po pojmu, kao bjelina koja poslije promjene ni u kom smislu ne ostaje. Ali rodni oblik poslije promjene ostaje isti po pojmu, ali ne po bitku kao pri promjeni bijelog u crno, ostaje ista boja po općem pojmu, ali ne i ista vrsta boje.“¹ Stvorene stvari se međusobno razlikuju po učešću prve istine (izvanjske mjere), a ta prva istina po kojoj se stvari istinitima smatraju ne mijenja se ni na koji način. Ono što označujemo unutarnjom mjerom, dakle istinu koja u nečemu postoji, ako je prihvatimo kao takvu možemo smatrati da se ona mijenja u vezi s tim što se nešto zbog nje mijenja. Istina se u stvorenjima nalazi u samim stvarima – istina djelovanja, ili u umu – istina iskaza. *Istina je, adequatio rei et intellectus, sukladnost stvari sa božanskim ili ljudskim umom.* „Ako se dakle shvati istina stvari u redu prema božanskom umu, tada se promjenljiva istina stvari mijenja u drugu istinu, a ne u lažnost.“² Istina je onaj rodni oblik, ne vrsni. Stvar poslije svake promjene ostaje biće, ali u drugom obliku po kome ima bitak, i uvijek ostaje istinitom pomoću druge istine. Po svom obliku koji stječe prilagođava se božanskom umu koji ju uvijek spoznaje onakvom kakva jest u bilo kojem rasporedu. Ukoliko se istina stvari promatra u redu prema ljudskom umu ona se može

¹ Isto, str. 43.

² Isto, str. 44.

mijenjati ili u lažnost, ili u drugu istinu. Ako se um i stvar mijenjaju na sličan način – to jest, kad se stvar izmjeni da i um registrira tu promjenu, ostaje istina stvari, ali druga. „Ako se, dok Sokrat sjedi, podrazumijeva da Sokrat sjedi, a kad on malo poslije ne sjedi, podrazumijeva da ne sjedi.“¹ No, ako se dogodi promjena u stvari, a ne dogodi promjena u umu, tada se stvara lažnost, istina se mijenja u lažnost. „Ako se dok je Sokrat bijel, podrazumijeva da je bijel, um je istinit, a ako se potom smatra crnim, dok Sokrat ostaje bijel, ili se obratno, kad Sokrat postane crn još smatra bijelim, ili kad postane blijed, a smatra ga se crvenim, u umu će postojati lažnost.“² Stvar se smatra istinitom jer ispunjava ono što znači u božanskom duhu zadržavajući svoju narav, i iskaz se smatra istinitim ako zadržava svoju narav koja mu je dodijeljena u božanskom duhu. Kada se uspoređuje sa stvarima iskaz se smatra istinitim ako je u skladu s njima. Iz te usporedbe proizlazi promjenljivost istine, a prva istina ostaje nepromjenljiva. To jest, kada se stvar mijenja zbog raspadanja onog što joj pripada, što je za nju bitno, doći će i do promjene istine stvari.

Izriče li se istina o božanskim osobama bitno ili osobno? Prije svega Toma ističe da se istina o božanskim osobama može pojmiti dvojako: navlastito ili u prenesenom smislu. Pojmljena navlastito podrazumijeva jednakost božanskog uma i stvari koja se ovdje poima. Božanski um prvo poima stvar, to jest njenu bit, a božanski um i njegova bit su isto. Isti je i subjekt koji poima i stvar koju se poima, i zbog toga istina koja proizlazi iz takve sukladnosti ne znači pojam nikakvih načela. Ako se istina božanskog uma poima s obzirom na sukladnost sa

¹ Isto

² Isto

stvorenim stvarima u pojmu te istine dodaje se pojam načela stvorenjima sa kojima se božanski um uspoređuje kao mjera i uzrok. Svako se ime božanski osoba, koje u njima ne znači pojam načela, ili onog što jest iz načela, ili pak znači pojam načela u vezi sa stvorenjima, izriče bitno; istina u božanskih osoba, ako se uzme posebno, izriče se bitno. Ako se istinu u božanskih osoba shvati prema pojmu kakav se nalazi u stvorenim stvarima koje oponašaju svoje načelo, to jest božanski um, ta se istina uzima u prenesenom smislu, ili osobno. Sličnost božanskih osoba upućuje na njihovu razliku jer ne postoji ništa što je isto sa samim sobom, što je slično samom sebi. Istina je jednakost božanskog uma i njegove biti.

Potječe li svaka istina od prve istine? Istina se nalazi u umu po sukladnosti sa stvarima koje spoznaje. Nalazi se i u stvarima po oponašanju božanskog uma koji je mjera stvari i po sposobnosti da o sebi stvaraju istinski dojam u ljudskom umu. Dakle, stvari koje postoje izvan duše po svom obliku oponašaju umijeće božanskog uma da o sebi stvaraju dojam u ljudskom umu. Taj oblik tim stvarima daje bitak i istina o njima u svoj pojam uključuje njihovu bićevitost. One stvari što postoje izvan duše, a nemaju svoj oblik, ne mogu oponašati uzor božanskog umijeća ni stvarati dojam o sebi u ljudskom umu, bivaju sukladne sa umom jednostavno po tome što um shvaća njihove pojmove. „Tako, dakle, postaje očevidno, kad se kaže istinit kamen, ili prava sljepoća, da se istina ne odnosi prema oboma na isti način. Istina, naime, izrečena o kamenu uključuje u svoj pojam bićevitost kamena, i nadodaje svojstvo prema umu, koje je dijelom uzrokovano i iz same stvari, budući da posjeduje nešto pomoću čega se može pojmiti; ali istina izrečena o sljepoći, ne uključuje u sebe samu lišenost, to jest

sljepoću, već samo svojstvo sljepoće prema umu, koje nema ni djelomice nečega od same sljepoće u čemu bi bilo sadržano, budući da sljepoća ni u čemu nije u skladu sa umom a što bi on posjedovao o sebi.“¹ Djelovanje uma je potpuno onda kada spoznaje istinu, i u tom se sastoji njegovo dobro, a pošto je svako dobro od Boga u cijelosti je i svaka istina od Boga. Pitanje je: ako je blud istinit, dolazi li i blud od Boga? Sama mana upletena u čin bluda nije uključena u pojam istine, nego istinito podrazumijeva samo njegovu sukladnost sa umom. Zato se ne treba zaključiti da je blud od Boga, nego da je njegova istina od Boga. Zlo nije od Boga, ali je ono po čemu se zlo smatra takvim kakvo jest od Boga. Zbog toga je istina po kojoj je istinito to da zlo postoji od Boga.

Postoji li istina u osjetilu? Istina postoji i u umu i u osjetilu, no ne na isti način. Istina jest ono pomoću čega se pokazuje ono što jest, i to što jest ne pokazuje se samo umom, nego i osjetilom. No, istina u umu posljedica je umovanja, i um ju spoznaje, a istina u osjetilu posljedica je čina osjetila dok traje, no ipak nije od osjetila spoznata. Um sudi o stvari prema onom što spoznaje da jest, odnosno prema spoznatoj istini, a osjetilo, iako spoznaje da osjeća, ipak ne spoznaje svoju narav, niti narav svog čina, niti svoj odnos prema stvarima, pa ni istinu stvari. Um, dok spoznaje istinu misli o tom svom činu, spoznaje svoj odnos prema stvari, suoblikuje se sa stvarima, zapravo, um spoznaje i istinu uma, da misli o samom sebi. Um, dok spoznaje nešto izvan sebe, kao da na neki način izlazi iz sebe, i spoznajući da spoznaje um već počinje povratak sebi. Sam čin spoznaje događa se u sredini između spoznavatelja i

¹ Isto, str. 51.

spoznatog. Povratak samom sebi upotpunjuje se spoznajom vlastite biti. „A osjetilo, koje je među ostalima bliže umnoj samostalnosti, počinje povratak svojoj biti jer ne spoznaje samo osjetno, već spoznaje i to da osjeća, no njegovo vraćanje nije potpuno, jer osjetilo ne spoznaje svoju bit. Za Avicenu razlog tome je što osjetila spoznaju služeći se samo tijelom, a nije moguće da posredno sredstvo pada između osjetne mogućnosti i sebe samog. Ali se prirodne neosjetne mogućnosti ni na koji način ne vraćaju samima sebi, jer ne spoznaju da djeluju, kao što „oganj ne spoznaje da grije.“¹

Ono što je suprotno istini jest laž, no može li neka stvar biti lažna? Kao što je utvrđeno da se istina sastoji u sukladnosti stvari i uma, lažnost se sastoji u njihovu neskladu. A stvar se uspoređuje sa božanskim i ljudskim umom. Svaka je stvar u usporedbi sa božanskim umom istinita, izražena bilo kojim postojećim oblikom. Dakle, u usporedbi sa božanskim umom ni jedna stvar ne može biti lažna. Usporedbom sa ljudskim umom dogodi se ponekad nesklad stvari sa umom, a taj nesklad uvijek je prouzročen na neki način iz same stvari. Filozof govori u *Metafizici* „da se ono naziva lažnim što je sposobno da se vidi, ili onakvo kakvo nije, ili što nije; kao lažno zlato, u kom se izvana vidi boja zlata, i drugo što tome pripada, unatoč tome što iznutra ne pripada prirodi zlata.“² Ipak, stvar se ne smatra lažnom što o sebi stvara lažni dojam, nego zato što je sposobna djelovati preko onog što se o njoj samoj pojavljuje. A u svemu ovom je bitno uspoređivanje stvari sa božanskim umom, po kojem se stvar po sebi naziva istinitom. Po njem je svaka stvar istinita, a po vezi sa našim, ljudskim umom stvari

¹ Isto, str. 54.

² Isto, str. 57.

se mogu nazvati lažnima. Po Augustinu je istinito ono što jest, pa iz toga proizlazi da je lažno ono što nije. Ipak, ono što nije i nije neka stvar, pa prema tome ni jedna stvar nije lažna. Svaka je stvar sukladna sa božanskim umom, jer ništa ne može biti drugačije u sebi nego kako spoznaje božanski um. Dakle, svaka stvar je istinita, i ni jedna stvar nije lažna.

U pitanju postojanja lažnosti u osjetilu polazi se od činjenice da, kad spoznajemo spoznaja počinje u osjetilu, a usavršava se u umu, pa se osjetilo na neki način nalazi između uma i stvari. Ako osjetilo usporedimo sa umom ono je poput neke stvari, ako ga usporedimo sa stvarima ono je poput uma. Na neki način u osjetilu postoje i istina i lažno. U odnosu osjetila sa umom osjetilo je lažno, odnosno istinito, ovisno o tome stvara li u umu lažno ili istinito mišljenje. A u odnosu osjetila prema stvari lažno i istinito postoje u osjetilu kao što postoje i u umu, ovisno o tome prosuđuje li da bitak jest, odnosno da nebitak nije. Dakle, osjetilo se smatra lažnim ukoliko je sposobno lažno rasuđivati u umu, prikazati stvar drugačije nego što je. „U umu se, prvenstveno i načelno, lažnost i istina nalaze u sudu kojim se spaja i razdvaja. Ali, u oblikovanju štovstva stvari ne, osim u radu prema sudu što proizlazi iz navedenog oblikovanja. Zbog toga se smatra da i u osjetilu postoje istina i lažnost navlastito, prema tome što on sudi o osjetnom. Ali, po tom što osjetilo shvaća osjetno, nema u njemu istine i lažnosti navlastito, već samo u odnosu na sud što proizlazi iz navedenog oblikovanja; ukoliko je dakako, iz takvog shvaćanja moguće izvesti takav sud.“¹

¹ Isto, str. 62 – 63.

Ima li lažnosti u umu? Um je taj koji u spoznavanju dopire do biti stvari, a osjetilo i mašta spoznaju samo ono što izvana pripada stvari. U umu koji poima štostva stvari nema lažnosti, jer istinit je um u spoznavanju onog što jest. „Ali, ipak tu može doći do lažnosti slučajno, ukoliko, zapravo, um lažno spaja i dijeli. To um obavlja dvostruko: bilo kad odrednicu jednog pridaje drugom; kao kad drži sklop razumska smrtna životinja za odrednicu magarca; bilo kad izmjenično sjedinjuje one dijelove odrednice koji se ne mogu povezati; kao kad bi za odrednicu magarca uzeo sklop: nerazumna je besmrtna životinja, jer je lažan sud. Neka nerazumna životinja je besmrtna.“¹ Dakle, odrednica je lažna samo ukoliko u sebe uključuje lažnu tvrdnju. A u umu nema lažnosti ako se on shvati prema djelatnosti koja mu uspostavlja ime. Lažnost će postojati ako se um shvati općenito, prema protezanju na sve djelatnosti, tako da obuhvati mišljenje i zaključivanje. Do toga neće doći ukoliko se sve svodi pravilno na prva načela.

LITERATURA

- G. K. Chesterton, *Otac Zapadne kulture*, Istina, Zagreb, 1939.
- Ivan Pavao II, *Fides et ratio*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004.

¹ Isto, str. 65.

- Jaques Maritain, *Andeoski naučitelj*, Naklada Istina, Zagreb, 1936.
- Mirko Jozić, *Pojam istine kod Tome Akvinskog u „Quaestiones disputate de veritate quaestio I“*; u Jukić 13 - 14, Zbor franjevačkih bogoslova „Jukić“, Sarajevo, 1983/84.
- Toma Akvinski, *Dvije filozofske rasprave*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1976.
- Toma Akvinski, *Izbor iz djela, I svezak*, Naprijed, Zagreb, 1990.
- Toma Akvinski, *Izbor iz djela, II svezak*, Naprijed, Zagreb, 1990.
- Toma Akvinski, *Suma protiv pogana*, svezak prvi, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.
- Toma Akvinski, *Suma protiv pogana*, svezak drugi, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.
- Tomo Vereš, *Toma Akvinski – Izabrano djelo*, Globus, Zagreb, 1981.

ĐULDINA KURTOVIĆ

MJESTO SUSRETA ISTOKA I ZAPADA:
BUDDHA I NIETZSCHE

UVOD

Upuštanje u komparativno istraživanje filozofija istočnih i zapadnih tradicija predstavlja mogućnost postizanja objektivnog pristupa komparativnom proučavanju i realizacije brojnih projekata koji bi bili od velike pomoći u prevazilaženju evropocentričnih gledišta i nekritičkog sagledavanja Drugog. Jedan od takvih projekata je i usporedba između Goatame Buddhe i Friedrich Nietzschea. Prikaz ključnih tačaka u kojim se susreću njihova promišljanja, posebice ona koja se odnose na egzistencijalno određenje čovjeka i njegovog položaja u svijetu, omogućava da komparativno proučavanje pronade svoj put ka realizaciji suradnje i poštivanja drugog i drugačijeg. Čedomil Veljačić¹ će u svom djelu *Filozofija istočnih naroda* i

¹ Čedomil Veljačić, rođen 1915. godine, a diplomirao je filozofiju 1939. godine. Od 1960. do 1963. godine predaje filozofiju istočnih naroda na Univerzitetu u Zagrebu. Doktorsku disertaciju pod nazivom „Komparativno izučavanje indijske i evropske filozofije“ je odbranio 1962. godine. U periodu od 1963. do 1965. radi kao profesor na univerzitetima u Mandrasu i Delhiju. Veljačić će 1966. otići na Šri Lanku (Cejlon) gdje će se zarediti u buddhistički red i uzeti ime Bhikku (prosjak) Nanajivako (onaj koji živi znanje). Čedomil Veljačić je umro 1997. godini u Kaliforniji, u jednom

naglasiti da je dotadašnje potiskivanje komparativnih izučavanja imalo za rezultat stvaranje predrasuda koje su se u kasnijim periodima razvijale u filozofijska stajališta.

Nakon što su se predstavnici njemačkog romanticizma, poput Goethe-a i Herder-a oduševili istočnim promišljanjima, uticaj sa Istoka se počinje širiti i u filozofijske krugove, gdje se posebice mogu istaći filozofije Arthur Schopenhauera i Friedrich Nietzschea. U okviru njemačkog romanticizma vrijedno je spomenuti djelo Friedrich Schlegela *Über die Sprache und Weisheit der Inder* (1808.). A od mislilaca koji dolaze sa Istoka, neophodno je spomenuti ime Sarvepali Radhakrishnana (1888-1975) i njegova djela *Indian Philosophy* (1927), te *Eastern Religions and Western Thoughts* (1938).

Jedno od najzanimljivijih komparativnih prikaza filozofijskog naslijeđa Istoka i Zapada, jeste upravo ovo između Goethea i Friedrich Nietzschea. Stav prema životu, razumijevanje patnje, položaj čovjeka u svijetu samo su neke od bitnih dodirnih tačaka na kojima se susreću ali i razilaze filozofije ove dvojice velikana. Kao zagonetke koje će uvijek predstavljati izvorište za daljnja komparativna istraživanja, Buddha i Nietzsche su svojim promišljanjima uveliko uticali na filozofijske tokove koji će uslijediti nakon njih. Da bi se ove dodirne tačke mogle razumijeti, neophodno je da se upoznamo sa osnovnim karakteristikama njihovih filozofija. Tko su zapravo bili Buddha i Nietzsche?

buddhističkom kampu. Iza sebe je ostavio veliki doprinos u pogledu poznavanja i razumijevanja filozofija istočnih naroda, napisavši mnogobrojna djela, od kojih je vrijedno izdvojiti: *Filozofija istočnih naroda*, *Razmeđa azijskih filozofija*, *Rasprave iz komparativne filozofije*, *Indijska i iranska etika* (djelo pisao skupa sa Radom Iveković).

Period od VIII st. do IV st. pr.n.e., uzimaju se kao vrhunac indijske i kineske civilizacije. Taj period se u povijesti kulture istočnih naroda naziva *aksijalno razdoblje*. Ključne imena i nosioci vodećih filozofijskih orijentacija tog razdoblja su nesumljivo Lao Tse, Konfucije i Buddha.

