

ГОДИШЊАК ЗА ФИЛОЗОФИЈУ



ПЕРИОДИКА

Серија
Годишњаци

Департман за филозофију
Филозофског факултета у Нишу

Годишњак - Филозофија

Редакција

Доц. др Зоран Димић
Главни и одговорни уредник

Проф. др Слађана Ристић Горгиев
Проф. др Србољуб Димитријевић
Доц. др Горан Ружић

Доц. др Бојан Благојевић
секретар редакције

Адреса

Филозофски факултет у Нишу
18000 Ниш
Тирила и Методија 2

Универзитет у Нишу
Филозофски факултет

ГОДИШЊАК ЗА ФИЛОЗОФИЈУ

Година II/2 (2014)



Ниш 2019.

PERIODIKA

Series
Annuals

Department for Philosophy
Faculty of Philosophy, Niš

Annual Report - Philosophy

Editorial Board

Zoran Dimić, Ph.D.

Editor in chief

Slađana Ristić Gorgiev, Ph.D.

Srboljub Dimitrijević, Ph.D.

Goran Ružić, Ph.D.

Editorial Assistance

Bojan Blagojević, Ph.D.

Address

Faculty of Philosophy, Niš

18000 Niš

Ćirila i Metodija 2

САДРЖАЈ

СТУДИЈЕ

Данило Н. Баста СЛИКА ПЛАТОНА У КРИТИЦИ ЧИСТОГА УМА	13
Марко Стаменковић (САМО)УБИСТВО ФИЛОЗОФИЈЕ?	21
Радомир Виденовић О МЕТАФОРИЧНОСТИ (ФИЛОСОФСКОГ) ЈЕЗИКА	37
Јанко Нешић КОМПЈУТЕРСКИ СИСТЕМИ КАО ДЕЛАТНИЦИ	55
Иван Николић ФИЛМ КАО МЕДИЈ ФИЛОЗОФИЈЕ – УМЕТНОСТ МИШЉЕЊА КРОЗ ФИЛМ	69

ПОРТРЕТ АУТОРА

(Драган Павловић)

ПРАВО ДА СЕ БУДЕ У КРИВУ: АКО МОЗАК ГРЕШИ, ДА ЛИ СМО МИ ОДГОВОРНИ?	81
АСИМЕТРИЈЕ ИЗМЕЂУ АУТОНОМИЈЕ ПАЦИЈЕНТА И ПАТЕРНАЛИЗМА	89
ЕУТАНАЗИЈА: У ОДБРАНУ ЈЕДНЕ ДОБРЕ, АНТИЧКЕ РЕЧИ	97
ЗА ЈЕДНУ ИНДЕТЕРМИНИСТИЧКУ ЕТИКУ. БЕСМИСЛЕНОСТ ПРАВИЛА IN DUBIO PRO VITA И ОДЛУКЕ О ПРЕКИДУ ЖИВОТА	109

ПРИКАЗИ

Ферид Мухић ЕЛЕМЕНТИ ФИЛОЗОФСКОГ МИШЉЕЊА	121
Ферид Мухић АУТОНОМИЈА ИСТРАЖИВАЧКОГ ДУХА	125
Горан Ружић LOGOS I THEORIA – ПОЕТИКА НАУЧНИХ И ФИЛОЗОФСКИХ ТЕРМИНА У АНТИЦИ	129

Слађана Ристић Горгиев АТМОСФЕРА МЕСТА И МЕТАФИЗИКА ЈЕДНОГ	135
Мирко Ђошевски АТМОСФЕРА НОЋНИХ ЛЕПТИРА	141

CONTENTS

ARTICLES

Danilo N. Basta THE FIGURE OF PLATO IN KANT'S CRITIQUE OF PURE REASON	13
Marko Stamenkovic (SELF)KILING OF PHILOSOPHY	21
Radomir Videnovic ON METAPHORICITY OF (PHILOSOPHICAL LANGUAGE)	37
Janko Nestic COMPUTER SYSTEMS AS MORAL AGENTS	55
Ivan Nikolic FILM AS MEDIA OF PHILOSOPHY – THE ART OF FILM	69

THE PORTRATI OF AN AUTHOR

(Dragan Pavlovic)

RIGHT TO BE WRONG: IF BRAIN IS GUILTY, ARE WE RESPONSIBLE	81
ASYMMETRIES OF PATIENT AUTONOMY AND PATERNALISM	89
EUTHANASIA: IN DEFENSE OF A GOOD, ANCIENT WORD	97
FOR AN INDETERMINISTIC ETHICS - THE EMPTINESS OF THE RULE IN DUBIO PRO VITA AND LIFE CESSATION DECISION	109

BOOK REVIEWS

Ferid Muhic THE ELEMENTS OF PHILOSOPHICAL THINKING	121
Ferid Muhic THE AUTONOMY OF RESEARCH SPIRIT	125
Goran Ruzic LOGOS I THEORIA	129

Sladjana Ristic-Gorgiev	
THE ATMOSPHERE OF PLACE AND THE METAPHISICS OF UNITY ...	135
Mirko Djosevski	
THE ATMOSPHERE OF A MOTH	141

РЕЧ УРЕДНИКА

Други број *Годишњака* за филозофију задржава структуру какву смо Вам презентовали у првом броју. Осим већ уобичајених рубрика, у овом броју покрећемо и једну нову – *Портрет аутора*. Намера нам је да Вам у њој представимо текстове аутора, пореклом са ових простора, који су свој радни век провели на иностраним универзитетским и истраживачким институцијама. Иако је врло често реч о ауторима са значајном репутацијом, који су своје научне радове објављивали у најреномиранијим светским часописима, наша научна и стручна јавност недовољно је упућена у њихов рад. Отварањем простора за објављивање њихових текстова, у оквиру нашег часописа, покушаћемо да исправимо ту „неправду“.

Ауторима, чији су радови нашли место у овом броју, захваљујемо на сарадњи. Једнако смо захвални и многобројним еминентним рецензентима из наше земље, али и земаља у окружењу, који сарађују са нашим *Годишњаком*.

Уредник
Зоран Димић

СТУДИЈЕ

Данило Н. Баста¹
САНУ

УДК 14 Кант И.; 14 Платон
Оригинални научни рад
Примљено: 02. 02. 2014.

СЛИКА ПЛАТОНА У КРИТИЦИ ЧИСТОГА УМА

Сажетак: Иако је, у складу са сопственим филозофским интересом, Платоново учење о идејама у првом реду протумачио из перспективе практичке филозофије, Кант ипак није сметнуо с ума да је Платон говорио о идејама и с обзиром на природу, њено порекло и њене творевине. Баш у склопу свога разматрања о идејама, подстакнутог и надахнутог Платоном, те изведеног с нагласком на ономе што је практичко, што је ствар оне врсте каузалности којој је дао име каузалност слободе, Кант је сматрао умесним и неопходним да с таквим разматрањем неразлучно повеже *особито достојанство филозофије*. Погледа ли се пажљиво, неће моћи да се избегне утисак да је Кант, радећи на слици Платона, уједно дао и неке суштинске црте сопственог портрета као критичког филозофа. То је, наравно, било могућно због тога што између њега и Платона постоји дубинска мисаона сродност које је он, зацело, био сасвим свестан. Отуда Вихман ни у ком случају није погрешно када је своје упоредно истраживање о Платону и Канту закључио ставом да се та два велика мислиоца међусобно допуњују утолико што се, да би се разумео Платон, претходно морала проћи школа Кантовог мишљења, те да се, да би се Кант доживео, претходно мора бити код куће у Платоновом духу.

Кључне речи: Кант, Платон, учење о идејама, практичка филозофија, достојанство, филозоф.

Један од предводника Марбуршке школе новокантовства, Паул Наторп, објавио је пре једног века (1903) своју чувену књигу *Платоново учење о идејама* која је, сумње нема, унела нове и свеже импулсе у истраживање Платонове филозофије. Осамнаест година доцније (1921) изишло је друго издање те књиге, али је овога пута аутор сматрао неопходним да му припоји један метакритички додатак, написан 1920, под насловом „Логос – психа – ерос”. На једном месту тога додатка, опсежног и за потпуније разумевање саме књиге незаобилазног, Наторп је одлучно одбацио сваки приговор да је хтео да Платона протумачи (претумачи) као кантовца пре Канта, штавише, као марбуршког кантовца пре Марбурга. Али, одмах је додао следеће: „Онај ко може да превиди особине које код Платона унапред указују на Канта, а код Канта оне које унатраг указују на Платона, тај мора да је обојицу схватио подједнако рђаво.”²

Сасвим је извесно да су стваралачки родоначелник филозофског идеализма и творачки зачетник критичког идеализма спојени многим нитима,

¹ basta@ius.bg.ac.rs

² Paul Natortp: *Platos Ideenlehre* (Felix Meiner, Hamburg, 1994), стр. 462.

често видљивим, каткад невидљивим. Не може се оспорити да у Платоновом мишљењу, поготово у његовом средишту, учењу о идејама, има мотива који интенционално-антиципативно упућују на Кантов подухват критичког преиспитивања људскога ума, његових моћи и граница. С друге стране, опет, поједини елементи Кантовог критицизма (да све његове тежње сажмемо у ту једну реч) ретроспективно упућују на Платонову филозофију. Утолико се заиста ваља сагласити с наведеним Наторповим ставом. Ради предупређења могућних неспоразума, међутим, одмах треба додати да нити је Платон тек потенцијални Кант нити је Кант само довршени Платон. Ако би се тако схватио узајамни однос њихових филозофских настојања, онда би се херменеутички нашкодило и једноме и другоме, што би за последицу морало имати једнострану и упрошћену представу о тој двојници горостаса идеалистичке филозофије.³

Од двојице највећих мислilаца старе Грчке, Платона и Аристотела, Канту је онај први био кудикамо ближи и дражи неголи овај други. Иако и једнога и другога у свом делу помиње сразмерно подједнак број пута, што је, разуме се, само један формални показатељ, у Кантовим очима Платон стоји далеко изнад Аристотела. Ако, примерице, погледамо сâм крај *Критике чистог ума*, дакле четврти главни део трансценденталне методологије који носи наслов „Историја чистог ума” и који је дат само у облику наговештаја, лако ћемо видети да је Кант означио Аристотела као главу емпиричара, док је Платона назвао главом ноолога. Осим тога, Платон је на истом месту понео ласкаву ознаку „најважнијег представника интелектуализма”⁴. Другим речима, Аристотел је зачетник оне линије филозофије на којој ће се у новом веку наћи Лок, а Платон оне коју ће у новом добу продужити и продубити Лајбниц. – Према томе, Кантова „летимична скица” најзнатнијих промена (револуција) извршених током развојног пута метафизике (дискретно, али довољно отворено) даје предност Платону у односу на Аристотела, при чему тај редослед не може бити угрожен чак ни ако се узме у обзир једна Кантова узгредна опаска о Платоновом систему као „мистичном”. То, јамачно, не може бити случајно. Напротив, то је најприсније повезано с преовлађујућим тежњама и основним карактером саме Кантове трансценденталне филозофије, односно његове критике ума.

За слику Платона коју је Кант створио – и то не само у *Критици чистог ума* него у целини својих списа – најмеродавнији и најпотпунији извор пред-

³ На широком плану, обухватно и систематски, идући за неким увидима, запажањима и подстицајима које је нашао код појединих новокантоваца, пре свих код Хермана Коена, однос између Платона и Канта, између њихових најдубљих филозофских настојања, истражио је и предочи Отомар Вихман у својој упоредној студији под насловом *Платон и Кант*. Уп. Ottomar Wichmann: *Platon und Kant* (Weidmannsche Buchhandlung Berlin, 1920). Притом је у средиште свога истраживања ставио питање о извесности и безусловности (уп. нпр. стр. 38, 46, 199–200), показујући на тој основи блискост и разлике између Платона и Канта. Не треба оставити непоменути да је током свога разматрања местимице, особито када је реч о проблемима моралне филозофије, показивао нескривену наклоност према Платону, не умањујући, ипак, огроман значај и велика постигнућа Кантове трансценденталне филозофије.

⁴ Уп. Имануел Кант: *Критика чистог ума*, превео Никола М. Поповић (Култура, Београд, 1958), стр. 664. И убудуће ће се сви наводи из *Критике чистог ума* односити на тај превод и то издање, али уз задржавање права да се он помало у појединим сегментима модификује.

ставља први одсек прве књиге трансценденталне дијалектике, у којем Кант расправља о идејама уопште. Тих неколико страница заслужује највећу могућну пажњу не само стога што је ту Кант, у поређењу с другим својим делима, био најиздашнији када је реч о Платону, него и стога што је том приликом у садржинском смислу изложио све оно што је за његову слику Платона супстанцијално и утолико пресудно. Нема ниједног другог места код Канта и ниједног другог његовог дела где се о Платону говори с толико разумевања и одобравања, с толико истанчаног уживљавања у мишљење тога »узвишеног филозофа« (како га сâм назива) и с толико одмерене уравнотежености. Уза све друго, притом је од суштинског значаја што је Кант, баш с обзиром на свој сопствени приступ Платоновој филозофији и њеном стожеру, учењу о идејама, формулисао и уједно упражњавао једно чувено херменеутичко начело које је доцније постало познато захваљујући превасходно Шлајермахеру (чиме је Канту, као истинском творцу тога начела, нанета очигледна и велика неправда). Пошто је указао на значење које је Платон придавао изразу »идеја«, примећујући да идеја код Платона подразумева нешто што се никада не добија из чула, па чак и »далеко превазилази појмове разума којима се бавио Аристотел« (што је још једна изречна потврда Платоновог првенства над Аристотелом), Кант, наиме, каже: »Хоћу само да приметим да није ништа необично, како у обичном говору тако и у списима, да се један писац на основу упоређивања оних мисли које изражава о свом предмету може, штавише, боље разумети него што је он разумео самога себе, пошто он свој појам није довољно јасно одредио, те је услед тога каткад говорио или чак и мислио супротно својој сопственој намери.«⁵

Све што је Кант даље рекао о Платону, треба читати као његово боље разумевање Платона неголи што је овај самога себе разумео. Суштински став у том Кантовом бољем разумевању Платона, став који је поуздана нит-водиља тога разумевања, гласи овако: »Платон је нашао своје идеје, пре свега, у свему што је практичко, то јест у ономе што се оснива на слободи, која се са своје стране налази међу оним сазнањима која представљају један нарочити производ ума.«⁶

Тиме је Кант јасно одредио херменеутичку перспективу у којој је видео Платоново учење о идејама. Без обзира на то што се може приметити (па у неку руку и приговорити) да је та перспектива назначена одвећ кантовски, тј. да је Платонове идеје Кант сагледао с властитог филозофског тла, са становишта (примата) чистог практичког ума, сасвим је сигурно да је њоме Кант отворио једну плодносну могућност разумевања саме сржи Платонове филозофије. Јер, тиме је он у тумачењу учења о идејама тежиште пребацио са проблема спекулативног сазнања на област практичке филозофије, на оно „што се оснива на слободи“. Друкчије казано, Кант је ишао за тим да своју слику Платона као учитеља идеја обликује тако што ће разоткрити и нагласити дубок практички

⁵ Нав. дело, стр. 328. Подв. Д. Б.

⁶ Нав. дело, стр. 329.

смисао његових идеја.⁷ Додуше, он је сасвим добро знао да код Платона идеје имају и спекулативно-онтолошку улогу, али је свој херменеутички интерес поглавито усмерио на њихов значај у етици и политици. Разлог томе пронашао је у једној упадљивој одлици Платоновог говора, тј. у околности да је Платонов „узвишени говор” (тамо где расправља о идејама) „способан за једно тумачење које је блаже и које више одговара природи ствари”.⁸

За своје изразито практичко разумевање Платоновог учења о идејама Кант пружа две уверљиве потврде. Прва од њих припада филозофији морала, а друга филозофији политике.

Што се тиче оне прве, Кант указује на питање о врлини. Покушај да се то питање реши тако што ће се за основу узети искуство, што ће се, следствено томе, појмови врлине покушати да изведу из искуства, осуђен је на неуспех због тога што би се тим емпиријским поступком од врлине начинило „једно двосмислено чудо које се мења према приликама и времену и које се не може употребити ни за какво правило”. Платон је, према Канту, показао овде прави пут. Ако хоће да се доспе до онога што је у погледу врлине сасвим извесно, што не подлеже никаквој сумњи, онда се мора прихватити *идеја врлине* која је једини „истински оригинал” што га сваки човек априори има у својој глави као непроменљиво и неоспорно мерило моралног (односно неморалног) делања. Само је идеја врлине она праслика на основу које је уопште могућан „сваки суд о моралној вредности или безвредности”. Штавише, она је „необходна подлога сваког приближавања моралном савршенству”, свеједно што се том приближавању супротстављају многе препреке скривене у људској природи. Јер, „из тога што делање једног човека никада неће бити адекватно ономе што садржи чиста идеја врлине никако не излази да у овој мисли има нечег шимеричног.”⁹

Као што се види, Платоново учење о идејама Кант је сматрао јединим упориштем за ослобођење питања о врлини од свега онога што је емпиријско и за учвршћење априорног статуса врлине као недвосмисленог правила и неприкосновеног мерила моралног делања. Утолико неће бити претерано ако се каже да је Кант разумео Платона као својеврстан путоказ ка сопственој критици практичког ума, ка оном неупоредивом и јединственом постављању моралног проблема на сасвим ново тле.¹⁰

Друга потврда Кантовог практичко-филозофског разумевања Платоновог учења о идејама припада, како је примећено, филозофији политике и односи се,

⁷ Од новијих тумача Канта, на тај моменат скреће пажњу Volker Gerhardt: *Immanuel Kant. Vernunft und Leben* (Reclam, Stuttgart, 2002), str. 184.

⁸ *Нав. дело*, стр. 329, напомена испод текста. У тој напомени Кант, иначе, недвосмислено ставља до знања да је свестан улоге Платонових идеја у теоријској филозофији. Осим тога, он указује на неке слабости Платоновог учења о идејама, које види у њиховој »мистичној дедукцији«, као и у томе што их је Платон »тако рећи хипостазирао«.

⁹ *Нав. дело*, стр. 329.

¹⁰ Уп. треће поглавље у наведеној Вихмановој књизи, нарочито стр. 77–99, где се расправља о моралној слободи и моралној безусловности код Платона и Канта.

наравно, на Платонову замисао идеалне државе. Овде је Кантов однос према Платону двострук. С једне стране, он се одлучно супротставља пословичном и непромишљеном обезвређивању Платонове идеје савршене државе, узимајући притом на нишан Брукера¹¹ који је сматрао смешном Платонову тврдњу да владар никада не би ваљано владао ако не би имао учешћа у идејама. Такво исмевање једне од Платонових средишњих политичких идеја Кант ставља ван снаге следећим саветом: „Међутим, боље би се поступило кад би се о овој мисли више размишљало, па да се она (онде где нас овај изванредни човек оставља без своје помоћи) објасни путем нових напора, него да се одбацује као некорисна, под врло бедним и штетним изговором да је неостварљива.”¹²

Кант се, међутим, није задовољио само тиме што је Платона узео у заштиту од површних приговора или чак отвореног извргавања руглу.¹³ Он је – а то је она друга страна његовог односа према Платону као политичком мислиоцу – учинио још један корак, он је своју одбрану Платона узео као повод да баш на том месту и у тој прилици изложи кључну идеју сопствене политичке филозофије. Тиме је, посредно а снажно, одао особено и велико признање Платону, потпуно се сагласивши с методом Платоновог политичког идеализма, мада, разуме се, не и са његовом садржином, будући да је као политички филозоф био сасвим начисто с тим да мисли и наступа у коренито измењеним повесним околностима. Не постоји тумач Кантове политичке мисли који би оспорио да следећи став, изречен у *Критици чистог ума* у најтешњој вези с Платоном, представља језгро читаве Кантове политичке филозофије, коју ће он доцније на широком плану развити у неколиким чланцима и расправама из осамдесетих и деведесетих година осамнаестог века, као и у *Метафизици морала* из 1797: „Једно уређење које би се заснивало на *највећој људској слободи* путем закона који би чинили да слобода сваког појединца може постојати заједно са слободом свих других људи (не највеће блаженство, јер ће оно само собом доћи) јесте ипак бар једна нужна идеја која се мора узети за основу не само у првом нацрту државног устава него и у свим законима, и при чему се мора у почетку апстраховати од датих препрека које можда не произлазе неизбежно толико из људске природе колико, напротив, из тога што се у законодавству занемарују праве идеје.”¹⁴

По аналогiji с оним што је рекао о идеји врлине, тј. да је она неопходно потребна основа сваког приближавања моралном савршенству, тако сада Кант идеју државног уређења заснованог на највећој могућној законској слободи

¹¹ У читавом свом опсежном делу, то име Кант помиње један једини пут, баш на том месту. Тако га је, парадоксално, сачувао од потонућа у потпуни заборав.

¹² *Нав. дело*, стр. 330.

¹³ Ти се приговори све до дана данашњег упућују, дакако, у име искуства. Њих је Кант једном засвагда оповргао онда када је, штитећи тиме сáм позив филозофа и природу његове духовне делатности, рекао: »Јер ништа не може бити штетније и недостојније једног филозофа него што је оно прстачко позивање на искуство које вајно противречи...«. *Нав. дело*, стр. 330.

¹⁴ *Нав. дело*, стр. 330.

поима као узор чијим се придржавањем омогућује постепено приближавање највећем могућном политичком савршенству. Он чврсто стоји на становишту да би чак и казне биле ређе ако би законодавство и владавина били у већој сагласности с том идејом, пристајући тако на свој начин и у блажем облику уз Платоново уверење „да казне не би биле никада нужне кад би законодавство било у потпуном реду”¹⁵. А када је реч о неизбежној провалији између политичке идеје и њеног остварења, Кант је упозорио да се величина те провалије не може нити треба унапред да одреди, наводећи у прилог томе један аргумент који се не може назвати друкчије него величанственим – *слободу која сваку означену границу може да прекорачи*.¹⁶

Исказана новијом терминологијом, Кантова идеја државе која почива на највећој могућној, законима уређеној, људској слободи, јесте, у ствари, идеја правне државе у којој су делотворно обезбеђена неотуђива људска права. Стога није ни чудновато ни безразложно што се Кант увршћује у оне политичке и правне филозофе који су непоколебљиво заступали и истрајно бранили правну државу као идеју и као правно-политичко добро највишег ранга.

Иако је, у складу са сопственим филозофским интересом, Платоново учење о идејама у првом реду протумачио из перспективе практичке филозофије, Кант ипак није сметнуо с ума да је Платон говорио о идејама и с обзиром на природу, њено порекло и њене творевине.¹⁷ Овде, међутим, нема потребе да се у то ближе улази, мада и то, зацело, употпуњава Кантову слику Платона у његовој првој критици. Али је ради заокруживања те слике свакако потребно да се закључно помену још два момента.

Први од тих момената односи се на Кантово истицање Платоновог *духовног замаха* захваљујући којем се он пењао »од копијскога посматрања физичког поретка у свету до архитектонске везе тога поретка према сврхама у свету, то јест према идејама«¹⁸. У том снажном замаху мишљења Кант је видео Платонову нарочиту заслугу, позивајући у исти мах на поштовање и следбеништво тога напора.

Други моменат заслужује појачану пажњу, будући да Кантову слику Платона обасјава посебном светлошћу. Баш у склопу свога разматрања о идејама, подстакнутог и надахнутог Платоном, те изведеног с нагласком на ономе што је практично, што је ствар оне врсте каузалности којој је дао име каузалност слободе, Кант је сматрао умесним и неопходним да с таквим разматрањем неразлучно повеже *особито достојанство филозофије*. То достојанство, које подразумева уперен поглед ка свету идеја (чему Кант одмах додаје упозорење: без њихове мистичне дедукције и без њиховог хипостазирања), чува филозофију од немисаоног, голим прагматизмом прожетог, препуштања стихији пуке емпирије. С ослонцем на Платона, што се никако не сме разумети као потпуно

¹⁵ *Нав. дело*, стр. 330.

¹⁶ *Уп. нав. дело*, стр. 330.

¹⁷ *Уп. нав. дело*, стр. 330–331.

¹⁸ *Нав. дело*, стр. 331.

поистовећивање с оцем учења о идејама, поистовећивањем које би, уосталом, ионако било неспојиво с његовим основним *критичким* настројењем, Кант је био истински заточник тога достојанства филозофије. Он му је увелико остао привржен и онда када је, приводећи крају разматрање о Платону и тиме повлачећи последњи потез на својој слици Платона у *Критици чистог ума*, ставио до знања да је »за сваку осуду да законе о ономе шта *треба да чиним* узимам од онога *што се чини*, или да их тиме ограничавам«. ¹⁹

Погледа ли се пажљиво, неће моћи да се избегне утисак да је Кант, радећи на слици Платона, уједно дао и неке суштинске црте сопственог портрета као критичког филозофа. То је, наравно, било могућно због тога што између њега и Платона постоји дубинска мисаона сродност које је он, зацело, био сасвим свестан. Отуда Вихман ни у ком случају није погрешно када је своје упоредно истраживање о Платону и Канту закључио ставом да се та два велика мислиоца међусобно допуњују утолико што се, да би се разумео Платон, претходно морала проћи школа Кантовог мишљења, те да се, да би се Кант доживео, претходно мора бити код куће у Платоновом духу.

Danilo N.Basta

The Figure of Plato in Kant's *Critique of Pure Reason*

Summary: Although, in accordance with his own philosophical interests, Kant primarily interpreted Plato's doctrine of ideas from the perspective of practical philosophy, he did not overlook that Plato had talked about ideas with regard to the nature, its origin and its creation. Just as part of his consideration of the ideas, stimulated and inspired by Plato, and built with a focus on what is practical, Kant considered it proper and necessary to connect with such consideration particular dignity of philosophy. If we consider carefully, it will not be able to avoid the impression that Kant, working in the image of Plato, also gave some essential outlines of his own portrait as a critical philosopher. This was possible of course because there was the profound kinship between him and Plato that he was well aware of. Hence Wiechmann was not wrong in its comparative study about Plato and Kant when he concluded that these two great thinkers were complement to each other so far as we want to understand Plato, previously we had to pass the school of Kant's thinking.

Key words: Kant, Plato, doctrine of ideas, practical philosophy, dignity, philosopher.

¹⁹ *Nav. delo*, str. 331.

Марко Стаменковић¹
Универзитет у Генту,
Филозофски факултет

УДК 128
Оригинални научни рад
Примљено: 05. 03. 2014.

(САМО)УБИСТВО ФИЛОЗОФИЈЕ?

Од танатологије, преко некрополитике, ка политичкој филозофији смрти

Сажетак: Овај рад испитује колизију између историјског статуса и актуелне позиције 'смрти' у филозофији западног света. Док тема смрти заузима традиционално привилегован статус у сâмом корену филозофске дисциплине, њена тренутна позиција је поремећена доминацијом дискурса о животу. Ови дискурси чине саставни део владајуће биополитичке рационалности такозваног развијеног капиталистичког света на почетку трећег миленијума. У условима те доминације филозофија се одваја од питања суштине људског постојања и ерозијом 'смрти' (или чак њеним губитком) ризикује да изгуби фундаменталну везу са оним што њену природу чини особено филозофском. Повлачењем из контекста размишљања о суштини постојања западна филозофија се одваја и од суштине сопствене дисциплине: у онтолошком смислу, она се *самоискључује*. Да ли се онда одрицањем разлога свог постојања она, на неки начин, 'самоубија' или је то резултат биополитичке принуде којом је савремена филозофија смрти унапред осуђена на пропаст? За разлику од концептуалног питања (шта је смрт?), које се односи на значење 'смрти' и континуиран проблем дефиниције појма, овде се полази од претпоставке о стратешкој редукцији данашњег дискурзивног простора на Западу за постављање тог питања уопште. Као одговор на ту редукцију (инспирисану, између осталог, и геополитичким мотивима) овим радом се у центар пажње поставља питање о филозофском месту смрти: *где је смрт* у контексту глобалног некрокапитализма?