“Goatama Buddha rodio se na dan punog Mjeseca u svibnju 623. god. pr. n. e, a umro je 80 godina kasnije, na dan punog Mjeseca u svibnju 543. god. pr. n. e. Bio je sin vladara (rāḍā) pokrajine na jugu Nepala, čija je prijestolnica bila Kapilavatthu. Ime mu je po rođenju bilo Siddhato (Siddhārtha), obiteljsko ime Gōtamo, a ime plemena čiji vladar bi trebao da postane – Sakko (Śakya). Po tome ga kasnije nazivaju Sakya-muni ili utihnuli mudrac iz plemena Sakko. U 29-toj godini pobjegao je od kuće, u noći, poslije rođenja jedinog sina, koga je tada nazvao Rāhulo ili Okov. To je bilo njegovo odvrćanje od svijeta. Nakon sedam godina asketskih napora čiji vrlo živopisni opisi podsjećaju na đainske propise trapljenja tijela, uvidio je da se sredstvima tjelesne askeze ne mogu postići krajnji ciljevi duhovnog pročišćenja, (...) i uskoro je, u meditativnoj zadubljenosti postigao duhovno ‘pobuđenje’ i postao sammā - sambuddho ili ‘sasvim budni’, sjedeći jedne noći za punog Mjeseca u svibnju pod ‘stablom probuđenja’(boddhi)...”¹

Buddhini misli i govori su se čuvali i prenosili usmenom tradicijom sve do I st.n.e., kada je njegovo učenje prvi puta zapisano na Cejlonu. Buddhino učenje će biti uređeno u formi tri skupine ili doslovno “košare” (ti-pitakam), i to: Vinaya – pitaka (redovničke discipline Buddhine zajednice), Sutta –

¹ Čedomil Veljačić i Rada Iveković, *Indijska i iranska etika*, Svjetlost, Sarajevo, 1980., str. 214.

pitaka (ključni Buddhini govori) i Abhidhamma – pitaka (tumačenja pojmova iz područja spoznajne teorije, psihologije i etike). Buddha i njegovi sljedbenici nazivaju svoju nauku dharma. “Potrebno je da najprije razjasnimo značenje riječi kojom Buddha i njegovi sljedbenici nazivaju svoju nauku dhamma (sansk. dharma). Termin je izveden iz korijena dhar-, koji znači »nositi« (...). Smisao termina se grana u dva smjera, pa s jedne strane označava zakonitost u smislu pravednosti i ispravnosti (legalitet i moralitet), a s druge strane zbiljsku osnovu fenomenalnog zbivanja...”¹

Podjela Buddhine nauke uključuje tri dijela: etiku, nauku o meditaciji i nauku o spoznaji. Osnovno Buddhino etičko učenje sadržava četiri plemenite istine:

“U Buddhinom učenju o ispravnom uvidu - u - istinu pojam patnje (dukkha) je definiran kao ‘prva plemenita istina’ ovako: ‘Rođenje je patnja, starenje je patnja, smrt je patnja. Žalost, jadikovka, bol, neraspoloženje i očaj su patna. Biti združen s onima koje ne volimo je patnja. Biti razdvojen od onih koje volimo je patnja. Ne postići ono što želimo, i to je patnja. Ukratko, pet vrsta prianjanja uz život su patnja. Pet vrsta ili sredstava prianjanja za život su: tijelo, osjećaj, predodžba, voljne pobude i svijest.’

‘Druga plemenita istina’ glasi: ‘A šta je, isposnici, plemenita istina o nastanku patnje? – To je ona žed za životom koja se stalno obnavlja, popraćena radošću i pobudom, žudeći sad za ovim sad za onim, tj. žed za užitkom, žed za bićem i žed za vlašću...’

¹ Čedomil Veljačić, *Filozofija istočnih naroda I*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1982., str. 88.

‘Treća istina o dokončanju patnje’: ‘Dokončanje strasti bez ostatka, napuštanje, odustajanje, razjašnjenje, odvratnost prema toj žeđi...’

‘...potpunim prestankom i iščezavanjem želje prestaje žudnja za životom, prestankom žudnje za životom, proces postojanja je ugašen, prestankom procesa postojanja ponovno rođenje je ugašeno, a nepostojanjem ponovnog rođenja, starost i smrt, jad i patnja se gase.’

‘Četvrta plemenita istina’ o putu koji vodi dokončanju egzistencijalne patnje (osmerostruki put) se sastoji od: 1. ispravnih nazora, 2. ispravne namjere, 3. ispravnog govora, 4. ispravne djelatnosti, 5. ispravnog načina života, 6. ispravnog, 7. ispravne pažnje,

8. ispravne meditativne zadubljenosti.¹

Sarvepali Radhakrishnan smatra da se etika buddhizma zasniva na njihovoj psihologiji. Buddhizam analizira čovjekovu moralnu ličnost i nalazi u njenom razvoju moralni princip. Volja je dar svojstven čovjeku, koji mu omogućava da bude moralno biće. Ideal koji se teži postići, jeste bjekstvo iz lanca ponovnih rađanja. Svrha je Buddhinog pročišćenja da nas odvede s onu stranu dobra i zla, smatra S. Radhakrishnan. Radi se o oplemenjivanju, ne duha, već šutnje ili svijesti o ništavilu. Ova svijest o ništavilu proističe iz kontemplativnog pročišćenja.

“Sažetost meditativne zadubljenosti (dhānam) Buddha je obilježio izrazom ‘plemenita šutnja’: Što je plemenita šutnja? – Isposnik koji je stišao zamišljanje i razmišljanje (ili zahvaćanje i razradu sadržaja svijesti) boravi u unutarljivoj smirenosti, usredotočen u dosegu drugog stepena zadubljenja. To se stanje

¹ Tako je govorio Buda, Grafos - Beograd, 1986., str. 23.

rađa iz sabranosti lišene zamišljanja i razmišljanja, uz prijatan osjećaj zadovoljstva. To se naziva plemenitom šutnjom. Ne zanemaruj plemenitu šutnju, ustali svijest (čittam) u plemenitoj šutnji, usredotoči svijest u plemenitu šutnju, saberi svijest u plemenitoj šutnji!"¹

Prema Radi Iveković, (filozofkinja i indologinja, rođena je u Zagrebu 1945., a učila je i studirala u Beogradu, Zagrebu i Delhiju. Bila je profesorica na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, a sada predaje na Collège international de philosophie, Pariz i na Univerzitetu „Jean Monnet“ u Saint-Etienneu, Francuska. Gostovala je na više univerziteta širom svijeta, a na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu prije rata kao i 1994/95.)², u buddhizmu meditativni put nije cilj, a nije ni jedini uslov postizanja nibbane (nirvana). Kontemplacija je samo sredstvo. “Svrha je ove metode postizanje vlasti nad pažnjom i sadržajima svijesti”³ Poricanje toka i vraćanje samome sebi predstavlja stanje koje Buddha naziva nirvana (sanskrit. nibbana, utruće). “Buddha ga često označava kao stanje ni bitka ni nebitka, a u stvari hoće reći da nirvana nije nikakav čin po sebi, nego rezultat ispravnog meditativnog zahvata.”⁴ Još jedna od bitnih i zanimljivijih karakteristika Buddhine nauke jeste onaj o zakonu karme. Taj zakon je dio naše prirode, i on se ne može pronaći u izvanjskom svijetu. Budućnost i sadašnjost su posljedice naših postupaka u prošlosti. “Ljudi su vremenske

¹ Č. Veljačić i R. Iveković, *ibid.*, str. 235

² <http://www.sveske.ba/bs/autori/r/rada-ivekovic> (pristupljeno: 5. april, 2014.)

³ Rada Iveković, *Rana buddhistička misao*, Λογος, str. 29., fusnota 8.

⁴ Goran Kardaš, *Nietzsche i Buddha, Filozofsko - antropološki esej*, <http://pauk.ffzg.hr>, str. 11. (pristupljeno: 20. august, 2005)

karike u dugom lancu uzroka i posljedica u kome nijedna karika nije nezavisna od svih ostalih. Istorija jedne individue ne počinje s njenim rođenjem, nego se vijekovima stvarala.“¹

Jedan drugi filozof će takođe svojim originalnim mislima doprinjeti području u kojem se raspravljaju problemi već pomenuti u buddhističkoj tradiciji. Riječ je o njemačkom filozofu Freidrich Nietzsche-u (1844 – 1900). Rođen je u Rekenu, njemačkoj pokrajini Saksonskoj, kao sin protestantskog paroha. 1864 godine upisuje se na Univerzitet u Bonu, ali svoju nakanu da se posveti teologiji ubrzo napušta, i započinje studij klasične filologije. Goethe, Wagner i Schopenhauer su samo od nekih ključnih imena koji su imali uticaj na Nietzscheovo stvaralaštvo. Od ranijih filozofa vrijedno je spomenuti Herakleitosa, Demokritosa i Protagorasa, a koje i sam Nietzsche spominje u svojim djelima. Kroz široku lepezu napisanih djela, poput *Rođenje tragedije iz duha muzike*, *Zora*, *Ljudsko, odveć ljudsko*, *Vesela nauka*, *S one strane dobra i zla*, *Genealogija morala*, *Tako je govorio Zaratustra*, *Volja za moć*, *Antihrist*, *Sumrak idola* i drugih, Nietzsche je nastojao prikazati ključne motive njegove filozofije. Nihilizam, smrt boga, volja za moć, vječno vraćanje istog, prevrednovanje svih vrijednosti ali i traganje za natčovjekom, jesu upravo motivi koje pronalazimo kod Nietzschea. Svojom filozofijom Friedrich Nietzsche će nesumljivo uticati na filozofiju XX stoljeća.

Evropska civilizacija, a samim time i evropski čovjek su stigli do kraja svog puta i razvoja, a uzrok tome Nietzsche će vidjeti u starim vrijednostima, vrijednostima koje su prestale da budu direktiva životu. Nietzsche će upravo takve vrijednosti

¹ S. Radakrišnan, *Indijska filozofija I*, Nolit, Beograd, 1964., str. 319.

prepoznati i obznaniti kroz kritiku morala, religije i filozofije. Sam život treba da bude mjerilo novim vrijednostima, a koje treba da budu tek uspostavljene. Ovdje je riječ o oslobođenju samog života, koji se odvija preko nihilizma. Nihilizam u ovom kontekstu stoji za jedan neprikosnoveni čin osvješćavanja samog čovječanstva.

“...nihilizam se za Nietzschea pojavljuje kao konačna instanca metafizičkog negiranja svijeta, platonizma koji objektivni svijet ne razumijeva iz njegove fenomenalnosti, nego ga smješta u sferu ideja i smisla nedokučivosti.”¹

Kritikujući tradiciju Nietzsche nastoji upravo da istraje na njenom očuvanju. Kako i sam piše: “Najopštija formula, koja čini srž svake religije, morala zove se: ‘Čini to i to, ovo i ovo ostavi - onda ćeš biti sretan! U drugom slučaju ...’. Svaki moral je, svaka religija, ovaj imperativ - ja ga nazivam velikim nasljednim grijehom uma, besmrtnim bezumom. U mojim se ustima ova formula pretvara u svoju obrnutost - prvi primjer moga ‘obrtanja svih vrijednosti’.”²

Za Nietzschea svaki moral predstavlja nečiju volju za moć, i to takvu koja oblikuje istinsku stvarnost u kojoj se čovjek zatiče u svijetu. Posredstvom vječnog vraćanja istog on želi pokazati da se radi o obnavljanju oblika volje za moć. A za učitelja vječnog vraćanja istog uzima Zaratustru, koji predstavlja glavnu figuru u Nietzscheovom djelu *Tako je govorio Zaratustra*. Područje gdje je moguće očekivati otjelovljenje volje za moć, jeste pojava natčovjeka. “Natčovjek je smisao zemlje. Vaša volja kaže: natčovjek neka bude smisao

¹ Samir Arnautović, *Nietzscheov nihilizam i metafizika*, Λόγος, Sarajevo - Publishing,

1999. god. str. 11.

² F. Nietzsche, *Sumrak idola*, Grafos, Beograd, 1985., str. 41.

zemlje...”¹ Natčovjek je onaj tko stoji s one strane dobra i zla, kao kritički tip i slobodni duh, on je bez potrebe da pravda svoja djela. Ali da bi se otvorila mogućnost za put ka natčovjeku, Nietzsche će smatrati da je neophodno objelodaniti smrt boga. Smrt boga je izraz krize ne samo evropskog čovjeka, već i krize svijeta. Ovim se zapravo odgovornost za takvu krizu prenosi na čovjeka. Nietzsche nas neće ostaviti bez nade, niti pesimističkog pogleda na svijet i mogućeg razrješenje problema u kojim se zatičemo. On nam nudi umjetnost kao područje u kojem je mogućna afirmacija života. “Bitna crta umjetnosti je njena moć usavršavanja života, njeno stvaranje savršenstva i punoće, umjetnost je bitno afirmacija, blagosiljanje, oboženje života.”²

Filozofija Friedrich Nietzschea će označiti cijelo jedno vrijeme, radi se o duhovnoj kulturi XIX stoljeća. On sam predstavlja prekratnicu, preko koje nije moguće tek tako preći. “...on filozofiju dovodi do kraja da bi mogao otvoriti puteve njenog novog početka.”³

Sam za sebe će Nietzsche reći: “...čini mi se da je neophodno reći ko sam. (...) - ja sam šta više protivna priroda prema vrsti čovjeka, koju ste dosada štovali kao punu vrlinu. Učenik sam filozofa Dioniza, i voli bih još prije biti satir, nego svetac.”⁴

1. STAV PREMA ŽIVOTU: GAĐENJE I PATNJA

¹ Ibid., str. 10.

² F. Nietzsche, *Volja za moć*, Dereta, Beograd, 2003., str. 329.

³ S. Arnavović, *ibid.*, str. 10.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Grafos, Beograd, 1977., str. 1 - 2.

Jedna od dodirnih tačaka na kojima se susreće filozofijska misao Buddha i Nietzschea jeste upravo svojevrsan stav spram svijeta, ili kako to oni predstavljaju “gađenje spram svijeta”. Gađenje spram svijeta i meditativno pročišćenje, dovode individuu ka ravnodušnosti, odnosno utrnuća bez žedi (nirvana), smatra Buddha. Na drugoj strani, put koji Nietzsche zagovara, put Zaratuštre obilježen je prevladavanjem samog gađenja. Prema Čedomilu Veljačiću u Buddhinoj nauci mučnina je refleksivna reakcija na subjektivan doživljaj organske, to jeste fiziološke infiltracije prljavštine koja je izazvana životnom žedi. Zapravo postoje tri vrste takve prljavštine: pohlepa, mržnja i obmana.¹ Radi se o tome da je rješenje za prestanak bola, patnje, koji su izazvani ovim životnim prljavštinama, postiže bježanjem od životnih želja, od samog života. Ovdje se susrećemo sa tačkom na kojoj se Buddha i Nietzsche razilaze. Prema Nietzscheu buddhizmu nedostaje hrabrosti i povjerenja u život. U djelu Volja za moć Nietzsche ističe da asketski ideal ima svoj izvor u zaštitnom instinktu opadajućeg života. Put koji Nietzsche zagovara, suprotan je onome koji predlažu Buddha ali i Schopenhauer.

Za Buddhu “gađenje spram svijeta” je zapravo neophodan dio koji se mora proći na putu pročišćenja. Ovakav put Nietzsche smatra za dekadentnim, on je znak propadanja, i nikakav pozitivan kontekst u buddhizmu, Nietzsche ne vidi u ovakvom prevazilaženju “gađenja spram svijeta”.

“Motiv otuđenja ili bijega od svijeta (pabbajjā) Buddha je opisao u često ponavljanoj izreci: »Domaćinski život je zaglušujući i prljav. Odvratanjem od njega, otvara se širina.

¹ Bhikkhu Nānajiṅvako (Čedomil Veljačić), *Rasprave iz komparativne filozofije I*, Biblioteka Scopus, Zagreb, 1999. god., str. 166.

Nije lako, živeći kao domaćin, voditi božanski život tako krajnje savršen i čist, poput ulaštene školjke. Kad bi obrijao kosu i bradu, navukao žutu halju i krenuo iz domaćinskog života u beskućništvo...«¹

Nietzsche takođe navodi ovaj tekst: "...svakom 'slobodnom duhu' morao bi, pod pretpostavkom da je ranije imao trenutak lišen misli, doći trenutak razmišljanja, kao što je došao tom istom Budi -'skučen je i tjeskoban', mislio je on, 'život u kući, mjesto nečistote; sloboda je u napuštanju kuće': 'razmišljajući tako, napustio je kuću.'²

Buddha je kroz svoje učenje želio da objasni samu patnju (dukkham), ali i put koji vodi dokončanju patnje, koja proizlazi iz gađenja i samih životnih želja. Čedomil Veljačić ističe nekoliko teza koje se tiču patnje, to jeste bola, a koje se mogu uzeti kao zajedničke i Buddhi i Nietzscheu.

“(a) Ugoda i bol zasigurno nisu cilj u sebi.

(b) Egzistencijalna ovisnost patnje o promjeni. U Buddhinoj osnovnoj odredbi »Sve su sastavnice prolazne« (sabbe sankhārā anicca); dakle: »Sve su sastavnice bolne« (sabbe sankhārā dukkha).

(c) »Disciplina patnje« kao uvjet »za svako uzdizanje čovjeka«.

(d) Nietzscheovo eksplicitno slaganje s Buddhom, dok god je to opravdano, implicira, takođe i mogućnost daljnjeg slaganja glede »discipline patnje kao asketskog puta pročišćenja« (visudhi magga).³

¹ Bhikkhu Nānājīvako, *Rasprave iz komparativne filozofije I*, str. 157.

² F. Nietzsche, *Genealogija morala*, str. 238 - 239.

³ B. Nānājīvako, *ibid.*, str. 166.