Кључне речи: филозофија смрти, танатологија, некрополитика, некрокапитализам, Бернард Н. Шумахер, Ашил Мембе, Субхабрата Банерџи.

Увод

Полазну тачку овог текста чини једна од теза швајцарског филозофа Бернарда Н. Шумахера изнетих у његовој недавно објављеној књизи под насловом *Смрт и смртност у савременој филозофији* (Шумахер 2011). Теза се састоји у следећем: у контексту савремене западне филозофије питање смрти је, као фундаментално питање филозофске дисциплине, изгубљено. Додатно, Шумахер проширује свој став са филозофске на друштвену сферу и наводи: „Како

¹ marko.stamenkovic@live.com

би осигурао своју срећу, човек савремене западне цивилизације довео је себе у ситуацију потпуног престанка размишљања о смрти, посебно о сопственој смрти, а њеним порицањем створио је атмосферу камене тишине” (Шумахер 2011: IX).

Када на сâмом почетку књиге каже да је „људско биће лишено своје смрти” (Шумахер 2011: 2), аутор се позива на Хајдегеров концепт неаутентичности [*Uneigentlichkeit*], као једну од могућности Бића која упућује на дистанцирање од ’онога што нисам ја’, од ’онога што не припада мени’. У томе се огледа и склоност по којој „ми непрестано лажемо себе док говоримо како је увек неко други онај који умире, а никада ми сами” (Шумахер 2011: 2). Размишљање о неутрализацији смрти њеним непризнавањем или оповргавањем Шумахер подупире следећим речима:

Иако се о њој дискутује у оквиру био- и медицинске етике, социологије, историје и књижевности, у освит трећег миленијума смрт је табу-тема оваплоћена изразом ’порнографија смрти’. Јавне праксе и дискурси који се односе на смрт нису више повезани са ’приватним’ искуствима и осећањима оних који умиру или оних који су ожалошћени. Након истакнутог места које је заузимала хиљадама година у срцу људске културе, смрт је ишчезла из свакодневних комуникација, а савремено западно друштво је чак склоно томе да угуши све оно што би је могло призвати у сећање. Видети некога док умире постала је реткост. Људи више не умиру у кућама него у болницама; мртви су, на неки начин, искључени из заједнице живих. [...] Размишљање о смрти се избегава попут куге зато што нам је драже да своје мисли окупирамо стварима које су мање жалосне и, могло би се додати, мање опсцене. Онима који о њој говоре, смрт узрокује дрхтавицу и осећај нелагодности помешан са страхом од сопствене смрти или смрти блиске особе; она се још помиње једино под маскирним оделом (Шумахер 2011: 1).

Са друге стране, када говори о односу филозофије према смрти, Шумахер истиче:

Савремена филозофија на тему смрти, или ’танатологија’, има за циљ да пробуди људско биће из дремљивости која је резултат негације или одбијања смрти; да га доведе у ситуацију суочавања са сопственом смртношћу. Такође, она тражи начин да укроти смрт директном конфронтацијом са њом, покушава да разуме типично људску склоност према смрти и да испита рационалност страхова које она изазива (Шумахер 2011: 2).

Шумахер у смрти (а посебно у смрти вољене особе) не види случајност него је посматра из „позитивне перспективе, као егзистенцијални шок који преживелој особи омогућује да превазиђе своју свакодневну склоност према активном стању живота само зарад тог активног стања и да се, уместо тога, *отвори промишљању значења сопствене егзистенције, у личном и друштвеном смислу*” (Шумахер 2011: 2; подв. М. С.). Ако исправно разумем његове аргументе, ’размишљати о смрти данас’ има најмање тројаку вредност за Шумахера: прво, пружати отпор негацији, неутрализацији и порицању смрти упркос актуелном тренду њеног дискурзивног елиминисања; друго, превазићи

дистанцу ('неаутентичност') људског односа према смрти као 'онога што не припада мени' и тиме се приближити 'ономе што припада мени' колико и другима; треће, променити тачку гледишта (која не мора бити искључиво негативна већ и позитивна) и релативизирати негативност до нивоа са којег 'поглед на смрт' другог не затвара него отвара могућности промишљања сопствене егзистенције, промишљања значења личног и друштвеног живота и, коначно, промишљања разлике између стања живота-као-преживелости и стања смрти.

1.

Пружање отпора, превазилажење дистанце и промена тачке гледишта чине три основне премисе на којима Шумахер, по мом схватању, пледира за повратак 'смрти' савременој западној филозофији и савременом западном човеку. Вратимо се сада његовој првобитној тези о аверзији западног човека према смрти. Она се заснива на избору 'позитивности' живота науштрб 'негативности' смрти, односно на потреби да се та 'позитивност' сачува у идеји о срећи и тако одбрани од 'негативних' идеја које носи помисао на смрт. Тако схваћена, претња личној срећи западног човека почива у идејама о смрти и смртности које би му могле ускратити право на ту срећу. Ако је срећа привилегија која је, наводно, загарантована животом, онда би њеним угрожавањем човек био подређен идеји (о) смрти и тиме изложен 'терору негативности'. У условима тог 'терора' западни човек губи привилегију да буде срећан, па се данас један од могућих одговора Запада на такву претњу – у мојој циничној интерпретацији – може подвести и под идеју свеукупног 'рата против терора'. Наводну претњу западном човеку не представља толико чињенична смрт колико идеја о њој која би му могла ускратити право на срећу загарантовану животом. Тишина која је настала порицањем смрти сада доминира као резултат избора позитивности идеје о увек срећном животу (као лажне позитивности) науштрб 'негативности' идеје о увек несрећној смрти. Овај избор Шумахер тумачи као маскарадни и то објашњава у наставку свог текста:

За неке филозофе који имају учешћа у овој маскаради довољно је закључити да тема смрти представља табу или изјавити да 'није довољно филозофска'. Док се, у филозофској традицији, чин филозофирања схватао као припрема за смрт, као промишљање живота и смрти, многи савремени филозофи питање односа човека према 'сопственој смрти' стављају на страну. Да ли порекло ове навике преусмеравања погледа треба тражити у страху од смрти? Или се ради о човековој потреби да одврати своју пажњу од радикалних питања о људском животу – о његовом значењу и суштинским темељима личне и друштвене димензије живота – како би преместио фокус на специфичне и локалне проблеме? Без обзира на разлоге, чини се да би филозофија могла да поврати све оно што јој сада недостаје ако би у центар њених теоријских и практичних размишљања изнова биле постављене фундаменталне теме, попут смрти, јер се оне налазе у средишту људског постојања (Шумахер 2011: IX).

Ако је свест о тој маскаради и лажној позитивности разлог због којег је, на данашњем Западу, још увек могуће наћи неког 'бунтовника' који је склонији размишљањима о смрти од оних о очувању среће, да ли онда и његов статус у друштву треба озваничити као мањински? Да ли то онда значи да се овде ради о неком изузетку од задатих правила? Треба ли тог човека онда сматрати девијантним у односу на прећутну или прописану друштвену норму или га третирати као патолошки случај у контексту западне филозофије 'срећног живота'? Из визуре савремене биополитичке рационалности ова су питања, нажалост, оправдана. Ако се тај 'бунтовник' бави идејом смрти као филозофском идејом – или ако, ван контекста филозофије, промишља у свакодневном животу идеје којима 'смрт' доминира са врха Олимпа негативности (као што су бол, патња, туга, меланхолија) – да ли то значи да се ради о потенцијалном пацијенту? Ако та особа размишља о забрањеним 'негативним' појавама – како их види биополитичко око клиничке медицине – једини исправан закључак би био да она пати од такозване депресије. Зашто? Зато што се сви напори које чини 'позитивно' друштво, а у којем та особа живи оптерећена 'негативношћу', улажу у одбрану људске среће од несрећних мисли. Под овим подразумевам да такозвана биополитика претендује на администрацију живота и здравља популације из медицинске *позиције моћи* која је превентивна али, истовремено, и хегемонистичка јер се заснива на остваривању научно-технолошке контроле над популацијом. Један од модела те контроле (као потпуно легитимне и готово неупитне) састоји се у остваривању самопрокламованог права на одлучивање о томе ко јесте а ко није 'патолошки' случај у друштву чије норме срећног живота морају остати неприкосновене (у својој лажној позитивности, како би додао Шумахер). Стога склоност живог бића према 'смрти', макар и у чисто дискурзивном смислу, неизоставно упућује на симптоме менталне болести. Да ли то значи да је Шумахер 'луд' ако заговара повратак смрти у филозофију заједно са повратком филозофа тематици смрти? Наравно да није. У чему је онда проблем?

Уместо било ког коначног одговора цитирао бих британског медицинског научника и лекара Кристофера Доурика који у својој књизи *Изван депресије: Нови приступ разумевању и управљању* говори, између осталог, и о владавини 'етике среће' у 'друштву позитивности' развијеног неолибералног капитализма (Доурик 2009). Слично Шумахеру, аутор овим терминима приступа критички: један од његових циљева састоји се у раскиду са окорелим претпоставкама и интерпретацијама приступа депресији, како научних тако и популарних. По његовим речима, ради се о феномену који је „у смислу духовне утучености, потиштености или менталног поремећаја постао све више уобичајен концепт у западном свету” (Доурик 2009: 4). Још детаљније:

Чини ми се као да, још од Церемија Бената и утилитариста, у друштвима енглеског говорног подручја постоји тренд по којем се од нас очекује да имамо право на срећу, или чак обавезу према категорији среће, док се са друге стране очекује да наш однос према негативним емоцијама (или бар оним негативним

емоцијама које се још увек могу сматрати прихватљивим и нормалним) буде ограничен. Стога би се могло рећи да комерцијалне, професионалне и организационе интересне групе не раде ништа друго до експлоатисања наших културних перцепција уместо њиховог креирања и подстицања сопствених позиција на основу вредносних судова који се узимају здраво за готово. Мислим да модеран Енглез данас ради све како би отерао јад, тугу и бол од онога што сматра нормалним животом. [...] У међувремену, срећа је та која се наметнула као састојак свакодневног живота (Доурик 2009: 111–112).

Како је онда могуће да се Шумахеров (антинегативни) западни човек, који упорно брани своју срећу од сваког облика негативности, сада толико разликује од Доуриковог (негативног) западног човека који пати од недостатка среће патолошких размера? С тим у вези, Доурик додаје: „Посматрано из културолошке перспективе, у западним англофоним друштвима развили смо етику среће по којој се сваки изузетак од задате норме третира као претпоставка о наговештају некакве болести” (Доурик 2009: 229). Овај плански редуccionизам у корист позитивности указује не само на вишак позитивности него на његов „терор”, како наводи Бјунг Чул Хан, јужнокорејски филозоф и теоретичар медија са немачког универзитета у Карлсруеу (Толман 2011). Са једне стране, Доурик критикује приступ идеји среће као неминовном предуслову за оно што модеран Енглез прихвата – или има обавезу да прихвати – као састојак савременог живота (у смислу ’нормалног’ састојка, за разлику од оних ’ненормалних’ који се тичу такозваних негативних емоција). Са друге стране, по речима Хана, овај актуелни тренд производње и тумачења нормалних људских искустава као искључиво афирмативних преокренуо је свет у терен под владавином ’терора позитивитета’. То није више карактеристика само енглеског друштва, како га описује Доурик, већ је постало типично за сва ’вестернизована’ и ’умрежена’ глобална друштва на почетку двадесет првог века. Да ли то значи да, у западном друштву, ’етика среће’ обавезује људе на изолацију сваког облика негативности (на пример, бола у вези са смрћу вољене особе или идеје смрти генерално) док, са друге стране, стигматизира свако одступање од те обавезе као неку врсту аномалије или болести присутне у људском животу?

Можда се, заједно са потенцијалним одговором на ово питање (ако га има), налазимо на трагу важног закључка: о томе зашто је тема смрти (одговорна за ’терор негативности’) морала да устукне и да се повуче пред владавином неолибералног ’терора позитивности’ а да никада није била изгубљена или престала да постоји. Онда је, и без конкретног одговора, порука којом овај део текста желим да завршим истовремено и ново питање које чека на будући одговор. Оно се мора поставити у вези са нестанком смрти из западне филозофије као принудним, али и као стратешко-политичким циљем западне сфере утицаја. То значи да се питање смрти мора поставити из перспективе која у његовом наводном нестанку види трагове широко схваћених империјалистичких циљева: они се више не тичу само такозваног западног човека (или западног света) него *глобалног империјалистичког Севера* како га дефинишу савремени теоретичари глобализације блиски деколонијалној струји, попут Боавентуре

де Соузе Сантоша и Марије Пауле Менезес (2007). У просторном смислу, под овим подразумевам централна епистемолошка жаришта неолибералне идеологије у финансијски, технолошки и војно најразвијенијим регионима света (Европа и Северна Америка); у временском смислу, то се односи на историјски оквир развоја њихове континуиране матрице моћи: од почетака прекоморске колонијалне експанзије у XV веку и раних, трговачких облика капиталистичке производње па све до данас. Питање смрти на Западу – сада као шире позиционирано питање између описаних просторно-временских координата глобалног империјалистичког Севера – не састоји се више ни у апсолутној потврди нити у апсолутном оспоравању Шумахерове тезе са почетка овог текста: уместо тога, мој предлог је да му треба приступити на нивоу *критичке ревизије из фундаментално другачије перспективе*.

Где онда 'смрт' *јесте*, ако на Западу (како га види Шумахер) или на Северу (како га ја видим) она више *није*? У датом контексту, ту нову перспективу сада можемо сматрати не само мање еуроцентричном већ и анти-империјалистичком у глобалном смислу. Ако се наметнута сакривеност и изгубљеност смрти могу анализирати са другачије тачке гледишта, онда ћу јој у наставку текста приступити из наглашено 'јужне' позиције. Она коинцидира са погледом на свет глобалног антиимперијалистичког Југа као *погледом отпора* према искључивом, доминантном, 'рационалном' и 'универзалном' становишту глобалног империјалистичког Севера.

2.

Гледати смрт из те перспективе значи довести је у јасну везу са циљевима оне транснационалне 'политике смрти' коју камерунски филозоф Ашил Мембе назива *некрополитика* (Мембе 2003), о чему ће бити више речи ускоро. За сада је довољно истаћи да је, у складу са некрополитиком, теорија позитивних вредности живота само маска за биополитичку матрицу моћи глобалног империјалистичког Севера којом се разрађују тактике и стратегије 'политике смрти'. Употребом смртности успоставља се суверенитет неолибералног капитализма чија се глобална превласт одржава на принципима такозваног некрокапитализма мултинационалних компанија. За управљање светом под врховном влашћу некрокапитализма неопходно је задовољење одређених услова. Субхабрата Банерџи (2008) наводи три основна: експлоатацију природних извора као 'допринос' укупном светском богатству; искључење локалних заједница из 'демократских' процеса одлучивања од глобалног значаја; и насилно протеривање домаће популације пред транснационалним 'развојним' програмима инфраструктурног и енергетског преуређења. У том смислу,

[...] некрополитика је повезана са концептом некрокапитализма, односно савременог капитализма, који своје облике организацијске акумулације успоставља отимачином и *подјармљивањем живота суверенитету смрти*. Некрокапита-

листичко заробљавање друштвеног подразумева нове начине управљања који су у складу са правилима корпоративне рационалности и користе се за контролу насиља, социјалних конфликта и популација. Забрањен је сваки сукоб који би могао угрозити највише захтеве капиталистичке рационализације – економски раст, максимизацију профита, продуктивност, ефикасност и слично (Гржинић 2009: 94; подв. М. С.).

Ако се, у контексту остваривања врховне власти некрополитике, сушти-на свега политичког своди на то да „под маском рата, отпора, или борбе против тероризма, учини убиство непријатеља својим примарним и апсолутним циљем” (Мембе 2003: 12), онда су границе хоризоната савременог живота одређене управо логиком политике смрти. Мембеова појава на савременој филозофској сцени је важна, између осталог, и због тога што индиректно нуди највећи допринос одбрани Шумахерове тезе у корист ’губитка смрти’ из западне филозофије, али из ван-европске, не-западне перспективе: оне која је фокусирана на значење смрти у контексту глобалне суверености некрополитичког апарата моћи. У вези са питањима политике живота и смрти, та перспектива се почетком двадесет првог века испоставља као легитимна у односу на западну филозофију смрти. Овај коментар је сувишан ако се, некеме ко већ долази са Запада, питање легитимности уопште не чини приоритетним или неопходним помена. Међутим, за некога ко долази изван доминантне сфере утицаја – укључујући и утицај западне филозофије над осталим, такозваним ’етнофилозофијама’ – ово питање је суштинско. Из такве ’периферне’ перспективе (коју заступа Мембе) данас се на ситуацију глобалне популације може гледати као на ситуацију подређености човечанства свету смрти. То је ситуација захваљујући којој глобални Север остварује своје империјалистичке, капиталистичке, колонијалистичке и расистичке амбиције како би контролисао управљање светом који је непрестано изложен смрти. *Човек изложен смрти* се сматра основним материјалом над којим глобална врховна власт тестира матрицу моћи и, обратно, остварује суверену моћ контролом смртности популације. Мембе, с тим у вези, наводи следеће:

Крајњи израз суверене власти се, у великој мери, налази у моћи и способности да диктира ко може да живи а ко мора да умре. Отуда, убити некога или га оставити живим значи успоставити границе суверенитета, његове фундаменталне атрибуте. Остварити суверенитет значи остварити контролу над смртношћу и дефинисати живот као развијање и манифестацију моћи (Мембе 2003: 11–12).

Мембе под границама суверенитета подразумева услове подређености популације владајућој империјалистичкој логици и експлоататорској капиталистичкој рационалности. Ова логика и ова рационалност унапред рачунају на смртност популације као континуиран услов спровођења суверене ’политике смрти’. Да би тај услов остао неспутан, популацијом мора управљати иста политика (некрополитика), али увек иза маске доминантних ’биополитичких’ теорија и пракси, у чијој су основи дискурси о животу и његовом несметаном развоју а никако они о смрти. Да ли је то један од разлога због којих је западни

човек 'створио атмосферу камене тишине' порицањем смрти, како каже Шумахер, односно намерним прикривањем смрти као основног механизма некрополитике (многих људских смрти за које је одговорна глобална неоколонијална 'биополитичка' матрица моћи, али и тај исти човек који јој припада)? Потпуни одговор на ово питање могао би да преусмери ставове о претпостављеној аверзији западног човека према 'смрти'. Тада би његова одбрана среће била раскринкана као јефтин изговор за читаво западно друштво (или оно што радије називам глобалним империјалистичким Севером) које нема другог избора осим да жели да остане 'слепо' пред смрћу. Јер како би, у супротном, успело да сакрије сопствену *одговорност* за многе смрти, о којима се не зна довољно или се о њима мора ћутати, а на којима се заснива идеја *прогреса* колонијалног човека? Ако је то тачно, онда је то зато што су тај човек и то друштво суштински неспремни да се суоче, лицем у лице, са сопственом и колективном одговорношћу пред сложеностима етичких дилема у савременом свету којем припадају: дилемама међу којима 'смрт' представља само једну од многих, још увек *табуизираних* тема.

Упркос томе (а у складу са Мембеом), говорити о смрти данас претпоставља говор у *име смрти*. Говорити у име смрти значи пружати одговоре на историјска питања која се тичу како почетака остваривања колонијалне власти тако и актуелне власти неоколонијалних режима моћи – оних домена врховне управе под чијом контролом се остварује и одржава суверенитет савременог империјалистичког система као система *некрокапитализма*. Овај Банерцијев неологизам подразумева претпоставку – утемељену Мембеовим ранијим схватањима – по којој су феномен капитализма и манифестације његове моћи одувек били неодојиви од феномена смрти. У том смислу, некрокапитализам се односи на „савремене облике организационе акумулације који укључују подвргнутост живота смрти и моћ коју смрт има одузимањем живота” (Банерци 2008: 1541). Говорити у име смрти значи супротставити се перверзној рационалности некрополитике која – док производи масовну смрт – под маском биополитике експлицитно остаје усмерена на живот и дискурсе прожете идејом живота. Предложити могућности промишљања смрти из перспективе која перверзију те политике представља у пуном светлу, као некрополитику *par excellence*, то је задатак којим се данас остварује говор у име смрти: употребити сопствено право у корист начина мишљења и начина говора другачијих од норме коју налаже доминантна, хегемонистичка струја 'биополитичке' рационалности, она иста струја којој суштински припадају данашњи човек Запада и данашња западна филозофија. То захтева деловање на теоријском и практичном нивоу, у корист контрахегемонистичке и антиимперијалистичке заједнице, а зарад одбране принципа на којима може и мора да почива она врста рационалности која није нужно нормативно одређена (или коју нормативна рационалност третира као *ирационалну*, као аномалију у пољу 'универзалне' рационалности или, у стриктно медицинско-клиничком језику 'биополитичке' експертизе, као *патологију*).

Ако Шумахеров аргумент са почетка текста посматрамо из овако постављене перспективе онда се, по мом мишљењу, овде такође ради о разлици коју

западна цивилизација намерно конструише култивисањем односа човека према идеји смрти као радикално супротној идеји живота. Да ли је онда 'смрт' данас осуђена на изгнанство из западне филозофије и живота западног човека како би прикрила трагове виновника глобалне империјалистичке политике смрти – оних који, упркос својим војним, паравојним, медицинским, биотехнолошким и економским акцијама против човечанства, настављају да јавно заговарају благодети доброг и здравог живота? Куда у теоријском смислу може да води метафорично схваћена осуда смрти на изгнанство – или чак осуда смрти 'на смрт' – ако не таутолошком закључку? На основу тог закључка се сада враћамо поновном промишљању појма који чини окосницу овог текста: смрти као филозофској и политичкој теми у правом смислу речи.

3.

Повратити тему смрти у окриље филозофије не значи само 'вратити живот' филозофији: то значи *открити смрт у чину који је особено филозофски*. Шумахер инсистира на томе, али и на чињеници да „смрт није тема којом филозоф треба да се бави само у пролазу или на коју не треба губити време. Напротив, то је једно од најважнијих филозофских питања које подстиче читав низ других питања и стимулише филозофска размишљања; за неке, оно се налази у самом пореклу филозофског чина” (Шумахер 2011: 213). Ако 'имати знање о смрти' подразумева мистичко подучавање искуству смрти, религијско вежбање или психотерапијску припрему за сопствену смрт, онда се Шумахер не би сложио са тим. Код њега све говори у прилог томе да не постоји најадекватнији метод обуке или тренинга „јер 'моја смрт' је изван сваког искуства, ја не могу да вежбам стање у којем сам мртав” (Шумахер 2011: 127). Ипак, у осврту на Монтења, он не пориче могућност филозофског учења као облик припремања за смрт (Шумахер 2011: 127). У складу са античким диктумом (преузетим од Цицерона) по којем „студирати филозофију није ништа друго него припремати се за сопствену смрт” (Шумахер 2011: 10), он се – преко Монтења – враћа идеји да „они који се исправно посвећују филозофији раде ни мање ни више него то да се припремају за тренутак умирања и стање смрти” (Платон 1972: 103).

Загонетка коју смрт намеће живима не нуди нити јасан нити крајњи одговор на питања попут оних која су, током историје филозофије, заузимала доминантне позиције у расправама склоним 'танатолошким истинама' (на пример, питања о томе шта је смрт и да ли је лоша за оног који умире). Као „једна од најпроблематичнијих мистерија за филозофску медитацију” (Шумахер 2011: X), смрт представља идеалну тему за сваку дискусију која унапред рачуна на суштинску немогућност доношења закључака који би били коначно прихватљиви. Можда се управо у томе и састоји један од главних задатака филозофије: у *подстицању сазнања* о фрагментима апсолутно непознатог или онога што никада и ни под којим условима не може постати део целине сазнања, односно сазнања као целине чије би познавање било апсолутно. Међутим, кон-

тинуирано подстицати такво сазнање значи деловати из позиције филозофског односа према *животу-преко-смрти*. Из ове, увек 'почетне' позиције, постаје могуће испитивање нашег фундаменталног *незнања* кроз експериментисање *не-знањем*: о оним (универзално граничним) феноменима који, попут смрти, прожимају искуство наших (појединачно ограничених) временских интервала егзистенције које зовемо 'живот'.

Смрт представља *безграничан* феномен – како у смислу бесконачних могућности које отвара мислиоцима тако и у смислу бесконачно ограничених могућности. Смрт је појам у стању *радикалног повлачења* од сазнања. Промишљати смрт значи промишљати појам који се непрестано одупире сазнању, који измиче сазнајним способностима субјекта мишљења – онога који је увек у статусу живог људског субјекта, који је *joш увек жив а никада 'довољно' мртав* да би сведочио о сопственој смрти и тако гарантовао њено познавање. То значи промишљати појам о којем сваки закључак, колико год убедљиво био аргументован, неизоставно губи гаранцију апсолутно убедљивог аргумента: гаранцију о томе шта, у ствари, значи 'познавати' смрт, имати знање о смрти, спознати смрт на онај начин којим имамо увид у неке друге феномене (као што је одређено сазнајно искуство живота, на пример). Упркос нашој фундаменталној немогућности познавања сопствене смрти, ако постоји једна једина ствар у коју људско биће може бити потпуно сигурно у вези са смрћу онда је то чињеница да ћемо, једнога дана, сви умрети.

С обзиром да је, током своје историје, филозофија третирала идеју смрти на бројним и веома полемичким фронтима, услове у којима се ова дисциплина данас налази карактерише ситуација фундаменталног губитка. По Шумахеру, то постаје очигледно када се у питање доведе тренутно стање размишљања о смрти у контексту западне филозофске мисли. Док се отворено противи актуелном 'сиромаштву' филозофије која показује аверзију према спекулацијама о смрти, Шумахер закључује да проблем није у томе што смрт представља претњу претпостављеној срећи савременог западног човека, него се губитак 'смрти' испоставља као претња филозофији сâмој. Тим губитком филозофија се одваја од питања суштине људског постојања што је, такође, лишава и њених онтолошких основа – онога што њену природу чини особено филозофском. Ако се филозофија искључује из контекста мишљења о суштини људског постојања, која чини и њену суштину (филозофије као дисциплине), да ли то онда значи да се самоискључењем из сопствених корена филозофија одриче и разлога свог постојања – да се, на неки начин, 'самоубија'? Шумахер тврди да је филозофија данас лишена властитих разлога постојања јер одбија да се отвори пред темама које чине корене тог постојања. Као одговор на овако схваћено стање он предлаже могуће решење: увођење једне конкретније, али не мање сложене поддисциплине. Њено поље истраживања идентификује у такозваној *танатолошкој филозофији* чији је циљ „поред систематског и аналитичког размишљања о смрти, да започне дијалог међу заступницима различитих струја у савременој западној филозофији који управљају о смрти из теоријске перспективе” (Шумахер 2011: 215).