Za buddhističko učenje neznanje skriva pravu prirodu života, a to je sama patnja. "Ljudi su nesrećni prosto zato što žive. Izvor svake nevolje je potvrđivanje života."¹ I Nietzsche će se razmatrati pojam patnje, posebice u djelu *Tako je govorio Zaratustra*, gdje piše: "Život je samo patnja« kažu drugi i ne lažu: stoga se pobrinite da vi prestanete živjeti! Pobrinite se da nestane život koji je samo patnja!"² A u drugom djelu, *Genealogija morala* piše:

"Iza svake ljudske sudbine odzvanjalo je, kao refren, još veće 'Uzalud'! Upravo to znači asketski ideal. (...) 'Zašto patim?' (...) besmislenost patnje, a ne sama patnja, bila je kletva koja je dosad pritiskivala čovječanstvo - i asketski ideal ponudio mu je smisao. (...) Sve to imajmo smjelosti da shvatimo tu činjenicu, znači volju za ništavilo, odvratnost prema životu, pobunu protiv najosnovnijih pretpostavki života, ali to jeste i ostaje volja! I da bih na kraju ponovio ono što sam rekao u početku: čovjek će prije htjeti ništavilo nego što će se lišiti svakog htijenja(...)." ³ Iako je kritikovao asketski ideal i buddhističko stajalište spram života, Nietzsche se slaže sa Buddhom u tome da je samoća pretpostavka ostvarenja autentične egzistencije, zapravo duboka patnja je ta koja koja oplemenjuje, a povratak čovjeka u samotnost jeste mogućnost postizanja pročišćenja i uspostavljanja odnosa spram drugih. Ovakav ideal, ideal samotnog čovjeka, se može pronaći i kod Buddhine, a što se eksplicitnije može izraziti dijelom Buddhine poeme Nosorog:

Društvo i uslužnost za svoju korist
prijatelji traže, danas je rijetko

¹ S. Radakrisnan, *ibid.*, str. 299.

² F. Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, *Ibid.*, str. 28.

³ F. Nietzsche, *Genealogija morala*, str.276.

nekoristoljubje. Čovjek je prljav.
Osamljen se kreći kao nosorog.

2. ČOVJEK I NJEGOVO MJESTO U SVIJETU

“Zadatak prema društvu u ranom buddhizmu je u prvom redu zadatak prema sebi:

Ni za golemu tuđu korist ne valja vlastitu zapostaviti.

Prozrijevši vlastitu korist, nek se čovjek posveti idealu.”¹

Za obojicu ovih velikana, Buddhu i Nietzschea, čovjek predstavlja mnogostrukost. Kod Buddhe sastavni dijelovi svake individue su u konstantnom mijenjanju, zapravo njihov međusobni odnos nikada nije isti u dva uzastopna momenta. Imajući u vidu da nas nikakvi ritualni obredi, pa i nikakve izvanjske okolnosti ne mogu spasiti, buddhisti su naglašavali čovjekovo povjerenje u samoga sebe, u oslanjanje na snagu koja dolazi iz osebuje vlastitosti. Odgovornost za učinjenoga u prošlosti, ali i onoga što se čini u sadašnjosti ili pak što će se činiti u budućnosti, u svakom slučaju pripada čovjeku. Kontrolisati svoje sebične želje je put ka spasenju. Svatko mora tragati spas za samoga sebe. Pronaći jedan takav put, dočekati povratak k samome sebi, jeste imperativ i za Nietzschea. “To je moj put – a gdje je vaš?, tako sam odgovorio onima koji su me pitali za put. Naime, određeni put, ne postoji.”²

I sam Buddha naglašava autonomiju moralne ličnosti, a što se može prikazati u zbirci aforizama Dhamma – padam, a koje navode Čedomil Veljačić i Rada Iveković, u knjizi

¹ Č. Veljačić i R. Iveković, *ibid.*, str. 260.

² F. Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, *ibid.*, str. 179 – 180.

Indijska i iranska etika: “Svako je sam sebi zaštitnik; a ko bi drugi mogao to da bude? Svako je sam svoja zaštita, svako je sam svoja sudbina. Zato pazi na samog sebe kao što trgovac pazi na čistokrvnog konja. Ti sam treba da izvršiš napor. Oni koji su to već izvršili mogu jedino da te upute.”¹

Kao i kod Buddhé, tako i kod Nietzschea, možemo pronaći zahtjev upućen čovjeku, gdje se nalaže da čovjek sam sebi treba da je svjetlost, i da bude sam sebi pribježište kojem se treba okrenuti. “Zapravo individualno jeste jedina snaga sa kojom Nietzsche računa i u kojoj se objektivno ozbiljuje život.”² Za Nietzschea pojedinac je tvorac novoga, radi se o čovjeku koji svoja jaka raspoloženja pripisuje samome sebi. Nietzsche će insistirati na takvom početku, u kojem će čovjek početi ukazivati poštovanje samome sebi, a ne nečemu što je nametnuto spolja. Čovjek je tak koji procijenjuje, on tom procjenom unosi vrijednosti u stvari, on je taj koji stvarima daje smisao. “Čovjek mora samog sebe izložiti iskušenjima kako bi vidio da je predodređen za nezavisnost i naređivanje, a to valja pravovremeno učiniti. Ne treba se kloniti svojih iskušenja, premda su ona možda najopasnija igra koja se može zapodijeliti, i to samo onih iskušenja kojima je čovjek izložen u prisustvu nas samih, a ne nekog drugog sudije(...). Čovjek mora znati da se čuva: to je najviše iskušenje nezavisnosti.”³

Mjesto na kojem se razilaze Buddhino i Nietzscheovo promišljanje u ovoj tematici, jeste u tome što buddhističko učenje zagovara da je individua jedan oblik nevolje. Individua je ne samo simptom, već i bolest. Iako je ovakvo stajalište neprihvatljivo za Nietzschea, neophodno je da buddhizam

¹ Č. Veljačić i R. Iveković, *Indijska i iranska etika*, ibid., str. 228.

² S. Arnautović, ibid., str. 37.

³ F. Nietzsche, *S one strane dobra i zla*, str. 40 - 41.

takođe naglašava čovjekov dignitet, ulaže napore da čovjek konačno uspostavi i postigne povjerenje u samoga sebe, da prepozna sebe i svoju ulogu u životu kao bitnu. Lični trud i napor jesu koraci ka uspostavljanju odgovornosti, ali i slobode.

Prihvatiti odgovornost za vlastitu sudbinu, Buddha vidi u prihvaćanju zakona karme. Ipak čovjek nije rob karme, on pred sobom ima otvorenu mogućnost da je promijeni. Cijeli život je pun promjena. Prema Buddhi točak života je takav da ukoliko individua posjeduje volju može da utiče na njegov tok, može da promijeni sudbinu. Buddha naučava zakon karme kako bi pokazao kružno kretanje, konstantno i neprekidno postojanje, koje se naziva imenom svijet.

“Svijet za svijetom kruži stalno
Od stvaranja do propasti,
Kao što mjhuri pjene na rijeci
Iskreći, prskajući, nestaju.”¹

Samsara ili u prevodu “vječno lutanje”, čiji početak ostaje neotkriven, jeste naziv za vječni process rađanja, boli i umiranja. “Oh, kada ne bismo bili prisiljeni da se rađamo, oh, kada ne bismo morali da imamo druga rađanja.”²

Učenje o vječnom vraćanju istog nalazimo i kod Nietzschea, ali i kod njegovih prethodnika, poput Schopenhauera (Schopenhauerovo djelo *Svijet kao volja i predstava* obiluje navodima iz indijske filozofijske tradicije). Kod Nietzschea interpretacija vječnog vraćanja istog prkosi onoj Schopenhauerovoj. Put oslobađanja iz ovog ponovnog rađanja, kojeg zagovaraju Buddha i Schopenhauer, za Nietzschea su isuviše dekadentni. Kod Schopenhauera

¹ S. Radakrišnan, *ibid.*, str. 267.

² *Tako je govorio Buda*, str. 10.

Nietzsche je ugledao početak zastajanja, volju koja se okrenula protiv života. "Iza svake ljudske sudbine odzvanjalo je, kao refren, još veće 'Uzalud'! Upravo to znači asketski ideal. (...) 'Zašto patim?' (...) besmislenost patnje, a ne sama patnja, bila je kletva koja je dosad pritiskivala čovječanstvo - i asketski ideal ponudio mu je smisao. (...) Sve to imajmo smjelosti da shvatimo tu činjenicu, znači volju za ništavilo, odvratnost prema životu, pobunu protiv najosnovnijih pretpostavki života, ali to jeste i ostaje volja! I da bih na kraju ponovio ono što sam rekao u početku: čovjek će prije htjeti ništavilo nego što će se lišiti svakog htijenja(...)." ¹

ZAKLJUČAK

Poduhvat da se omogući mjesto susreta dviju filozofskih tradicija, kao što je Buddhina i Nietzscheova, predstavlja mogućnost otvaranja višenazčnih ali i dubljih studija, koje bi doprinijele objektivnom komparativnom izučavanju filozofija istočnih naroda. Iako su tendencije, koje su bile ili jesu pune predrasuda, počele da gube svoj uticaj kod prihvatanja drugačijeg mišljenja, nastojanje da se filozofske tradicije Istoka i Zapada približe, zaista predstavlja područje vrijedno istraživanja. Jezičke barijere koje su često predstavljale problem prilikom upoznavanja filozofija Istoka, daju se prevladati ukoliko se pomoć potraži kod stručnjaka iz domena filologije. Ovdje se radi o naglašavanju potrebe za razvitkom životnog svjetonazora koji će biti oslobođen od netolerancije i zanemarivanja.

¹ F. Nietzsche, *Genealogija morala*, str. 276.

Nietzscheov stav spram buddhističkog učenja je uveliko višeznačan, baš kao i njegova cijela filozofija. Njegova pohvala Buddhinom učenju može se najočitije prikazati kroz Nietzscheovo djelo *Antihrist*. Prema njemu, bitno je među nihilističkim religijama razlikovati buddhizam (potrebno je ovdje istaći da za Buddhino učenje nije prihvatljivo shvatanje, da je ono isključivo religija ili filozofija). Ali i buddhizam i hrišćanstvo Nietzsche vidi kao znak propadanja, one su religije decadence. Za samog Buddhu, Nietzsche kaže da je duboki fiziolog. “Neprijateljstvo se ne prekida neprijateljstvom, neprijateljstvo se prekida prijateljstvom, to stoji na početku nauke Budine, - tako ne govori moral, tako govori fiziologija.”¹

U jednom drugom djelu, *S one strane dobra i zla* Nietzsche će tvrditi da je gledao s azijskim i prekoazijskim okom, i to s onu stranu dobra i zla, mada ne više kao Buddha i Schopenhauer. “Svako čisto moralno mjerenje vrijednosti (kao što je npr. budističko) završava se nihilizmom: Evropa mora očekivati isto!”² Za Nietzschea, mi nemamo drugog izbora negoda se odvažimo na put, takav put na kojem je moguć susret sa novim filozofima, toliko snažnim duhovima, spremnim da prevrednuju vrijednosti koje su se do tada diktirale u oblasti morala, religije i filozofije. Takve vrijednosti su izgubile smisao, jer ne predstavljaju afirmaciju života.

U djelu *Volja za moć*, Nietzsche prema buddhizmu, zauzima drugačiji stav. On Buddhino učenje ovdje vidi kao odricanje, u kojem život gubi svaki smisao. Ali za samog Nietzschea nihilizam nije “pogled, kao što, takođe, nije ni

¹ F. Nietzsche, *Ecce homo*, str. 20.

² F. Nietzsche, *Volja za moć*, str. 42.

izvojevajući povijesni događaj pored mnogih koje čovjek može predočiti.”¹

Savremeni stručnjaci iz domena komparativnog izučavanja će uvidjeti nedostatke u Nietzscheovom razumijevanju buddhističke duhovne tradicije, ali i samog Buddhinog učenja. Prema Robert Morrisonu ², buddhizam nije nihilističan, već je suprotno od toga. Morrison buddhizam vidi kao odgovor nihilizmu. Za jednog drugog stručnjaka, Gorana Kardaša, Buddha je mnogo opušteniji u pogledu vječnih pitanja, te za srazliku od Nietzscheovog pristupa, „U svijetu bez vrijednosti i svrhe, Buddha je sebe zatekao kako pati. I upravo stoga što svijet nema vrijednosti, ta patnja se doimala stvarnom, baš kao i sloboda da se patnja ukine. Tu leži veličina i hrabrost Buddhina poduhvata.”³ Prema Čedomilu Veljačiću, jedino je Schopenhauer bio taj koji je na dosljedan način razradio Buddhino učenje, posebice ono koje se odnosi na svrhu života i utruća bez žeđi, ili nirvane. “Dok je za Buddhu jedino rješenje u krajnjoj obustavi životne žeđi i egzistencijalnom ‘rashlađenju’ (nibbāna) koje se ima postići redukcijom elemenata svijesti kontemplativnim zadubljenjem na ‘putu pročišćenja’ (visuddhi magga), Schopenhauer na istom tragu tek maglovito naslućuje (privremenu) mogućnost stišavanja volje(...)”⁴

¹ S. Arnautović, *Nietzscheov nihilizam i metafizika*, str. 42.

² <http://www.westernbuddhistreview.com>, God is Dead: What next? A Buddhist Response to Nietzsche, by

Robert Morrison (Dharmachari Sagamati), str. 12. (pristupljeno: 14. decembar, 2004.)

³ <http://www.pauk.ffzg.hr>, *Nietzsche i Buddha. Filozofsko-antropološki esej*, Goran Kardaš, str.

12.(pristupljeno: 20. august, 2005.)

⁴ B. Nānājīvako, *Rasprave iz komparativne filozofije*, str. 9.

Drugačije gledište od gore navedenih velikana i komparativista, nalazimo kod Omar Moad-a, koji će smatrati da su obojica, i Schopenhauer i Nietzsche pogrešno razumijeli Buddhino učenje, posebno kada je riječ o interpretaciji nirvana kao ne – egzistiranja. “Buddhistički odgovor njima bi bio taj da su oni zapali u nerazumijevanje cjelokupnog sistema, zato što nisu uspjeli prihvatiti buddhističke prakse koje su usmjerene ka prosvjetljenju.”¹

Ono što se zaista može smatrati kao dodirnom al ii veličanstvenom dodirnom tačkom kod dvojice vječitih zagonetki, Buddhe i Nietzschea, jeste da su obojica preporučili put osamljenosti. Jedino je na takvom putu moguće pronaći sebe, i na jedinstven i neponovljiv način približiti se, al ii postići autentično razumijevanje i promišljanje filozofskih pitanja o čovjeku i njegovom položaju u svijetu.

“Zato, Ananda, budi sam sebi ostrvo, budi sam sebi utočište, na tragaj za spoljašnjim utočištem...”²

LITERATURA

¹ atschool.edu.co.uk, *Dukkha, Inaction, and Nirvana: Suffering, Weariness, and Death? A Look at Nietzsche's Criticism of Buddhist Philosophy*, by Omar Moad. (pristupljeno:7. januar, 2006.)

² www.geocities.com, *Budizam, Maha-parinibbana sutta – Veliki govor o konačnom utruću (Posljednji Budini dani)*, Č. Veljačić, drugi dio, § 33, str. 15. (pristupljeno: 10. januar, 2006.)

- Bhikkhu Nānajiṅvako (Čedomil Veljačić), *Rasprave iz komparativne filozofije*, Biblioteka Scopus, Zagreb, 1999.
- Čedomil Veljačić, *Filozofija istočnih naroda I*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1982.
- Čedomil Veljačić, *Razmeđa azijskih filozofija I*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1978.
- Čedomil Veljačić i Rada Iveković, *Indijska i iranska etika*, Svjetlost, Sarajevo, 1980.
- Friedrich Nietzsche, *Antihrist*, Grafos, Beograd 1982.
- Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Grafos, Beograd 1977.
- Friedrich Nietzsche, *Genealogija morala*, Dereta, Beograd 2003.
- Friedrich Nietzsche, *S one strane dobra i zla*, Dereta, Beograd 2003.
- Friedrich Nietzsche, *Sumrak idola*, Grafos, Beograd 1985.
- Friedrich Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, Izdavačko knjižarsko poduzeće »Mladost«, Zagreb 1967.
- Friedrich Nietzsche, *Volja za moć*, Dereta, Beograd 2003.
- Rada Iveković, *Rana buddhistička misao*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1977.
- Samir Arnautović, *Nietzscheov nihilizam i metafizika*, Λογος, Sarajevo-Publishing, 1999.
- Sarvepali Radakrišnan, *Indijska filozofija I*, Nolit, Beograd, 1964.

- *Tako je govorio Buda*, Grafos-Beograd, 1986.

IZVORI SA INTERNETA

- Čedomil Veljačić, *Budizam*, www.geocities.com, (10. januar, 2006).

- Friedrich Nietzsche, *Saznajnoteorijski uvod o istini i laži u izvanmoralnom smislu*, <http://www.liberto.co.yo>, (19. februar, 2005.).

- Goran Kardaš, *Nietzsche i Buddha, Filozofsko-antropološki esej*, <http://pauk.ffzg.hr> (20. august, 2005.)

- Omar Moad, *Dukkha, Inaction, and Nirvana: Suffering, Weariness, and Death?*

A look at Nietzsche's Criticism of Buddhist Philosophy, atschool.eduweb.co.uk, (7. januar, 2006.);

- Robert Morrison (Dhamachari Sagaramati), *God is Dead: What Next? A Buddhist Response to Nietzsche*, <http://www.westernbuddhistreview.com> (14. decembar, 2004.);

- <http://www.sveske.ba/bs/autori/r/rada-ivekovic> (5. april, 2014.)

SAMIR ARNAUTOVIĆ

GRANICE ISKUSTVA U FENOMENOLOGIJI
BERNHARDA WALDENFELSA

U iskustvu kao načinu prihvatanja životnog svijeta, gdje se kao bitno određenje ukupne odnošajnosti formira *iskustvo stranog*, formira se i sam svijet percipijenta zbilje. Iskustvo u tom smislu nije samoreferencijalno mjesto spoznajnih moći, niti put dosezanja spoznaje i scijentifikacije životnih odnosa, nego temeljni način dnošenja i razumijevanja svijeta. Fenomenologija, odatle, jeste filozofija iskustva ili nije ništa (*Waldenfels*). Drugačije rečeno, predmet filozofijskog interesa jeste svijet života kao područje cjelokupne događajnosti, ali i jedna regija zasnivanja smisla i formiranja percepcije u kojoj se taj smisao određuje.

Iskustvo, dakle, nije spoznajni faktor, ono nije tek element spoznaje, nego centralno mjesto životne odnošajnosti. Ovdje se pokazuje “kako sadržaj stvari i vrsta puta nistu rastavljivi jedno od drugog” (*Waldenfels*), te da je način našeg odnošenja prema stvarima proistekao iz ukupnosti iskustva koje imamo i svega onoga što određuje naš individualni svijet. Tradicija u tom smislu nije drugo do naše iskustvo, koje imamo u jednom općem značenju i iz kojeg diferenciramo posebna značenja sasvim konkretno određena životnim okolnostima u kojima se nalazimo. Ovdje se granice iskustva postavljaju kao granice životnog svijeta, a samo iskustvo se ne razumijeva, niti se smije razumijevati samo kao neposredna odnošajnost spram zbilje, ili neposredno doživljavanje realnog svijeta. Iskustvo se pojavljuje kao odlučno važno područje konstituiranja naše zbiljnosti i uspostavljanja realnog smisla.