У складу са тим, желим да овде уведем позицију канадског филозофа Стјуарта Мареја као једну од могућих позиција склоних таквом дијалогу и спремних за расправу о смрти из савремене теоријске перспективе. Мареј индиректно подупиरे Шумахерову аргументацију у свом тексту „Танатополитика: О употреби смрти у циљу мобилизације политичког живота” (Мареј 2006). Он такође доводи у питање ситуацију недостатка ’смрти’ у актуелним дискурсима којима доминира питање живота, и сагледава истрајност те доминације на рачун елиминације проблема смрти. Мареј истиче ексклузивно право дискурса о животу, као биополитичког дискурса, да постоји науштрб оног о смрти, док овај други није само препуштен опскурности него остаје у сенци ’живота’ под претњом да буде потпуно заборављен. Мареј жели да каже да је ситуација у којој се питање смрти данас налази наметнута, односно да дискурси о смрти сада само преживљавају у условима које намеће суверена власт ’политике живота’ или биополитике. Да ли то значи да ова власт врши неку врсту дискурзивне контроле нас смрћу? Овакву претпоставку он не сматра превише изненађујућом,

[...] јер, како Фуко тврди, у последња два века ми више ни не говоримо исправно о смрти. Дискурси о смрти су заборављени и одбачени као и све оне безимене и безбројне смрти око нас. Уместо тога, како то види Фуко, политички дискурси и дискурси моћи су у последња два века фокусирани на живот. Живот је помрачио смрт својом сенком. У име живота, ’масовна гробница’ је постала популаризован до те мере да је смрт учинила анонимном и безбројном, нејасном и замагљеном (Мареј 2006: 192–193).

За правилно разумевање како Шумахеровог тако и Марејевог аргумента неопходно је испитати шири контекст вредности и схватања у којима су они формулисани. Мој приступ томе састоји се, пре свега, у следећем задатку: утврдити прецизну тачку гледишта из које се ’смрт’ може посматрати на нивоу фундаменталног губитка, како у савременој западној филозофији тако и у савременом западном друштву. Испуњење таквог задатка претпоставља прилажење проблему из двоструке позиције: једна је познатија, будући да је одређена условима посматрања ’смрти’ доминантним и етаблираним западњачким погледом (прецизније, оним који подразумева еуроцентричну перспективу биополитичке рационалности), док је друга одређена другачијим условима и, истовремено, *подређена* претходним (претпоставимо да се ради о мање еуроцентричној перспективи која нам је ’мање позната’). Иако је Шумахер, у односу на Мареја, мање склон погледу изван европских хоризоната, обојица полазе од *прошловековних* теза о смрти у европској филозофији: један, пре свега, апострофирањем „Шелерове интуиције, Хајдегерове онтологије и Сартрове дедукције” (Шумахер 2011: 214) и критиком њихових аргумената, сада у корист промишљања смрти као *отвореног концепта* заснованог на „слободи да остане отворена уместо ограничена коначном привременошћу живота” (Шумахер 2011: 214); други – указивањем на Фукоово обраћање ’животу’ критиком биополитичког апарата која је, почетком новог века, отворила врата онеме што

Мареј назива 'танатополитика', термином веома блиском Мембеу и његовом концепту некрополитике. Ако је могуће тврдити оно што Шумахер тврди (уз подршку Мареја, у овом случају), у којој релацији његови аргументи стоје према модерној, ако не и 'савременој', традицији европске филозофије смрти током двадесетог века?

Уместо одговора на ово питање, можда се најпре треба замислити пред оном временском тачком из које се један феноменон посматра у *садашњем* тренутку (дакле, као савремен феномен, 'у освит трећег миленијума', како Шумахер истиче). Ако под тим подразумевамо тренутак у којем и Шумахер (2011) и Мареј (2006) износе своје погледе на свет, то је почетак двадесет првог века а не више 'савремени' двадесети век. Ако се из те тачке поставља питање о неком феномену (као што је, у овом случају, 'смрт') онда се перспектива коју та тачка посматрања нуди према временској одредници 'данас' (у вези са аргументом да је у западној филозофији 'смрт данас изгубљена') односи на временске оквире одређене искуством човека и филозофа двадесет првог века у пуном смислу те речи. Ово истичем из два разлога: прво, та перспектива се не односи – нити се мора односити – на искуство филозофије смрти коју нам је у наслеђе оставила европска или било која друга традиција претходног века као најближа савременом филозофирању о смрти – предвођена, на пример, Хајдегером (1985); друго, та перспектива није – нити мора бити – неопходно утврђена у европској, евроцентричној или западној мисли (у најширем пољу значења, којим је обухваћена 'универзална' и 'рационална' струја мисли 'развијеног' света, од епохе просветитељства до данас) како би сачувала своју филозофску легитимност као једину могућу.

Под овим условима, стојим иза тога да је одбрана Шумахерове тезе не само могућа већ и неопходна. Њеном критичком ревизијом, из контрахегемонистичке и антиимперијалистичке перспективе 'смрти', отварају се врата и једном суштински проширеном погледу на свет: не само на свет смрти и/или свет живота, него на *плурализам светова живота-преко-смрти* који нису и не треба да буду оптерећени међусобним односом радикалног раздвајања нити 'универзалним рационализмом' ускогруде еуроцентричне биополитичке перспективе.

Закључак

Након овог кратког 'танатолошког дијалога' између Шумахера и Мареја проширеног у 'танатолошки разговор' (укључењем Мембеа и Банерџија као кључних фигура у тумачењу смрти у некрополитичком кључу, које и сам заступам у овом тексту), мој је став по питању успоставе сличних облика комуникације следећи: започети филозофски дијалог о смрти из данашње перспективе (како теоријске тако и практичне) на трагу мисије Шумахерове 'савремене танатолошке филозофије' значило би, пре свега, прихватити неколико важних чињеница за полазну дискусију. Оне се односе на *периферни* статус 'смрти' у филозофским расправама на Западу, на *империјалистичке* разлоге тог статуса,

на *неједнако* третирање питања смрти спрам питања живота, као и на *неједнако убедљиве* аргументе који се (у дијалозима о смрти, смртности и окончању живота) заговарају међу преосталим филозофима посвећеним овим темама. Категорије 'периферног' и 'неједнаког' статуса овде уводе наизглед једноставне и несумњиве разлике, али са њима питање смрти постаје све озбиљније и морално све више обавезујуће за протагонисте различитих филозофских позиција. Потенцијал који неједнако убедљиви аргументи нуде за дискусију (између осталог, и због изражено *неједнаке* убедљивости) доприносе раније изнетом ставу о политичкој димензији питања смрти на граници био- и некрополитике.

Овде желим да нагласим улогу коју би филозофске дискусије о смрти *могле* имати на нивоу отвореног интелектуалног форума о неједнаким људским односима генерално (не само оним који се тичу убедљивости аргумената о смрти). Дијалог о питању неједнакости, као и повезаног питања (глобалне) правде, које је данас у центру политичке филозофије, претпоставља услове комуникације у којима не вреди само *разговарати*, већ о којима се мора *преговарати*: о једнакости и неједнакости, о правди и неправди, о центру и периферији, о европским и не-европским погледима, о животу – *али и о смрти*. Деловати у пуном политичком смислу, преко питања о животу и смрти, значи учествовати у дијалогу којем приступамо као преговарачком поступку и, истовремено, као визионарском: јер сâм процес остваривања дијалога помера задате границе, како наших политичких убеђења тако и наших свеукупних погледа на свет. Из тог разлога оправдано је тврдити да 'танатолошка филозофија' представља један од најизазовнијих терена реартикулације нашег односа не само према смрти као филозофској теми већ и према границама политичких хоризоната савременог живота. У актуелним неједнаким односима (између владара и повлашћеног, између некрокапиталистичког суверенитета и популације изложене смрти) границе дијалога су *затворене* прећуткивањем смрти и, стога, одговорне за *асиметрију* у пољу глобалних друштвених односа. Приближавати се питању дефиниције и позиције смрти значило би преговарати у корист веће *симетрије* тог односа, као и симетрије других односа: најпре међу онима који су живи, али и у 'корист' постхумног кориговања неправде према онима који можда нису више живи – јер им је било одузето право на живот или су били принуђени да то право сâми себи одузму (да би потом били дискредитовани као 'самоубице').

Ако се питање смрти заснива на увек неједнако убедљивим аргументима међу учесницима дискусије, то значи да њихова неједнака убедљивост не треба да представља затворену границу пред крајње невидљивим и непознатим пољем које у тој дискусији зовемо именом 'смрт'. Напротив, ово питање треба да буде *отворено* за разговор и да, испуњењем основних предуслова, отвори границе промишљања оних поља сазнања која су нам видљива и позната. Тиме 'смрт' отвара простор за 'демократију': како учесницима у свакодневним животним процесима тако и у институционалним структурама моћи, који своје позиције бране на основама такозваних демократских принципа друштвеног уређења. Уласком у простор преговарања о 'смрти' улази се у политички прос-

тор *par excellence*, односно у простор промишљања политичких граница свакодневног живота (оних истих граница иза којих стоји грчко порекло имена идеалног облика владавине као данас неухватљиво). У том простору, свако од преговарача (о 'смрти', о многим смртима о којима се не може или не сме јавно дискутовати) жели да види и искуси бар део неухватљивог идеала. Али видети и искусити демократију 'демократског' облика владавине значи, пре свега, допринети том идеалу из личне и колективне позиције преговарача о смрти, а не повлачењем са те позиције у атмосферу 'камене тишине'. Будући да приступ политичком пољу, у којем 'смрт' има главну улогу, унапред подразумева потенцијал демократског, отвореног и плуралистичког модела дискусије (о смрти или било ком спорном питању), онда тај приступ мора да подразумева и протокол преговарања у статусу преговарача, а не изван тог статуса. Не може се истовремено преговарати о фундаменталним темама (дакле, *говорити* о њима) и повлачити се са тих преговора (дакле, *не говорити* о њима).

Питање смрти нас зато обавезује не само на бесциљно расправљање у сврху излагања аргумената, у смислу потврђивања сопствених позиција и оспоравања туђих, него на нешто много важније – на једну посебну *културу одговорности* према Другоме. Ако се о одговорности, како личној тако и колективној, може говорити као о једном облику културе, онда су њени домети задати оквирима преговарачког поступка као демократског у идеалном смислу. Преговарање о питањима која се тичу демократије заснива се на међусобном односу снага неједнако убедљивих аргумената и позиција о 'животу' и 'смрти', а развија се поступним корекцијама принципа асиметрије из којег произлази сваки однос не-једнакости. Ако је овај принцип схваћен довољно широко, онда он постаје применљив у простору који је дисциплинарно уоквирен филозофијом али остаје отворен за разнородну проблематику изван те дисциплине. У томе данас видим смисао заговарања поддисциплине (такозване танатолошке филозофије) на трагу Шумахерових предлога: не у изолацији филозофа који расправљају о смрти у задатом, интерном оквиру дијалога или интрадисциплинарног форума, већ у експанзији идеја (насталих у експерименталном пољу тог дијалога) као будућих смерница на које филозофија указује преко оквира сопственог поља деловања. Које би онда питање могло или морало стајати на самом програмском зачетку Шумахеровог предлога и на зачетку поддисциплине коју тај предлог заговара? Прво питање које би се могло очекивати (кажем 'могло' јер не мислим да би то неизоставно и *морало* тако бити) односило би се мање на сâм појам свеукупних танатолошких истраживања, на дефиницију смрти (шта је смрт?), а много више на дефиницију њеног места у савременој филозофији. То питање нас, још једном, враћа на почетак овог текста: где је, дакле, 'смрт' у контексту глобалног некрокапитализма?

Литература:

Banerjee, S. (2008) "Necrocapitalism", *Organization Studies* 29 (12): 1541–1563.

- Dowrick, C. (2009) *Beyond Depression: A New Approach to Understanding and Management*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Gržinić, M. (2009) "Precarisation and Financialization", *transform! european journal for alternative thinking and political dialogue*, 5: 91–100.
- Hajdeger, M. (1985) *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.
- Mbembe, A. (2003) "Necropolitics", *Public Culture* 15 (1): 11–40.
- Murray, S. (2006), "Thanatopolitics: On the Use of Death for Mobilizing Political Life", *Polygraph* 18: 191–215.
- Platon (1972) "Phaedo" u: *The Trial and Execution of Socrates*, London: The Folio Society.
- Santos, B. De Sousa (Ed.) (2007) *Another Knowledge Is Possible: Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso.
- Schumacher, B. N. (2011) *Death and Mortality in Contemporary Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tollmann, V. (2011) "The Terror of Positivity: An Interview with the Philosopher and Media Theorist Byung-Chul Han", *springerin* 4. <http://www.springerin.at/> (8/01/2014).

Marko Stamenković

(SELF)KILLING OF PHILOSOPHY?

From thanatology, through necropolitics, towards the political philosophy of death

Abstract: This paper examines the collision between the historical status and the current position of 'death' in the philosophy of the Western world. While the topic of death has occupied a traditionally privileged status within the philosophical discipline, inseparable from its roots, its current position is disturbed due to the dominating discourses on life. These discourses are an integral part of the ruling biopolitical rationality pertaining to the so-called advanced capitalist world at the beginning of the third millennium. Under conditions of such dominance, philosophy is separated from the question concerning the essence of human existence: in terms of the erosion of 'death' (or even its loss) philosophy risks losing its fundamental relationship to what makes its nature particularly philosophical. Pulling itself out of the context of thinking about the essence of existence, the Western philosophy also withdraws from the essence of its own discipline: in the ontological sense, it submits itself to *self-exclusion* while renouncing the reasons of its own existence. By doing so, does philosophy in some way 'commit suicide'? Or is it being 'killed' due to the biopolitical coercion that makes the contemporary philosophy of death doomed to fail? Contrary to the conceptual question (*what is death?*), which refers to the meaning of 'death' and to the continuing problem of defining the term, this paper assumes the strategic reduction of discursive space in today's West to have that question posed at all. In response to

this reduction (inspired by geo-political motives, among other reasons), the question that this paper puts in the center of attention relates to the philosophical place of death: *where is death* in the context of global necrocapitalism?

Key words: philosophy of death, thanatology, necropolitics, necrocapitalism, Bernard N. Schumacher, Achille Mbembe, Subhabrata Banerjee.

Радомир Виденовић¹
Универзитет у Нишу,
Филозофски факултет

УДК 1:81
Прегледни рад
Примљено: 08. 04. 2014.

О МЕТАФОРИЧНОСТИ (ФИЛОСОФСКОГ) ЈЕЗИКА

Апстракт: Однос философије и језика и место језика у оквирима философије је једно од најважнијих питања савремене философије. Језик је оруђе и средство. Да ли језик може исказати истину и да ли може допринети да се схвате човек и његов свет?

Језик свакодневице је непоуздан, често конфузан и недоследан, па и неадекватан. Поетски језик, у покушају да дохвати суштину самог језика, је вишесмислен, (намерно) недоречен, метафоричан.

Показује се да је и филозофски језик, наизглед неочекивано – такође метафоричан, како показује Жак Дерида:

„Увек када реторика дефинише метафору, она подразумева не само једну философију, већ појмовну мрежу у којој се та философија уобличава. Свака нит у тој мрежи при том прави још један обрт, рекли бисмо метафору када тај појам не би био превише изведен. Дефинисано је, значи, уплетено у оно што одређује дефиницију.“

Кључне речи: логос, метафора, философија, писмо.

(Да ли?) „на почетку беше реч...“

Да ли је језик заиста извор стваралаштва, како кажу Платон, Библија, Плотин и многи мистици Истока и Запада?

Језик је на почетку (и на крају?!) философије: „Философ је ухваћен у мреже језика“ (Ниче).

Философија свој пут започиње проблемом језика, да ли га и завршава?

Зато је однос философије и језика и место језика у оквирима философије једно од најважнијих питања савремених филозофских истраживања.

Да ли се из суштине језика може разумети суштина човека, његов однос према свету и сам тај свет?

У изучавању језика на делу се преплићу и премрежавају: лингвистика, философија, филозофија језика, логика, граматика, граматологија, херменеутика, реторика... па чак и геометрија (!).²

¹ radomir.videnovic@filfak.ni.ac.rs

² Наравно, посредно, са радовима Декарта, Паскала и других. Декарт је својим методом прорачунавања геометријских величина и односа алгебарским путем изразио доминацију геометријског мишљења епохе рационализма, које је постало узор свих наука тог времена. И

Од многих математичара у философији (или, обрнуто?), за тему коју разма-трамо, нарочито су важни Расл и Вајтхед и њихово утврђивање логичких принципа математичког мишљења. Проучавајући проблем антиномије или парадокса класа, они су, свако од њих посебно, нашли његову праву формулацију као „*class that does not belong to itself*“. Поставља се питање: постоји ли нека класа која обухвата све класе? Проблем је у неодвојивости нашег мишљења од језика. Наиме, језик којим говоримо о језику, не може бити исти језик о ком се говори. Јавља се проблем метајезика. То је проблем са којим се среће и Жак Дерида – ако је језик метафоричан може ли постојати метафора која би обухватала све метафоре?

Језик је оруђе и средство. Али, језик је немоћан да у потпуности искаже истину, философско знање се не може адекватно и потпуно исказати речима. У усменом разговору некако је и могуће саговорника водити ка истини, али написани философски текст, ипак, није философија и философија није само оно што се преноси речима.

Говорећи о философији и о путевима и степенима сазнања, Платон, у *Седмом писму*, каже: „У најмању руку, не постоји мој спис о томе нити ће га икада бити, јер то никако није могуће, као друге науке, исказати помоћу речи, него се оно услед дугог друговања са самим предметом и захваљујући саживљавању са њим изненада појави у души као што из искресане варнице блесне светлост, и одмах сама од себе расте.

Стога се ниједан разуман човек неће никада усудити да своје мисли повери једном таквом инструменту, нарочито не једном тако непроменљивом као што је писани текст.“

Дерида цитира Ничеа, на почетку *Грамматологије*:
„Сократ, онај који не пише.“

Писмо је реч која се изродила, каже Мишчевић. „Тамо где дијалог сеје семе знања и увида, писмо је у најбољем случају само игра“ (1, 1981 – 96).

Платон писање упоређује са Адонисовим вртовима: као што при обреди-ма у част Адониса, жене саде мирођије и излажу их за време пасјих врућина на крововима кућа, да би одједном процвале, дозреле и увенуле, тако и философски писац сеје црно мастило из којег ничу немоћне речи.

У свакодневном говору реч утиче на саговорника, али исто тако може да скрене под различитим утицајима, као у магнетном пољу.³ Тиме се показује несводљивост језика и исказаног.

Уметнички, поетски језик покушава да дохвати суштину језика; да дође до исконског и првобитног у језику. Како? „...Додирујући оно неправилно и алогичко у језику: риму и ритам, хомофонију, асонанцу и алитерацију, игру звука, све оно што бисмо, проширујући значење једног старог израза, могли назвати 'исторечношћу'...“ Лажност, притом, не говори против поетског, већ га легитимише као место у коме се потврђује стварност језика (1, 1981 – 27).

Паскал каже да се логика учи управо из геометрије.

³ Критиком језика у смислу инадекватације обичног језика за изражавање рационалних мисли бавили су се логички позитивисти: Витгенштајн, Карнап, Висдом, Ејер и други.

Ако је обични, свакодневни језик често конфузан и недоследан, па и неадекватан, како би рекао Остин, а поетски језик не може да буде недвосмислен (такав захтев би поставио Мур), како да одговоримо на питање „шта је философија језика?“. Овде се крећемо у оквирима две врсте дефиниција:

1. Философија језика је философска дисциплина која проучава језик;
2. Философија језика настоји да схвати и одреди суштину језика.

На јужнословенским просторима, прво гледиште заступа Ненад Мишчевић, а друго Мухамед Филиповић (2, 1987). Разлика у приступима се види већ и из изворишта: за Мишчевића, то је Платонов дијалог Федар, а за Филиповића – Кратил и Филеб.

У Федру, Сократ поставља питање – „шта треба да зна онај ко жели да добро говори и каквим средствима се постиже такав говор. Произлази да је говор вођење душе помоћу *логоса*. Говорник треба да зна да покаже, открије или, по потреби, да сакрије сличности и врсте ствари, а за то је потребно знање разлика. Код Дериде ово постаје нарочито значајно.

У свим културама, језик је веома важан елемент унутрашње изградње и повезаности, као и средство утицаја, верско и културно, политичко и економско. Од открића писма у Кини и Египту (пре 6000 година) и у Феникији (пре 3000 година), оно постаје најмоћније средство утицаја и изучавања се крећу у том правцу. Општа карактеристика свих теорија језика у античко доба, у Кини, Индији, Египту и Хеладима је тежња за утврђивањем и прописивањем правила за употребу језика. У античкој хеленској философији, мисао о језику утемељују Хераклит, Платон и Аристотел, у средњовековној је настављају номиналисти и реалисти, а затим Френсис Бекон, Декарт, Лајбниц, затим Класична немачка идеалистичка философија, позитивизам, Маркс, Ниче, Хајдегер, Хусерл, Витгенштајн, Хумболт, Чомски, Де Сосир...

„Човек одмах примећује да способност говора у себи садржи и чува, носи ону сабраност ствари, која је касније названа, можда и неадекватно, мисао“ (2, 1987 – 57).

Хераклитова и Парменидова философија су у вези са поетским, а Платон и Аристотел проглашавају њихов језик тамним и бесмисленим, са становишта појмовног језика. Логос сви слушају, али ко га може чути; људи као да се разликују са логосом иако га сви имају, а он је оно што се може исказати – све у једном и једно у свему. Језик је двосмислен. „Чути логос значи препознати многострукост истине у разноврсности смисла“ (2, 1987 – 93).

Наивна су она тумачења према којима су, у почецима грчке философије, мишљење и језик обједињени и јединствени. Управо језик Хераклита, његово играње језиком претпоставља једно диференцирано схватање језика и значења. У логосу је језик и његова многозначност.

Хераклит је увидео да је у језику садржано оно што је у постојећем заједничко, оно што сабира – логос. То је истинита или лажна реч, говор. Реч је кључ смисла, па тиме и ствари.

Логос је кључни појам хеленске, а посебно Хераклитове философије. Етимологија почиње речју *λεγο*, што значи бројати, куповати, брати... (2, 1987 – 88). Од ње иду многе изведенице, међу којима и *логос* – реч, говор, ум, закон...

После Хајдегера, који је указао на иницијални и принципијелни значај Хераклитове мисли, створена су разна етимолошка тумачења ове речи толико важне у европској мисли.

Хераклит открива оно најбитније у језику: он у себи сабира мноштво и при том влада том сабраношћу ствари, појава и догађаја.

Логос се доводи у везу са *λεγεῖν*, што значи жњети, сабирати. То је везивање, спајање нечега што је расуто, распаднуто, а сада се повезује у једно. Одатле се развија значење – закон, слово, реч. Управо реч, под једним именом сабира, обухвата мноштво појава. Од сабирања се долази до сабраности као уређености, смисла и значења.

Дерида се пита: „Шта је логос као метафора?“ и каже да већ опозиција смисла (означеног) и чула (чулног означитеља) показује да се ради о метафори која се провлачи кроз целу историју философије (3, 1990 – 30). Наравно, и многа различита значења указују на то.

Логосом означавамо и именовање, апелацију и античка мисао кроз теорију именовања обухвата све касније проблеме философије језика. Значи, однос ствари, речи, смисла, значења и праксе, дело је процес давања имена, именовање.

Најкомплетнију теорију именовања изложио је Платон у дијалозима Кратил и Филеб. Платон се пита о природи језика и покушава да одговори откуда, како речи, језик има својство да означава ствари и како и по чему препознајемо таква значења.

На питање „шта је језик по себи?“, Платон поставља две супротне тезе:

1. Речи и ствари нераздвајно су повезане и то независно од човека и његове мисаоне или неке друге делатности.
2. Речи и ствари немају никакву међусобну везу, већ ту везу успостављају људи арбитарно и по договору, без претпостављања било какве везе међу њима.

Између речи и ствари постоји само веза знака и означеног, а свака реч претпоставља и означеност и означитеља, процес означавања. Речи и ствари међусобно су повезане само преко људске радне, стваралачке делатности, у коју спада и делатност именовања.

Да ли сваки човек именује и да ли се то чини увек и у свим околностима и условима? Према Платону, то није могуће и чак би изазвало неред и хаос и комуникација међу људима би била доведена у питање. Због тога, именују, имена дају само изузетни, посебни људи. Само права имена омогућују праву праксу свим људима. Погрешна пракса произлази из погрешних имена зато што су повезана лошим, погрешним значењем које не открива већ сакрива. Погрешним именовањем могу се изазвати и велике несреће.

И Конфучије каже да је „језик резултат именовања и основни посредник између људских дела и света“. Исто тако он каже да постоје речи које „обавезују оно што је у њима речено“ и то је обавезивање вишеструко. Од лажних речи не може настати акт (чин, дело), зато што ствари реагују на своје име и одговарају му, каже Конфучије.

Старе културе су схватиле да је човек обавезан на праве и истините (Платон: добре и истините) речи и на правилну употребу речи. О томе говори и библијски текст о Генези, према коме реч покреће дело: „На почетку беше реч и Господ беше реч и реч беше дело.“

М. Филиповић указује да библијски текст, нарочито у Књизи постања, кореспондира са Конфучијевим ставовима и каже: „Овај текст показује како је библијска старозаветна мисао „И Бог рече нека буде земља...“ постала основа хришћанског схватања и стваралачка снага речи, односно језика“ (2, 1987 – 106).

Ко именује ствари? У Филебу, Платон спомиње легенду о Тоту, египатском богу писма (који одговара Хермесу). Тот је измислио писмо и научио људе да се служе њим. Он је открио да се језик јавља као целина, али да се она састоји од делова. То је основа писма. Речи се увек јављају као целина и само тако имају значење, али су и оне само део неког ширег и обухватнијег говора од којег добијају своје значење. Тот је увидео да постоје вокали и консонанти, као и неки други звуци који не припадају говору. Установио је и вештину коју је назвао граматиком и која је повезивала гласове у јединство. Према Тоту, писмо је представљање значења речи и гласовних елемената у сликама.

„У идеографским писмима се представљају појмови и највише групе гласова, док се у фонетском представљају изоловани гласови,“ каже Филиповић (2, 1987 – 110).

Платон заступа теорију језика која анализира звуке и звучну, гласовну структуру језика и проучава елементарне звуковне јединице говора. Касније, наследник овог правца мишљења је Хумболт. Он схвата језик као израз живе стваралачке снаге духа.. Језик је друштвена, а не природна појава. Основна идеја је – језик је делатност духа и мишљења и на њему је печат материје. Разлике у језицима настају због разлика у духовној структури народа. Разлике су услов за обогаћивање и усавршавање језика приликом узајамних утицаја. Језик утиче на човека и условљава његову мисаону и стваралачку снагу, језик је жив процес, његова делатност је универзална и зависи од напредовања сазнања, а сам језик се развија као природни организам.

Аристотел проучава језик у вези са мишљењем, зато што, како мисли, они функционишу на исти начин и према истим законима. Аристотелов приступ је граматички: *γραμματικὴ τέχνη* или *ars grammatica* је вештина употребе писаног језика. У *Органону*, он каже да су „речи, изрази звуцима, само симболи онога што је представљено у души, док су слова само симболи речи“: Своју граматичку теорију Аристотел излаже у *Поетици*, где каже: „У сваком смисаоном исказу налазе се следећи делови: елемент, слог, везник, име, глагол, члан, падеж, реченица.“ Елемент је фонема, слог је слог у данашњем смислу, име, глагол и падеж су изложени у спису *О тумачењу*, реченица је основна синтактичка и логичка категорија и Аристотел је назива исказом, а у логичком контексту и ставом (2, 1987 – 119).

Аристотел поистовећује језик са говором, а говор схвата као рационалан израз за односе међу стварима и тражи њихове елементе, а језик истражује

у вези са његовом улогом у изражавању рационалности бића. У *Органону*, у *Софистичким побијањима*, Аристотел разматра следеће особине језика: амбиваленцију, многозначност, измештање значења.

Рационализам је важан за нашу тему: и због покушаја да се изгради строго формалан, формализиран, вештачки језик, при чему се види и утицај геометрије, а и као идеја коју Дерида жестоко критикује – *логоцентризам*: „Метафизика – бела митологија која сабира и рефлектује културу Запада: бели човек узима сопствену индоевропску митологију, свој *λογος*, *μῦθος* сопственог идиома, као образац онога што он још сме да назове Разумом“, каже Дерида (3, 1990 – 13).

Декарт је предлагао да се створи један философски језик који би имао одређени број појмова и где би били одређени њихови односи. Тако би било могуће да се, према одређеном алгоритму, увек добију закључци из свег могућег садржаја тих појмова, а закључци би били гарантовани философским карактером језика.

И Лајбниц у спису *Mathesis universalis* развија идеју о једном вештачком језику. У делу *De arte Combinatoria* говори о знацима којима би се могли служити сви народи. Тај вештачки језик би морао бити најближи математичким и логичким законима. Лајбницево идеје су основа симболичке логике.

Мишљење и језик су у ствари битно конкретни и утемељени у чулности, иако се та чулност превазилази, јер се у чулној основи већ налази и натчулни, апстрактни момент. Између језика и мишљења постоји и јединство и разлика, као између језика и говора, значења и знака, синхроније и дијахроније, апстракције и конкретизације...

Ако сматрамо да је језик примаран (генетички или логички) у односу на мисао, онда је граматика примарна у односу на логику, логика се изводи из граматике.

И геометрија утиче на граматичка схватања. Она своје истине демонстрира као очигледне – оне су интуитивно схватљиве и зато могу бити општи модел мишљења.

Тако се логика и граматика *Port Royal* налази на овим позицијама, а основне идеје су:

1. језик је производ мишљења и служи за изражавање мисли;
2. мисао је по својој природи рационална, значи, и језик је нужно рационалан;
3. мисао је општа, универзална, значи и граматика мора бити таква.

Представници *Port Royal* заправо и нису били граматичари у смислу *ars grammaticae*, већ философи језика и значајни су за развој ове дисциплине.

Да споменемо овде и Чомског који сматра да језик има рационалну структуру, односно човек ту структуру препознаје и њом се користи према неким урођеним склоностима.

Позитивизам и марксизам се негаторски односе према дотадашњој философској традицији и према философији уопште, а Кјеркегор, Ниче, Јасперс, Хајдегер, Сартр урушавају језик дотадашње философије.

Позитивизам схвата језик као скуп искуствених, чулно-акустичких и визуелно-графичких позитивних факата датих нашем сазнању. Са позитивизмом, филозофија доживљава трансформацију у лингвистику. Од науке о језику писаних докумената и традиције постаје наука – општа и специјална – о језику као средству комуникације.

Систем не производи језичке факте, већ ти факти стварају језички систем. Тезе нове лингвистике развија Фердинанд де Сосир (2, 1987 – 215). Његова лингвистика се разликује од свих других школа пре њега зато што обједињује граматичке, филолошке и лингвистичке аспекте и омогућава да се језик разматра уопштено, али и са његових различитих аспеката, чиме је лингвистика постала општа наука.

Позитивизам сматра да се о свету као целини не може исказати никаква истина. Његов став је антифилозофски: према позитивизму, филозофија се не суочава са истинским, стварним проблемима.

„Филозофија се критикује радикално, у корену, као секуларизирана теологија нашег времена, апологија стварности, која је свој предмет, Бога, само заменила некаквим општим принципом метафизике“ (2, 1987 – 198).

При разматрању доприноса марксизма, треба нешто рећи о читању и тумачењу. Тумачење је дело система, затвореност, а читање је отвореност, стварни дијалог. Много аутора, тумачећи Маркса и Лењина, полази само од њихових коначних резултата, одбацујући, као неважан и успутни, начин и пут којим су дошли до решења. Али, једно специфично читање (Лењин: „материјалистичко“) претходи сваком Марксовом делу.

„Читање је место судара између читаног текста и текста који интерпретирамо, судар чији процес, док се збива, већ указује ван себе на неки други текст у који се уписује читање и његово материјално, интертекстуално пулсирање“ (4, 1978 – 45).

Што се тиче метафоре у читању Маркса, Дерида ово питање анализира на више места и указује на Алтисеа и на друге ауторе, и каже: „У *Свескама* о Хегеловој дијалектици, Лењин дефинише однос Маркса према Хегелу као „наглавачки“, али исто тако и као „одсецање“; (Хегелов систем је „скраћен“ за све оно што у њему влада: Апсолут, Идеја, Бог итд.) (3, 1990 – 84).

Иначе, Алтисеа из психоанализе, из Лаканове верзије Фројда, узима несвесно као језик. Значи при читању, у тексту треба тражити потиснуто, несвесно, друго.

„Читати значи читати маргине и из њих“ (4, 1978 – 47).

У хаику поезији белине говоре, оно не(до)речено тако се подразумева прећутно, ћутећи.

У говорном језику и *паузе* говоре, у ствари, оне носе истинску вредност говора.

У Граматологији, Дерида каже да *зато што почињемо да пишемо, да пишемо другачије, ми морамо поново да читамо.*

Када читамо Кјеркегора, Ничеа, Јасперса, Хајдегера... видљиво је њихово настојање да се пређу логичке границе које је поставила филозофија од Декар-

та до Хегела. У својој одбрани индивидуе, Кјеркегор се супротставља диктатури ума коју врши сазнајни субјект апсолутизирањем општег и апстрактног у односу на појединачно.

Философија језика проучава човека као *animal symbolicum*; човек је биће које се служи језиком и одређено је језиком.

Европска философија је одређена Платоновом замисли о истинитом говору који као монолози и дијалог води душу ка сазнању.

Хајдегер зато каже: „Али језик је монолози. То значи две ствари: сам језик је оно што заиста говори. И он говори усамљен. Али усамљен може да буде само онај ко није сам, значи није одвојен, појединачан, без било каквог односа. У усамљености управо мањак заједништва постаје најчвршћи однос према њему“ (1, 1981 – 67).

Ко је субјект комуницирања? У функционисању језика субјект ишчезава, како каже Хајдегер, онеме „ЈА“ је „одзвонило“ тиме што га је неко чуо.

У том смислу, Дерида као мото наводи Хусерлове речи из *Logische Untersuchungen*: „Када читамо реч „ја“, а да не знамо ко ју је написао, онда имамо реч која, ако већ није лишена значења, онда бар реч која је страна свом нормалном значењу“ (5, 1989 – 7).

Зато што у језику постоји за друго, заступљеност субјекта у језику је двосмислена и первертирана. Мишчевић објашњава да је наша реч „заступа“ имала значење „смета“, стоји некеме на путу; исто тако и: ступица (1, 1981 – 24).

У свакој речи, према Гадамеру, присутна је целина смисла, али као неисказана. Херменеутички круг је бесконачан, смисао је неисцрпан.

Језик је универзални медиум, посредник између приказа, приказаног и тумачења.

„Језик је биће које се може разумети. Свој сопствени универализам херменеутички феномен овде истовремено пребацује на структуру схваћеног бића, с тим што га у једном универзалном смислу одређује као језик, а свој однос према онеме што бивствује као интерпретацију“ (6, 1989 – 172).

„Херменеутика, теорија означитеља и теорија текста (граматологија) указују, свака на свој начин, на ову дистанцу, на алтеритет латентан сваком говорењу и тексту“ (1, 1981 – 87).

Шта значи то да је означено, смисао, појам одређен као систем разлика? У *La Différance*, Дерида каже:

„...Означени појам никада није присутан у себи самом, у самодовољној присутности која би упућивала на саму себе. Сваки појам начелно и битно је уписан у неки ланац или систем који упућује на неки други појам, захваљујући системској игри разлика. Таква игра више није једноставно појам већ могућност појамности, појмовног процеса и система уопште“ (1, 1981 – 63).

Мисао нам није доступна изван језика.

У оваквој ситуацији, јазик је вреднован само према својој способности да открива, да чини присутним оно што се налази у његовом бићу. Зато Дерида ствара термин „логоцентризам“ у ком језик има централно место, али он је

слика и медијум нечега што га надилази и утемељује: Идеје, Духа, Бића. Однос између приказане стварности и приказа је кључан. Гадамер каже да уметничко дело, на пример, слика, није знак, зато што знак функционише указујући на означено, али тако што га не презентује, док слика свој предмет чини присутним.

„Реч и слика нису само допунске илустрације, већ омогућују да оно што показују, тиме буде сасвим оно што јесте“ (6, 1989 – 215).

Мерло-Понти упоређује сликарство са језиком ћутања. Оно тражи један споразум који се прећутно подразумева. Слика увек нешто казује, али нешто остаје и неказано. Слика и њен језик су сиромашнији, али и богатији од света и његовог језика. И Витгенштајн каже да је свет – *моја слика света*. И он, када говори о језику, говори и о ћутању.

Жак Дерида сликарству посвећује посебну књигу. (Књигу?! Не, текст. Јер по њему, књига као израз логоса, присутности, не одговара модерном искуству.) Ради се о делу *Истина у сликарству*, или, како каже аутор, „истини слике“ (што су у ствари Сезанове речи упућене Е. Бернару), где развија методологију коју је већ примењивао на структуру писма (*L'écriture*). Наиме, у *Гласу и феномену*, Дерида даје минималну дефиницију писма: „...текући назив за знаке који функционишу насупрот потпуној одсутности субјекта, преко његове смрти“ (5, 1989 – 104). Да ли се оваква минимална дефиниција може дати за сликарство?

Писмо је друго име разлике и заборав. Оно је са друге стране истине и лажи. Разлика је већ затечена:

„Уметничким делом ми смо увек затечени. Ова структура „увек већ“ (*toujours – déjà, ja schon*) нема карактер формалне структуре, већ сама, поново увек већ, учествује у презентацији означеног“ (7, 1979 – 286).

Ако ово „увек већ“ потпуно важи, онда се губи изворност и долази у питање херменеутички став. Зато Дерида решење налази у ставу неодлучивости (*indécidabilité*): ни истинити ни лажно.

„Разликовање ... није нешто што долази споља. Недостатак није нешто допунско, већ делатно *a priori*. Отуда игра замена и надокнада, али се никада не долази до онога 'први пут'. То се не може реконструисати, поновно успоставити, нити му се иде у сусрет“ (7, 1989 – 286).

Ако „природа воли да се скрива“ и само (нам) даје знаке, ако ми и превише тежимо да је разоткријемо скидајући јој велове, маске – шта ако су иза велова... опет велови?... шта ако нема краја скидању маски, ако истина има више лица, ако она, како сматра Лакан, као заводница стоји између нас и реалности – *la seduction de la verite* (заводљивост истине), каже он, али и додаје: „*la chere petite soeur de l' impuissance* (драга сестрица немоћи).

У бескрајној игри симулирања, претварања, израња моћ лажног.

Не постоји предтекст дела-текста.

Све је у тексту.

Il n y a pas de vrai sens d un texte (П. Валери).

Хајдегер такође каже да се дело мора ослободити од стега *мимесиса*, из круга адекватације, кореспонденције.

Дерида иде и даље, па сматра да се дело мора ослободити и из домена истине као разоткривања, откривања. Дело је изворни фантазам, двојност без идентитета.

„Све почиње репродукцијом“, каже Дерида у *Писму и разлици*.

(Зар) оригинал не постоји?!

Постоји једна јапанска прича о фалсификатору:

Искусни фалсификатор слика много је слушао о последњем ремек-делу великог мајстора Хокусаија – Снег на планини Фуџи“. Али, то дело нико није видео, па ни фалсификатор. Зато је, у тренуцима надахнућа, фалсификатор насликао ту чудену слику.

А Хокусаи? Он никада није ни стигао да наслика то своје дело које се данас сматра врхунским дометом у јапанском сликарству.

Тако је „анонимни фалсификатор допунио дело Хокусаија, не знајући ни сам шта чини...

Надахнуће лажним, а не лажно надахнуће? И онда је и само тражење истине већ лаж.⁴

Као сликарство – и литература:

Литерарно писмо је „имитирање које ништа не имитира“, копија без модела, „референција без референта“, знак без означеног.

Разградња метафизичког мишљења започиње управо деструкцијом појма знака.

Дерида каже: „Ја овде следим консеквенце онога што већ дуго времена, пре него што сам дошао до сликарства, називам *зачетком* (l'entame) извора: оно што се отвара неким трагом, а не почиње.“

Значи, говорећи о сликарству, Дерида говори о ономе око, околи (autour) и уједно показује да је наше виђење сликарства одређено традиционалном метафизичком структуром говора у којој доминира однос означитељ–означено.

Традиционална филозофска питања – „шта је уметност?, „шта је лепо?“, односно Кантову *Критику моћи суђења*, Дерида разматра у тексту који назива „Парергон“. Као и наслов, тако је и сам текст графички измештен: белине играју са одштампаним текстом. Парергон није ни оно унутрашње ни оно спољашње дела (εργον).

„Овим Дерида настоји да сруши митологију онога што се назива унутрашњим језгром, суштином, идентитетом дела с једне, и такозваних пратећих периферних елемената, с друге стране, митологију идеалитета дела и начина његовог постојања, не плашећи се при том крајњег релативизма“ (7, 1979 – 288).

У делу *Успостављање истине слике*, Дерида говори о једном бизарном детаљу: Ван Гоговим ципелама. Кроз ту анализу он оспорава миметичко схватање уметничког дела и покушај реституције истине слике. Дерида сматра да се *сама ствар увек скрива*. Али, да ли она сама има стратегију скривања?

Постоји видљива ивица, руб, рам и „централни фантом“ од „којег почињемо да фасцинирамо“. Дерида предлаже да овај глагол употребимо непрелазно,

⁴ Причу о фалсификатору казује Јовица Аћин у књизи *Поетика кривотворења*, Светови, Нови Сад, 1991. – одмах на почетку. Међутим, занимљиво је да, како каже, такве приче у Јапану – нема!

као и када кажемо – „халуцинирамо“. „Супротно Хусерловим уверењима, поглед не може да се заустави и да ту остане... колико год тренутак био кратак. Није ли то место где се рађа спекулација?“ (7, 1979 – 289).

Језик сликарства нас приближава језику уопште, па тако и језику филозофије.

У историји сликарства постоји историја слепила и на то је циљао Дерида када је осмишљавао изложбу у Лувру, крајем 1990. и почетком 1991. године, под називом *Мемоари слепца* (*Memoires d'aveugle*). Метафорички, ради се о слепилу онога што црта, слика, нарочито ако приказује себе...

За Дерида, оно што је видео у слепилу истовремено је део његовог слепачког ауторитета онога што се од себе никада не може видети. Отуда, поднаслов изложбе је симптоматски: Аутопортрет и друге руине!“ (4, 1978 – 168).

У језику постоји аналогна појава. Наиме, руски лингвист Поливанов обрдио је врло интересантан и значајан феномен, за који је француски славист Робел предложио назив „фонолошка глувоћа“ (*surdite phonologique*). Поливанов сматра да фонолошки систем матерњег језика одређује регистровање звукова неког страног језика и даје следећи пример: један Азербејџанац, образован, писац, који пише и говори руски, изговара „кињига“ уместо „књига“, зато што је у турским језицима груписање два консонанта неприродно. И Јапанац би уместо „драма“ рекао „дорамa“. И не само што би тако рекли већ би тако и – чули.

„Аналогно фонолошкој глувоћи постоји и идеолошка, или још шире – *метафизичка глувоћа*. Метафизика је својеврсни матерњи језик западњачког мишљења“ (4, 1978 – 22).

Метафизика (филозофија као метафизика) и језик су блиски и сродни, али несамерљиви.

Филозофско проучавање језика је увек било, пре свега, интересовање филозофије за сопствени језик.

„Филозофија треба да дозволи свом језику да је доведе у питање, да се у њој самој отвори простор за другачији вид говорења,“ каже Хајдегер.

Да ли се метафора налази у филозофским речницима? Да:

„Метафора (грч. *metaphora* = пренесен израз), у реторици сликовит израз, реч у пренесеном значењу које иначе није њен обични или прави смисао. Метафора се обично употребљава за живље приказивање неке ствари, а најчешће се њоме апстрактне ствари замењују конкретним, нпр 'рана' уместо 'бол'. Према томе је метафора увек неко скраћено поређење. Ако се протеже на више предмета, онда се то зове алегорија.“⁵

⁵ *Филозофски рјечник*, у редакцији Владимира Филиповића, Накладни завод Матице хрватске, Загреб, 1984, стр. 208.

1. а) Према другим речницима:

Троп (грч. --- лат. ---) преокрет, обрт, обртање, преношење речи из истинског, правог значења у неправо, облик поетских украса који мењају и облик и значење речи, код којих се и речи и

Дерида у *Белој митологији* каже: „Увек када реторика дефинише метафору, она подразумева не само једну философију, већ појмовну мрежу у којој се та философија уобличава. Свака нит у тој мрежи при том прави још један обрт, рекли бисмо метафору када тај појам не би био превише изведен. Дефинисано је значи уплетено у оно што одређује дефиницију“ (3, 1990 – 33).

Значи, метафора се често поистовећује са поетском сликом. И Аристотел говори о сликовној функцији метафоре, а према Цицерону, метафора се, пре свега, обраћа нашем виду.

Уз њену помоћ наше унутрашње око може боље да види ствари, а сликовни ефекти метафоре су „блесак“ и „рељефност“.

Поетска слика је везана и за подсвест и за свест, али је увек условљена чулношћу. Треба напоменути да осим визуелних, постоје и аудитивне, алфакторне, густаторне, тактилне, кинестетичке, органске, синтетичке слике.

Као посебан вид сагледавања стварности, слика се јавља прва, а затим „ураста“ у реч, па је зато „предјезичка“, али и „надјезичка“ (8, 1978 – 16).

Буквалне, дословне слике су изражене „језиком који мисли оно што казује“, за разлику од фигуративних слика, чији језички облик не значи оно што казује.“ (8, 1978 – 19).

Према Ричардсу, реч може истовремено бити и дословна и метафоричка, фигуративна (9, 1988 – 204).⁶

Метафора свој језик изражава посредно, а дословна слика непосредно. Али и метафора један свој предмет изражава непосредно, а други посредно, што значи да, као и свака фигура, у ствари изражава два предмета. Отуда и мишљење да у метафори „једна реч даје две идеје за једну“, како каже Џонсон (9, 1988 – 21).

Ричардс сматра да метафора није слика, јер у њој нисмо позвани да видимо (нешто), већ да (то) схватимо кроз метафорички доказ...“, односно, „метафора је међусобна веза мисли и трансакција између контекста“, значи, „мисао је метафорична“ (9, 1988 – 65, 88, 100).

реченице „преносе“ и добијају други смисао, па тако уместо обичне и мислене представе добијамо другу, живљу, очигледнију и лепшу.

У тропе спадају: *Метафора* (са алегоријом и персонификацијом); *Метонимија* (са еуфемизмом и иронијом) и *Синегдоха* (са хиперболом и литотом).

Метафора (грч. --- преношење, пренос) поетска фигура у којој реч уместо свог првобитног значења добија друго, јер је говорник у свом духу упоредио два предмета, скраћено поређење у којем није изричито речено да треба да се пореди са неком другом, па је уместо речи која треба да се пореди дошла реч са којом се пореди. Метафора је сликовит израз, преносно значење, преносни смисао.

1. б) Мало нам говоре оваква одређења метафоре:

„Најфундаменталнији облик фигуративног језика“ (Хокс);

„Архетип целе књижевне уметности“ (Брукс);

„Краљица поезије, ваздух који нас окружује и без којег би умрли као мисаона бића“ (Г. де ла Волпе).

⁶ Дерида, у *Белој митологији*, страна 96, наводи Фонтанијеа: „Дословно је значење речи у буквалном смислу, речи схваћене у обичном говору, оно значење које пада на памет онима који разумеју језик.“

За М. Петровића, оно што је заједничко код метафоре је „нешто опште и апстрактно“ (10, 1967 – 70).⁷

На неки начин, метафора је слика која има двосмислен карактер, Можда зато Витгенштајн каже да је метафора „полувизуелна“ – „пола визуелног искуства, пола мисао“.

Али, између слике и предмета постоје различити степени блискости. „Слика постепено увлачи предмет у своју сферу“, али када се појави метафора „дух не треба да остане само у сфери слике: Слика треба да остане довољно нејасна, да би могла да се преноси на други предмет“ (8, 1978 – 26).

Дајући у прегледу разне дефиниције ове стилске фигуре, не можемо да занемаримо и саме почетке њеног дефинисања, те се морамо вратити и на Аристотелову дефиницију метафоре:

„Метафора је преношење израза с једног предмета на други, и то или с рода на врсту, или од врсте на род, или с врсте на врсту, или, најзад, на основу аналогије“ (11, 2002 – 91).

Према Ричардсу, „у најједноставнијој формулацији, када употребљавамо метафору, имамо две мисли за различите ствари, које делују заједно и које подржавају једну једину реч или фразу, чије значење је резултат њихове интеракције“ (9, 1988 – 70).

Обе дефиниције подразумевају два битна елемента метафоре: метафоричке термине и метафорички однос. Метафорички термини су „компаративни појмови“ или чланови метафоре. Код Ричардса, метафорички термини су „*tenor*“ (основна идеја, суштина; лат. *tenor*) и „*vehicle*“ (превозно средство; лат. *vehiculum*).

Ричардс јасно разликује значење (*meaning*) од суштине (*tenor*). Метафорички однос описује као: поређење, контраст, алегорија, јукстапозиција, идентичност, тензија, колизија, фузија.

Метафорички однос се најчешће заснива на аналогији и поређењу. Схватање метафоре може бити монистичко или дуалистичко. Дуалистичко признаје постојање двоструког предмета у метафори, а монистичко не дозвољава да метафора има однос повезан са њеним значењем.

Аристотел сматра највреднијом ону метафору која се остварује аналогијом, јер она живље представља предмете нашем унутрашњем оку.

Према Цицерону, у метафори се одбацује блиско, а посеже се за удаљеним, а Бретон каже да што је већа раздаљина између „слике“ и „ствари“ коју „слика“ преноси – метафора је смелија.

Ричардс каже да је за метафору најкарактеристичније истовремено присуство и сличности и разлика у њој. Јер, „има мало метафора у којима разлике

⁷ Да ли је метафора омогућена неким математизмом којим се може интерпретирати језичко функционисање метафоре? Постављајући ово питање, М. Петровић Алас указује на феноменолошки значај метафоре. За њега, метафора је „пресликавање на основу сличности“ и каже да метафоричка природа нашег начина изражавања „отвара могућности да се ограниченим бројем елемената изрази бескрајно мноштво факата“ зато што метафора има бескрајно много конотација.

међу њеним члановима („tenor“ и „vehicle“) нису делотворне као и сличности“ и даје пример „пузања људи између неба и земље“, о којем размишља Хамлет у једном монологу. Ово илустровање, осветљавање положаја човека (пузањем црва) није остварено на основу сличности, него, пре свега, на основу разлика (9, 1988 – 103).

Али, вратимо се Аристотеловој дефиницији:

„Метафора (*metaphore*) је преношење (*epiphora*) израза (*onomatos*) са једног предмета на други (*allitriou*), и то с рода на врсту (*apo tou genous epi eidos*) или са врсте на род (*apo tou genous epi genos*) или са врсте на врсту (*apo tou eidos epi eidos*), или, коначно на основу аналогије (*e kata to analogon*).“

Због општости дефиниције, Аристотел је нападан и брањен и од старих аутора (Цицерон), али и у новије време.⁸ Дерида напомиње да је Аристотел први разматрао метафору као општи облик свих фигура речи, било да их *сadržују* или да представља њихову *економију* или да налази своју најбољу форму у аналогији према сразмери.

Иначе, метафора је увек била одређена као троп сличности; не, напросто између означитеља и означеног, него између два знака, где један означава другог. Због ове најопштије карактеристике могуће је да под окриље метафоре сакупимо све фигуре назване симболичким или аналогијским.⁹

Дерида даље показује да је Аристотелова дефиниција философска теза о метафори и истиче: „Она је исто тако и философски дискурс чија је цела површина одређена метафориком“ (3, 1990 – 34).

Дефиниција ствара такав систем интерпретације чији су чланови: *metaphora, mimesis, logos, phisis, phone, semainein, onoma*.

Аристотел обрађује метафору у оквирима теорије *lexis* (говорни чин, акт, изражавање, дикција, говорништво).¹⁰

Lexis је увек у вези са *dianoia* (мисао). Разлика између *dianoia* и *lexis* је у томе што *dianoia* није очигледна сама по себи. У вези са Аристотеловим схватањем трагедије, акт говорења сачињава суштину трагедије, зато што би требало да лик у трагедији може да каже и нешто друго од онога што мисли. *Lexis* и са њом метафора постоје у оној мери у којој *dianoia* није самоочигледна. Мисао још није у односу са метафором. Метафора постоји под претпоставком да се неким изразом исказује таква мисао која по себи остаје невидљива, скривена, латентна.

Дерида каже да је Ди Марсе био у искушењу да сасвим доследно и дословно следи Аристотела, дефинишући метафору као „фигуру којом се прено-

⁸ Дерида наводи мишљење Блера: „Аристотел узима реч метафора у ширем смислу, за сваку врсту пренесеног значења које се даје некој речи, као да се ставља целина уместо дела, род за врсту или врста за род“ (Ж. Дерида, *Бела митологија*, нав. издање, стр. 90).

⁹ Између симбола и метафоре има сличности и разлика. Значења метафоре су најчешће појединачни предмети, а значења симбола су општа. Метафора је слична симболу по томе што не може без концепта јер метафоре нема ако нема јасно дефинисаних поредбених појмова.

¹⁰ У *Поетској уметности и Реторици*, III књига.

си дословно значење имена. Са друге стране, Фонтаније тврди да сви типови речи могу дати повод за метафору“ (3, 1990 – 37).¹¹

И Ниче помера границе метафоричког толико да сваком фоничком исказу приписује метафоричност – јер, жива реч преноси оно што је разнородно у односу на њу (в. 12, 1984 – 79, 84). То би значило да се од сваког означитеља направи метафора за означено, док класични појам метафоре означава само замену једног означеног другим, при чему прво постаје означитељ.

Према Фонтанијеу, све врсте речи могу се употребити или се употребљавају заиста *метафорично*, ако не у својству фигура, онда као *катахресе*.

Аристотел сматра да је име елемент метафоре. Име је прва семантичка јединица, најмањи елемент који означава. То је сложена *phone semantike* чији је сваки елемент без значења (*asemos*). И глагол има то својство, а притом поседује и временост.

Део *lexis* је глас без значења (*phone asemos*). По себи, глас је без смисла. Он није графички облик већ фонички елемент, део звука. Према Аристотеловом мишљењу, разлика између човека и животиње је у томе што само човек од нерашчлањених звукова ствара глас: „Глас је нерашчлањени звук, али не сваки, већ само онај који може улазити у један гласовни скуп. Јер, и животиње имају нерашчлањене звуке од којих се ниједан не може назвати елементом говора“ (11, 2002 – XX 14566).

Људско оглашавање се разликује од животињског крика на основу смисла и извора, односно, могућности именовања. Својство именâ је да нешто значе.

Дефиниција метафоре је на одговарајућем месту у *Песничкој уметности*, која започиње као предавање о *мимесис*. Јер, *мимесис* не иде без теоријског поимања сличности која је увек услов метафоре. Ομοιοσις (сличност) јесте оно без чега је метафора незамислива, „...јер умети наћи сјајну метафору значи умети видети сличности,“ каже Аристотел (11, 2002 – XXII 1459).¹² То значи да је истина предуслов за праву метафору.