Iskustvo se na toj ravni temeljno treba razumijevati u kulturi, kao općoj razini ljudske odnošajnosti i duha kao bitka te egzistencije. Temeljno razumijevanje zbilje, kao zadaća filozofije, time se postavlja izvan pozitivističkog i scijentističkog diskursa, u kojima se zbilja reducira na logocentrične strukture. Istovremeno, informatika kao nova metafizika gubi značenje temeljne discipline i virtualna zbilja kao supstitucija za realitet može biti dovedena u pitanje. Kao filozofija iskustva, fenomenologija mora imati socijalnu dimenziju, ona mora biti upućena na rješavanje filozofijskih problema u kontekstu socijalnog realiteta. Ona pritom ni na koji način ne smije postati sociologijom, niti sociologiju privesti pod svoje okrilje. Filozofija bez dovođenja u pitanje sociologije mora biti upućena na razumijevanje socijalnih fenomena i rješavanje problema koji u ovom kontekstu karakteriziraju modernu. Na ovom pravcu fenomenologija jeste najodlučnija kritika moderne.

Naravno, ovo znači da *Waldenfelsovo* određenje iskustva nije orijentirano niti empirističkim niti racionalističkim

značenjem, ali ni onim odrednicama koje daje njemački idealizam. Mada *Hegelovo* iščitavanje *Phänomenologie* kao zasnivanje socijalne epistemologije u potpunosti daje mogućnost povezivanja *Waldenfelsove* fenomenologije i filozofije njemačkog dealizma. Iskustvo nije jednoznačno određeno umom, kao što nije isključivo određeno ni tjelesnošću, jednako kao što nije ni jedinstvo ovih dvaju polova. Ono se iskazuje kao mreža isprepletana aktivnim odnosima u životnom svijetu, na osnovu koje se gradi određeni poredak, sredenost i uređenost u percepciji životnog svijeta.

Na ovom se pravcu razumijevanja, strano pojavljuje kao graničnost sopstva određena iskušavanjem svijeta. Strano se, u izvjesnom smislu, postavlja i kao prva granica prevladavanja neposrednog, usko određenog značenja iskustva. Sticanje novog skustva ovdje se pojavljuje u značenjima prevladavanja stranog, neovisno o tome u kojoj se formi ovo srano daje. Proces sticanja iskustva u tom smislu je, na koncu konca, nedovršiv, jednako kao što je konačnost sopstva nedostižna u smislu zatvaranja iskustvom jednog individualnog svijeta. Ovdje problem spoznajne teorije biva viđen u značenju otvorenog diskursa razumijevanja životnog svijeta, gdje i samo filozofijsko mišljenje, na pravcu orijentiranom fenomenološkim pristupom u istraživanju, dobija jedan novi oblik jedinstva.

Ovdje na neki način jedno posebno mjesto ima *Cornelius Castoriadis*, koji je svoje razmatranje društva, razumijevanje njegovih konstitutivnih polazišta i videnja, postavio, kako *Waldenfels* kaže, iz jednog *ništa*, iz nečega što nije stvarni fakat, ali ima potpuni zbiljski značaj. Zadaća fenomenologije nalazi se upravo u njegovom razumijevanju, nalazi se u razmatranju ovih pretpostavki i njihovom iznošenju na svjetlo dana. Tada i pitanje iskustva postaje pitanjem stvarnih mogućnosti ne samo spoznavanja, nego i djelovanja. U

konačnom, o tome šta zbilja uopće može biti, moguće je govoriti i kroz razmatranje mogućnosti iskustva.

Razumijevanje moderne u značenju njene postranjenosti, koje *Waldenfels* na izvijestan način sažima u *Verfremdung der Moderne (Postranjenje moderne)*, on ovdje otkriva u značenjima koja nam iskustvo nameće u cjelovitom uvidu u njene tokove. U jednom smislu on želi pokazati da filozofija ukoliko se ne bavi iskustvom koje nam nameće moderna, iskustvom kao što je iskustvo “bosanskog djeteta” (vidi S. 63) koje je postalo predmet postranjenja u surovom ratu, i koje zbog prisutnosti u času smrti oca, više ne može podnijeti crvene igračke, ne može ni imati životno opravdanje. Ali ovo, istodobno, ne znači da filozofija može ili treba postati politička, društvena ili, u krajnjem, psiho-medicinska disciplina. Njeni zahtjevi i zadaće ostaju nepromijenjeni i usmjereni su ka kritičkom razumijevanju biti svijeta, i to onakvog svijeta kakav zatićemo i kakav nas okružuje. Ne, dakle, nekog apstraktnog, dovedenog na najvišu potenciju ili svedenog na njegovo posebno značenje. Tu je za *Waldenfelsa* odlučni značaj fenomenologije, koja sumirajući prije svega iskustvo filozofijskog mišljenja, ima mogućnost sumiranja cjelokupnog iskustva moderne.

“Die Phänomenologie, von der in diesem Zusammenhang die Rede ist, gipfelt in der Annahme, daß Sinn, Rationalität und Ordnung in der Erfahrung entstehen.”¹ Prioritetni problem filozofijskog mišljenja, odatle, jeste razumijevanje ovog iskustva i, u krajnjem, njegovo otvaranje kao ‘aktivnog’ odnošenja spram zbilje. Zadaća filozofije jeste razumijevanje stvarnog svijeta, njegovo mišljenje iz iskustva zbilje i, sa ovog osnova, otvaranje mogućnosti za njegovo preobraženje koje će odgovarati zahtjevima života. “Die Phänomenologie lehrt uns,

¹ Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main 1995, S. 20.

daß jede Perspektive situational, d. H. An subjektive Kontexte und Horizonte gebunden zu verstehen ist, die sich mit der Zeit und im Bezug auf neue Ereignisse modifizieren. Eben deshalb kann sich auch die Distanz des Ego im Zuge der Wandlung seines Hotiyontes in weitere oder engere Nähe zum anderen verwandeln.”¹

Pitanje iskustva je tako postavljeno u horizont razumijevanja realiteta zbilje i mogućnosti konstituiranja novih odnosa. Značenja koja je moguće zasnovati u jednoj vakvoj epistemologiji, jesu određujuća za transformacije realnosti koja čini zbiljski svijet. Time, naravno, epistemologija nije nikakva kontrolna tačka uspostavljanja realiteta, nego forma njegovog razumijevanja, koja je temeljno određena fenomenološkim pristupom. I u ovom kontekstu je moguće govoriti o paralelama koje postoje sa *Hegelovom* fenomenologijom i zadaćom filozofije kod *Hegela*. U tom smislu, za *Waldenfelsa* ni “Tradition ist nichts, *worauf* unsere kollektiven Erfahrungen und Vorstellungen ruhen wie auf einem sicheren Fundament, sie ist vielmehr etwas, *wovon* Neuanfang abweicht”.² Aktivitet tradicije dolazi iz njene prisutnosti u zbilji, iz njene realne sadržanosti u svakom novom sada, kao i nekom ‘budućem’ koje je sadržano u ovom. Filozofijsko razumijevanje životnog svijeta određeno je razumijevanjem realiteta iz kojih dolazi svaka projekcija budućeg, odnosno, mora biti okrenuto razmatranju perspektiva koje se iz ovog realiteta oslikavaju u značenju *stvarnosti budućeg*.

Upravo imajući u vidu tradiciju filozofijskog mišljenja, samjeravajući je sa njenim konzekvencama u moderni, i

¹ Renato Cristin, *Vertikalität des Horizonts. Die phänomenologische Erfahrung zwischen Ego und Mannigfaltigkeit*, in: Matthias Fischer; Hans-Dieter Gondek und Burkhard Liebsch, *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt am Main 2001, S. 213.

² Bernhard Waldenfels, *Ibid.*, S. 25.

polazeći od ne-linearnog razumijevanja povijesti filozofije, *Waldenfels* govori o *lomnim crtama* iskustva, o nepredvidivosti budućeg mišljenja koja dolazi iz nepredvidivog kretanja iskustva, iz jedne vrste više-mogućnosti koja ga uvijek prati. Ono što karakterizira mišljenje – protivnost – karakteristika je i glavno obilježje kretanja iskustva. U tom smislu, u njegovoj konačnici, iskustvo je uvijek određeno stranim i stranošću kao dijelom sopstva.

Postranjenje moderne (*Verfremdung der Moderne*) jeste stoga njeno bitno obilježje, ali nije i jedina bitnost ili stožer od kojeg ovise sve druge mogućnosti. Iskustvo, kao iskustvo stranog i mjesto na kojem se zasniva spremnost na antagonizam spram *tudeg* koje dolazi iz *drugog*, zapravo je primarno mjesto stupanja u odnose unutar životnog svijeta. Fenomenologija kao filozofija iskustva time na jedan novi način tematizira životna značenja, ovdje više ne izrazito historijski prihvaćena, nego više razumljena u smislu jedne genealogije.

Waldenfels smatra da filozofija mora govoriti o svakodnevlju, ali ne smije sama postati svakodnevljem. Kriza metafizike dolazi upravo iz njene nemogućnosti da se suoči sa svakodnevljem, iz njene nespremnosti da o svakodnevlju govori na način koji je prihvatljiv za sam predmet rasprave. U ovoj nespremnosti, metafizika je cijelu regiju u kojoj se odvija život zanemarivala, stavljala izvan važnosti za pažnju teorijskog, pa nerijetko i prezirala.

Otvaranjem ovog problema, koji već u sebi nosi kritičke naznake spram filozofijskog nasljeđa, fenomenologija na izvjestan način preuzima ulogu mišljenja koje nastoji otvoriti perspektivu jedne dija/logike, svojevrsnog pluraliziranja racionalnosti. *Waldenfels*ova se filozofija u ovom kontekstu pojavljuje kao svojevrsno zaoštavanje zahtjeva *Husserlove* transcendentalne fenomenologije, i to u značenju misli

životnog svijeta. Pitanje stranog, odatle, nije teorijski problem, poput pitanja drugog u dijalektičkoj filozofiji, ali i mišljenju negativne dijalektike. Ovdje se, prije svega, radi o jednoj sasvim drugoj ulozi i karakteru teorije, nećemu sasvim drugom što se misli pod teorijom, pa tako i značenje problematike koja se u ovoj teoriji razmatra ima, prije svega, značenje djelatnog smisla.

“Die Aufgabe des Philosophen verbindet sich nicht mehr mit dem Amt des Herrschers, der eine Ordnung einführt oder erhält, sondern mit dem des Richters, der die Ordnung wiederherstellt. Wiederum handelt es sich um Grenzziehungen, mit denen die Philosophie nicht nur Erkenntnisse und Handlungen ermöglicht, sondern auch sich selbst, und ausdrücklicher noch als bei Platon ermöglicht die Philosophie sich, indem sie sich selbst beschränkt.”¹ Filozofija treba istrajati na putu povratka polazišnim nastojanjima mišljenja. Ona je nakon duge povijesti, na jedan poseban način, ponovno na početku, ponovno pred potrebama i zahtjevima da se otvori za jedan novi način razumijevanja zbilje, u kojem će dijalogička forma mišljenja biti rasuta u transformativnim nastojanjima.

Ovo se rasipanje, naravno, ne dešava samo od sebe. Ono je posljedica neodrživosti *tiranije logosa* (*Nietzsche*), u kojoj filozofija sve više postaje znanost i na koncu prestaje biti ono što je stoljećima bila. To nije samo iznevjeravanje principa, za *Waldenfelsa* je ovo, u strogom značenju mišljenja, put ukidanja filozofije i njenog prerastanja u surogat. Zato kritika metafizike, koja se odvija kao kritika moderne, jeste od nenadomjestivog značaja ne samo za budućnost filozofije, nego i svijeta života u cijelosti.

¹ Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main 1995, S. 429-430.

U tom smislu je potrebno otvoriti pitanja graničnog, onoga što se do sada nije pojavljivalo u fokusu filozofijskog mišljenja, onoga što je ostajalo *zaboravljeno*. Pitanje zaborava za *Waldenfelsa* nije pitanje naprosto nečega što smo izgubili i što sada treba ponovno naći. To je problem onoga što je prisutno u životnom svijetu, što ga i neposredno određuje, a što ne vidimo kao dio pojavnog. “Ono što je zaboravljeno, nije pohranjeno negdje u predsoblju, nego se gnijezdi u naborima iskustva, čije potpuno razvijanje nije dopušteno. Zaboraviti znači živjeti sa prošlim. Prošlost kao ‘tjelesna odsutnost’ pripada onome što označavamo kao stranost.”¹ Zadaću fenomenologije *Waldenfels* vidi u razumijevanju onoga što je u odsutnosti prisutno, i to prisutno na način na koji ima neizostavan utjecaj na realitet zbilje.

U izvjesnom smislu može se govoriti o tome da se u ovoj optici pokušava naći način na koji će biti efikasno parirano modernom znanstvenom mišljenju, čija je kriza prešla same granice znanosti i već se očitava kao kriza životnog svijeta, što nas ponovno podsjeća na *Husserla* i njegovo razumijevanje krize znanosti. Odatle za *Waldenfelsa* dolazi značaj *izvanrednog*, čije očuvanje jeste uvjet života, a što nikako nije moguće postići ne samo u modernoj znanstvenoj projekciji svijeta, nego i u njenoj racionalnoj osnovi u kojoj se metafizika pojavljuje kao čuvar skrivene i jedine istine.

To je kontekst koji *Waldenfels* stavlja pred filozofiju kao njenu novu mogućnost još od *In den Netzen der Lebenswelt*, ali koji se zaoštava sa *Antwortregister* i istraživanjima povijesti filozofije s obzirom na odgovore koje filozofija nudi u različitim periodima i različitim okolnostima. Povijest filozofije se, zapravo, shvaća kao horizont iskustva, ali i iskušavanja u

¹ Bernhard Waldenfels, *Die erscheinende Welt*, in: *Philosophische Schriften*, Bnd. 49, Festschrift für Klaus Held (Heinrich Hüni und Peter Trawny Hrsg.), Berlin 2002, S. 20.

kojem se neprekidno dovode u pitanje značenja koja ovaj horizont u svojoj cjelosti nudi.

Sve to u konačnom ima značaj u kojem se pitanje o filozofiji postavlja iz perspektive pitanja o zbilji, i gdje je njena tradicija razumljena u zbiljskom kontekstu. Ovdje, međutim, kontekstualnost nije jednom data i jednom određena, ona se neprekidno preispituje i neprekidno ponovno stavlja pred skeptička propitivanja o važnosti i održivosti jedne teorije u jednom vremenu. *Waldenfels* ovim slijedi *Nietzscheov* pravac razumijevanja povijesti filozofije i same mogućnosti mišljenja zbilje. Razmatranje o tehnici, koja se nalazi na samom kraju knjige, i gdje se tehnika interpretira ne više kao jedna čista eksplikacija metafizike, nego kao konzekvenca postranjenja u iskustvu, kao konzekvenca postranjenja u mišljenju i shvatanju zbilje, ne samo da nudi uvid u osobeno značenje koje *Waldenfelsova* fenomenologija danas ima, nego otvara poznati region propitivanja na jedan novi način, u jednom kontekstu u kojem više nije dovoljno govoriti o projektiranosti nekog mišljenja, nego upravo o njegovoj ne-projiciranoj pripadnosti jednoj tradiciji.

Pitanje iskustva je, na neki način, za *Waldenfelsa* otvoreno pitanje životnosti, ili otvoreno pitanje o životnom svijetu i višeznačnim mogućnostima njegovog razumijevanja. Ovdje se, naprosto, ne radi samo o spoznaji, nego o nama samima, i to onakvim kakvi smo određeni životnim tokovima. Shvatajući djelovanje u njegovoj iskustvenoj određenosti, *Waldenfels* filozofiju, kao uostalom i teoriju u cjelosti, razmatra s obzirom na djelatne konzekvence koje one proizvode, odnosno s obzirom na stvarne utjecaje u kojima se mišljenje potvrđuje i valorizira. Problem stranog, u tom smislu, u jednom od značenja, može biti shvaćen i kao problem ove valorizacije.

U *Bruchlinien der Erfahrung Waldenfels* pokazuje na koji način pitanje o otvorenosti mišljenja već jeste otvoreno

mišljenje. On ovdje pokazuje budućnosnu odgovornost filozofije, ali se, kao i u svojim prethodnim knjigama, ne zadovoljava konstatiranjem stvari i postavljanjem pitanja, nego, shodno vlastitim polazištima u razmatranju tradicije filozofijskog mišljenja, nudi i otvara mogućnosti odgovora, pokazujući ovo ne samo kao odlučnost filozofije, nego i kao svojevrsan imperativni način legitimiranja u svijetu života.

Na taj način se filozofijsko mišljenje otvara u, kako *Waldenfels* kaže, koncepciji preplitanja. Fenomenologija ima zadatak da ovu koncepciju učini mišljenjem realiteta zbilje. Put koji pritom prelazi, jeste određen mišljenjem tradicije i odgovorom na pitanja vremena u kojem se nalazi. "Die Konzeption der Verlechtung als eines asymmetrischen Ineinanders, in dem eines auf das andere, den anderen oder die andere übergreift, schließt einem *Holismus* ebensosehr aus wie einen *Atomismus*."¹ Fenomenologija svoja nastojanja može opravdati jedino ukoliko je u stanju da pruži *odgovore* na pitanja koja se stavljaju pred nju. Njena zadaća ostaje uvid u cijelost, razumijevanje svijeta života u njegovim općim određenjima, i istodobno sposobnost da se razumiju konkretni, pojedinačni fenomeni, da se odgovori na konkretna pitanja u onoj mjeri koliko je to u određenim uvjetima moguće.

Na taj način *Waldenfels* razumijeva i povijesne tokove filozofijskog mišljenja. Univerzalizirajući diskurs na kojem je filozofija stoljećima radila, nije posljedica proizvoljnosti, nego sasvim konkretnih povijesnih utjecaja koji su određeni realnim potrebama i okolnostima. Mišljenje bića-u-cjelini, koje karakterizira metafizički kontekst razumijevanja zbilje, nije jednostavno poopćenje principa vlastitosti, nego pokušaj širenja i produžavanja vlastitog svijeta, u kojem je *sopstvo* samo jedan element njegove strukture.

¹ Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main 1995, S. 364.

Ovdje je strano, o kojem je u mišljenju uvijek riječ, i koje, uostalom, stoji kao njegov poticaj, jasno prezentirano u određenju samorazumijevanja i, na jedan bitan način, pripadnosti sopstvu. Filozofija se stoga, na izvijestan način, bavi otvaranjem značenja, ali njihovim otvaranjem u određenosti konkretnim i razumijevanjem koje smjera na demistifikaciju metafizičke slike svijeta, u kojoj se nalaze paradigme moderne. Drugim riječima, govoriti o mitu, ovdje znači moći ga predstaviti i razumjeti u njegovim zbiljskim odrednicama.

Naravno, *Waldenfels* ovim nije ništa radikalno novo otkrio, nije otvorio nikakvo 'novo poglavlje' u povijesti filozofije, ali jeste upozorio da su sva slična nastojanja do sada u filozofiji bila iznevjerena, te da je sa *Husserlovim* fenomenološkim konceptom otvoren jedan novi pristup u filozofiji, koji je prije svega okrenut drugačijem razumijevanju filozofijske tradicije. Već je to dovoljno da se mišljenje filozofije konotira u sasvim drugim relacijama i da ima sasvim drugo značenje od onog novovjekovnog, koje tek u novim interpretativnim kontekstima i sa izrazito kritičkim tendencijama, nije potrošeno i izgubilo na važnosti. *Waldenfelsovo* razumijevanje fenomenologije, stoga, treba promatrati u kontekstu fenomenoloških tendencija 20. stoljeća, nikako kao izoliranu teoriju. Uostalom, kroz interpretacije *Husserla*, *Merleau-Pontyja*, *Levinasa*, *Ricceura*, *Lyiotarda*, *Castoriadis* i *Nietzschea*, on to i sam podvlači.

Waldenfelsova fenomenologija, u kontekstu mišljenja ovih problema, jeste otvarajuće mišljenje, koje se iskazuje kao ishodišna točka moderne filozofije. "Waldenfels besteht auf der Unterscheidung zwischen einerseits dem «Rationalen», bei dem sich etwas in «Bezug» zu einem Anderen selbst bestimmt, und andererseits dem «Relativen», das nur für mich oder für

uns ist.”¹ Mišljenje racionalnosti, u jednom novom kontekstu i sa otvorenim značenjem, nema karakter novog teorijskog pristupa problemu, u krajnjem gradnji jedne nove teorije, nego jeste diskurs otvaranja novih mogućnosti, koje ne samo da se reflektiraju, nego se direktno tiču životnog svijeta.

Pitanje iskustva i redefiniranje njegovog značenja u novim odnosima životnog svijeta, ovdje je istovremeno uspostavljeno i kao kritika scijentizma i pozitivizma i kao kritika metafizike. Uspostavljanje granica iskustva, određivanje toga što iskustvo uopće može biti, imajući u vidu njegovu temeljnu pripadnost *mišljenju*, na svojevrsan način je već i ponovno vraćanje na ranije postavke znanosti, u kojima je jedna logička struktura sključivala mogućnosti drugačijeg struktuiranja i postavljanja. Granice iskustva, kao granice životnog svijeta, postavljene su *vremenom* kojim je određeno i mišljenje. Fenomenologija u tom smislu jeste filozofija iskustva.

LITERATURA

- Robert Bernasconi, *Die Andersheit des Fremden und die Fremderfahrung*, in: Matthias Fischer; Hans-Dieter Gondek und Burkhard Liebsch (Hrsg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt am Main, 2001.

¹ Robert Bernasconi, *Die Andersheit des Fremden und die Fremderfahrung*, in: Matthias Fischer; Hans-Dieter Gondek und Burkhard Liebsch (Hrsg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden*, S. 42.

- Renato Cristin, *Vertikalität des Horizonts. Die phänomenologische Erfahrung zwischen Ego und Mannigfaltigkeit*, in: Matthias Fischer; Hans-Dieter Gondek und Burkhard Liebsch, *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt am Main, 2001.
- Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main, 1995.
- Bernhard Waldenfels, *Die erscheinende Welt*, in: *Philosophische Schriften*, Bnd. 49, Festschrift für Klaus Held (Heinrich Hüni und Peter Trawny Hrsg.), Berlin, 2002.

JURE ZOVKO

PROBLEMI METODOLOGIJE U INTERPRETACIJI UMJETNIČKOG DJELA

Jedno od temeljnih pitanja estetike kao filozofijske discipline koja proučava i vrednuje ontološki status umjetničkoga djela jest metoda i metodologija. Nakon što je njemački filozof Hans-Georg Gadamer uvjerljivo pokazao da je razumijevanje u području humanističkih znanosti (*humaniora*) blisko iskustvu istine u umjetničkom djelu, hermeneutika se zbog svoga obilježja univerzalnosti nametnula kao ključna i neizostavna u razumijevanju i prosudbi umjetničkoga djela.

Gadamer tvrdi u svome glavnom djelu *Istini i metodi* (*Wahrheit und Methode*, 1960.) da bi se filozofijska hermeneutika u objašnjenju svoje interpretacijske djelatnosti trebala ravnati prema iskustvu istine u umjetničkome djelu. Time zadobiva »hermeneutička svijest« jednu opsežnu širinu koja dobrobrano nadmašuje opseg tradicionalne estetičke refleksije. Gadamer tvrdi da se

»estetika mora otvoriti u umjetnosti. To nije samo iskaz koji zahvaća opseg problema, nego on vrijedi zapravo i sadržajno. Naprotiv, hermeneutika mora naime biti u cjelini tako određena da primjereno procijeni iskustvo umjetnosti. Razumijevanje mora biti mišljeno kao dio događanja smisla u kojemu se oblikuje i ispunjava smisao svih iskaza, onih o umjetnosti kao i onih o svakoj drugoj predaji.«¹

U kontekstu ovakoga ovakog shvaćanja hermeneutike kao teorije razumijevanja opravdano se nameće pitanje koliko je izraz »filozofija umjetnosti« prikladniji od termina »estetika« u pogledu onoga što ćemo referirati u ovome semestru. Estetika je kao filozofijska disciplina, odnosno kao disciplina humanističkih znanosti, prisutna u hermeneutičkom diskursu tek nakon Baumgartena, dok filozofiju umjetnosti susrećemo već u Platonovim spisima. U tom smislu razumljivo je da ćemo u ovim predavanjima preferirati izraz »filozofija umjetnosti«.

Osnovna je nakana Gadamerove *Istine i metode* argumentirano pokazati kako se iskustvo i razumijevanje istine u duhovnim znanostima bitno razlikuju od metode i metodologije prirodnih i tehničkih znanosti. Razumijevanje u

¹Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 4. Aufl. Tübingen 1975, str. 157.

humanističkim znanostima slično je iskustvu prepoznavanja i govora istine u umjetničkom djelu, te kao takvo nikada ne smije podleći izazovu imperativa egzaktnosti, mjerljivosti, provjerljivosti i metodološke strogosti. Predmet izučavanja i istraživanja u humanističkim znanostima po Gadamerovu shvaćanju nije nešto apstraktno i nama strano, nego ono čemu mi kao biće koje stvara kulturu nužno pripadamo. Riječ je o kulturi i misaonoj tradiciji kao plodu ostvarenja ljudskoga duha s kojim u procesu razumijevanja stupamo u dijalog. Humanističke znanosti, *humaniora*, imaju za zadaću razumijevati, njegovati i dalje tradirati ono što nazivamo *humanitas* i *humanum*. Gadamer na primjeru obrazovanja (*Bildung*) objašnjava u čemu se humanističke znanosti supstancijalno razlikuju od prirodnih i tehničkih znanosti. Gadamerovim konceptom obrazovanja ili onoga što sadržajno misli pod pojmom »Bildung« bio je posebno impresioniran američki filozof John McDowell. McDowell koristi pojam »Bildung« da pokaže kako je naš odnos prema svijetu u kojem živimo, koji proučavamo i objašnjavamo, uvjetovan našom edukacijom i obrazovanjem (*Bildung*).¹ Riječ je o složenom procesu usvajanja misaonih i kulturnih sadržaja koji formiraju naš identitet ako postaju dio razumijevajućega procesa u objašnjavanju svijeta u kojemu živimo. Obrazujući se mi osobno upoznajemo i studiramo baštinjene kulturne sadržaje. Prepoznajući njihovu vrijednost izgrađujemo vlastitu osobnost, a svjesnim prihvaćanjem kulturnih sadržaja sami postajemo dio tradicije koja u nama nastavlja dalje živjeti. Baštinjena kultura živi jedino u razumijevanju, a umijeće razumijevanja pridonosi konstituiranju procesa stvaranja kulture.

¹ Usp. John McDowell, *Mind and World*. London 1994, str., 87 sl; 115 sl.

Primarna je svrha i zadaća hermeneutike ostvariti pouzdanu i odgovornu interpretaciju u području svih oblika stvaralaštva ljudskoga duha, posebice u umjetnosti i kulturi. Hermeneutičko pitanje nije fokusirano samo na interpretaciju i objašnjenje postojećih objektivizacija ljudskoga duha, nego također razmatra i vrednuje mogućnosti novih oblika umjetničko-kulturnoga stvaralaštva, tražeći osmišljene odgovore na izazove današnjega vremena, kao i prihvatljiva rješenja složenih problema modernoga društva. U traganju za razumijevanjem različitih oblika očitovanja smisla u raznolikim povijesnim i kulturnim epohama hermeneutička refleksija stječe jedno neobično iskustvo u razumijevanju i prosudbi konkretne situacije, odnosno u procesu aplikacije univerzalnoga na pojedinačne slučajeve i to iskustvo koristi u promišljanju temeljnih pitanja današnjice s kojima se neprestano suočavamo. Univerzalno obilježje razumijevanja koje je određeno po uzoru na iskustvo istine u umjetničkom djelu jedan je od glavnih razloga da je hermeneutička filozofija potkraj prošloga stoljeća dosegla status »*prima philosophiae*«. ¹ Hermeneutička refleksija, kako kaže Hans-Georg Gadamer, postavlja pitanja, koja se odnose »na cjelinu ljudskoga iskustva svijeta i životne prakse. Ona pita, kantovski rečeno, kako je moguće razumijevanje«. ²

Jedan je od gorućih problema i glavnih nedostataka Gadamerove hermeneutike da je pitanje ispravnosti interpretacije potisnula u drugi plan. Posebno je problematična

¹Usp. Hendrik Birus (Hg.) *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher-Dilthey. Heidegger Gadamer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982, str. 8.

²Gadamer (1975), str., XVII.

Gadamerova definicija istine: »Pristupanje događanju predaje u kojemu se prošlost i sadašnjost neprestano posreduju«. ¹ Ovakav koncept istine podrazumijeva odbacivanje svakoga zahtjeva za metodološkom čistoćom i provjeravanjem ponuđenih mogućnosti interpretacija. Štoviše, Gadamer smatra da se mi već nalazimo u procesu razumijevanja i da takav oblik pitanja uvijek dolazi prekasno: »Kao oni koji razumijevamo mi smo uključeni u događanje istine i uvijek stižemo prekasno želimo li znati, ono što trebamo vjerovati«. ²

Sve češći su prigovori da je »filozofijska hermeneutika« u obliku kako se etablirala kod H.-G. Gadamera i njegovih pristaša, zapravo iznevjerila prvotnu intenciju teorije interpretacije kojoj je primarni cilj bio postići pouzdanu, suvislu i prihvatljivu interpretaciju djela. U pogledu zahtjevnih interpretacija i eksplicacija kompleksnih umjetničkih djela gotovo i nije moguće započeti nešto ozbiljno s interpretativnim pristupom filozofijske hermeneutike, kako je izložen u Gadamerovim djelima, u području humanističkih i društvenih znanosti. Na udaru kritike posebno se našlo Gadamerovo relativističko gledište da u razumijevanju i izlaganju mi neminovno nužno razumijevamo djelo drugačije nego što ga je autor razumio. Takvim stavom ozbiljno je dovedena u pitanje hermeneutička rekonstrukcija izvorne intencije autora.

Gadamerovo načelo »drugačijega razumijevanja« uvjetovalo je u posljednjih 40-ak godina bogatu recepciju

¹ Gadamer (1975) str., 275: »Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln«.

²Gadamer (1975), str., 465: »Wir sind als Verstehende in ein Wahrheitsgeschehen einbezogen und kommen gleichsam zu spät, wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen«, str., 465.

pluralizma postmodernističkih interpretacija gdje se pitanje ispravnosti interpretacije smatralo znakom antidemokratskoga dogmatizma i akademske netolerantnosti. Postmodernistički teoretičari interpretacije nastoje pokazati kako svako djelo, a posebice umjetničko, u sebi može, neovisno o izvornoj intenciji autora, sadržavati različite perspektive i višestruke dimenzije veritativne izražajnosti. Što više interpretacijskih mogućnosti nudi određeno djelo, to je impresivniji i moćniji status njegove originalnosti, odnosno više dolazi do izražaja njegovo obilježje klasičnosti. Postmodernisti se uglavnom ravnaju prema hermeneutičkom napatku koji je svojedobno postavio potkraj 18. stoljeća Friedrich Schlegel da je jedna stvar u prosudbi djela intencija autora, a druga pak mogućnosti interpretacije djela: »Pitanje što hoće autor dade se okončati, ali pitanje što je djelo, ne može se okončati«.¹ Slično tvrdi Schlegel u recenziji Goetheova spisa *Wilhelm Meisters Lehrjahre* da svako vrsno djelo »znade više nego što kaže«.² Stoga primarna zadaća interpretira nije rekonstrukcija intencije autora, nego objasniti koje su mogućnosti interpretacije sadržane u umjetničkome djelu i koja je njegova estetička relevantnost. Ovu Schlegelovu tezu o različitosti intencije autora i intencije djela posebno su radikalizirali francuski poststrukturalisti i postmodernisti Roland Barthes i Michel Foucault tezom o »smrti autora« na koju se nadovezao Umberto Eco idejom »otvorenoga djela« (*Opera aperta*) koje poziva na interpretaciju. Umjesto mrtvoga autora na scenu stupa interpret, ali ne kao »transcendentni jamac smisla« nego skriptor koji otvara nove mogućnosti narativnosti i interpretativnosti. Teorija interpretacije ne bi

¹ Friedrich Schlegel, KFSa 18, str., 318, fr. 1515: »Die Frage was der Verfasser will, läßt sich beendigen, die, was das Werk sei, nicht«.

² Friedrich Schlegel, KFSa 2, str, 140.

smjela biti hagiografija velikih autora nego refleksija o tome što u današnjem vremenu može ponuditi »djelo«. Dekonstrukcijom autora, što je zapravo nastavak kritike subjekta, otvara se mogućnost slušati govor jezika, razumjeti inspirativni govor umjetničkoga djela. Ovo je jedan od glavnih razloga da je postmodernistička praksa interpretacije postala veoma atraktivnom u zadnjih 30-ak godina, posebice u Europi i Sjedinjenim Američkim Državama.

Suvremene pristaše pluralizma interpretacija u humanističkim znanostima uglavnom se pozivaju na Nietzschea i njegovu kopernikansku tvrdnju da ne postoje činjenice nego samo interpretacije činjenica.¹ »Volja za moć« kao temeljni životni i društveni princip u pravilu odlučuje koja od interpretacija će se nametnuti kao »istinita« i zavladati kao mjerodavna koncepcija. Nietzsche ostaje dosljedan u svome relativističkom perspektivizmu da nije moguće ponuditi niti dosegnuti univerzalno objašnjenje svijeta, nego samo perspektivističko tumačenje i izlaganje (*Weltdeutung*). Pozivanje na istinu u takvim okolnostima predstavlja ostatke neprihvatljivoga dogmatizma.

Za razliku od Nietzschea koji se zauzima za sukob i borbu među interpretacijama, postmodernisti promiču toleranciju među različitim tumačenjima. Zbog toga stupanj klasičnosti određenoga djela odmjeravaju prema broju različitih interpretacija. Nietzscheovo načelo »sve je interpretacija«

¹ Usp. Nietzsche, Werke. *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin und New York 1967 ff, VIII 7 [60]. Usp. J. Figl: *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin/New York 1982, str., 81-93.

povezuje se s kulturno-civilizacijskim dostignućima o promicanju pluralističko-demokratskih gledišta prema kojima je prijeko potrebno uspostaviti koegzistenciju i toleranciju među divergentnim interpretacijama. Hermeneutika kao interpretacija trebala bi se dosljedno osloboditi robovanja epistemološko-scijentističkom konceptu istine i prepustiti se kreativnosti i maštovitosti interpretativnoga ludizma. Hermeneutika ne bi više smjela kao u protekla dva stoljeća poslušno slijediti diktat prosvjetiteljskoga zahtjeva za stringentnom i univerzalnom interpretacijom na temelju čega je potkraj 19. stoljeća etablirana kao sveopća duhovna znanost o razumijevanju.

Hermeneutika bi se prema mišljenju postmodernista trebala osloboditi zahtjeva za singularnošću smisla i sukladno Aristotelovoj teoriji o raznolikim mogućnostima interpretacije bitka (*to on legetai pollachos*), kao što je ustvrdio Gianni Vattimo, ponuditi široku lepezu mogućnosti tumačenja teksta i umjetničkoga djela.¹ Hermeneutika bi trebala prijeći u dekonstrukciju i kao takva prestati tragati za univerzalnim, općevažećim principima te umjesto toga rješenje tražiti u pluralnosti svjetonazora, odnosno pokušati uspostaviti »konsenzus kontingentnosti«, kao što je tvrdio američki filozof Richard Rorty.

Brojni su se teoretičari interpretacije usprotivili postmodernističkom relativističkom indiferentizmu u pogledu izlaganja »interpretanduma«. Kao primjer navest ćemo neke od odlučnih protivnika postmodernističkoga voluntarističkog

¹ Usp. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Roma: Laterza & Figli 1989., str., 51 sl.

relativizma. Oštru polemiku protiv postmodernističkog interpretativnoga »vandalizma« pokrenuli su američki filozof Nicholas Rescher, zagovornik teorije koherentizma u filozofiji, francusko-američki fizičar Alan Sokal, njemački platoničar Hans Krämer te jedan od vodećih njemačkih germanista Peter Tepe. Tepe je oformio »hermeneutički krug« znanstvenika iz područja humanističkih znanosti koji primarno zagovaraju odgovornost u interpretaciji i naglašavaju kognitivnu dimenziju hermeneutike.