Према томе, животиње, лишене *логоса*, φωνη σεμαντικε и στωικηειου нису способне за *мимесис*, зато што мимесис припада логосу и повезана је са могућношћу смисла и истине у дискурсу. Мимесис је урођена човеку. У ствари, само човек имитира, само он налази задовољство у имитирању и само он учи кроз имитирање. Имитирање и задовољство од имитирања су два извора поезије. Логос, мимесис, αλεθεια су једна иста моћ. „И логос је код куће само у φωνη...људски глас је најспособнији за имитирање“ (11, 2002 – 14486).

„Метафора, плод мимесис и хомоиосис, као и аналогича, су, значи, средство сазнања. Подређено, али сигурно. За њу се може рећи оно што се каже за поезију: она је више филозофска и озбиљна ствар него историја, јер више

¹¹ Дерида наводи и Кондијака: „Оно што смо рекли о поређењима треба применити и на метафоре: ја ћу само указати да, ако погледате етимологију, сви тропи су метафоре, јер метафора дословно значи преношење једног значења у друго“ (Ж. Дерида, *Бела митологија*, нав. издање, стр. 92).

¹² У Реторици, Аристотел каже да је метафоричка моћ природни дар и оно што је најважније код песника. И више од тога – метафоре се не могу научити од другог, оне су жиг генијалности.

приказује оно што је опште, а историографија оно што је појединачно“ (13, 1987 – 234).

Ипак, метафора је посредник и има подређен статус, који ће задржати кроз целу историју философије. Философ је способнији и за задовољство од сазнавања у поређењу са другима: „То долази отуда што стицање знања чини велико задовољство не сам философима већ и другим људима, али ови други учествују у том задовољству у незнатној мери.

И зато људи посматрају слике са уживањем, јер при посматрању слика добијају неко сазнање и увиде шта представља свака од њих“ (11, 2002 – 14486).

Метафора се често назива „скраћеним поређењем“ – Аристотел, Цицерон, Хегел. Ди Марсе каже да је метафора „поређење у духу“.

Хегел сматра да се у поређењу веза између две упоређене јединице („слике“ и „значања“) успоставља помоћу речи „као“ и „као да“. Зато би се могло рећи да је поређење ближе визуелном од метафоре.

Зато Дерида показује да би метафора и друге фигуре, у извесном смислу, биле истородне и разликовале се само по степену развијености. Метафора би била најкраћа, али и најопштија говорна фигура и садржавала би све друге фигуре. При том се позива на Аристотела који каже да је и поређење метафора, иако између њих постоји незнатна разлика. Поређење је, на пример, када песник за Ахила каже „као лав се баци“, а метафора када каже „лав се баци“.

И, да би однос између метафоре и поређења био јаснији, Дерида каже: „Ако је потребан критеријум за разликовање метафоре од поређења... поређење се увек јавља као нешто изван дела што је јасно одвојиво, док је метафори условно потребан смисао реченице“ (3, 1990 – 86).

Метафора сликовито предочава оно што развученије поређење изводи посредно. Предочавање, стварање живих слика, извођење акције су својства добре метафоре: „Кажем да речи (и изрази) предмет приказују сликовито онда када означавају ствари у акцији.“ Најчешће је то оживљавање неживог. Опозиција живо/неживо господари целокупном класификацијом метафора код Фон-танијеа, напомиње Дерида (13, 1987 – 286).

Код живих језика лако се може ухватити разлика између правих метафора и оних метафора које су се дугом употребом свеле на непосредне истините изразе.

Вредност трошења овде одговара супротности између правих и избрисаних метафора. О томе говоре скоро све расправе о философској метафори: постоје угасле метафоре које нас не интересују зато што писац није имао на уму чији се метафорички ефекти проучавају у пољу свести.

Разлика између правих и угаслих метафора одговара традиционалној опозицији између живих и мртвих метафора (14, 1981 – 39).

Метафора се разматра и као спољашни украс, нарочито да би се супротставила философској метафори. Класично је „економистичко“ схватање (које има потпору и код Аристотела), према којем метафора има задатак да нам уштеди управљање на дуго и широко. Фенелон зато и тврди: „Сваки украс је само украс, излишан је.“

А Хегел тврди: „Значење које се изражава у метафори не може да полаже право на вредност неког самосталног уметничког представљања, већ мора да се сматра само као успутно уметничко приказивање, због чега је метафора... спољашњи украс у неком уметничком делу“ (15, 1970 – 108).

Слично мисли и Башлар за кога је метафора лажна слика, зато што нема директну моћ слике, која је творац израза, или како каже „дародавац бића“.

Насупрот њему, Х. Понгс сматра да метафора има онтолошку вредност, јер је везана за „свет као биће око нас“, док је слика усмерена према „свету као постојању у нама, или откривању онога што је у души несвесно, са интуитивно схваћеним сличностима“ (8, 1990 – 27).

И коначно, треба напоменути да је, својим радовима, Ричардс прекинуо са до тада владајућом реторичком традицијом према којој је метафора само језички украс.

Да се о метафори не би расправљало као украсу фантазије или реторичком украсу, да би се дошло до унутрашње структуре философског дискурса фигуре се свде на „изражавање“ идеје, сматра Дерида. Значи, метафора би имала задатак да изражава идеју, да манифестује или да представи садржину мисли која би се природно називала „идејом“.

Кретање метафоризације (порекла, затим брисање метафора, прелажење из дословног, чулног смисла у дословни духовни смисао заобилазним путем фигура) није ништа друго него ход идеализације.

Оно чему метафизичар систематски тежи је избор појмова у негативном облику: аб – солут (*l'ab-solu*), бес – крај (*l'in-fini*), не – опипљиво (*l'intangible*), не – биће (*l'non-etre*) (3, 1990 – 10).

Речце – делују јаче од тоцила, наглашава Дерида. Оне једним обртом могу да пребришу најизразитије речи, а понекад и да преокрену смисао.

Какав је однос метафоризације која се самоукида и појмова са негативним обликом? Одузимајући им коначно одређење, ове речце раскидају везу која их држи заједно. Питање негативитета боље се одређује схватањем везе између Хегеловог појма укидање, узетог истовремено као јединицу за изгубљено и сачувано и философског појма метафоре. Критеријуми класификације философских метафора би требало да буду преузети из једног философског дискурса.

Дерида каже да је „појам метафоре... философем“ (3, 1990 – 27).

Последице су двоструке и противречне. С једне стране, немогуће је владати философском метафориком као таквом, споља, служећи се појмом метафоре који остаје производ философије, а она би задржавала моћ над метафоричким творевинама.

Ако бисмо желели да схватимо и класификујемо све метафоричке могућности философије, бар једна метафора би остала заувек искључена из система: бар она из које се не би створио никакав појам метафоре или да направимо читав ланац, метафору метафоре. Остајући, притом, ван поља чије омеђавање омогућује, метафора се издваја или пак не води рачуна о том пољу, одлази од њега као метафора-минус, закључује Дерида (3, 1990 – 21).

Литература

- Ненад Мишчевић, *Филозофија језика*, Напријед, Загреб, 1981.
Мухамед Филиповић, *Филозофија језика*, Свјетлост, Сарајево, 1987.
Жак Дерида, *Бела митологија*, Братство – Јединство, Нови Сад, 1990.
Јовица Аћин, *Паукова политика*, Просвета, Београд, 1978.
Жак Дерида, *Глас и феномен*, Београд, 1989.
Ханс Георг Гадамер, *Истина и метода*, Веселин Маслеша, 1978
Спасоје Ђузулан, *Умјетност и истина*, Дијалог, Сарајево, 1979.
Милослав Шутић, *Песничка слика*, Београд, Нолит, 1978.
А. А. Ричардс, *Филозофија реторике*, Нови сад, 1988.
М. Петровић, *Метафоре и алегорије*, Београд, 1967.
Аристотел, *О песничкој уметности*, Дерета, 2002.
Ф. Ниче, *Књига о филозофу*, Београд, 1984.
Аристотел, *Реторика*, Београд, 1987.
Пол Рикер, *Жива метафора*, Загреб, 1981.

Радомир Виденовић, Ниш

ON METAPHORICITY OF (PHILOSOPHICAL) LANGUAGE

Abstract: The relation of philosophy and language and the place of language in the frameworks of philosophy is one of the most important questions of contemporary philosophy. Language is a tool and a means. Can language state the turth and can it contribute to the understanding of Man and his world?

Everyday language is not reliable, often confusing and inconsistent, even inadequate. Poetic language, in attempt to reach the essence of language itself, remains ambiguous, (intentionally) incomplete, metaphorical.

It appears that philosophical language as well is, seemingly unexpected, metaphorical, as Jacques Derrida maintains:

„Each time that a rhetoric defines metaphor, not only is a philosophy implied, but also a conceptual network in which philosophy itself has been constituted. Each thread in thar network makes another twist, we would say a metaphor if only that concept wasn't too derived. The defined is, therefore, involved in that which defines the definition.“

Key words: Logos, metaphor, philosophy, Writing.

Јанко Нешић¹
Универзитет у Београду
Филозофски факултет

УДК 123:159.91; 004:17
Оригинални научни рад
Примљено: 25. 03. 2014.

КОМПЈУТЕРСКИ СИСТЕМИ КАО ДЕЛАТНИЦИ

Резиме: У овом раду испитујем да ли компјутерски системи као вештачки ентитети могу постати делатници. Показујем да компјутерски системи не задовољавају услове стандардног модела делања. Они не поседују ментална стања чиме се отварају проблеми менталне каузалности и слободне воље. Могући су реалистички и антиреалистички приступ. Аргументујем да је потребно заузети одређени реалистички приступ проблему моралности машина.

Кључне речи: компјутерски систем, делатник, ментална стања, слободна воља.

1. Увод

Да ли неки вирус чини зло дело када уништава важне фајлове и да ли робот може повредити људско биће, те због тога бити „кажњен“ искључивањем, зависи од тога да ли се они могу сматрати *делатницима* (енг. *moral agent*). Да ли се може говорити о „поступцима“ робота? Ово је питање о томе да ли се машине могу подвести под царство моралности, које је, до сада, искључиво било насељено људским бићима. Компјутерски артефакти постају све независнији. Неки их већ сматрају *вештачким делатницима* (енг. *artificial moral agent*). Многи од дизајнера таквих система сматрају да су на трагу одређеног облика вештачке интелигенције и да постојећи системи већ показују особине свесних и аутономних ентитета.

Сврха наше полемике биће у томе да ове ставове доведемо у питање и одредимо морални статус компјутерских система. Дакле, да би се могло говорити о компјутерској етици и да бисмо решавали конкретне проблеме компјутерске етике, потребно је прво одговорити на питање: да ли се компјутерски системи могу сматрати делатницима? Компјутерски системи су продукт људске делатности и они ће бити онакви каквим их људи начине. Дакле ако одлучимо да од њих не начинимо моралне ентитете, они то неће бити. Но, у природи човека је да, када има могућности да нешто учини или створи, то највероватније и учини. Али, не постоји неки нужан процес, еволуција компјутерских система, која ће довести до стварања таквих ентитета. Оно о чему можемо одлучивати јесте да ли ћемо створене вештачке ентитете укључити у заједницу делатника.

¹ eshatolog@gmail.com

Постоје два приступа проблему вештачке моралности: *реалистички* и *антиреалистички*. Први узима овај проблем као метафизички проблем, и тражи „истину“ о моралности машина. Друга стратегија „решава“ проблем релативистички. Ја приступам овом питању реалистички и покушаћу да покажем који се *метафизички* проблеми налазе на путу конструкције вештачких делатника. Ово ћу учинити преко стандардног модела делања (2), који постулира поседовање менталних стања као услов за добијање статуса делатника (3). Размотрићу проблем менталне каузалности и додаћу услов да мора постојати слободна воља да би било делања (3). Такође, критиковаћу антиреалистички приступ и његов бихејвиоризам и релативизам (4). Потребно је заузети реалистички приступ (5).

2. Стандардни модел делања

Прво што морамо учинити јесте да одредимо шта значи бити *делатник*. Позајмићу одређење Дебре Џонсон. Узећу у обзир оно што се може сматрати *стандардним моделом* делања (Johnson 2006: 198). Људи се разликују од других бића по томе што делају слободно, а не из нужности (или могу да делају и слободно, а не само из нужности). Одговорност постоји само ако има слободне воље. Ако је неко починио злочин зато што је под претњом натеран на то, ово ће умањити његову кривицу, у моралном и правном смислу. Ако смо нешто учинили под утицајем неког биолошког узрока и морални суд о нашем поступку мора бити другачији. Случајност, такође, може умањити нашу одговорност.

Колоквијални концепт слободне воље је дуалистички. Данашња наука и филозофија имају другачије поимање слободне воље, које је материјалистичко. Неки филозофи сматрају да слободна воља не постоји, или да не поседујемо онолико слободе колико мислимо да имамо. Овим проблемима бавићу се касније у раду, што ће нас приближити одређењу моралног статуса компјутерских система. Ипак, треба увидети да у одређеном смислу ни морални статус људи није више тако сигуран.

Посматрајмо стандардни модел делања. Када човек дела својом вољом, он то чини зато што поседује унутрашња стања, оно што називамо *менталним стањима*, која су узроци спољашњег понашања. Само захваљујући менталним стањима за човека се може рећи да је нешто учинио зато што је то хтео и зато што је имао неке *разлоге* да то учини. По стандардном моделу постоје следећи потребни услови да би се неко људско понашање назвало *делањем*:

1. Постоји неки делатник и он има унутрашња стања (ментална стања);
2. Постоји спољашњи догађај који изазива тај делатник;
3. Унутрашње стање је *узрок* тог спољашњег догађаја;
4. Спољашње понашање има неки спољашњи ефекат, последицу;
5. Тај ефекат има свог примаоца, оног који трпи последицу (Johnson 2006: 198).

Потребно је да постоји делатник који поседује унутрашња, ментална стања, попут жеља, циљева, веровања и најважније, намера да се дела. Међу свим менталним стањима за делање најважнија је интенција да се дела и разлози, који су узроци тог делања. Нека промена је потребна, промена коју у спољашњости изазива делатник. Прави узроци тих спољашњих промена су унутрашња, ментална стања. Спољашње понашање делатника ствара одређене последице, ефекте који утичу на друге људе, нпр. ја имам намеру да неког физички повредим и то чиним, те постоји неко ко трпи ту радњу. На овај начин се затвара троугао делања. Морална евалуација се односи на делање.

Стандардни модел је погодан за даље промишљање моралног статуса компјутерских система. Нећу покушавати да га изменим да би га прилагодио некој унапред постављеној замисли компјутерских система, са намером да их што лакше учиним „моралним“. Намера ми је да, упоређујући компјутерске системе са стандардним моделом, истражим да ли ти системи могу бити делатници.

Слажем се са Џонсоновом да се за компјутерске системе може рећи, без много проблема, да задовољавају услове 2–5. Унутрашње промене у систему изазивају спољашње промене, неку врсту понашања које може бити подложно моралној евалуацији. Постоји, дакле, отеловљено понашање, као код људи, које се морално оцењује. Међутим, постоји проблем у говору о унутрашњем и спољашњем код компјутерских система. Ово може бити само метафоричка подела код компјутера. Ми говоримо о менталном животу човека, као његовом унутрашњем свету који узрокује спољашње понашање. Да ли се код компјутерских система може говорити о нечем сличном, о софтверу као о менталном компјутеру. Коначно, проблем је у томе да ли се за понашање машина може рећи да је делање за које је потребна слободна одлука.

Дакле, можемо претпоставити да услови од 2 до 5 могу бити задовољени код компјутерских система. Највећи проблем са приписивањем моралности машинама је што оне немају ментална стања као људи, дакле у првом услову. Такође, недостатак менталних стања повлачи са собом и проблеме 2. и 3. услова, јер је граница између унутрашњег и спољашњег нејасна. Потребно је одговорити на друга питања, попут оног о односу духа и тела (енг. *mind-body problem*), да би се уопште расправљало о могућности да машине буду делатници. Проблем односа духа и тела је неразрешен проблем. Ипак, од нашег одређења према овом питању зависиће како ћемо посматрати вештачке артефакте. Зато ћу скицирати нека решења и правце који нас очекују, зависно од тога коју теорију прихватимо.

3. Ментална стања

Да бих показао како од метафизичких полазишта у дебати о односу духа и тела зависи и наш став према моралном статусу компјутерских система, потребно је да себи поставимо питање које Грахек поставља у књизи *Материја*,

свест и сазнање: „Може ли се говорити о менталном животу робота?“ Грахек га поставља да би заострио полемику између функционално-физикалних теорија и антиредукционистичких теорија. Питање гласи: да ли савршено конструисан робот (што у нашем случају можемо заменити термином „компјутерски систем“) заиста поседује ментални живот попут људи или се о њему може говорити само метафорички? Дакле, да ли се и људско понашање може описати као један функционално-физикални систем, тј. да ли се ментална стања могу описати само физикалистичким језиком и појмовима. Помоћу овог примера Грахек испитује важење функционално-физикалистичких теорија.

Потребно је узети у обзир феноменална обележја менталних стања, јер највећи проблем неке физикалистичке теорије представља осећај који се јавља у одређеном менталном стању, нпр. осећај бола. Чак и када би се мој бол могао до танчина описати неурофизиолошким терминима, тиме се не би ни дотакао квалитативни *осећај бола*. Ова *sui generis* својства менталних стања називају се *квалије* (енг. *qualia*). Грахек указује да се неће бавити практичним питањем да ли се може и како конструисати савршено програмирани робот који би подражавао људско понашање, већ теоријским питањем појмовног карактера, да ли работи могу имати свест и ментална стања попут људи. А ово је питање о различитим теоријама свести и статуса менталних стања. Од питања о „аутентичности менталног живота“ зависе функционалне-физикалистичке теорије.

Три су главна разлога, по Грахеку зашто је редукционистима „потребан“ такав модел робота. Први разлог је што би тако савршено конструисани робот, као чисто физички систем био парадигматичан пример функционално-физикалистичке теорије о менталном животу човека. Он би био доказ таквих теорија. Други разлог је епистемолошки, јер савршени робот посматран из перспективе трећег лица изгледаће изоморфан људима, којима се без проблема приписују ментални појмови. У том случају и роботу би могла бити приписана ментална стања. Коначно, постојање овако конструисаног робота пружило би емпирички доказ да и људски организам представља само један функционално-физикалистички механизам.

Физикалисти тврде да могу постојати случајеви феноменално или квалитативно необојених стања, која би ипак имала функционалне и бихејвиоралне карактеристике менталног стања, нпр. да неко може бити у стању бола, али да не *осећа* бол (*ersatz* бол). С друге стране, ови примери антиредукционистима говоре да једно биће изоморфно људском бићу, попут робота или зомбија, у функционалном и бихејвиоралном смислу једнако човеку, ипак не би имало феноменални карактер менталних стања, а самим тим ни свест. По њима, функционално-физикалистички модел свести једноставно није довољан опис људског стања, он је редуктиван. Питање о моралности робота и компјутерских система јесте *метафизичко* питање. И као што Грахек показује, и редукционисти и антиредукционисти, без обзира на опречне одговоре о статусу менталних стања робота, сматрају да је ипак могуће дати коначан, истинит или лажан, одговор на то питање. Може се, дакле, јасно одредити да ли работи осећају и мисле или не. Ово ће онда коначно разрешити питање да ли се они могу сматрати делатницима у заједници са људима или не.

Суштина питања о делатништву робота је у менталним стањима, нарочито у интенционалности, која ствара могућност за делање. Џонсонова сматра да се компјутерски системи могу узети као морални ентитети зато што имају интенционалност, али вештачку, уграђену од стране њихових дизајнера. Дакле, они делују интенционално у одређеном смислу па се могу сматрати бар моралним *ентитетима*; ипак, нагласак је на интенционалности њихових творца. Али та интенционалност није аутентична, зато што машине не поседују ментална стања; ово је „сурогат“ интенционалност. Џонсонова говори о постојању *воље* код машина, компјутерски системи не могу се сматрати *вољним* бићима, као што су то људи. Они вољу и „избор“ добијају од својих дизајнера.

3.1 Ментална каузалност

Компјутери, захваљујући великом броју процеса које могу да обављају истовремено, боље од људи могу „прорачунати“ и предвидети последице својих поступака као и број опција које имају при неком избору. Ово их, наизглед, чини „компетентнијим“ за похвално делање од људи. Но, они немају могућност избора. Њихов избор детерминисан је циљевима дизајнера. Компјутерски системи не чине слободан и свестан избор међу тим могућностима, већ то чине у складу са циљевима, задатим од стране дизајнера. Такође, с обзиром да не познају *смицао* избора, он постаје потпуно илузоран.

Услов да делатник мора имати слободну вољу, не постоји међу 5 услова стандардног модела, али је имплицитно садржан у 1. и 3. услову. Овај проблем је у директној вези са проблемом менталних стања робота. Ако работи немају ментална стања, па самим тим ни интенционалност, не могу имати ни слободну вољу. Али физикалисти и не сматрају да постоји „картезијанска“ слободна воља. Долазимо до проблема менталне узрочности (3. услов). Физикалисти тврде да ни ментална стања нису ништа више од својих неурофизиолошких (физичких) основа. Такво је становиште редуктивног физикализма. Ако се прихвати функционално-физикалистичко становиште, није тешко замислити један чисто физички ентитет који би могао бити делатник. Ако ни људи немају неку врсту слободне воље, зашто би онда работи и компјутерски системи, били искључени из моралности?

Ким (1993) сматра да се не може бранити силазна узрочност. Силазна узрочност је способност емергентних својстава виших слојева стварности, да независно утичу на догађаје и процесе у нижим слојевима. Када неки систем дође до одређеног степена комплексности своје организације, појављују се нова, емергентна својства, каквих није било у нижим слојевима и чију појаву нисмо могли предвидети. Живот, свест и рефлексивно мишљење класични су примери јако емергентних својстава. Ово нам омогућава и појаву слободне воље. Ким тврди да емергентизам пропада са силазном узрочношћу. Емергентисти морају показати како силазна узрочност избегава двоструку детерминацију (енг. *overdetermination*): постојање два или више довољних, а различитих узрока исте последице. То је Кимов аргумент каузалног искључења.

Ким жели да покаже како је ментално сувишно и да сав каузални „посао“ обавља физичко (неурофизиолошко). Овде се подразумева *принцип физичке реализације*. По том принципу исто ментално стање могу реализовати различите физичке основе. Реализација обично претпоставља да својство које је реализовано наслеђује каузалне моћи основе која је реализује. Варијације се одвијају на nižем нивоу. Насупрот овоме, у емергенцији се варијације одвијају на вишем нивоу и каузалне моћи нису наследне. Ово је и став дуализма.

Когнитивна и интенционална ментална стања повезана су са понашањем и по Киму могу се функционално окарактерисати; квалије, вероватно, не могу (Kim 2005: 165). Иако функционализам није до сада успео да пружи, а можда никада и неће успети да пружи потпуне дефиниције сложених менталних стања, Ким сматра да су делимичне дефиниције довољне да би омогућиле напредовање и константну допуну у научном истраживању подлежућих физичких и неуралних механизма. Ким сматра да је Чалмерсова хипотеза „зомбија“ (Chalmers 1996) сувише контроверзна, па се пре одлучује за хипотезу инверзије квалија. Без обзира колико ове хипотезе деловале контроверзно Киму, оне су валидне и аргументоване критике функционализма. Критика из инверзија квалија указује да је функционализам „слеп“ за разлике у квалитативном карактеру менталних стања: опажај боја има исту „каузалну улогу“ и у случају када неко опажа предмет као црвен, док други посматрач тај исти предмет опажа као зелен.

Особина функционализма да посматра само *релациона* својстава, без осврта на *инстрисична* својства менталних стања, ствара додатне проблеме (Lowe 2000: 44-67). Ово се односи пре свега на занемаривање квалитативних својстава, чија се каузална улога негира. Из инверзије квалија не можемо закључити да квалије не постоје, ни да су каузално инертне. Може се на овај аргумент одговорити на следећи начин: да замена боја управо утиче на последице које те боје могу оставити на нас (црвена изазива страх, зелена умирује). Али овај одговор не може дати функционалист ако сматра да ове разлике долазе из нашег *веровања* у утицај боја на расположење. И да имају исти каузални утицај две квалије, па их не можемо разлучити, ово не значи да никаквог каузалног утицаја и нема, већ да је критеријум непрецизан. Нелегитимно је закључити из аргумента инверзног спектра да су квалије епифеноменалне (Lowe 2000: 58). Лоув указује на једну битну особину функционализма: он је онтолошки неодређена позиција. Функционализам може бити компатибилан са разним теоријама: физикализмом, нередуктивним физикализмом (ако укључује реализацију), али и са интеракционим дуализмом. Слобода у примењивости функционализма није предност и не увећава привлачност ове позиције.

Такође, сматра се да нема менталног утицаја на физичко јер по *принципу каузалне затворености физичког домена*, не може бити нефизичког узрока физичког догађаја. Приговара се и да је ментална силазна узрочност врста *механичке* узрочности и да укључује *трансференцију*, пренос енергије или момента са узрока на последицу. Овим принципима покушава се оправдање забране утицаја ичега нефизичког на физички домен. Међутим, каузална затвореност је

претпоставка која још увек нема научну потврду. Да нема сложеног става по питању каузалне затворености показује и велики број дефиниција овог принципа. Општа дефиниција могла би да гласи: „Сваки физички догађај који има узрок у тренутку t , има физички узрок у тренутку t' “ (Kim 1993: 280). Али могуће је замислити и такав облик дуализма који би ипак био конзистентан са каузалном затвореношћу физичког домена.²

У теорији интерактивног дуализма, ментално не започиње физичке каузалне ланце, ментални догађај само *омогућава* да се нека физичка узрочност изврши. Нема никаквог проблема у томе да ментални догађај узрокује одређену физичку *каузалну чињеницу* (Lowe 2008). У том случају кохерентно је да ментални догађај M узрокује „да буде случај да одређени физички догађаји $P_1, P_2... P_n$ имају одређену физичку последицу P' “. Ментални догађај M није директни узрок P_1 , већ читавог каузалног ланца, као што Бог може узроковати актуелност света, а да није ниједан од физичких узрока у бесконачном каузалном ланцу света.

Менталној узрочности приговара се да укључује трансференцију. Ово би значило да ментална узрочност претпоставља пренос одређеног квантитета енергије или момента са узрока на последицу. У том случају ментална силазна узрочност била би врста *механичке узрочности*. С обзиром да целина не може предати енергију својим деловима, јер је апстрактни конструкт, силазна узрочност се одбацује. Интерактивни дуализам не прихвата теорију узрока као механизма (Gibb 2010). Дуализам не претпоставља менталну узрочност која је пренос енергије или момента са узрока на последицу. Самим тим, не прихвата да је једини начин за неки нефизички систем да утиче на одређени физички систем, додатак нове енергије или редистрибуција енергије или момента у њему.

Видели смо због чега физикалисти одбацују постојање или каузалну ефикасност менталних стања. Они не морају одбацити слободну вољу, али сматрају да постоји само у једном ограниченом облику. Ако је физикализам у праву, онда није немогуће замислити да ће у будућности бити конструисани роботи и компјутерски системи способни за делање.

3.2 Слободна воља и неуронауке

Проблем менталне каузалности је питање да ли воља као дистинктна ментална диспозиција (моћ) може имати каузални утицај слободан од физичких својстава. За слободну вољу потребна је ментална каузалност. Да ли решење проблема слободне воље може доћи из истраживања у неуронаукама?

Експерименти на које се најчешће позива у филозофској литератури о слободној вољи су Либетови експерименти са „слободним волунтарним акцијама“. Ови су показали, по неким интерпретацијама, да несвесни мождани процеси покрећу вољне акције. Вољном акту претходи електрофизиолошки *потенцијал спремности* (енг. *readiness potential*). Овај потенцијал је негативни

² За дискусију вид.: Lowe (2000).