Knjige Hansa Krämera *Kritik der Hermeneutik: Interpretationsphilosophie und Realismus* [Kritika hermeneutike: Filozofija interpretacije i realizam], te Petera Tepea, *Kognitive Hermeneutik: Textinterpretation ist als Erfahrungswissenschaft möglich* [Kognitivna hermeneutika: Interpretacija teksta je moguća kao iskustvena znanost] ističu negativno obilježje Gadamerove hermeneutike i nesagledive posljedice interpretacijskoga relativizma u humanističkim znanostima.¹ Za razliku od Gadamera i njegovih sljedbenika, H. Krämer i P. Tepe zagovaraju primjenu načela objektivizma u interpretaciji, zalažu se za povratak izvornom obliku klasične hermeneutike i njezine metodologije. Teorija filozofskoga realizma, za koju se zalažu spomenuti autori, polazi od pretpostavke da postoje fenomeni, odnosno predmeti neovisno o našoj svijesti i procesu spoznavanja te da je njihovo postojanje moguće konstatirati. Posebno je značajan za

¹ Usp. Hans Krämer, *Kritik der Hermeneutik. Interpretationsphilosophie und Realismus*. München: Beck 2007; Peter Tepe, *Kognitive Hermeneutik. Textinterpretation ist als Erfahrungswissenschaft möglich*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007; Nicholas Rescher, *Objectivity. The Obligations of Impersonal Reason*. Notre Dame: University of Notre Dame Press 1997.

hermeneutiku tzv. »semantički realizam« koji zastupa Michael Dummett u pogledu primjene temeljnih filozofijskih pojmova kao što su iskustvo, realnost, znanje i argument. Inzistirajući na hermeneutičkom realizmu zagovornici teorije objektivne interpretacije polaze od pretpostavke da postoji primarna intencija autora, tzv. *interpretandum*, koji predstavlja temeljni i izvorni cilj interpretacije, neovisno o tome jesmo li mi sposobni ostvariti ga, odnosno rekonstruirati ga ili ne. U heurističkom procesu mi zapravo primjenjujemo u prvom planu korespondencijsku teoriju istine sa svrhom da rekonstruiramo izvornu intenciju autora. Teorija korespondentnosti polazi od pretpostavke da je moguće činjenično stanje stvari adekvatno prenijeti, o njemu korektno i točno izvijestiti. Intencija autora za hermeneutičara predstavlja realnost koja egzistira neosporno i neovisno o našem interpretiranju i heurističkom procesu rekonstrukcije. Zadaća kritičara Gadamerove teorije interpretacije je hermeneutički provjeriti adekvatnost ponuđenih interpretacija u kojoj mjeri one odgovaraju izvornoj intenciji autora. S tim u svezi Hans Krämer odbacuje Gadamerovo načelo »drugačijega razumijevanja« koje je u stanovitom smislu korektura izvornoga hermeneutičkoga načela »boljeg razumijevanja« teksta nego što je autor razumio samoga sebe, što su ga u svojim teorijama hermeneutike zagovarali Friedrich Schlegel, Friedrich Schleiermacher i Wilhelm Dilthey. Načelo »drugačijega razumijevanja« uvjetovano je našom temporalnošću, duhom vremena u kojemu živimo i našim hermeneutičkim očekivanjima koja se u pravilu razlikuju od onih u kojima je živio autor djela koje interpretiramo. Načelo razlike uvijek je uvjetovano našim parcijalnim interesom za tekst ili umjetničko djelo koje studiramo, proučavamo i

interpretiramo. Nepredvidivost recepcije u procesu razumijevanja posebno je bitan segment koji Gadamer ne želi ispustiti iz vida. Gadamerov antirealistički koncept razumijevanja posebice dolazi do izražaja u načinu kako se odvija tzv. povijest djelovanja (*Wirkungsgeschichte*) procesa razumijevanja: neminovno je da interpret recipira i razumijeva autora iz svoga vlastitoga horizonta razumijevanja u kojemu je oblikovao i educirao svoju osobnost. S tim u svezi Krämer prigovora Gadameru da se u njegovoj hermeneutici smisao oblikuje uvijek iznova drugačije i različito upravo zbog nepredvidivosti povijesti djelovanja razumijevanja (*Wirkungsgeschichte*). Na primjeru velikih mislitelja možemo konstatirati da su u različitim epohama tumačeni sukladno duhu svoga vremena, međutim to još uvijek ne znači kako nije moguće rekonstruirati izvornu intenciju svakoga od klasika u području humanističkih znanosti.

Slično čini Nicholas Rescher u interpretaciji djela (filozofskog, književnoga, umjetničkoga i sl.) zagovarajući primjenu načela hermeneutičke optimizacije kako bi se sačuvala izvorna intencija autora. Rescher se posebice kritički osvrće na postmodernistička gledišta o interpretaciji kako ih zagovara Jacques Derrida. Rescher ističe potrebu respektiranja konteksta koji nas obvezuje na odgovornu interpretaciju. Derrida i dekonstruktivisti polaze od stava da je moguće postići mnoštvo različitih interpretacija, od kojih je svaka legitimna, jer nudi jedan drugi i drugačiji pogled na djelo. Rescher osporava legitimnost takve »anarhističke pozicije« u kojoj se interpret ponaša kao Baudelaireov *flâneur* koji se divi i sa zapanjenošću motri u zrcalnoj dvorani pluralizam interpretacija. U tom kontekstu Rescher navodi anegdotu o

rabinu koji obara studenta na kolegiju egzegeze Tore, svete židovske knjige. Student prosvjeduje jer je rabin u predavanjima tvrdio da je, iako je riječ Božja, u egzegezi Tore moguće pronaći 49 različitih interpretacija. Rabin obara studenta na ispitu s obrazloženjem da nije naveo nijednu od 49 mogućih interpretacija.

Nicholas Rescher u svojim kritičkim raspravama s Derridaom tvrdi kako svrha i zadaća interpretacije nije u tome da se tekst nastoji razumjeti i interpretirati što različitiije, nego stringentno i suvislo, kao što to od nas zahtijeva i kako nam nalaže njegov širi kontekst. Zato ostaje neprihvatljivo za teoriju razumijevanja gledište koje zastupaju Derrida i dekonstruktivisti polazeći od pretpostavke da svaki tekst u sebi sadrži nebrojene mogućnosti različitih interpretacija od kojih bi svaka trebala biti ravnopravna i adekvatna. Rescher ironično primjećuje da moramo ograničiti mogućnosti variranja interpretacija pa makar to bilo kao u talmudskoj tradiciji. Rescher tvrdi da svaka hermeneutička teorija interpretacije mora biti normativna, sa strogo određenim standardima i kriterijima evaluacije u pogledu istinitosti i neistinitosti, odgovornoga i neodgovornog tumačenja teksta. Legitimna je samo ona interpretacija koja je provedena u skladu s intencijom autora i kriterijima koherentnosti:

»glavno sredstvo interpretacije teksta predstavlja princip *hermeneutičke optimizacije* prema standardu vrijednosti koji zadaje koherencija predložene interpretacije teksta s njegovim cjelokupnim kontekstom. Ona interpretacija koja se najbolje slaže s cjelokupnim kontekstom teksta jest ipso facto superiorna interpretacija koja zbog toga ima veća prava na naše prihvaćanje. Zbog takvih kontekstualnih

razloga, interpretacije teksta naglašeno nisu stvorene jednake.«¹

Za razliku od postmodernista koji promiču relativistički pluralizam interpretacija i teoriju disensa u pogledu interpretativnoga objašnjenja, Rescher naglašava potrebu iznalaženja optimalnoga rješenja u procesu interpretacije:

Konačni cilj interpretacijskog pothvata jest *optimizacija*. Njezin cilj nije samo ispitati moguće interpretacije, već i procijeniti njihove pojedinačne vrijednosti i poglavito kad god je to moguće, odrediti koja je najbolja.«²

Umjetničko djelo ne bi smjelo poslužiti, metaforički rečeno, kao odskočna daska za pluralizam jednakopravnih, različitih interpretacija, nego je prijeko potrebno sukladno tradicionalnoj hermeneutičkoj praksi razumjeti i vrednovati ga sukladno njegovu imanentnom smislu odnosno procijeniti vrijednost ponuđenih interpretativnih rješenja.

Američki fizičar francuskoga podrijetla, Alan Sokal u svome parodistički napisanom eseju, »Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity« koji je objavio u uglednom postmodernističkom, američkom časopisu *Social Text*,³ razotkrio je sav apsurd postmodernističkoga relativističkog poigravanja s tekstom i umjetničkim djelom. Postmodernistički su interpreti, tvrdi Sokal, uglavnom opsjednuti progresivnom idejom prekoračivanja granica i osporavanja svakog oblika

¹ Usp. *Klasici hermeneutike*, str., 351.

² Isto, str., 352.

³ *Social Text* 46/47 (1996) str., 217-252.

suvislosti i argumentiranoga obrazlaganja u humanističkim znanostima:

»The content and methodology of postmodern science thus provide powerful intellectual support for the progressive political project, understood in its broadest sense: the transgressing of boundaries, the breaking down of barriers, the radical democratization of all aspects of social, economic, political and cultural life.«¹

Umjesto konsenzusa u interpretaciji dekonstruktivisti zagovaraju teoriju »disensa«, pluralizam različitih mišljenja i gledišta, multikulturalizam jednakosti kultura, a sve je prožeto afektivnim gnjevom protiv svakog oblika diskurzivnog univerzalizma.

Sokal govori o zabrinjavajućem koketiranju postmodernista s univerzalnošću besmisla i monokulture odricanja svakog oblika diskurzivnosti. Pri kritici postmodernističkoga dekonstruktivizma Sokal ističe važnost humanističkih znanosti (*humaniora*) za oblikovanje individualnoga identiteta svake osobe i za kultiviranje društva u cjelini.

François Lyotard, jedan od najutjecajnijih francuskih postmodernista, ističe kako postmoderna polazi od pretpostavke da je u filozofiji i teoriji interpretacije prošlo vrijeme »velikih priča« i metanaracija (*métarécits*), te da više ne možemo govoriti čak ni o nekom zajedničkom »metajeziku« i filozofijskom »metadiskursu«. Lyotard polazi od Wittgensteinova koncepta pluralizma jezičnih igara koje

¹ Isto.

artikuliraju različite životne forme. Stoga je nedopustivo u filozofiji ili u teoriji interpretacije polaziti od konstrukta kao što je univerzalni jezik, univerzalni argument, što je odraz logocentrizma u zapadnjačkoj kulturi.

LITERATURA

- Hendrik Birus (Hg.) *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher-Dilthey. Heidegger Gadamer.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982.
- J. Figl: *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß,* Berlin/New York 1982.
- Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* 4. Aufl. Tübingen 1975.
- Hans Krämer, *Kritik der Hermeneutik. Interpretationsphilosophie und Realismus.* München: Beck 2007.
- John McDowell, *Mind and World.* London 1994.
- F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe,* hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin und New York 1967.
- Nicholas Rescher, *Objectivity. The Obligations of Impersonal Reason.* Notre Dame: University of Notre Dame Press 1997.

- Alan Sokal, »Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity«, *Social Text* 46/47 (1996), str., 217-252.
- Peter Tepe, *Kognitive Hermeneutik. Textinterpretation ist als Erfahrungswissenschaft möglich*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.
- G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Roma: Laterza & Figli 1989.

DAMIR MARIĆ

ETIČKI ASPEKTI EKSPERIMENTIRANJA NA ŽIVOTINJAMA

Eksperimentiranje na životinjama se pojavilo kao novi značajan metod istraživanja početkom 19. stoljeća i gotovo u isto vrijeme se u javnosti javlja debata o njegovim moralnim aspektima koja traje do danas. I prije 19. stoljeća su pojedinci vršili takva eksperimentiranja, ali ona nisu bila uobičajena praksa. Prva zabilješka o takvom istraživanju seže u treće stoljeću prije Krista i pripisuje se Erasistratu iz Aleksandrije. Kasnije je Galen (živio 129 – 200 poslije Krista) koristio žive svinje da ispita posljedice presijecanja nerava. Andreas Vesalius je u šesnaestom stoljeću izveo brojne eksperimente na majmunima, svinjama i kozama. Između ostalih, eksperimente na životinjama su vršili Francis Bacon (1561 – 1626), William Harvey (1578 – 1657), Rene Descartes (1596 – 1650) i Anthony van Leeuwenhoek (1632 – 1723).¹

Nešto veći broj eksperimentiranja na životinjama u Engleskoj i Francuskoj u 17. i 18. stoljeću može se objasniti

¹ F. B. Orlans, *In the Name of the Science: Issues in Responsible Animal Experimentation*, Oxford University Press, New York, Ocford, 1993., 3.

tada široko rasprostranjenom teorijom po kojoj životinje ne mogu osjećati bol. Filozof koji je izvršio najveći utjecaj na kasnije mislioce da prihvate takvo stajalište bio je Rene Descartes. On je smatrao da su životinje poput mašina i kada čujemo krike životinja to nije ništa drugačije nego kada čujemo kucanje sata. S druge strane, postojali su filozofi, kao što je Jeremy Bentham (1748 – 1832), koji su držali da životinje osjećaju bol na sličan ili jednak način kao i ljudi.

Dva francuska fiziologa Francios Magendie (1783 – 1855) i njegov učenik Claude Bernard (1813 – 1878) su najviše učinili na razvijanju i prihvatanju metode eksperimentiranja na životinjama kao uobičajene prakse.¹ Njihove brojne vivisekcije su im vrlo brzo pribavile mnoštvo protivnika. Kada je 1824. godine Magendie došao u London da na djelu pokaže svoj rad, izazvao je ogorčenje javnosti, pa se čak i u parlamentu tražila deportacija zbog okrutnosti koje je činio. Ova situacija je iskorištena da se u parlamentu donese zakon koji bi stavio eksperimentiranje na životinjama pod kontrolu. Pedesetak godina poslije, 1876. godine, takav je zakon doista i donesen. Tom prilikom Kraljevska komisija je u svom izvještaju napisala: "Nema sumnje da se nehumanost može naći i u visoko pozicioniranih fiziologa. Vidjeli smo da je tako bilo u slučaju Magendieja".² Nije samo javnost prosvjedovala protiv Magendievog rada. Poznati engleski anatom, Sir Charles Bell se otvoreno suprotstavljao takvom pristupu govoreći da su ti brojni eksperimenti vršeni bez milosti, okrutno i sa ravnodušnošću.

¹ Ibid., 4.

² Ibid., 7. U Francuskoj je takav zakon donesen tek 1963. godine. Ibid., 19.

Gotovo u isto vrijeme se pojavila rasprava o moralnim problemima eksperimentiranja na životinjama. *London Medical Gazette* je 1839. godine kritizirao Magendieja zbog "rasipnosti i okrutnosti", a njegovo neprestano ponavljanje bolnih eksperimenata kao "odvratno".¹ Magendiejev učenik Bernard je poslije izvođenja najboljih zahvata ostavljao još uvijek žive izmrcvarene životinje svojim pomoćnicima da vježbaju pronaći arterije, živce i slično.² Sam Bernard je smatrao da imamo apsolutno pravo da vršimo vivisekciju životinja i da možemo živa bića spasiti od smrti samo tako što ćemo žrtvovati druga. Govorio je da znanstvenik potpuno obuzet znanstvenom idejom ne čuje krike životinja, ne vidi kako im teče krv, nije svjestan ničeg drugog osim organizma koji od znanstvenika krije problem koji ovaj želi riješiti.³

I u novije vrijeme postoje mnogi znanstvenici i filozofi koji opravdavaju eksperimentiranje na životinjama. Mikrobiolog, dobitnik Nobelove nagrade, David Baltimore je u televizijskoj emisiji 1974. godine na pitanje filozofa Roberta Nozicka da li činjenicu kako će neki eksperiment ubiti stotine životinja znanstvenici smatraju dovoljnim razlogom da ne izvedu taj eksperiment, odgovorio da on ne zna ni za jedan takav primjer. Na Nozickovo sljedeće pitanje: "Da li se životinje uzimaju uopće u obzir?" Baltimore je odgovorio: "Zašto bi trebale?" i pri tome dodao kako eksperimentiranje na životinjama nije uopće moralni problem.⁴

¹ Ibid., 8.

² Ibid., 12.

³ Ibid., 15.

⁴ Ibid., 27.

Kao primjer dva različita vrlo utjecajna pristupa opravdavanju eksperimentiranja na životinjama izložit ćemo ukratko argumente dvojice znamenitih filozofa iz ovog području, Carla Cohena i Raymonda G. Freya. Cohen smatra da, za razliku od ljudi, životinje nemaju prava, ali da ljudi imaju obaveze prema njima. Ključno po njegovom sudu je da to što mi imamo obaveze prema životinjama ne znači da one imaju prava. Prava zahtijevaju obaveze, ali ne vrijedi obrnuto da obaveze zahtijevaju prava, kao što iz propozicije da su sva drveća biljke ne slijedi da su sve biljke drveće. Za ovo Cohen navodi primjer, između ostalih, da domaćin ima obavezu da ljubazno primiti goste, ali gosti nemaju pravo zahtijevati ljubaznost.¹ Koncept prava je, smatra on, bitno ljudski i ima snagu samo u ljudskom moralnom svijetu, dok u svijetu životinja nema morala i nema prava. Da je teorija o moralnim pravima odavno prihvaćena najuspješnije medicinske terapije, poput antibiotika, vakcina i drugih načina i sredstava kojim danas spašavamo ljudske živote, ne bi bile razvijene, što bi bilo ravno katastrofi.²

S druge strane, Frey drži da neka eksperimentiranja na životinjama jesu opravdana, ali ne sva. Za njega život životinje ima vrijednost, ali je ljudski život vrijedniji. Ozbiljne etičke probleme moramo sagledavati sa stanovišta "kvalitete života". Ni svi ljudski životi nisu jednake vrijednosti, jer različiti ljudi imaju različit "kvalitet života", jedni žive bogat, vrijedan život, a neki ne, poput ljudi u trajnom vegetativnom stanju. Na isti način ni život svih životinja nema istu vrijednost. Život životinje nema "bogatstvo" života normalnog odraslog ljudskog

¹ C. Cohen, "Do Animals Have Rights?", *Ethics & Behavior* 7, 2 (1997), 94.

² *Ibid.*, 101.

bića. Iz svega ovoga Frey zaključuje da za eksperimente možemo koristiti bića sa manje vrijednim životom.¹

Dva najznačajnija etičara koji se zalažu za uključivanje životinja u moralnu zajednicu, ali sa različitim pozicija, svakako su Tom Regan i Peter Singer. Regan polazeći sa pozicije prava smatra da svi sisari stariji od godinu dana posjeduju inherentnu vrijednost koja je neotuđiva. Mentalni život sisara karakteriziraju: percepcija, memorija, želja, uvjerenja, samosvijest, intencija, osjećaj budućnosti, emocije (npr. strah i mržnja) i sposobnost za zadovoljstvo i bol. Regan ne želi reći da samo sisari zbog kompleksnog mentalnog sklopa imaju prava, jer ističe da je granicu između bića koja posjeduju i koja ne posjeduju prava veoma teško jasno povući, nego da sa sigurnošću možemo tvrditi da sisari spadaju u skupinu kojoj je nužno osigurati prava. On drži da se moramo suprotstaviti stanovištu po kojem se živa bića sa inherentnom vrijednošću posmatraju kao bića koja vrijede samo u odnosu na naše interese. Iz ovoga zaključuje da stanovište prava neće biti zadovoljno ničim drugim do potpunom abolicijom eksperimentiranja na životinjama.² Po njegovom sudu znanost mora naći alternative ili koristiti već postojeće, poput testiranja na uzgojenim tkivima.

Peter Singer, autor vrlo utjecajne knjige *Animal Liberation* (*Oslobođenje životinja*), koju mnogi nazivaju "biblijom pokreta za oslobođenje životinja", polazeći sa utilitarističke pozicije

¹ F. B. Orlans, *In the Name of the Science*, 30. Također vidjeti R. G. Frey, "Moral Community and Animal Research in Medicine", *Ethics & Behavior* 7, 2 (1997), 123 – 136.

² T. Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 2004., 389.

veli da iako postoje važne razlike između ljudi i drugih životinja, koje moraju dovesti do nekih razlika u pravima, ta očigledna činjenica neće onemogućiti odbranu proširenja osnovnog principa jednakosti na ne-ljudske životinje. Ljudi razlikuju po spolu, rasi, intelektualnim sposobnostima, moralnim osobinama, komunikativnosti, izgledom, snazi itd., međutim, po Singerovom mišljenju, to ne znači da je zahtjev za jednakošću besmislen, jer ukoliko bi on bio zasnovan na stvarnoj jednakosti svih ljudskih bića, onda bismo je trebali prestati zahtijevati.¹ "*Princip jednakosti među ljudskim bićima nije opis navodne stvarne jednakosti među ljudskim bićima: on predstavlja propis o tome kako s njima trebamo postupati.*"² To znači da princip jednakosti zahtijeva da moramo uzeti u obzir interese drugih neovisno o tome kakve sposobnosti oni posjeduju. Bez obzira na boju kože, spol ili vrstu kojoj pripadaju bića, njihovi interesi se moraju uvažavati.

Na ovoj osnovi se zasniva protivljenje rasizmu i seksizmu, a također se mora osuditi stav nazvan "speciesizam".³ Za

¹ Vidjeti D. Marić, *Etika i životinje*, Zalihica, Sarajevo, 2010., 62.

² U ovom tekstu koristimo englesko izdanje: Peter Singer, *Animal Liberation*, Ecco, New York, 2002. U Hrvatskoj je prevedeno drugo izdanje iz 1990.g.: Peter Singer, *Oslobođenje životinja*, preveo Neven Petrović, IBIS, Zagreb, 1998. U daljem tekstu pri navođenju ovog djela prvi broj će se odnositi na stranicu iz engleskog izdanja, a drugi na stranicu iz prijevoda. P. Singer, *Oslobođenje životinja*, 5; 4. U tekstu objavljenom 1974. godine, dakle prije knjige *Animal Liberation*, Singer također kaže da je jednakost moralni ideal. P. Singer, "All Animals are Equal", u H. Kuhse and P. Singer (eds.), *Bioethics: An Anthology*, Blackwell, Oxford, 2004, 463. Ovaj članak je objavljen prvi put u *Philosophic Exchange* (1974), 103 – 116.

³ Navedeni prijevod koristi termin "specizam" umjesto "speciesizam" (eng. speciesism), međutim, preferiramo ovaj drugi jer je u njemu potpuno sačuvana riječ "species" (lat. vrsta). Ovaj termin prvi je upotrijebio psiholog Richard Ryder 1970. godine.

Singera je speciesizam: "predrasuda ili stav ili pristrasnost u korist interesa članova nečije vlastite vrste a protiv interesa članova drugih vrsta".¹ Poput rasizma i seksizma speciesizam je moralno neodrživ jer svi oni koji podržavaju ovakva stajališta smatraju da je granica njihove vlastite grupe također granica njihove brige. Pripadnost pojedinca mojoj grupi, ma kakav on bio i ma kako postupao, čini ga povlaštenim u odnosu prema svima onima koji nisu članovi moje grupe. Speciesistova moralna zajednica ima veći broj članova nego što je imaju moralne zajednice rasiste i seksiste, te se tako možda brine za veći broj bića, ali su speciesizam, rasizam i seksizam jednako moralno neprihvatljivi. "Svi oni koriste proizvoljne i moralno irelevantne činjenice – pripadnost rasi, spolu ili vrsti – kao da su moralno bitne."² Da bismo odgovorili na pitanje koje su činjenice moralno relevantne po Singerovom sudu, nužno je naglasiti da njegov utilitaristički pristup baštini stavove Jeremy Benthama, koji je smatrao da sposobnost živih bića da pate daje kriterij za njihovu moralnu ravnopravnost, a ne neka druga sposobnost poput mišljenja ili govora. Bentham je smatrao da sposobnost za patnju, ili tačnije za patnju i za uživanje ili sreću, nije poput drugih karakteristika kao što su jezičke ili matematičke sposobnosti, nego je pretpostavka da se uopće posjeduju bilo kakvi interesi. Bez ovog uvjeta nemoguće je govoriti o interesima na smislen način. Npr. besmisleno je reći da kamen ima interese, jer je očito da ne može patiti.

¹ Ibid. Nešto drugačiju definiciju speciesizma nalazimo u nekim kasnijim radovima, kao na primjer: "stav da svi članovi naše vrste imaju specijalni moralni status koji nemaju članovi bilo koje druge vrste." P. Singer, "The Fable of the Fox and the Unliberated Animals", *Ethics* 88, 2 (1978), 120.

² P. Singer, "Xenotransplantation and Speciesism", u H. Kuhse and P. Singer (eds.), *Bioethics: An Anthology*, Blackwell, Oxford, 2004, 414. Ovaj tekst je prvi put objavljen u *Transplantation Proceedings* 24, 2 (1992), 728 – 732.

Sposobnost za patnju i uživanje nam govori da neko biće ima interese, bar interes da ne pati. Kada se ovo uzme u obzir, jasno je zašto Singer drži da se granice moralne zajednice moraju proširiti na sva bića koja su sposobna patiti, te da nipošto ne možemo na opravdan način tvrditi da se granice moralne zajednice poklapaju sa granicama naše vrste. U slučaju da tu granicu obilježimo nekom drugom sposobnošću, kao što je npr. sposobnost mišljenja, onda bi to značilo da smo je označili na potpuno proizvoljan način, pa bismo onda mogli, smatra Singer, na isti način izabrati neku drugu proizvoljnu karakteristiku poput boje kože ili spola.

U mnogim oblastima istraživanja bolni i smrtonosni eksperimenti na životinjama su uobičajena praksa. Neke od najokrutnijih eksperimenata vrše vojni znanstvenici, ali bolne eksperimente izvode i mnogi znanstvenici iz drugih oblasti poput medicine, veterine, itd. Kao primjer Singer uzima uglednog profesora psihologije Harryja F. Harlowa koji je do smrti bio veoma cijenjen u znanstvenim krugovima.

Harlow je proučavao učinke socijalne izolacije na malim majmunima tako što ih je od samog rođenja odvajao od njihovih majki i držao u golim, metalnim kavezima. Došao do zaključka da ti majmuni "trpe potpunu mentalnu deprivaciju".¹ Harlow i njegov suradnik Stephen Suomi su izazvali depresiju kod malih majmuna tako što su im dozvoljavali "da se vežu za lažne majke napravljene od krpa koje će postati monstrumi".² Uspjeli su konstruirati više takvi majki-monstruma, a kao primjer može se navesti majka-dikobraz koja je mogla

¹ P. Singer, *Oslobođenje životinja*, 32; 24.

² *Ibid.*, 33; 25.

izbacivati bronzane šiljke po cijeloj površini trbuha što bi izazvalo odbacivanje i depresiju kod maladunca. Vremenom su Harlow i Suomi odustali od vještačkih majki-mostruma i proizveli živu majku-majmuna koja je uspješno zamijenila vještačkog monstruma. Naime, odgajali su ženke majmuna u potpunoj izolaciji, pa ih onda učinili trudnima pomoću uređaja koji su nazvali "sprava za silovanje". Poslije rođenja beba posmatrali su majke-majmunice i otkrili su da neke uopće ne mare za mladunce, dok su druge pokazivale okrutnost i ubijale su ih. "Jedna od njihovih omiljenih majstorija bila je da svojim zubima zdrobe glavu mališana. Međutim, uistinu odvratan obrazac ponašanja bio je onaj kada su lica mališana bila smrskana o pod, a zatim ih se vuklo ovamo i onamo."¹

Harlow i Suomi su također konstruirali vertikalnu komoru sa stranicama od nehrđajućeg čelika, koju su nazivali "jamu očaja", i u koju bi ostavljali male majmune i do dva tjedna, što je proizvodilo "ozbiljno i ustrajno psihopatološko ponašanje depresivne prirode".² Pored toga, kao dodatak "jami očaja" izumili su "tunel straha", koji je mogao "izazvati psihološku smrt kod rezus majmuna".³ Uzimajući ovakve slučajeve u obzir, Singer formulira centralnu dilemu eksperimentiranja u psihologiji, ali i eksperimentiranja na životinjama generalno, ovako: "ili životinja nije poput nas pa u tom slučaju ne postoji razlog za izvođenje eksperimenta, ili nam je pak životinja slična, ali onda eksperiment ne trebamo izvoditi na njoj ako bi

¹ Ibid., 34; 26.

² Ibid.

³ Ibid., 34; 27. Neki su zbog svega ovoga smatrali da je Harlow bio sadist. Vidjeti J. P. Gluck, "Harry F. Harlow and Animal Research: Reflection on the Ethical Paradox", *Ethics & Behavior* 7, 2 (1997), 150.

se on smatrao sramotnim u slučaju da je napravljen na jednom od nas".¹

I u drugim se oblastima do u beskraj izvode sličnih eksperimenati. Tako npr. već je 1946. godine bilo moguće pronaći osam stotina tekstova koji su se bavili proučavanjem šoka na sljedeće načine: "Upotreba tvrdog zavoja za podvezivanje žila na jednom ili više ekstremiteta, lomljenje, kompresija, mišićna trauma uz pomoć kontuzije izazvane udarcima laganog čekića, Noble-Collipov bubanj (naprava u koju se stavljaju životinje a bubanj se okreće; životinje neprestano padaju na dno bubnja i ozljeđuju se), rane pomoću vatrenog oružja, strangulacija, zamrzavanje i opekotine."² Kakve su sve užasne eksperimente znanstvenici bili u stanju činiti na životinjama očito je iz naslova obavljenih eksperimenata koje je prikupila organizacija United Action for Animals, a oni između ostalih uključuju: "Slamanje", "Zagrijavanje", "Paljenje", "Osljepljivanje", "Centrifuga", "Potresi mozga", "Žed", "Smrzavanje", "Krvarenje", "Višestruke ozljede", "Radijacija", "Ozljede leđne moždine", itd.³ Znanstvenik Robert J. White se specijalizirao za odsjecanje glava majmunima i održavanje tih glava živima u fluidu,⁴ čini se ne zapitavši se o moralnosti takvog postupka. Zbog našeg sistematskog mučenja životinja književnik Isaac Bashevis Singer kaže: "U svom ponašanju prema drugim stvorenjima, svi su ljudi nacisti."⁵ Međutim, ovdje nije opisana znanstvena

¹ P. Singer, *Oslobođenje životinja*, 52; 42.

² Ibid., 65; 53.

³ Ibid., 65; 52 – 53.

⁴ Ibid., 75; 61.

⁵ Ibid., 84; 69.

praksa koja se rijetko zbiva, nego se u ovakvim eksperimentima koristi preko četrdeset jedan milion životinja.¹

Ovakvo se okrutno postupanje sa životinjama često opravdava napretkom u medicinskim istraživanjima. Pa ipak, iako su obavljani milioni eksperimenata, tek nekoliko njih se može smatrati doprinosom tom napretku, dok se veliki dio životinja koristi na fakultetskim odsjecima, a još više ih se koristi da bi se, veli Singer, "testirala kozmetika, šamponi, sredstva za bojenje hrane i druge nebitne stvari. Sve se to može događati samo zbog naše predrasude koja nam ne dozvoljava da patnju bića koje nije pripadnik naše vrste uzmemo ozbiljno."² Za eksperimentatore životinje nisu ništa više nego oruđa istraživanja.

Rezultati testiranja na životinjama često su neupotrebljivi za ljude. Toksikolozi već dugo znaju da supstanca koja je otrovna za članove jedne vrste može biti bezopasna za članove druge vrste i obrnuto. Lijekovi testirani na životinjama mogu biti neupotrebljivi ili opasni za primjenu na ljudima. Tako je npr. lijek *opren*, reklamiran kao efikasan lijek za artritis, uklonjen u Britaniji jer je nakon njegove primjene umrla šezdeset i jedna osoba. Pored toga, testovi na životinjama mogu nas navesti da odbacimo vrijedne proizvode koji su otrovni za životinje, a korisni za ljudska bića. Kao primjeri se

¹ Najviše eksperimentalnih životinja ima u SAD, 13,45 miliona, i Japanu, 12,23 miliona. F. B. Orlans, "History and Ethical Regulation of Animal Experimentation: An International Perspective", u H. Kuhse and P. Singer (eds.), *A Companion to Bioethics*, Blackwell, Oxford, 2004., 401.

² P. Singer, *Oslobođenje životinja*, 40; 31.

mogu navesti inzulin i penicilin.¹ Većinu ljudi je lako ubijediti u opravdanost nekog eksperimenta bez obzira na patnju koja se nanosi životinjama samo ukoliko se kaže da služi u medicinske svrhe. Međutim, većina testiranja se obavlja zbog žudnje za profitom ili jednostavno intelektualnom radoznalošću eksperimentatora. Milioni životinja pate jer se na njima testiraju kozmetika, sredstva za higijenu, i sl. Trebaju li životinje patiti, opravdano se pita Singer, da bismo dobili novu vrstu ruža za usne ili voska za parkete, budući da jedinu korist od toga imaju kompanje koje zbog toga dobro zarađuju. Nije izvjesno ni da će testiranje nekog medicinskog proizvoda poboljšati naše zdravstveno stanje. U izvještaju Britanskog ministarstva zdravstva i socijalne zaštite možemo pročitati da su novi lijekovi u periodu od 1971. do 1981. godine većinom: "uvedeni u područje terapije u kojima ih je već bilo i previše (...) za česta, uglavnom kronična stanja, koja se prvenstveno pojavljuju u bogatom Zapadnom društvu. Inovacije su stoga većim dijelom usmjerene prema komercijalnom uspjehu, a ne prema tarapeutskim potrebama."²

Stajalište da se medicinske hipoteze moraju testirati na životinjama imaju ponekad vrlo loše posljedice. Upravo je zbog oslanjanja na pogrešne životinjske modele za nekoliko godina bio odgođen razvoj polio vakcine.³ Do ključnih otkrića u raznim oblastima medicine došlo se istraživanjima u klinikama, posmatranjem pacijenata i vršenjem autopsija na

¹ Ibid., 57; 46. "Inzulin može proizvesti deformacije kod mladih zečeva i miševa, ali ne i kod ljudi". "Da se penicilin prosuđivao po toksičnosti koju je imao za zamorce, moglo se desiti da ga se nikada ne koristi na ljudima". Ibid.

² Ibid., 53; 43.

³ D. DeGrazia, *Prava životinja*, prijevod Edina Dmitrović, TKD Šahinpašić, Sarajevo, 2004., 104.

ljudima, dok je tek nakanadno to isto potvrđeno eksperimentima na životinjama.¹

Singer veli da se može postaviti niz pitanja: kako ljudi koji nisu sadisti mogu izazivati psihološku smrt majmuna ili zagrijavati pse do smrti? On drži da je odgovor u nekritičkom prihvatanju speciesizma. Speciesizam znanstvenicima daje opravdanje da se prema životinjama odnose kao prema neživim bićima, pukim predmetima, potrošnom materijalu ili dijelovima opreme, a ne kao prema bićima koja mogu patiti i čije interese moramo uzeti u obzir.

Biti protiv eksperimentiranja na životinjama kako se ono sada odvija, drži Singer, ne znači nužno insistirati na trenutnom odustajanju od svih eksperimenata, nego da odmah treba zaustaviti eksperimente koji ne vode nekom jasno određenom i hitnom cilju. Tamo gdje nemamo neki takav cilj, treba pokušati zamijeniti eksperimentiranje na životinjama uvođenjem alternativnih metoda.² Ukoliko bi neki eksperimentator tvrdio da je njegov eksperiment toliko važan da je opravdano koristiti životinje, onda ga, veli Singer, treba upitati da li bi za isti cilj bilo opravdano koristiti ljudsko biće koje je zbog oštećenja mozga na istom mentalnom nivou kao životinje planirane za eksperiment. Naravno, gotovo je nemoguće zamisliti da bi neko bio spreman to uraditi. Po Singerovom sudu, javnost se sa pravom buni protiv eksperimentatora kada se sazna da su vršeni štetni testovi na ljudima bez njihovog odobrenja. "Ali ako eksperimentator tvrdi da je eksperiment dovoljno važan da

¹ R. E. Urlich, "Animal Rights, Animal Wrongs and the Question of Ballance", *Psychological Science* 2, 2 (1991), 199.