помак у електричном потенцијалу мозга који се може забележити пре самопокреног вољног моторног акта (Libet 1985: 529). Експериментална открића су довела Либета да закључка да вољни акти бивају иницирани несвесним можданим процесима пре него што се јави свесна намера да се дела. Ипак, свесна намера и даље има контролу над вољним актом. Свесна контрола нема могућност да покрене вољни процес, већ да само омогући или забрани (стави „вето“ на) коначни покрет. Ова открића изазвала су сумњу у либертаријанску слободну вољу.

Меле (2007) критикује Либетове закључке о слободној вољи који долазе из истраживања (Libet 1985, 2001). Подаци добијени тим експериментима су корисни, али су интерпретације проблематичне. Хагард примећује да би „концептуална анализа била од помоћи“ (Haggard, Libet 2001). Либет не успева да увиди да се мора начинити концептуална дистинкција између одлуке и намере (*deciding and intending*) с једне стране и мотивационих стања као што је жеља (*urge*), хтење (*wanting*) с друге стране (Mele 2007: 241). Либет користи термине интенција, жеља, одлука синонимно. Ако нешто хоћемо, то не значи да смо се одлучили да то и учинимо. Када имамо намеру да нешто урадимо одлука је већ донесена, мада се може променити. Иде се од жеље, хтења ка намери и самом делању. Ови имају различите функционалне улоге у интенционалном понашању (Mele 1992). Одлучивање (*deciding*) јесте тренутно и разликује се од намеравања (*deliberating*). Интенције и одлуке могу бити *дисталне* и *проксималне* (Меле 1992: 143–144, 158).

Да је Либет разликовао интенцију од жеље (*intending and wanting/urge*) он би пре повезао потенцијал спремности са овим другим (Mele 2007: 245). Аутори (Libet, Gleason, et al. 1983: 640) нису показали да мозак започиње неку акцију пре него што постоји субјективна свест о тој акцији. За ово време, од појаве грубо проксималне жеље (*(roughly) proximal urge**) у тренутку -550 msec до времена W, субјект може свесно покренути проксималну интенцију да се покрене рука, када то жели да учини намерно. Либет тврди да се ова интенција или одлука јавља у -550 msec. Либет сматра да до волунтарног акта доводи финални „делати сада“ процес (Libet 2001: 61). Овај процес се започиње несвесно. Међутим, када су процеси у питању, тешко је рећи када тачно почињу, где је тачно почетак неког процеса. Слободна воља и не мора да почиње (производи) ту прву жељу (*roughly proximal urge*) за покретом.

Слободна воља се обично посматра као одлучивање или бирање. Интенција се може *касније* укључити у волунтарни процес и ставити „вето“ на почетну жељу. И сам Либет каже: „свесна вољна контрола може радити тако . . . да селектује и контролише [„вољни процес“], или тако што дозволи (*permitting*) или активира (*triggering*) коначни моторни исход (*final motor outcome*) несвесно иницираног процеса или стављајући вето на прогресију ка актуелној моторној активацији“ (Libet 1985: 529). Меле примећује да је окидање врста иницирања, тако да има времена за свесну одлуку да се умеша у процес који води до покрета. Код Мелеа „проксималне жеље за делањем помажу да се покрене делање тако што помажу стварање важних проксималних интенција, а формирање или

стицање ових директно покреће делање“ (Mele 2007: 254, вид.: Меле 1992: 71–77, 143–144, 168–170, 176–177, 190–191). У дуалистичком моделу те проксималне интенције биле би независне од проксималних жеља.

Не може се избећи осећај да сва неурофизиолошка истраживања одговарају на погрешно питање; баве се питањем слободне воље на погрешан начин. Њихова истраживања су корисна, али не за дебату о слободној вољи. Иако истраживачи, али и филозофи који интерпретирају такве експерименте тврде да они мењају наш поглед на слободну вољу или да одговарају на питање: да ли слободна воља постоји, чини се да се они уопште и не баве слободном вољом, већ питањем моторне контроле. На ово је већ скренута пажња раније; тешко је повезати термине које ти истраживачи користе када говоре о резултатима својих експеримената са слободном вољом. Под слободном вољом се обично подразумева нешто друго, што није предмет таквих испитивања.

Истраживачи и филозофи сматрају да могу објаснити слободну вољу тако што проучавају моторну контролу (Gallagher 2006: 115). Истраживања моторне контроле показују да се већина тих контролних процеса дешава на субперсоналном, несвесном нивоу и нема ничег чудног у томе. Зашто и како бисмо уопште били у стању да пратимо све своје покрете? Због тога моторна контрола и постоји на несвесном нивоу, да наша свест не би била „пренагрпана“ непотребним задацима. Ако бисмо морали да имамо сталну репрезентацију другог реда својих телесних покрета, да свесно рефлектујемо о тим покретима, морали бисмо да обављамо покрете много спорије и не бисмо успели да на прави начин (и у правом тренутку) у многим ситуацијама реагујемо. Ако овако посматрамо Либетове и сличне резултате истраживања увидећемо да они не указују на нешто необично, ништа што изискује да на посебан и нов начин буде објашњено. Они нам не могу рећи ништа о слободној вољи (Gallagher 2006: 116).

Међутим, слични проблеми постоје и у оквиру филозофских расправа о слободној вољи. Аутори често своје теорије слободне воље поткрепљују примерима телесних покрета. □ Постављање питања о слободној вољи у оквирима моторних контролних процеса је погрешно јер је слободна воља дуготрајни феномен (не мора се тицати временских размака од неколико стотина милисекунди) и слобода се примарно не примењује на телесне покрете који чине интенционално делање, већ на само интенционално делање које се описује на највишем прагматичком нивоу (Gallagher 2005). У овоме „преломну“ улогу има свест. Временски оквир за испољавање слободне воље је онолики колико је минимално потребно за свесну рефлексију процеса. Такође, разлоге за делање не треба одбацити на основу примитивних схватања каузалности као сударања билијарских кугли. Ако каузалност у расправи о слободној вољи схватимо тако уско (као детерминистички механизам), онда „питање о слободној вољи и није о каузалности“ (Gallagher 2006: 119).

4. Антиреалистички приступ

У поглављу о менталном животу робота, Грахек анализира становиште Хилари Патнама, који одбацује питање „да ли роботи имају ментална стања“, као погрешно постављено. По Патнаму, нема никаквог „открића“ које би нам указало да роботи немају ментална стања, ради се само о томе „да ли ми желимо да роботе укључимо у нашу језичку заједницу“ (Грахек 1990: 179). Моралност постоји једино у заједници. До сада се подразумевало да је у питању заједница људских бића. Ова заједница ће можда бити проширена. Но, чини се да је потребно испитати да ли су ти нови чланови „на истом нивоу“ са људима да би били укључени у заједницу. Тако се враћамо на метафизичко питање о статусу менталних стања робота.

Патнам заузима становиште *перспективе трећег лица*, спољне опсервације која индиректно долази до закључака о унутрашњем менталном животу. Овакво становиште увек ће бити редуктивно. Међутим, Патнам није редукциониста. Његово становиште је *антиреалистичко*. Патнам сматра да не постоје интринсична својства која нам говоре о томе какав је статус менталних стања робота, већ да ми њима *приписујемо* та стања тако што описујемо њихово понашање менталним предикатима и тиме их укључујемо у нашу језичку заједницу. Грахек је исправно приметио да би се таква стратегија могла лако пренети на говор о људској свести, те не постоји ништа што нас спречава да кажемо како другим људима само приписујемо ментална стања. По Крипкеу ово је стратегија свих антиреалистичких доктрина. У њој се врши инверзија кондиционалног става. Ово врло добро објашњава неке одговоре на које наилазимо у етичкој расправи о моралном статусу компјутерских система. Антиреалист тако може тврдити „да не осуђује неки поступак зато што је неморалан, већ је тај поступак неморалан зато што га ми осуђујемо“ (Грахек 1990: 182).

4.1 „Компјутери у друштву“

Џонсонова себе сврстава у групу аутора који се баве проблемом *компјутера у друштву*, дакле на који начин независни компјутерски системи мењају наше друштво и какав морални утицај они могу имати на људски живот. Такав приступ разматра и улогу творца, дизајнера аутономних машина, узима у обзир њихове циљеве и њихово делање преко ових компјутерских система. Компјутерски системи су *сурогат* делатници, по Џонсоновој, њихово делање одређују дизајнери. Ова група не жели да припише делање машинама, јер би се тада изгубили из вида дизајнери и њихова моралност. Они хоће да укажу на то да притисак да се машине што пре учине делатницима, скреће пажњу са озбиљнијих етичких проблема, и истичу да се моралност машина мора посматрати преко моралности њихових дизајнера.

Насупрот њима је група аутора, које Џонсонова назива *Компјутерским моделарима* и ту спадају Флориди и Сандерс. Ова група аутора, жели да учини и компјутерске системе делатницима, због тога што сматрају да је компјутерски

модел универзална матрица природе. Због тога за њих нема много проблема да и роботе и компјутерске системе уврсте у делатнике, јер су парадигматични примери таквог модела. Аутори ове групе већ посматрају неке компјутерске системе као делатнике, као да њих не стварају људи са одређеним циљевима. Џонсонова критикује становиште компјутерских моделара. Она исправно указује на то да Флориди и Сандерс „мешају“ различите нивое апстрактности да би постигли моралност компјутерских система. На једном нивоу апстрактности они можда делују аутономно, али није тако и на другим нивоима; Флориди и Сандерс чине тај незаконити скок међу нивоима (Floridi, Sanders 2004). Такође, она са правом примећује да Флориди и Сандерс мешају научне моделе и операционалне системе (Johnson, Miller 2008: 128). Научни модел се проверава упоређивањем са стварношћу. Машине су операционални системи, створени да би вршили одређени задатак (операцију) уместо људи; они не морају испољавати понашање изоморфно људском, јер то није сврха њиховог дизајна.

Џонсонова скреће пажњу на чињеницу да само свесном људском одлуком, за неки операционални систем можемо рећи да се понаша „попут“ људи, и то у врло ограниченом смислу; да замењује човека у неким задацима. Али из овога се не може извући закључак да се машине понашају попут људи. Примедба Џонсонове Флоридију и Сандерсу је у томе да се машине не налазе у истом односу са људима, као научни модели са стварношћу. Машине су операционални системи који врше одређене задатке уместо људи и то чине на другачији начин од људи. Приступ друге групе као да остаје на површини, не разумевајући делање компјутерских система. Коначно, по Џонсоновој, „моделари“ не увиђају да је одлука о моралном статусу робота конвенционална. Они, такође стоје на позицији технолошког детерминизма, да се технологија развија нужном прогресијом, што је такође, врло проблематично.

5. Моралне машине

Савремена оцена компјутерских и роботских система као аутономних је претерана и неумесна, и, најчешће, филозофски непромишљена. Могуће су три групе одговора на наше питање. (1) Елиминативни физикалисти не виде никакав проблем у постојању свесних, аутономних робота, све док се они конструишу тако да буду изоморфни људским бићима. (2) Филозофи другачијих метафизичких становишта, емергентисти и нередукционисти, имају проблема са могућношћу конструисања оваквих машина. Ово су реалистички одговори. (3) Антиреалистичке одговоре дају многи савремени дизајнери робота; они сматрају да ће људи одлучити о томе да ли да прихвате машине као делатнике.

Џонсонова сматра да ово није „чињенично-појмовно“ питање. Ја мислим да оно то свакако мора бити, али док се коначно не одговори на ово питање, упутно је прихватити решења Џонсонове. Ово значи да компјутерске системе не смемо посматрати као делатнике. Они јесу морални ентитети, али не и делатници. Роботи се могу програмирати да чине добро, могу бити деонтолош-

ки програмирани да не повређују људе,³ али то није делање. Они не одлучују својом вољом.

Роботи су информатичке машине. Али они само обрађују податке које им задају људи, не разумеју смисао тих информација. Неки аутори (Stahl 2004) указујући на то да компјутерски системи процесирају податке, али не разумеју значење информација које процесирају. Из овог разлога компјутерски системи не пролазе „Морални Турингов тест“ и не могу бити делатници. Ја сам проблему моралности машина приступио из менталних стања. Овај приступ јасније показује да се ни у *принципу* не могу изградити вештачки делатници. Сем тога, потребно је задовољити још нужних услова, сем разумевања значења информација, да би машине постале делатници.

Творци аутономних робота морају преиспитати своје филозофске позиције. Да употребим израз Инмана Харвија они „се баве филозофијом духа помоћу шрафцигера“ (Harvey 2002: 205). Овај истраживач вештачке интелигенције сматра да је Чалмерсов „тешки“ проблем свести, који кочи конструкцију аутономних робота и вештачке интелигенције, непостојећи проблем, који нестаје у лингвистици; да се решава језички. Усвајањем бихејвиористичке перспективе трећег лица, по Харвију проблеми људске (и роботске) свести нестају. Роботи ће бити делатници уколико их ми укључимо у језичку заједницу. Овакав релативистички и антиреалистички приступ чест је у литератури о конструирању аутономних робота и најчешће га заузимају творци нових технологија. Научници имају највише проблема са субјективним карактером свести који је присутан у дефиницијама свести (Harvey 2002: 200). Квалије се не могу програмирати, и не уклапају се у „компјутерски“ модел свести.

Стратегија групе *Компјутери-у-друштву* добро критикује програм супротне групе. Указује на њихово преурањено и филозофски нелегитимно приписивање моралне одговорности компјутерским системима. Указују и на проблем моралности дизајнера компјутерских система, статус машина као моралних *ентитета*, који не могу бити искључени из моралне игре у људском друштву, али који се за сада, не могу сматрати делатницима попут људских бића. Људи се могу договорити да компјутерске системе посматрају као делатнике. Ово је ствар *практичне* одлуке и проблематично је колико нам је заиста потребна оваква моралност машина. Сматрам релевантним филозофско питање да ли компјутерски системи *теоријски* могу постати делатници и залажем се за реалистички приступ проблему. Проблеми менталне каузалности и слободне воље су тешки метафизички проблеми за које немамо решења ни када је људско делање у питању. У сваком случају, питање о моралности компјутерских система јесте чињеничко-појмовно питање и на њега се мора дати реалистички одговор.

³ Најчешћи је пример „подизања руке“.

Литература

- Chalmers, David J. (1996) *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press.
- Floridi L., Sanders, J. W. (2004) „On the Morality of Artificial Agents“, *Minds and Machines* 14 (3): 349–379.
- Gallagher, S. (2005) *How the Body Shapes the Mind*. Oxford University Press.
- Gallagher, S. (2006) „Where’s the Action? Epiphenomenalism and the Problem of Free Will“ u Susan Pockett, William P. Banks & Shaun Gallagher (eds.), *Does Consciousness Cause Behavior?* MIT Press.
- Gibb, S. C., (2010) „Closure Principles and the Laws of Conservation of Energy and Momentum“, *Dialectica* 64 (3): 363–384.
- Grahek, N., (1990) *Materija, svest i saznanje*, FDS, Beograd.
- Grodzinsky, F. S., Miller, K. W., Wolf, M. J. (2008) „The ethics of designing artificial agents“, *Ethics and Information Technology* 10: 115–121.
- Haggard, P., and B. Libet. (2001) “Conscious Intention and Brain Activity” *Journal of Consciousness Studies* 8: 47–63.
- Harvey, I., (2002) „Evolving robot consciousness: The easy problems and the rest“ u James H. Fetzer (ed.), *Consciousness Evolving*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia.
- Johnson, D. G. (2006) „Computer Systems: Moral Entities but Not Moral Agents“, *Ethics and Information Technology* 8 (4).
- Johnson, D. G., Miller, K. W. (2008) „Un-making artificial moral agents“, *Ethics and Information Technology*, September 2008, Volume 10, 2–3, pp 123–133.
- Kim, J. (1993) *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kim, J. (2005) *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton University Press.
- Libet, B., C. Gleason, E. Wright, and D. Pearl. (1983) “Time of Unconscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential)” *Brain* 106: 623–642.
- Libet, B. (1985) “Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action” *Behavioral and Brain Sciences* 8: 529–566.
- Libet, B. (2001) “Consciousness, Free Action, and the Brain” *Journal of Consciousness Studies* 8: 59–65.
- Lowe, E. J. (2000) „Causal Closure Principles and Emergentism“ *Philosophy* 75 (294): 571–586.
- Lowe, E. J. (2008) *Personal Agency, The Metaphysics of Mind and Action*, Oxfor: Oxford University Press.
- Mele, A. (1992) *Springs of Action: Understanding Intentional Behavior*. New York: Oxford University Press.
- Mele, A. (2007) „Decisions, Intentions, Urges, and Free Will: Why Libet Has Not Shown What He Says He Has“ u J. K. Campbell, M. O’Rourke & H. S. Silverstein (eds.) *Causation and Explanation*. MIT Press.

Stahl, B. C. (2004) „*Information, Ethics, and Computers: The Problem of Autonomous Moral Agents*“, *Minds and Machines* 14 (1): 67–83.

Janko Nešić, Beograd

COMPUTER SYSTEMS AS MORAL AGENTS

Abstract. Are computer systems, as artificial entities, moral agents and if not, could they ever become moral agents in the future? Behavior of computer systems doesn't meet the requirements of the standard account of moral agency. Machines don't have mental states and problems of mental causality and free will arise. Realistic and antirealistic accounts are possible. I will argue for a realistic account of moral agency of machines.

Key words: computer system, moral agent, mental states, free will.

Ivan Nikolić¹
Univerzitet u Nišu,
Filozofski fakultet

УДК 111.852:791.43
Оригинални научни рад
Примљено: 14. 02. 2014.

FILM KAO MEDIJ FILOZOFIJE – UMETNOST MIŠLJENJA KROZ FILM

Rezime: Ekspanzija filmskog stvaralaštva, tokom XX i početkom XXI veka, usloviće sve šira i dublja interesovanja ka analizi ovog, možemo reći, danas najrasprostranjenijeg 'kulturnog' fenomena. Takva se prijemčivost filma nahodi, kako u njegovoj moći da 'zavede' gledaoce različitih pogleda na svet, tako i u njegovoj strukturi koja svojom inkluzivnošću omogućava interpretacije sa gotovo svih naučnih područja. Međutim, pojam koji se najčešće dovodi u vezu sa filmom jeste pojam 'sedma umetnost'. Stoga ćemo, u ovom radu, pokušati da se dotaknemo odnosa filma i estetike koja pokretne slike razmatra u njihovoj funkciji ekspresije izvesne umetničke forme. Imajući u vidu svu širinu filmskog stvaralaštva, te njegovu gotovo neiscrpnu obuhvatnost u izražavanju svih fenomena, ograničićemo se na analizu onih filmova čija se osnova nalazi u striktno filozofsko-estetskoj dijegezi.

Кljučне речи: структура, документ, композиција, уметнички филм, редитељ-филзоф.

Uvodna reč

Braća Limijer (Auguste i Louis Lumière) patentirali su, krajem XIX veka, kinematograf, koji će omogućiti jedan sasvim novi prilaz stvarnosti i njenoj reprezentaciji. Istorija filma, kao pokretnih slika, otpočeće u tom pogledu tek sa otkrićima druge industrijske revolucije, te se sa ovog stanovišta ona može beležiti kroz kontinuirani razvoj tehničkih dostignuća koja su taj razvoj pratila. Novi prilaz stvarnosti otvorio je nemi film da bi ga ubrzo zamenio zvučni, te na koncu film u boji koji danas dominira u svetu pokretnih slika. Naravno, uzimajući u obzir savremeni softverski inženjering, na ovoj liniji možemo prepoznati i danas popularne filmove rađene u 3D i 5D tehnologiji.

Ipak, premda po svojoj suštini tehnički pronalazak, film će još od samih početaka biti prepoznat i kao moćno sredstvo prenošenja ideja i time kao medij koji, sa svog diskurzivnog nivoa, može poslati i šire poruke etičkog, političkog, u krajnjoj liniji, duhovnog karaktera. Puko iznenađenje, izazvano filmom kao novim tehničkim pronalaskom, ubrzo će biti prevaziđeno, te će se ono spektakularno filma sve više osnivati na njegovoj moći da izazove potres upravo u sferi duha. Da film, po mnogim svojim karakteristikama, može biti uticajan u širem društvenom domenu, tačnije da

¹ ivan.nikolic@filfak.ni.ac.rs

on nije tek puko sredstvo zabave i dekor koji prati izvesne događaje, zvanično će prepoznati američko pravosuđe. Naime, prvi sudski zaključak vezan za film, koji se tiče spora oko Grifitovog (D. W. Griffith) ostvarenja *Rođenje nacije*, a koji tvrdi da su pokretne slike: „posao čist i jednostavan, nastao i izveden u cilju ostvarivanja profita... [a] ne obzirom na... kao deo državnog izdavaštva ili organa javnog mnjenja”² (Dwyer 2009: 30), biće u bitnoj meri preformulisan u sporu oko Roselinijevog (Rossellini) filma *Čudo*. Upravo će se sudski zaključak, proizišao iz drugog spora, kako je kinematografija: „značajan medij za komunikaciju idejama... [te stoga] značaj pokretnih slika kao jednog od organa javnog mnjenja nije umanjen činjenicom da su one proizvedene da zabave podjednako dobro kao i da informišu” (Dwyer 2009: 30), sa jednog filozofskog stanovišta, pokazati inspirativnijim za analizu.

Mišljenja smo, dakle, kako se svi filozofski pristupi filmskoj problematici baziraju na tvrdnji koju Šato (D. Chateau) pregnantno formuliše na sledeći način: „Film nije filozofski po sebi. Tehnički je autonoman i podložan zloupotrebi. Radi postizanja saglasja između filozofije i filma, bilo bi potrebno tehničkom pronalasku filma pridodati pronalazak njegove filozofske upotrebe” (Šato 2011: 86). Pošavši od ove tvrdnje, kao i od pokušaja da se ona razvije i opširnije razloži, osvrnuli bismo se na filmska ostvarenja nekih od reditelja koji po našem mišljenju najbolje reprezentuju spoj filma i filozofije. Dakle, imajući u vidu njihovo stvaralaštvo, možemo postaviti pitanje, šta je to što u delima ovih autora čini sponu između filozofije i filma.

Struktura filma

Pitanju kojim smo završili prethodni deo nemoguće je pristupiti neposredno. Složenost samih struktura, kako filozofije, tako i filma, zahteva jedno prethodno upućivanje na moguće domene njihovog slaganja. Iz takve se potrebe i javljaju brojne definicije filma koje manje ili više omogućavaju njegovu 'koketiranje' sa brojnim filozofskim koncepcijama. Obimna literatura koja prati filmsko stvaralaštvo upućuje na trend ka uzimanju u obzir potpuno suprotnih polazišta u analizi filmova. Čini se da takvom trendu pogoduje i sama kompleksnost nivoa koje film donosi sa sobom. Jasno je da se u filmu susrećemo sa mnoštvom izražajnih sredstava. Premda, i sam u celini specifičan vid izraza, film: „je u stanju da iznedri određeni *tekst* (tekstualna analiza) koji svoja značenja zasniva na narativnim strukturama (naratološka analiza), na vizuelnim i zvučnim podacima (ikonička analiza) koji izazivaju poseban učinak kod gledaoca (psihoanalitička analiza)” (Omon i Mari 2007: 12). Dakle, kao svojevrsna 'kompozicija' podstruktura, film konkuriše za poziciju medija brojnih teorijskih koncepata koji u njemu pronalaze moćnog saveznika u reprezentaciji svojih bazičnih stavova.

Ukoliko filmu pristupimo na način njegovog određenja, u smislu njegove funkcije podržavanja izvesnog filozofskog stanovišta, tj. ukoliko ga razmatramo kao model izvesne filozofije, onda u globalu sve fenomenološke koncepcije, preko

² Sve prevode izvršio je autor ovog teksta, ukoliko to nije drugačije naznačeno.

shvatanja temporalnosti toka svesti, mogu računati sa njegovom demonstrativnošću. Delez (G. Deleuze), podjednako i Šato, svoje viđenje filma baziraju na ontološkoj sličnosti filma i Bergsonovih (H. Bergson) postavki o temporalnosti i intuiciji.³ Sa tog stanovišta film je ono što najbolje reprezentuje i naboranost⁴ (kadriranje) i, istovremeno, tok svesti (kretanje kamere), te time na najbolji način razrešava paradoks statičnog u pokretnom. Izuzev ove ontološke teksture, film neretko, implicitno ili eksplicitno, donosi i izvesnu 'ideološku obojenost'. Implicitno ona svakako zavisi od naše moći prepoznavanja postvaki koje autor favorizuje. Eksplicitno, i sami autori ponekad otvoreno izražavaju svoju ideološku pripadnost. Tako će Ajzenštajn (С. Эйзенштейн) tvrditi kako nastoji da pronađe: „novu filmsku formu, *kino—traktat*, polazeći od Marksovog 'libreta'” (Šato 2011: 16) i time nas uputiti u njegovu nameru da putem filma ispuni jedan širi društveni cilj, tj.: „da radnika nauči da dijalektički razmišlja” (Šato 2011: 16). Međutim, mimo Ajzenštajnovog neuspeha da ovu svoju, krajnje optimističnu, nameru realizuje,⁵ ostaje otvorenim pitanje koliko film može da izrazi samu misao koja se u slučaju filozofije kreće u domenu pojmova. Tim povodom, možemo se osvrnuti i na Roselinijeva (R. Rossellini) televizijska ostvarenja (*Sokrat, Blez Paskal, Augustin iz Hipa, Kartezije*) koja, svojim naslovima, doduše impliciraju mogući prilaz mišljenju izabranih filozofa, no taj prilaz, po nama, opravdava svrhu jedino u pogledu dokumentovanja određenih momenata iz njihovih života. Očigledno je da i ostali filmovi iz oblasti dokumentarne produkcije, koje danas susrećemo na brojnim televizijskim kanalima, ni na koji način ne mogu pružiti jedan ozbiljniji uvid u filozofsku problematiku. Ostaje nam jedino da u 'umetničkom' filmu pronađemo tu sponu između misli i filma. Stoga se okrećemo analizi nekoliko filmova koji iz sebe samih mogu doprineti razumevanju odnosa umetnosti i filmskog medija.

Venders—lisabonska priča

Na osnovu prethodno rečenog, jasno je kako film teži da bude jezik pokretnih slika. Toga su, svakako, bili svesni i sami filmski autori. S obzirom na to i Džiga Vertov (Дзига Вертов) u uvodu svog 'filma' *Čovek s filmskom kamerom* ističe sledeće: 'Ovaj film je eksperiment u kinematografskoj komunikaciji realnih događaja. Bez pomoći međutitlova, bez pomoći priče, bez pomoći teatra. Ovaj eksperimentalni rad cilja ka kreiranju odistinski internacionalnog jezika kinematografije baziranog na njegovoj apsolutnoj separaciji od jezika teatra i literature.' Vertov prezentujući čitav spektar kadriranja i kretnji kamere, možemo reći, formira odgovarajuću filmsku 'azbuku'. Zapazićemo kako u tom pogledu, po iscrpnosti predstavljenih kadrova, pozicija kamere,

³ Opširnije o ovome vid.: Deleuze 1986: 1–11.

⁴ Termin 'naboranost' iznesen je u smislu kakav u obzir uzima Ivan Urbančić prilikom tumačenja Diltajeva filozofije.

⁵ Koliko je u tome uspeo preko drugih filmova, npr. preko filma *Generalna linija*, stvar je koja zahteva jednu odvojenu analizu u koju mi sada nećemo zalaziti.

švenkova... ovo delo zaista pruža bogat materijal na kome se može izgraditi kompleksna semiologija filma. Međutim, kada je u pitanju umetnička forma filma on, i pored na ovaj način određenog jezika, mnogo toga duguje podjednako teatru (scenografija, kostimi, glumci) i drami (uvod, zaplet, rasplet) kao i muzici i retorici. Ma koliko film predstavljao autonoman jezik koji se služi slikama, njihova kompozicija, ukoliko sebi želi da pribavi epitet 'umetnička', mora u obzir uzeti i pojam 'lepog'. Inspirisani tematikom Vendersovog (W. Wenders) filma *Lisabonska priča* u daljem ćemo pokušati da damo jedan od mogućih odgovora na pitanje povezanosti između jezika, podjednako jezika 'slika' kao i jezika 'zvukova', i pojma 'lepo'.

Pre nego što krenemo u interpretaciju navedenog filma bilo bi uputno izneti određene ograde u pogledu same naše recepcije filma. Već primećena kompleksnost filmskog fenomena, koja uslovljava širok dijapazon mogućih pristupa, govori u prilog činjenici da svaki film sa sobom donosi elemente čija se interpretacija bazira uglavnom na senzibilitetu samih gledalaca. Ono što se, ovom prilikom, nama učinilo interesantnim jeste problematizovanje odnosa znaka (filma) i označenog (stvarnosti) realizovano kroz prikaz sudbina dvojice glavnih junaka. Pritom se naša analiza osniva na jednoj vrsti 'čitanja' monologa i dijaloga razvijenih unutar filma. Ističemo da se kompletno shvatanje filma može dostići jedino u njegovom konkretnom doživljavanju, te ga ovom prilikom, kao i sve ostale filmove o kojima će biti reči, toplo preporučujemo.

Već na početku filma susrećemo se sa nagoveštajem da će se u njemu razviti priča o jeziku, tačnije o onom univerzalnom (neposredna čulna prezencija stvarnosti) i relativnom (imenovanje percipirane stvarnosti) jezika. Jedan od glavnih protagonista filma zapućujući se ka Portugaliji, uz napor da savlada jezik pomenute države, konstatuje kako, mimo svih nacionalnih podela, 'jezik' pejzaža ostaje isti. Time je, po našem mišljenju, otvoren problem reprezentacije kako onog vizuelnog, tako i onog zvučnog u samoj recepciji stvarnosti. Da će problem reprezentacije stvarnosti, bilo putem slika, bilo putem zvukova, biti dominantan motiv ovog filma još eksplicitnije se da naslutiti kroz same stavove koji su u njemu izneseni. Time zaplet možemo, u neku ruku, označiti kao sukob između, s jedne strane pozicije koja za svoju parolu uzima stav izvesnog pesnika koji kaže 'misao je rođena slepa, ali zna šta znači videti' i, s druge strane, konstatacije koju tokom filma nalazimo u monologu jednog od glavnih protagonista 'slušam bez gledanja i tako vidim'. Ukoliko bismo ovaj zaplet valjali da prezentujemo filozofski, onda bismo se našli u poziciji da tvrdimo kako se već kroz profesionalni angažman glavnih aktera može uočiti osnovna nit polemike na kojoj je film baziran. Ona će se, dakako, odvijati na relaciji između inženjera zvuka (ideja reprezentacije sveta preko zvukova) i režisera—kammermana (ideja reprezentacije sveta putem slike). Ipak, i pored sve predanosti jednom od oblika predstavljanja sveta, rešenje se neće pronaći ni na jednom od krajeva pomenute razlike, dakle, razlike koja se iscrpljuje lobiranjem za zvuk (slučaj inženjera zvuka) tj. za sliku (slučaj režisera). Ključno je pitanje, koje film donosi pred nas, ne postoji li nekakav treći element koji u sebi objedinjuje i zvuk i sliku, te time omogućava njihovu konačnu 'objektivnost' ili 'subjektivnost' i potpunu reprezentativnost sveta koji nas okružuje.

Brojni kadrovi kojima se podražavaju pozicije režisera i 'tonca' određenim načinom sugerišu njihovu opsednutost ka percipiranju stvarnosti kroz jedan jedini medij. Koliko se zvučni inženjer kreće ulicama u potrazi za zvucima koji će verno

predstavljati stvarnost, toliko je režiser zanesen svojim projektom da svet snimi bez ikakvog uplitanja ostalih medija. Opsednutost reditelja konačnom 'objektivnošću', u reprezentovanju stvarnosti putem pokretnih slika, do te mere je prisutna da je čak i samo 'oko' koje, uz izvesne ograde, može upravljati kamerom, isključeno iz domena 'obeležavanja' sveta. Unutar samog filma moguće je pronaći i neposredno referisanje na Beketovo (S. Beckett) i Šnajderovo (A. Schneider) kratko ostvarenje *Film* kojim se upravo zaoštava ovakva pozicija, tj. pozicija o 'oku' koje 'ubija' stvarnost. Ukoliko, u jednom momentu, 'tonac' ovaj vid percepcije kamerom imenuje terminom 'videoidiotizma', utoliko je prećutano da se i njegov stil života može s razlogom nazvati 'saundidiotizmom'. Ipak, da se stvar ne završava na pukom konfliktu između ova dva diskursa percepcije stvarnosti, jasno je uključivanjem u film grupe *Madredeus*, čija muzika zaista donosi svojevrsno osveženje unutar sveprisutne samoće kao osnovne karakteristike navedenih reprezentacija. Dakle, sa pozicije, možemo reći, autističnog beleženja stvarnosti Venders nas prebacuje u sferu onog doista umetničkog. Prisustvo muzike kao neophodnog elementa u kompoziciji stvarnosti, koji motiv smatramo kjerkegorijanskim, prožima film. Ta se neophodnost ne nalazi samo na nivou metareprezentacije filma, već se kroz 'udešavanje' sudbine jednog od junaka ona ispostavlja i ključnim razlogom njegovog života. Dvostruko poentiranje s muzikom evidentno je, u jednom smeru kroz postizanje 'zaljubljenosti' inženjera zvuka, u drugom kroz njegov savet prijatelju režiseru da snimanje filma nastavi jezikom srca.

Izvlačeći poentu filma na površinu zaključujemo kako je *Lisabonska priča* omaž umetnosti u njenoj funkciji objedinjavanja vizuelnih i zvučnih percepcija u određenu kompoziciju koja je bliska srcu. Ne samo da se moć umetnosti, kako smo приметili, ovde pokazuje na metanivou samog filma već, kroz gore naznačenu 'komunikaciju idejama', ona sugerise određeno estetsko doživljavanje sveta, koje se može, ili može i mora, uključiti u život, ukoliko on treba da bude onaj 'puni' život. Neophodnost jednog univerzalnog jezika ovde je ostvarena konkretnom muzikom grupe *Madredeus*, čija je 'ujediniteljska' uloga ponajbolje reprezentovana u završnom kadru filma. Ipak, ostaje otvorenim pitanje da li se umetnička kompozicija može ostvariti i putem angažmana u strukturu samih pokretnih slika, tačnije preko kompozicije samih kadrova bez dodatnog uplitanja zvučnog elementa. Naime, ne možemo se oteti utisku da i pojedini nemi filmovi, pored često banalnih nota koje ih prate, u sferi vizuelnog odražavaju izvestan stepen estetičnosti. Nastavljajući u istom maniru, tj. u maniru osvrtnja ka konkretnim filmskim ostvarenjima u kojima se mogu uočiti prethodno naznačeni trendovi, pomenuli bismo i neke od filmova Mikelandela Antonionija (Michaelangelo Antonioni), koji dodatno bacaju svetlo na našu temu.

Antonioni — pomračenje

Nalazimo se u sferi zvučnog filma sa govornim elementom glumaca, kao i zvucima koji prate događaje u stvarnosti. Međutim, može se приметiti, posebno u filmu *Pomračenje*, da muzike gotovo i nema. S druge strane, i bez ovog elementa, film ne zahteva takvu vrstu estetske potpore. Ukoliko se osvrnemo ka filmu istog autora *Iznad oblaka*,

koga, između ostalih, kao scenarista potpisuje i Wim Venders, u kome je predstavljen način stvaranja jednog reditelja, primetićemo da on, pre početka snimanja, upravo zauzima stav *εποχη* prema stvarnosti — 'osmatram tišinu i tamu'. Paradigma kojom se glavni akter vodi podrazumeva totalni otklon od svih pratećih diskursa koji 'opterećuju' stvarnost. Eksplicitno u jednom od monologa on ističe sledeće: 'u tami stvarnost svetluca, a u tišini glasovi žešće odzvanjaju'. Koliko se same priče, prisutne u filmu, mogu razmatrati preko fenomenološkog ključa pitanje je druge vrste. Međutim, izvesno je, barem kada je u pitanju naš stav prema Antonionijevom stvaralaštvu, da je zahtev za isključenjem ostalih diskursa u samoj filmskoj reprezentaciji ponajviše realizovan u ostvarenju sa simboličkim naslovom *Pomračenje*. Premda će nagradu kanskog žirija, za 'novi filmski jezik i lepotu njegovih slika', odneti prvi deo trilogije — film *Avantura* — smatramo kako je u *Pomračenju* najbolje realizovana veza upravo tog jezika slika i umetničke forme.

Otpočinjući interpretaciju ovog filma činjenično smo suočeni jedino sa 'nabačenim' kadrovima, koji nam se, bez misaonog angažmana, mogu učiniti tek *ad hoc* dokumentovanim⁶ sekvencama iz života 'junaka'. Pritom, niti priča niti likovi, kao ni već pomenuti muzički element, koji je gotovo potpuno izostavljen, ne mogu se uzeti u razmatranje kao iole interesantni za interpretaciju. Interpretacija je dodatno otežana i nemoćnošću razmatranja i 'raspetljavanja' filma preko tradicionalnog narativnog elementa 'peripetije'. U filmovima Antonionija: „avantura se najčešće dešava bez putovanja i bez incidenata” (Tucaković 2011: 31), što nas navodi da 'spektakularnost' ovog filma pokušamo da nađemo u nečem drugom, dakle ne u kvazirealnom i brutalnom sadržaju prezentovanom po receptu holivudskih filmadžija. Zaista, ukoliko paradoksalno pretpostavimo da je u Antonionijevim filmovima sadržaj ujedno: „forma, koja je jednako posredovana samim medijem i koja u samome mediju jedino i nalazi svoje utočište” (Franić 2012: 34), onda se nalazimo pred izazovom koji se sastoji u spekulativnom, naknadnom utvrđivanju smisla ovog filma. Isti paradoks u vezi sa filozofičnošću ovog filma potvrdiće i Šato pitajući se: „Nije li tek spolja učitana vrednost koja, kada se eksplicitno predoči, iako ne izneverava nameru filma, izlazi izvan stvarnih okvira onoga što film sam 'želi da kaže'” (Šato 2011: 21). Između ostalog, zapitajmo se još dalje, ne sugerise li nam i sam Antonioni ovakav interpretativni obrazac jednom od početnih scena filma u kojoj se 'glavna junakinja' poigrava sadržinom praznog rama za slike.

Oredimo li ovu kompoziciju pokretnih slika, po receptu iz jedne Fuentesove (C. Fuentes) pripovetke, kao: „...delo savršene umetnosi. Svako je u nju stavljao ono što je želeo da vidi na slici. Ništa više. I ništa manje” (Fuentes 2008: 283), onda se zaista sugestivna moć filma nalazi tek u našoj potrebi za interpretacijom mogućeg smisla predstavljenih kadrova. Budući da su dijalozi među akterima oskudni, 'peripetija' po uvreženom konceptu izostavljena, muzički element sveden na minimum, ostaju nam, kao validan element analize, jedino 'objekti' i njihva postavka unutar kadrova. Kao što će primetiti i Ričard Penja (Richard Peña), na čijim smo navodima u velikoj meri bazirali naše stavove o ovom filmu, arhitektura, te prostorni odnosi

⁶ Napominjemo kako je Antonioni svoju karijeru započeo upravo režiranjem dokumentarnih filmova. No, kako će se pokazati, veza sa njegovim prvobitnim angažmanom, u kasnijim se filmovima može uspostaviti jedino na tehničkom nivou. Naime, predstavljanje u filmu je zanatski dovedeno do savršenstva, no njegova se ekspresivna moć nalazi u estetskoj formi koja ga prati.

unutar samih kadrova, i njeno razumevanje bitan su okvir tumačenja smisla ovog filma. Jedino se sa takvog sagledanja može očitati poenta koju nam film predočava.

Dakle, nedostatak tradicionalne 'linearne strukture' dovodi nas u poziciju da smo na početku tek u mogućnosti da pojedninačno analiziramo rasparčane kadrove, te da jedino kroz domišljatost možemo naslutiti nameru reditelja. Otuda se prvi utisak sa kojim se susrećemo, otpočinjući misaonu avanturu *Pomračenje*, na Penjinom tragu, može označiti kao 'dezorijentacija praćena fragmentiranošću prikaza u prostoru'. Umetnički dekor zbijen u prvoj sekvenci filma, prikazom slika moderne na kojima se mogu videti slučajno nabačene boje bez ma kakvog oblika, dodatno pojačava ovakav utisak. Gotovo neprimetno, Antonioni nas iz takve pozicije, dovodi pred pejzaž na čijim se rubovima pomalja nedovršena arhitektonska zamisao iz perioda Musolinijeve Italije. Bićemo slobodni da kažemo kako smo tek arhitekturom koja prati kadrove inicirani za analizu dubljih motiva koje film donosi. Građevina u obliku pećurke, predgrađe stvoreno po jednostavnom geometrijskom planu, berza smeštena u hram iz doba antičke rimske imperije, motivi su kojima je otvoreno pitanje pozicije pojedinca unutar takvih celina. Neretko možemo osetiti, sasvim paradoksalno, da, premda 'prošli', konteksti izraženi takvim građevinama, još uvek imaju dominantno mesto u 'savremenom svetu'. Pretnja nuklearne katastrofe, konformizam lagodnog života, sveprisutni imperijalizam krupnog kapitala, navode na zaključak da se, mimo naizgled prošlih vremena, današnji čovek nalazi u istoj situaciji. Ničeova (F. Nietzsche) teza o 'večnom vrećanju istog' sa ovako postavljenih pozicija dobija na svojoj aktuelnosti.

Umetnost prethodnih generacija, iznesena na platformi njihove arhitekture, i puko funkcionalna gradnja današnjeg sveta, otvaraju horizont tumačenju sukoba kojem je izložen savremeni čovek. Likovi smešteni unutar ovakvih okvira neretko bivaju 'zamrznuti', zbunjeni — uobičajena postavka mnogih Antonionijevih kadrova — da bi, po obrascu koji donosi moderna, nastavili sa užurbanošću i divljom jurnjavom. Kao da je, govorimo li jezikom psihoanalize, optimizam pamćenja zatvoren, a pesimizam nadanja prikriiven pod plaštom haotičnog, ponekad divljeg, kretanja likova. Ono što se, pritom, može izvesti na površinu nisu instant pamfleti koji nam nude odgovor na takvu sveopštu zbunjenost, već, gotovo po Jaspersovom receptu, duboka upitnost nad sudbinom pojedinca unutar tako oslikanog sveta. Otuda se Antonioni, po egzistencijalističkom ključu, može označiti rediteljem-filozofom, budući da njegovi filmovi sugerišu pitanja o smislu i potrebu za njegovim promišljanjem, a ne dogmu koja bi favorizovala ovaj ili onaj pogled na svet. S jedne strane osećamo prazninu, samoću, nesigurnost likova koji defiluju filmom, s druge njihovu nemogućnost da i pored čestih promena okruženja uspostave stabilan identitet. Berza, koja bi trebalo da oslikava racionalnost baziranu na brojevima, kroz čestu zbunjenost i 'izrađenost' likova prisutnih u scenama pokazuje se iracionalnom. Niti je pak umetnost afričkih plemena, dominantna u pojedinim scenama, iznesena sa ciljem pokazivanja njene vrednosti, već upravo suprotno, ona je u funkciji obesmišljavanja posleratnog evropskog kolonijalizma. Stiće se utisak da je čitav svet u Antonionijevim filmovima okrenut 'tumbe', te ne treba da čudi što i u pogledu forme njegovi filmovi eskiviraju uobičajeni koncept prikazivanja. Možemo zaključiti kako Antonioni koristi nelinearni koncept stvaralaštva za ekspresiju svog pogleda na svet. Pri tom, dodajemo, kako i na taj način udešen koncept ne gubi na svojoj estetičnosti. I u pogledu teorije i u pogledu prakse italijanski reditelj je vrstan umetnik. Ipak,

'intrigantnost' ovog filma, po našem mišljenju, leži u nelinearnoj kompoziciji tih domena, čijom se realizacijom jedino i moglo pribeći, ukoliko se težilo predstavljanju 'pomračenja intelektualizma' i 'bolesti heroja', kako to slikovito izražava Penja.

Filozof-reditelj

Polazeći od Ajzenštajnovne tvrdnje: „forma je *uvek ideologija*” (Šato 2011: 79) i uzimajući u obzir prethodno rečeno, možemo reći da su reditelji, ka čijim smo ostvarenjima napravili osvrt upravo ideolozi umetnosti. Prethodnim analizama pokušali smo da pokažemo da je kompozicija, kako slika tako i zvukova unutar filma, upravo onaj umetnički momenat koji filmu pruža mogućnost da bude medij filozofije. Ne treba da čudi kako se, s obzirom na to, premda njegova tehnička istorija započinje krajem XIX veka, istorija filma može posmatrati u ključu uzimanja u obzir stavova filozofa koji daleko prethode njegovom tehničkom pronalasku. Takođe se i sa pozicija filozofa XX veka koji se upuštaju u interpretaciju umetničkih tvorevina može pojačati teza o umetničkom filmu kao mediju filozofije. Hajdeger (M. Heidegger) će se baviti 'mišljenjem i pevanjem', Derida (J. Derrida) će se zapitati o 'istini u slikarstvu', te će, i jedan i drugi, na polju umetnosti naći inspiraciju svog promišljanja. S druge strane, izvesno je da reditelji sa primarno filozofskim obrazovanjem zauzimaju sve značajnije mesto u onom konkretnom filmske umetnosti, dakle ne kao kritičari ili teoretičari filma, već kao režiseri čija dela predstavljaju vrhunske domete u kinematografiji. Primera radi možemo istaći da je Terens Malik (T. Malick) za svoje filmove *Dani raja* i *Drvo života* 1978. i 2011. dobio najprestižnija priznanja na Kanskom filmskom festivalu. Takođe i Erik Emanuel Šmit (E. E. Schmitt) svoje filozofske pozicije izražava na filmskom platnu. Iznova smo pred dilemom koja nas prati kroz povest filozofije. Šire, data se dilema dovodi u žižu problematizovanjem odnosa umetnosti i filozofije, uže, posebno poslednjih godina, ona je sve više eksplicirana kroz interes koji filozofi pokazuju ka analizi filma i njegove filozofske podloge.

Literatura

- Deleuze, G. (1986), *Cinema I The Movement—Image*, London: The Athlone Press.
- Dwyer, S. (2009), 'Censorship'. in *The Routledge Companion to Philosophy and Film*. ed. by Livingston, P., Plantinga, C. London: Routledge, 29—38.
- Franić, S. M. (2012), *Na kraju prvog, možda novi početak*, Beograd: 3D+.
- Fuentes, K. (2008), *Srećne porodice*, Beograd: Arhipelag.
- Jarvie, I. C. (1987), *Philosophy of the Film: Epistemology, Ontology, Aesthetics*, London: Routledge.
- Omon, Ž., Bergala, A., Mari, M., Verne, M. (2006), *Estetika filma*, Beograd: Clío.
- Omon, Ž., Mari, M. (2007), *Analiza film(ov)a*, Beograd: Clío.
- Tucaković, D. (2011), *Senke filmskih predaka ili aveti digitalne budućnosti*, Niš: NKC.
- Šato, D. (2011), *Film i filozofija*, Beograd: Clío.

Indeks filmova

- Augustin iz Hipa*, Roberto Rosellini, 1972. (*Agostino d'Ippona*, Roberto Rossellini).
Avantura, Mikelandelo Antonioni, 1960. (*L'Avventura*, Michaelangelo Antonioni).
Blez Paskal, Roberto Rosellini, 1972. (*Blaise Pascal*, Roberto Rossellini).
Čovek s filmskom kamerom, Džiga Vertov, 1929. (*Человек с киноаппаратом*, Дзига Вертов).
Čudo, Roberto Rosellini, 1948. (*L'amore*, Roberto Rossellini).
Film, Samjuel Beket, Alan Šnajder, 1965. (*Film*, Samuel Beckett, Alan Schneider).
Generalna linija, Sergej Ajzenštajn, 1929. (*Генеральная линия*, Сергей Эйзенштейн).
Iznad oblaka, Mikelandelo Antonioni, 1995. (*Al di là delle nuvole*, Michelangelo Antonioni).
Kartezije, Roberto Rosellini, 1974. (*Cartesius*, Roberto Rossellini).
Lisabonska priča, Vim Venders, 1994. (*Lisbon Story*, Wim Wenders).
Noć, Mikelandelo Antonioni, 1961. (*La Notte*, Michaelangelo Antonioni).
Pomračenje, Mikelandelo Antonioni, 1962. (*L'eclisse*, Michelangelo Antonioni) uz komentare o filmu Ričarda Penje.
Rođenje nacije, Dejvid Gift, 1915. (*The Birth of a Nation*, David Griffith).
Sokrat, Roberto Rosellini, 1971. (*Socrate*, Roberto Rossellini).

Ivan Nikolić, Niš

FILM AS A MEDIA OF PHILOSOPHY—THE ART OF FILM

Abstract: The expansion of film's production, in the twentieth and early twenty-first century, will stipulate wider and lower interest for analysis of this, we can say, nowadays the most widely used 'cultural' phenomenon. We are finding such receptivity, on the one hand in film's power 'to seduce' viewers with diverse view of the world, on the other hand in its structure which allow interpretations, by its inclusiveness, from almost all scientific fields. However, the notion which is the most connected with film is the notion 'seventh art'. Hence, in this paper, we will try to touch the relationship between film and aesthetics which is analysing the movement images in their function as an expression of art form. According to the broadness of film's production or, more precise, according to its almost inexhaustible coverage in expression of all phenomena, we will limit ourselves to analyse those films which base is founded by philosophical—aesthetic diegesis.

Key words: structure, document, composition, Art film, director—philosopher.

**ΠΟΡΤΡΕΤ
ΑΥΤΟΡΑ**

Драган Павловић¹

УДК 17

Департман за Анестезиологију и интензивну
медицинску негу Ернст-Мориц Универзитет,
Грајфсвалд, Немачка

ПРАВО ДА СЕ БУДЕ У КРИВУ: АКО МОЗАК ГРЕШИ, ДА ЛИ СМО МИ ОДГОВОРНИ?²

Апстракт: Неки стручњаци у области етике јасно се држе става да је у ситуацији када постоје генетски фактори који утичу на криминално понашање неког субјекта, он ипак одговоран за своја дела. Дејвид Папино (David Papineau) у свом приказу каже: чак и када су нам криминалне тенденције наметнуте путем гена, ми смо ипак одговорни за то што смо им подлегли. Ако поседујемо способност промишљања, на нама је да одлучимо да ли ћемо се препустити тим тенденцијама или не (наша парафраза). Потребно је допунити ову тврдњу. Морална одговорност се, тврдимо, може признати само ако гени не утичу на способност промишљања. Међутим, они на њу утичу, и то прилично често, тако да је горе-неведени став непотпун, мада не и погрешан. Притом, не мора да значи да ће способност одлучивања бити и близу довољан услов да омогући један непогрешив морални суд. Неко може бити потпуно способан за моралну одлуку, али та чињеница не гарантује да ће резултат његовог делања бити прихватљив. Да бисмо били у могућности да се понашамо на морално оправдан начин, потребан нам је, поред адекватног знања, један изграђени друштвени темељ који дозвољава развој саосећања до неког задовољавајућег нивоа, а оно се не може увек развити у довољној мери – као у случају болести или с обзиром на неке друге екстремне околности. Ове околности могу бити, на пример, извесна културна специфичност, тешки услови живота, емотивна стања, претерани умор или стрес након рата. Ови случајеви су повезани са једним давно постављеним питањем: да ли је индивидуа важнија као пуки субјект друштва или као независно људско биће. Ако бисмо се сложили да таква дуалистичка моралност може да буде, једноставно речено, компромис између индивидуално и друштвено одређене моралности, можемо изградити чвршћи темељ за наше поступке.

Кључне речи: морална одговорност, гени, промишљање, жеље, склоности.

¹ Драган Павловић, аутор чији портрет представљамо у овом броју, у време настанка ових текстова био је директор истраживања на департману за анестезиологију и интензивну медицинску негу на Универзитету Греифсвалд, у Немачкој. Његова интересовања у клиничком раду тичу се истраживања мишића повезаних са циркулацијом у експерименталној сепси и бронхијалном хиперактивношћу. Додатно, он се такође бави медицинском етиком, филозофијом науке и научног метода, као и историјом медицине. Тренутно је на позицији хонорарног професора анестезиологије на Делхауси Универзитету (Dalhousie University) у Халифаксу, у Канади.

² Преведено према изворнику: *Right to be Wrong: If Brain is Guilty, are We Responsible?*, The Open Ethics Journal, 2008, Volume 2, p. 40–43.

Позадина проблема

Морално оцењивање нашег понашања и резултата наших чинова, или одсуства истих, намеће питање моралне одговорности. У класичном смислу наша морална одговорност се узима као одговорност која подразумева свест да знамо (или се макар очекује да знамо), шта чинимо онда када можемо да чинимо и нешто друго (принцип алтернативних могућности – ПАМ) [1]. На неке ситуације се једноставно не може применити ни једно ни друго. Иако смо заслужни за своје поступке, нисмо морално заслужни, тј. одговорни, и као такви не можемо бити ни похваљени ни окривљени за њих. Овакве ситуације нису тако очигледне као што би нам се могло учинити, што ћемо видети надаље у тексту.

Неки стручњаци у области етике чврсто се држе става да смо ипак „ми“ одговорни за своја дела, уколико генетски фактори имају удела у криминалном понашању. Ово је прилично чудно решење проблема моралне одговорности. Упркос томе, Дејвид Папино у свом скорашњем приказу [2] тврди следеће (наша парафраза):

Иако криминалне склоности могу бити наметнуте генима, ипак смо ми одговорни јер смо подлегли тим тенденцијама. Ако смо способни за промишљање, увек је на нама да ли ћемо се препустити својим склоностима или не.

Ми се у потпуности слажемо са професором Папиноом, мада имамо приговор на његов став, утолико што је у извесном погледу, ограничен али битном, непотпун. Жеље и склоности не могу се тако лако одвојити од способности промишљања. Случајност која се узима као однос између склоности детерминисаних генетиком и способности слободне одлуке, јесте проблематски далекосежно становиште које ћемо у одређеној мери испитивати даље у тексту. Бацимо пре тога накратко поглед на порекло овог сукоба:

Књига [3] за коју је недавно написан приказ, па и сам тај приказ [2], отварају горепоменути проблем „моралне одговорности“. Премда аутор приказа тврди да је становиште аутора књиге становиште исказано у горенаведеном цитату, у поменутој књизи није експлицитно постављено ништа што би подржало ту тврдњу. Сви наведени аутори јасно деле мишљење да на наше понашање утичу фактори над којима немамо моћ и да то може имати јаке последице на разумевање моралне одговорности [4]. Такође, аутори се слажу у томе да је јасно осветљавање људског понашања, за којим би следиле одговарајуће законске промене, нешто што се не може очекивати у блиској будућности [5, 7].