² P. Singer, *Oslobođenje životinja*, 40; 32.

može opravdati nanošenje patnje životinjama, zašto onda on nije i dovoljno važan da opravda nanošenje patnje ljudima koji se nalaze na istom mentalnom nivou? Koja razlika postoji između ta dva slučaja? Jedino ta da se u jednom radi o pripadniku naše vrste, a u drugom ne."¹ Singer zaključuje da je ovakva diskriminacija neobranjiva poput rasističke. Navedeni primjer nam omogućava da uspostavimo kriterij kada se eksperiment može opravdati. Pristrasnost, bila ona speciestička ili rasistička, ne može se opravdavati, pa iz toga slijedi da se isto tako ne može opravdati ni eksperiment na životinji osim kada je toliko važan da bismo opravdali upotrebu čovjeka sa oštećenjem mozga. Na kraju poglavlja o eksperimentiranju na životinjama u knjizi *Oslobođenje životinja* Singer piše: "Međutim, jednog će dana, sigurno, djeca naše djece dok budu čitala o tome što se tokom dvadesetog stoljeća radilo u laboratorijima, imati isti osjećaj užasa i nevjerice prema onom što inače civilizirani ljudi mogu napraviti, kakav mi danas osjećamo kada čitamo o okrutnostima rimskih gladijatorskih arena ili o trgovini robljem u osamnaestom stoljeću."²

LITERATURA

- C. Cohen, "Do Animals Have Rights?", *Ethics & Behavior* 7, 2 (1997), 91 – 102.

¹ Ibid., 83; 68.

² Ibid., 94; 77.

- D. DeGrazia, *Prava životinja*, prijevod Edina Dmitrović, TKD Šahinpašić, Sarajevo, 2004.
- R. G. Frey, "Moral Community and Animal Research in Medicine", *Ethics & Behavior* 7, 2 (1997), 123 – 136.
- J. P. Gluck, "Harry F. Harlow and Animal Research: Reflection on the Ethical Paradox", *Ethics & Behavior* 7, 2 (1997), 149 – 161.
- D. Marić, *Etika i životinje*, Zalihica, Sarajevo, 2010.
- F. B. Orlans, *In the Name of the Science: Issues in Responsible Animal Experimentation*, Oxford University Pres, New York, Ocford, 1993.
- F. B. Orlans, "History and Ethical Regulation of Animal Experimentation: An International Perspective", u H. Kuhse and P. Singer (eds.), *A Companion to Bioethics*, Blackwell, Oxford, 2004., 399 – 410.
- T. Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 2004.
- P. Singer, "The Fable of the Fox and the Unliberated Animals", *Ethics* 88, 2 (1978), 119 – 125.
- P. Singer, "Xenotransplantation and Speciesism", u H. Kuhse and P. Singer (eds.), *Bioethics: An Anthology*, Blackwell, Oxford, 2004, 414. Ovaj tekst je prvi put objavljen u *Transplatation Proceedings* 24, 2 (1992), 728 – 732.

- P. Singer, *Oslobođenje životinja*, preveo Neven Petrović, IBIS, Zagreb, 1998.
- P. Singer, *Animal Liberation*, Ecco, New York, 2002.
- P. Singer, "All Animals are Equal", u H. Kuhse and P. Singer (eds.), *Bioethics: An Anthology*, Blackwell, Oxford, 2004., 461 – 470.
- R. E. Ulrich, "Animal Rights, Animal Wrongs and the Question of Ballance", *Psychological Science* 2, 2 (1991), 197 – 201.

DŽANA RAHIMIĆ – BUŽO

ZNAČAJ RAZUMIJEVANJA SVIJETA

U realnom svijetu odvija se čovjekov život i životni procesi. U tom svijetu događa se čovjekovo – tubitkovo brigovanje za svijet oko sebe. U ovom svijetu događa se mišljenje i razumijeva svijet i istina. U tom smislu život se pokazuje kao *mjesto* potvrđivanja validnosti mišljenja u svijetu, čiji odnosi jesu iskustvo koje je određujuće za stvarnost. Gradnja i razumijevanje životnih procesa u realnom svijetu upućuju na život i svijet kao na jedine mogućnosti gradnje smisla i na *mjesto* potvrđivanja validnosti smila. U tom pravcu oni koji misle, misleći subjekti, trebaju uspostaviti poredak stvari u životu i u svijetu, a ne taj poredak tražiti u stvarima.

Razumijevanje svijeta znači mišljenje koje je otvoreno za različitosti u koje mi, kako Heidegger kaže, dospijevamo

„U ono što se zove mišljenje dospijevamo kada mislimo sami. Da bi takav pokušaj uspio, moramo biti spremni učiti mišljenje. Tek što smo se uputili u to učenje, već smo priznali da još ne možemo misliti. Ali, čovjek se ipak naziva onaj koji može misliti – i to s pravom. Jer je on umno živo biće. Um, ratio otkriva se u mišljenju. Kao umno živo biće čovjek mora moći misliti, samo ako to želi.¹

¹ Martin Heidegger, *Što se zove mišljenje*, (spis dvaju predavanja održanih u zimskom semestru 1951-52., i u ljetnom semestru 1952. na Sveučilištu u Freiburgu), Naklada BREZA, Zagreb, 2008. Str. 11.

Život, odnosno životni svijet imenovan je tako upravo zbog toga što ga nastanjujemo mi ljudi, oni koji misle, koji dospijevaju u mišljenje.

Heideggerov fokus na čovjeka u svijetu zapravo je subjektova gradnja „životnog svijeta“, odnosno životnih formi na kojima se grade životni svjetovi. Dakle, polazište pitanja o gradnji smisla jeste egzistencija koja čovjekovo biti u svijetu označava tako što je on time *biti* u iskustvu, odnosno u umstvenom kontekstu. Razumijevanje ovog stvarnog, realnog svijeta jeste zadaća filozofije s toga je taj svijet u kojem se odvija stvarni život mogućnost za svu izgradnju smisla života i razumijevanje istine koja ne može biti postavljena izvan okvira smisla stvarnosti. Istina je dakle, određena životom i svijetom, *životnim svijetom*.

Heideggerovo razumijevanje svijeta kao mjesta u kojem se dešava bivstvovanje (život) određeno je čovjekovom biti u svijetu i mišljenjem koje je obrazlagajuće biti u svijetu. Razmatranje pitanja o čovjeku i o svijetu jeste pitanje egzistencije čovjeka, života, pa je temeljno određenje egzistencije bivstvovanje u svijetu. Tako se egzistencija i svijet pokazuju kao temelji gradnje smisla . U tom pravcu svijet i tubitkovo biti u svijetu prepoznajemo kao osnovu za svako moguće građenje i razumijevanje smisla kojim razumijevamo život i odnose u svijetu, a to je zapravo naše imanje iskustva.

Heidegger svijet promišlja kao mogućnost da se tubitak kao egzistencija konstituiraju pa razmatranje svijeta neminovno polazi od pitanja tubitkove egzistencije u svijetu, odnosno mogućnosti tubitka da razumije ono što može biti i da bude, da razumije bitak i svoje mogućnosti u svijetu koji mu je kao nužnost dat,

„Ubačen u svijet, čovjek nema nikakvog izgleda da se oslobodi svijeta, i zato ga prihvata kao iz nužde kao uvjet svoje egzistencije. Otuda postavljajući sebe čovjek postavlja i svijet iz kojeg izvlači bića prevodeći ih iz haosa u red i smisao.“¹

Biti u svijetu tubitkovo je tumačenje i razumijevanje biti u svijetu u kojemu on razumijeva svoju egzistenciju i stvari koje su sastavni dio njegovog postojanja u svijetu.

Tumačenje i razumijevanje događa se u svijetu u kojem se događa život i gradi smisao. Čovjek jeste na način bitka u svijetu kao cjelini. „Složeni izraz „bitak –u - svijetu“ pokazuje već svojim kovom, da je njime mišljen jedan jedinstveni fenomen. Taj primarni nalaz valja gledati u cjelini.“²

Svijet nastaje kao rezultat stvaralaštva tubitka, tu čovjek razumijeva sebe i druga bića u vremenitom postojanju, razumijeva vlastitu egzistenciju i tako gradi sfere u kojima razumijeva život i istinu.

„Konačno se našao zahvaljujući svom umu čovjek na dijalektičkom ognjištu svijeta, biće bez kojeg bi svijet bio besvjesno trajanje i ubogo, stereotipno događanje. ...čovjek predstavlja vrhunski domet razvoja svijeta i neku još neriješenu zagonetku koje svijet bez njega ne bi bio svjestan.“³

Svijet kao *mjesto* razumijevanja i tumačenja svega onoga što se s tubitkom dešava mogućnost je svega spoznavanja jer je sve što spoznavanje određuje određeno realitetom stvarnosti, to jeste svijetom u kojem se dešava realitet života kao iskustvo.

¹ Rasim Muminović, *Uvod u filozofiju*, Sarajevo – Publishing, 1998., str. 336.

² Martin Hajdeger, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985., str. 59.

³ R. Muminović, *Uvod u filozofiju*, str. 309 – 310.

Heideggerova upotreba riječi svijet poseže za razumijevanjem mnogoznačnosti svijeta u različitim značenjima i njihovoj povezanosti:

1. „Svijet biva upotrebljavan kao ontički pojam i tada znači sveukupnost bića koja mogu postojati unutar svijeta.
2. Svijet fungira kao ontološki termin i znači bitak bića navedenih pod br. 1.
3. Svijet može biti razumljen i opet u jednom ontičkom smislu, ali sada ne kao bića koja bitno nisu tubitak a koja mogu sretati unutar svijeta, nego kao ono u čemu živi neki faktični tubitak kao takav.
4. Svijet označuje, napokon, ontološko-egzistencijalni pojam svjetovnosti. Sama se svjetovnost daje modificirati u svaku od srtukturnih cjelina posebnih svjetova, ali u sebi uključuje apriornost svjetovnosti uopće.

Izvedenica svjetovnost tada terminološki znači jednu vrstu bitka tubitka i nikada ne znači vrstu bitka bića postojećih u svijetu.“¹

Razumijevanje vlastite egzistencije, u svijetu i vremenu, jeste život kao forma u kojoj je moguće provjeriti validnost ovoga mišljenja. Svijet, kao sve što se nalazi oko nas, razumijeva se u vremenu kao komponenti koja karakterizira svako postojanje. Možda je Heideggerova filozofija *mjesto* gdje se najjasnije svijet pokazuje kao mjesto gradnje smisla jer smo kod Heideggera mi već u svijetu i to je ono što nas

¹ M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 72 - 73.

određuje i što omogućava razumijevanje i odnošenje prema životu, egzistenciji i istini.

„Kad Heidegger kaže da je „spozaja“ čovjekov „modus bitka kao biti u svijetu“, onda se time podrazumijeva naše praktično, svakodnevno snalaženje u svijetu, pri čemu je horizont razumijevanja uvjetovan razumijevanjem pojedinih stavri u svijetu, koje nisu puki predmeti lišeni značenja za naš svijet u kojem živimo. „Brižno ophođenje“ (Besorgen) sa stavrima, u kojemu ih prepoznamo kao nešto što nam je na poseban način „tu pri ruci“ (zuhanden) dio je naše razumijevajuće svakodnevnice. Čovjek svakodnevno egzistira tako što će „hvatajući za kvaku otvoriti vrata“. Svijet koji egzistirajući spoznajem i razumijevam zapravo je jedna povezana značenjska cjelina u kojoj pojedine stvari zadovoljavaju svoje značenje na temelju njihove njihove praktične uporabe, i istodobno upućuju jedna na drugu“.¹

Za subjektive mogućnosti gradnje i razumijevanja smisla, razumijevanja i odnošajnosti prema životu i prema svijetu u kojem se život dešava nužno je krenuti od zbiljskog sadržaja, od života i svijeta, a za to je dakle bilo potrebno promišljanje Heideggerovog razumijevanja ovih horizonata, a sve to s ciljem približavanja razumijevanja iskustva, svijeta u kojem čovjek kao tubitak gradi smisao, otkriva istinu i misleće se odnosi

¹ Jure Zovko, *Filozofija i kultura*, Naklada Juričić d.o.o, Zagreb, 2009., str. 111.

prema vlastitoj egzistenciji u horizontu vremena i dolazi do spoznaje kao krajnjeg cilja svih ovih djelovanja. Iz navedenog prepoznaju se temeljni termini nužni za pokušaj eksplikacije života i svijeta kao horizonata od kojih je moguće izgraditi i razumjeti svaki smisao; tubitak, čovjek; prostor, vrijeme; mišljenje i stvarnost.

Egzistencija, koja kod Heideggera označava čovjekovo moći biti u vremenosti, koji u mogućnosti moći biti, to jest u životu, traži bitak (Bitak – ono na šta je mišljenje upućeno, ono što ispunjava mišljenje i određuje egzistenciju) dok je u tom traženju uvijek određen svojom konačnošću, tim traženjem pokazuje svoj način postojanja jeste uvijek predhodno razumijevanje, razumijevajuće odnošenje tubitka prema svijetu i prema vremenu koji se interpretiraju ovim razumijevanjem. Čovjekovo postojanje, odnošenje sa svijetom čovjeka kao tubitka jeste egzistencija, što znači da je traženje bitka to jeste građenje i razumijevanje smisla u egzistenciji, u konkretnosti u kojoj filozofija bitak traži. Smisao koji filozofija traži, koji ljudi grade, put kojim se s tim ciljem ide, razumijevaju i unaprijeđuju, moguće je tražiti samo u relnom svijetu u kojem se dešava ljudski život i svi životni odnosi.

Razumijevanje vlastite egzistencije (u svijetu i u vremenu) jeste spoznajni uvid o sebi na razumijevajući način. Egzistirajući čovjek, kao tubitak, razumijeva način svog postojanja, otvara mogućnosti za razumijevanje i interpretaciju svoje egzistencije kao mjesta razumijevanja sebe i razumijevanja drugih sa kojima se u svojoj egzistenciji susreće.

Postojanje čovjeka kao tubitka izvorno određuje njegov razumijevajući odnos prema stavrma u svijetu. U tom smislu čovjekovo moći biti, njegova egzistencija jeste spoznajni

proces u kojem tubitak analizira svoje mogućnosti i razumijeva svoje moći biti i svoje više ne moći biti.

„Kad Heidegger kaže da je „spozaja“ čovjekov „modus bitka kao biti u svijetu“, onda se time podrazumijeva naše praktično, svakodnevno snalaženje u svijetu, pri čemu je horizont razumijevanja uvjetovan razumijevanjem pojedinih stavri u svijetu, koje nisu puki predmeti lišeni značenja za naš svijet u kojem živimo. „Brižno ophođenje“ (Besorgen) sa stavrima, u kojemu ih prepoznamo kao nešto što nam je na poseban način „tu pri ruci“ (zuhanden) dio je naše razumijevajuće svakodnevnice. Čovjek svakodnevno egzistira tako što će „hvatajući za kvaku otvoriti vrata“. Svijet koji egzistirajući spoznajem i razumijevam zapravo je jedna povezana značenjska cjelina u kojoj pojedine stvari zadovoljavaju svoje značenje na temelju njihove njihove praktične uporabe, i istodobno upućuju jedna na drugu“¹.

Ova smisljena povezanost moguća je zahvaljujući mogućnosti tubitka da razumijeva vlastitu egzistenciju.

Čovjekovo postojanje, odnošenje sa svijetom čovjeka kao tubitka jeste egzistencija; kao čovjekovo moći biti u vremenosti i u svijetu gdje se on susreće sa drugima koji nisu on sam, tubitak razumijevajući svoju egzistenciju i svoje mogućnosti pronalazi polazište razmatranja bitnog pitanja bitka, što znači da traženje bitka jeste u egzistenciji, u postojanju, odnosno u

¹ Jure Zovko, *Filozofija i kultura*, Naklada Juričić d.o.o, Zagreb, 2009., str. 111.

konkretnosti u kojoj filozofija bitak traži, to jeste traži to što određuje mišljenje čovjeka i egzistenciju čovjeka kao tubitka u toku njegovog bivstvovanja, što znači da je tubitak u vremenosti i u svijetu određen temeljom, tj određen bitkom koji jeste svaki mogući smisao, dok mogućnost i razlog uopšte pitanja o bitku proističe iz načina bivstvovanja tubitka.

U razumijevanju vlastite egzistencije čovjek razumjeva, odnosno spoznaje, samoga sebe. Tim razumijevanje egzistencija se uspostavlja kao mogućnost čovjekovog biti, postojanja, u vremenitosti te se kroz razumijevanje vlastite egzistencije stiče i spoznajni uvid o čovjeku kao biću koje on sam jeste u svijetu i u vremenu.

LITERATURA

- Martin Heidegger, *Što se zove mišljenje*, Naklada BREZA, Zagreb, 2008.
- Martin Hajdeger, *Bitak i Vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985.
- Rasim Muminović, *Uvod u filozofiju*, Sarajevo-Publishing, 1998.
- Jure Zovko, *Filozofija i kultura*, Naklada Juričić, Zagreb, 2009.

UPUTE ZA AUTORE

Pozivamo autore koji da šalju svoje radove iz oblasti filozofije. U časopisu se objavljuju radovi koji se mogu kategorizirati kao:

- izvorni znanstveni članci
- pregledni znanstveni članci
- stručni članci
- osvrta
- prikazi
- prijevodi

Objavljujemo

- a) izvorne znanstvene članke koji do sada nisu objavljivani
- b) izlaganja sa znanstvenih skupova
- c) osvrta na publikacije iz oblasti filozofije
- d) prikaze publikacija iz oblasti filozofije
- e) prijevode neobjavljenih članaka u skadu sa osnovnom misijom časopisa

Oprema i slanje rukopisa

Članak treba sadržavati:

- ime i prezime autora
- pun naslov i podnaslov članka
- lista referenci (literatura) na kraju članka

Svaki rad treba biti: lektoriran, pisan fontom *Time New Roman*, veličine slova 12, poreda 1,5, poravnanja *justify*.

Prihvataju se svi standardni načini citiranja i formati ispisa referenci uz uvjet da se sprovede dosljedno.

Radove slati na e-mail: kontakt@fdt.ba