Да поједноставимо, оно што је речено је следеће [3]:

р. Савремена неурологија не може тврдити да ли су „криминалне склоности наметнуте генима или не“.

q. Сходно томе, за сада мора важити став „да смо одговорни за препуштање криминалним жељама.“

Сви аутори такође имплицирају, а Бејтсон тврди, следеће: „Мој став је да би требало претпоставити интенционалност, те стога и одговорност, докле год

немамо добар разлог да мислимо супротно“. [5]. Његов став упућује на то да ћемо онда када будемо знали да „криминалне склоности могу бити наметнуте генима“, морати изнова да преиспитамо моралну одговорност. Очигледна је тензија која се јавља између овог тврђења и ставова који истичу одговорност упркос утицају гена [2].

Потребно је одговорити на питање – када се може заиста говорити о нечијој „моралној одговорности“? Једноставније је приступити објашњењу ситуације у којој би криминалне тенденције биле узроковане одређеним факторима околине, чак генетским факторима или неком болешћу која би произвела, на пример, неприродно повећање нивоа неке аминокиселине у мозгу, која притом изазива узбуђење. Мало је компликованије, додуше, установити да ли је оправдано веровати да су људи „морално одговорни“ за своје поступке онда када је узрочни чинилац нешто нејаснији, на пример: када је очигледно на делу својеврсно друштвено усмеравање, или када оно може бити утврђено. На крају, имамо још једно питање на које треба одговорити: да ли, у принципу, можемо сматрати људе морално одговорним онда када узрочни чинилац није могуће одредити, али сходно постојећем знању из неуробиологије и психологије, он може или мора бити присутан?

Аргумент

Да бисмо илустровали дилему, потребна су нам два примера: први ће приказати ситуацију у којој је узрочни чинилац привремено присутан, а други ситуацију у којој је присутан од рођења. Замислите да вам неко сваке вечери у пиће сипа супстанцу која ће вас (привремено) учинити криминалцем, тако да можете усмртити полицајца на лицу места. Убијете га, смештени сте у затвор, и тада ефекат дроге полако избледи... Да ли се осећате одговорним? Породица убијеног полицајца ће сматрати да ви то јесте учинили, судија ће тврдити исто, можда ћете чак ви и сами признати, али да ли ћете заиста бити одговорни? Ми мислимо да бисте рекли: не, то нисам био „ЈА“. Ја јесам учинио то дело, али никако нисам морално одговоран.

Замислите још једну ситуацију: један мали део вашег генетског склопа није потпуно усклађен. С једне стране, ви сте читали Шекспира, волите своју жену и децу, савесно радите и све је са вама у реду. С друге стране, када видите црвено небо у предвечерје, ваши гени узрокују жељу да убијете неког. Ви то урадите неколико пута, одведу вас у затвор и будете осуђени на смрт на електричној столицу. Тада сазнате за доктора који проучава генетске кодове и може да локализује проблематичан ген. Подвргнете се његовом лечењу, које је једноставно, будете излечени, али и даље сте осуђени на смрт. Да ли сте и даље криви? Да ли сте уопште били криви или морално одговорни? Ми предлагемо да употреба израза „заслужност“, „морална заслужност“ и „одговорност“ буду редефинисани.

Суштина проблема може бити исказана на следећи начин: ако обе ствари – способност одолевања криминалним склоностима и формирање наших наме-

ра – потпадају под утицај гена, онда је тешко утврдити да ли постоји морална одговорност или не. Ментално оболела особа може показати криминално понашање и чак имати добро смишљене криминалне намере, али ако је узрочни чинилац у њима неки ген или поремећај мозга, тако да он/она није могао/ла поступити другачије [1], зашто бисмо сматрали да он/она има моралну одговорност? Наравно, постоје изузеци у којима неко осећа посебно задовољство радећи нешто неморално, али тако да се тај чин, у сваком случају, није могао избећи.

Штавише, у нашој краткој преписци са професором Папиноом, показало се да се наша мишљења нимало не разликују, и да проблем, заправо, није у ономе што је речено у приказу, већ у ономе што није речено. Као резултат тога, код нас се јавља страх да ће читаоци погрешно протумачити суштински битан момент. Најважније питање је: како знамо да је неко способан за промишљање? То је нешто што се не може измерити. Стога ће наш одговор указивати на то да морамо имати једну априори позицију која се тиче органских или функционалних поремећаја у људском мозгу или способности промишљања, позицију која ће нам помоћи у одлучивању о питању моралне одговорности.

Способност промишљања

На који начин можемо објаснити понашање (када је понашање само један доступан аспект менталне активности) неког субјекта који, претпоставимо, има и склоп лоших гена и лоших склоности, али им не подлеже. Да ли би ово био доказ да он/она има способност промишљања? Или, напротив: ако неко има склоп лоших гена и лоших склоности и подлеже им, како можемо знати да он/она „заиста“ има способност промишљања? Може се десити да је способност промишљања неких људи ограничена у одређеном смислу – рецимо да би се педофиличари могли окарактерисати као та врста људи. Најзад, сматрамо да смо готово дужни да о некоме ко у одређеној мери подлеже таквим неморалним импулсима, судимо као о неспособном за промишљање. Заправо, када морално судимо, неупоредиво нас више интересује природа самог чина него оно што је тај чин изазвало. Оно што произлази из тога је, рецимо, осуда педофиличара, али не и опсесивно-компулсивних болесника. Ако особа, у чију се генералну способност промишљања не може сумњати, повремено пати од извесних опсесивно-компулсивних подстицаја, они би се, уколико резултирају у чину забрањеном законом, засигурно сматрали заслужним за тај чин. Добро знамо колико може бити тешко једној особи – способној за промишљање у сваком смислу – да се одрекне, рецимо, навике компулсивног прања руку. Спремни смо на закључак да се, у овом посебном смислу, та особа не може одупрети својим тенденцијама. Таква особа је „болесник“. Ипак, да ли је могуће пронаћи случај неког ко има криминалне тенденције, а да га не можемо назвати „болесником“?

Ако верујемо да ће већ то што ћемо тврдити да је починилац дела морално одговоран имати васпитну функцију и побољшати његово даље понашање,

онда можемо рећи да је починилац способан за промишљање и наставити са процесом окривљавања и кажњавања. Стога, наше решење се заснива на претпоставци да не можемо у тој особи произвести суштински осећај кривице, али то можемо постићи уколико ће чин окривљавања моћи да има неки опште-друштвени ефекат (на пример, ширење друштвеног образовања или промоција моралних вредности), или ефекат преваспитавања самог починиоца. Међутим, у случајевима када је установљена недовољна способност промишљања, овакав учинак ће свакако бити врло ограничен. Ако мислимо да починилац не „профитира“ (учи) из ситуације у којој се сматра одговорним, морамо прибећи ставу „смањене одговорности“. Можемо имати деонтолошке разлоге за осуду поступка, али они не смеју имати утицај на степен смањене одговорности који приписујемо његовом починиоцу. Окривити (на нивоу морала) особу са смањеним нивоом интелектуалног капацитета за злочин убиства детета, било би апсурдно. То може, на вишем нивоу, бити исказ нашег става према једном таквом чину, са могућим друштвеним ефектима. Понекад смо у стању да кривимо и неживе ствари, али ми тиме заправо само челичимо сопствена морална убеђења. Овим мотивима се може оправдати сматрање кривим некога ко, с обзиром на своју менталну поремећеност, у датој ситуацији није могао да уради другачије [1]. Иако правог кривца његова кривица уопште не „дотиче“, може се рећи да чин окривљавања служи некој чисто друштвеној сврси.

Штавише, ове моралне загонетке тесно су повезане са још једним моралним проблемом, тј. питањем о томе како треба третирати индивидуу: као чисто друштвеног субјекта или као независно људско (и човечно) биће. Друга могућност је у поменутом приказу књиге готово изостављена (проблем се тек површно уводи под назнаком [7]), тако да однос према индивидуи као пуком друштвеном субјекту доминира. Чудно „решење“ проблема одговорности које је понуђено у наведеном приказу [2] јесте, претпостављамо, резултат тежње преузете из природних наука – занемарити појединца зарад добробити „целине“. Можда је ово „нупојава“ индетерминизма. Сходно томе, прво ћемо испитати неке аспекте условљавајућих веза, а онда се кратко осврнути на дихотомију појединац/заједница.

Жеље и склоности

Учење које желимо да оспоравамо имплицира да неко може бити морално одговоран за своје поступке чак и онда када они јесу, или бар могу бити, условљени генима, а гене не можемо контролисати. Овај став противречи принципу алтернативних могућности [1]. Притом, горепоменути став може имати једну непријатну последицу: априорно оправдавање недостатка свести о ономе што се назива „људском суштином“ или „људском вредношћу“, односно, као што би неки рекли [9], особе која показује криминално понашање, као и занемаривање чињенице да је за те злочине одговорно људско биће, колико год они били брутални.

Опште је прихваћен став да људске склоности проистичу из различитих извора, како из природе свега онога што носе односи у којима се успостављају одређене улоге и обавезе, тако и из неких личних жеља и потреба. Неке од тих жеља не наилазе на оправдање друштва, сматрају се неморалним или „криминалним“. Људи за које бисмо рекли да су нормални и да имају „моралну личност“ [11], често, ако не и увек, имају скривене жеље и склоности. Међутим, они успевају да ограниче своје потребе тако да буду друштвено прихватљиве, па према њима уобличавају своје жеље и понашање. Разуме се, нису сви људи способни за то. Понекад је неминовно испољавање друштвено неприхватљивих потреба, жеља, тежњи, па чак и конкретних дела. Неки сматрају да се антисоцијално понашање јавља под утицајем комплексних друштвених фактора, или указују на мањак знања: резултат тога би био да особа има опасно искривљено схватање о функционисању света и, сходно томе, сматра своје антисоцијално понашање прихватљивим. Ово производи разноврсне последице. Неки људи који су били у ситуацији моралног неуспеха ипак бивају прихваћени назад у друштво, али неки не, те ови други бивају изоловани од друштва. Ако учине озбиљан злочин, морају бити затворени, или чак у неким друштвима погубљени зарад одржања и јачања моралних правила или зарад заштите друштва тиме што ће бити, привремено или за стално, лишени друштвеног контакта.

Индивидуално или опште

Природа дихотомије појединац-заједница огледа се у сукобу моралности индивидуе или моралности за индивидуу, и моралности друштва или моралности за друштво. Ове две инстанце су делимично неускладиве. Корене проблема налазимо још у антици. О њој се говорило још пре Аристотела, а нашироко расправљало и после њега. Аристотел је веровао да је целина важнија од њених делова и да су интереси друштва примарни у односу на интересе појединца [12, 13]. У данашње време често можемо чути да је појединац у центру нашег моралног залагања. Према првој инстанци поставља се обавеза да се поштују закони друштва и да сваки његов члан мора да прихвати казну која му следује ако прекрши те законе, чак и онда када верује да није одговоран за прекршај који је починио.

Један флагрантан пример био би пример туристе који у иностраној земљи почини „злочин“ кршећи закон за који не зна да постоји у тој земљи. Ово је супротност случају индивидуалне моралности по којој особа, која у датој ситуацији не зна шта ради, не може бити одговорна за антидруштвено дело које је учинила. Тензија између ове две позиције је очигледна. Сходно томе, ако бисмо прихватили Папиноов став (горњи цитат), то би била потпуна фаворизација става о примарности друштва и одбацивање сваке претпоставке индивидуалне моралности. С друге стране, прихватити приоритет индивидуалне моралности произвело би то да онај ко нема свест да је оно што ради лоше или да има неморалне последице, не осећа никакву одговорност.

Сократовски парадокс

Зашто би неко намерно урадио нешто лоше? Наравно, тај неко може деловати ирационално, може бити ментално поремећена особа која дела против сопствених интереса. Али не можемо тврдити да та особа поступа вољно и, сходно томе, она није одговорна за своје поступке. Можда неко тако поступа јер заиста верује да поступа исправно. На пример, он може сматрати да су његови тренутни лични интереси (рецимо, задовољство) примордијални и да начин на који свет функционише дозвољава њихове поступке (већина криминалаца размишља на овај начин). Ово би заправо значило да он поступа погрешно, а верује да поступа исправно. Али он ипак поступа са недостатком свести о томе шта ради, и зато га не можемо сматрати одговорним за дела која чини, упркос чињеници да је за њих узрочно заслужан („Сократовски парадокс“; види референце [14, 15]). Разуме се, много погрешних дела је учињено из нехата, али тако да је реактивно понашање оправдано, као и поступци који га прате.

Чини се да би сваки адекватан поступак који прати ове ситуације (изолација, едукација, социјализација) морао бити праћен мерама које задржавају потпуно поштовање људске природе [9]. Међутим, дешава се супротно. Чини се да искључиво холистички приступ има ђаволске последице. Очигледно, они који поступају величајући „највише“ вредности, на рационалном нивоу, најчешће занемарују јединствену вредност људског живота, и спремни су да казне некога због (претпостављено) лошег генетског склопа.

Закључак

Раније смо напоменули да је могуће неког сматрати морално одговорним само ако гени не утичу на његову способност промишљања, али с обзиром да могу утицати, степен његове одговорности мора бити ограничен. Притом, имати способност промишљања може бити недовољан услов за доношење једног непогрешивог моралног суда. С друге стране, ако прихватимо да је друштвена моралност виша од индивидуалне моралности, морали бисмо да прихватимо кажњавање особе која, сходно индивидуалној моралности, није морално одговорна, и то би значило да прихватамо неправду. Нажалост, чини се да је свет сачињен од супротности које не могу увек бити помирене. Ако бисмо се сложили да дуалистичка моралност може бити, у најбољем случају, компромис између индивидуалне и друштвене моралности, могли бисмо осигурати чвршћи темељ за наше поступке. Вероватно не бисмо суштински мењали свој став према већини људи који крше друштвена правила. Међутим, институције које су надлежне за рад са људима који поступају противно друштву, биле би охрабрене да направе разлику између моралне одговорности и заслужности за неки поступак. Резултат тога би могао бити процес преусмеравања институција тако да имају хуманију улогу. Друга предност таквог дуалистичког приступа проблему

одговорности, била би јаснија свест о томе зашто је одмазда било које врсте апсурдна и зашто је оштра казна потпуно неприхватљива.

Превод са енглеског: Милица Рашић

Литература

- Frankfurt GH. Alternate possibilities and moral responsibility. *J Phil* 1969; 66 (23): 829–39.
- Papineau, D. Looking ahead to future brain studies. *Nature* 2005; 433: 803.
- Rees D, Rose S, Eds. *The New Brain Sciences: Perils and Prospects*, Cambridge, UK Cambridge University Press 2004.
- Lipton P. Genetics and genetic determinism: A new threat to free will? In: Rees D, Rose S, Eds. *The New Brain Sciences: Perils and Prospects*. Cambridge, UK Cambridge University Press 2004; pp. 88–100.
- Lipton P. Genetics and genetic determinism: A new threat to free will? In: Rees D, Rose S, Eds. *The New Brain Sciences: Perils and Prospects*. Cambridge, UK Cambridge University Press 2004; pp. 88–100.
- Bateson P. Genes, responsibility and the law. In: Rees D, Rose S, Eds. *The New Brain Sciences: Perils and Prospects*. Cambridge, UK Cambridge University Press 2004; pp. 149–63.
- Sadley, S. Responsibility and the Law. In: Rees D, Rose S, Eds. *The New Brain Sciences: Perils and Prospects*. Cambridge, UK Cambridge University Press 2004; pp. 123–130.
- McCall Smith A. Human action, neuroscience and the law. In: Rees D, Rose S, Eds. *The New Brain Sciences: Perils and Prospects*. Cambridge, UK Cambridge University Press 2004; pp. 123–130.
- Clarke A. On dissecting the genetic basis of behaviour and intelligence. In: Rees D, Rose S, Eds. *The New Brain Sciences: Perils and Prospects*. Cambridge, UK Cambridge University Press 2004; pp. 181–194.
- Singer P. *Practical Ethics*. Cambridge, UK Cambridge University Press 1993; pp. 83–109.
- Beauchamp T, Childress FJ. *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford, UK Oxford University Press 2009; pp. 79–81.
- Rawls J. *A Theory of Justice*, Oxford, UK Oxford University Press 1973; 19: 505.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, I, 2 (1094b).
- Aristotle, *Politics*, I, 2 (1253a19-39).
- Guthrie W.K.C. *Socrates*, Cambridge, UK Cambridge University Press 1971; pp. 130–42.
- MacIntyre A. *A short history of ethics*, Rutledge, London, UK 1998, chapter 3.

Драган Павловић¹
Александар Спасов²

УДК 179.7

АСИМЕТРИЈЕ ИЗМЕЂУ АУТОНОМИЈЕ ПАЦИЈЕНТА И ПАТЕРНАЛИЗМА³

Апстракт: У овом раду поставља се питање, да ли је морално прихватљиво дозволити супругу или сину [најближим члановима породице] да убеди пацијенткињу на самрти, 83 година стару жену, мимо њене иницијалне воље, да настави да прима интензивну али 'узалудну' терапију. Овим је имплицирано и друго питање: да ли је, овим чином наговарања, озбиљно прекршена аутономија пацијента. Мишљења смо како освешћивање мотивације за продужењем живљења није нужно кршење аутономије личности—иако објективни квалитет живљења, у овом случају, може бити незадовољавајући, ни тада се овакав чин не може окарактерисати као ограничавање аутономије личности. Приметићемо како постоји битна асиметрија у значају који принцип аутономије и принцип патернализма могу да имају: када се примењују у случајевима евентуалног одлучивања у сврху продужења живота, њихова је имплементација слободнија, насупрот томе, у случајевима у којима служе као подршка одлукама да се живот прекине, њихова је примена прилично ограничена. Уколико играју битну улогу у развоју пацијентових етичких и моралних мотива и ставова, током њеног/његовог живота, онда емотивни интереси, неких од актера из блиског емотивног круга пацијента [чланови породице], такође могу бити од значаја за одлучивања овог типа. Било би подесно да психолози и социјални психијатри, у истој мери, посвете пажњу овом питању. Уколико ни они не успеју да рационално утемеље одлуке овог типа, онда мора бити прихваћено да је одлука *pro vita* неоповргљива, те да би чланови ужег емоционалног круга пацијента вероватно требало да њој/њему понуде форме охрабрења за прихватање напреднијих облика животног става.

Кључне речи: нега болесника на самрти, крај живота, узалудна нега, палијативна нега, стар, патернализам, аутономија.

Позадина проблема

У тексту насловљеном *Укључивање у борбу*, у кратким 'перспективама', др Дражен и његове колеге питају да ли је морално прихватљиво да супруг и

¹ Руководилац истраживања, Департман за анестезиологију и интензивну негу, *Ernst Moritz Arndt University, Greifswald, Germany*.

² Стални члан, Доктор стоматологије, Департман за ортодонтину, Медицински факултет, *University of Greifswald, Greifswald, Germany*.

³ Текст је у оригиналу доступан на интернет адреси: www.omicsonline.org/2155-9627/2155-9627-2-112.php. Превод је урађен према изворнику: *Asymmetries of Patient Autonomy and Paternalism*, *Clinical Research and Bioethics*, 2011, 2–3.

син [најближи чланови породице] убеди смртно болесну пацијенткињу, 83 година стару, упркос њеној иницијалној вољи, да настави да прима интензивну, али 'узалудну', терапију (Drazen, Desai, Green 2009: 444—445). Овим имплицирају и друго питање: да ли је, овим актом наговарања, озбиљно нарушена аутономија пацијента? Мишљења смо како освешћивање мотивације за животом није нужно угрожавање аутономије личности, чак иако објективни квалитет живота може бити незадовољавајући, ни тада овакав акт не може бити окарактерисан као ограничавање аутономије личности. Заиста, некада је веома тешко препознати моралне мотиве суштинске за прецизну примену принципа аутономије и принципа патернализма (Engelhardt 1996: 321—330).

У горенаведеном цитату, одлука, да се не престане са узалудном терапијом, је донесена под утицајем породице пацијенткиње, те се са тог аспекта може тумачити као 'непоштовање' њене аутономије. Пацијенткиња је, након што је потврдила да жели да престане са терапијом, подлегла синовљевом инсистирању да настави са очигледно узалудном терапијом како би продужила живот за још 3 месеца. Верујемо да су аутори (Drazen, Desai, Green 2009) разматрали проблем довољно дубоко и да је њихова несигурност, везана за питање да ли су погрешили у поступању са овим тешким случајем, инхерентна овој веома сложеној ситуацији која у себе укључује тешке моралне одлуке.

У сврху појашњења дилеме помињаних аутора допустите нам да кренемо од поједностављеног примера, за почетак поставивши прилично уобичајено питање: зар мајке често не кажу, а да притом то заиста и мисле, како живе искључиво за своју децу? Због чега мајчина одлука да живи неколико дана или месеци дуже, донесена под утицајем синовљеве жеље да је одржи у животу што је дуже могуће, не би била аутономна? Чисто аутономне акције (Agich 1993: 100—101, Dworkin 1988, Engelhardt 2001: 283—287 и Fried et al. 1993: 722—728) и акције ослобођене спољашњих утицаја су вероватно само аутоматске, неинтенционалне акције, те их стога не би требало квалификовати као аутономне, у сваком случају не као свесне акције. Може бити да је жеља пацијенткиње условљена синовљевом егоистичком тежњом која је очигледно супротна мајчиним жељама, а може бити и да је супротна њеним интересима. Уколико хоћемо, можемо окривити сина како се не приклања мајчиним жељама. Премда чињеница да је мајка прихватила да промени своју одлуку, може показати да је таква одлука произвела нове животне вредности [за релативно кратак период], које претходно нису постојале, зар због тога одлуку да настави са терапијом и живи дуже, не треба узети у обзир.

У једну руку, мајка је имала задовољство да живи за свог сина, у другу, син није био задовољан само тиме што је продужио мајчин живот, већ је истовремено мајци пружио задовољство да живи за свог сина. Верујем да би син, да је био упитан, дао слично објашњење. Са тачке гледишта принципализма (Dan Harms 2010, Beauchamp and Childress 2009) овакав чин, у делу који се тиче сина, јесте оправдан, а истим, деонтолошким, разлозима можемо одобрити и мајчину одлуку. Утилитариста би вероватно рекао да оваква одлука увећава суму добара, те да је стога оправдана. Очигледна дилема, пред којом се могу

наћи лекари интензивне неге, а која је везана с овим проблемом, може произићи из софистициране природе два суштинска морална принципа која сам поменуо на почетку. Први је принцип патернализма, други је принцип аутономије.

Патернализам *versus* аутономија

Вероватно најопштија дефиниција патернализма дата је у Меријам—Вебстер речнику: „систем унутар кога један ауторитет преузима обавезу да задовољи потребе, као и да регулише понашање оних који су под његовом контролом, како у погледу ствари које се тичу њих као индивидуа, тако и у њиховим међусобним односима, те, на концу у односу према ауторитету самом” (Merriam—Webster 2010). Ипак, најчешће коришћен опис патернализма дао је Дворкин: „Патернализам представља ометање неке особе од стране државе или поједница, противно њеној вољи, правдано тврдњом да ће особи која се омета бити боље, те да ће, на тај начин, бити заштићена од штете” (Dworkin 2010). У ствари, супротстављеност вољи пацијента не мора да буде подразумевана, већ се пре ради о одсуству пристанка пацијента или особе: Реч ’Патернализам’ води порекло од латинске речи *pater* и значи понашати се као отац или третирати неку особу попут детета. [Термин ’Патернализам’ је родно-неутралан анаграм од речи ’патернализам’.] У модерној филозофији и правној науци, то би значило деловати за добро друге особе, а без њеног пристанка, као што родитељи чине за своју децу (Suber 1999: 632—635). Суштинска црта је да патерналистички акт, без обзира на дефиницију, ’циља на’ интересе протежеа.

У другу руку, аутономија изгледа мање контроверзна. Онлајн Меријам—Вебстер речник изнова даје једноставнију дефиницију: „особина или стање да се буде самосвојним; посебно: право да се влада самим собом” (Merriam—Webster 2010). Ипак, аутономија може имати много аспеката, а дефиниција која укључује моралне интересе може гласити: индивидуална аутономија је идеја која генерално схваћена реферише на капацитет да се буде самосвојна личност, да се живи у складу са својим сопственим разлозима и мотивима, а не да ти мотиви и разлози буду продуковани од стране манипулативних и криво оријентисаних спољашњих сила (Christman, 2009). Изгледа, како мислимо, да аутономија често, али не и увек, може ’циљати на’ интересе пацијента. Оба принципа остављају интересе, према којима су оријентисани, недефинисаним.

Асиметрије

Обично се претпоставља како су аргументи базирани на аутономији јачи од оних који се заснивају на патернализму, што је повезано са нашим разумевањем (неки аспекти овог концепта датирају још из антике), према коме је свако господар свог живота. Постоји, међутим, битна асиметрија између значаја који

аутономија и патернализам могу да имају: док се прилично лако примењују у евентуалним захтевима за одлучивања која фаворизују продужење живота, дотле је њихова снага, када се примењују као правила понашања усмерена на укидање живота, прилично ограничена, нпр. у неким допустивим формама еутаназије (Allmark, 2002: 255—257). Ови уобичајени аспекти ових правила често се погрешно разумеју.

Најистакнутија асиметрија појавиће се у случају када аргумент базиран на аутономији треба да фаворизује укидање живота, док, истовремено, аргумент базиран на патернализму треба да фаворизује продужење живота. Када је пацијент изгубио сву вољу за животом, упркос доброј шанси да ће он/она профитирати од терапије, аргумент базиран на патернализму ће се, иако слабији, још увек најчешће употребљавати. У прилогу др Дражена и његових колега имамо потпуно супротан аргумент, тј. када је мишљење експерата патерналистички фаворизовало смрт [и интенцију за укидањем терапије], али је пацијент [под утицајем рођака] одлучио да настави 'борбу' и продужи са очигледно узалудном терапијом, тј. пацијент се одлучио 'за живот'. Чињеница да је одлука базирана на аутономији и да је тежила ка продужењу живота, удвостручује снагу аргумента. Приговор је постављен као питање, да ли је одлука пацијента била у потпуности аутономна. Уколико треба доказати да је ово случај, онда је потребан моћан контрааргумент, из разлога што би ваљало да доказ теоретски противуречи жељи пацијента и да истовремено фаворизује укидање живота. У оваквим, крајње теоретским, околностима треба презентовати веома моћну евиденцију о постојању насилне принуде, као и постојање озбиљног и јаког ограничења аутономије пацијента. Наравно, ово се не може демонстрирати. Ипак сматрамо да, као додаток, такође треба размотрити и одређен број других мотива. Они би требало да се примарно оснивају на емоцијама и осећању дужности осталих блиских особа, и да, у принципу, буду базирани на различитим интересима које пацијенткиња има, а који су конституисани и још увек присутни у њеном животу. Доцније ће се ово јасније разматрати.

Стога мислимо да, уколико пацијент експлицитно и поуздано изрази своју жељу да настави са мерама продужења живота, упркос томе што је квалитет даљег живота процењен незадовољавајућим, онда постоји мало сумње у оправданост спровођења пацијентове одлуке, те би требало да и даље пратимо ток терапије без обзира на одсуство рационалне медицинске потврде. Дозволите нам да се сада окренемо неким специфичним интересима пацијента.

Аутономија: интереси и емоције

Изгледа како се наведена ситуација пуно не разликује од учесталијих ситуација, у којима управљамо наше интенције мотивима који су дефинисани нашим интересима, који пак, с друге стране, могу бити динамично условљени нашом интеракцијом са околином. Да ли је наш живот вредан живљења и колико у њему имамо задовољства зависи умногome од ових односа, те се наше

опредељење не може објективно измерити. Верујемо да интересе пацијентових блиских рођака, који можда неће бити у позицији да изразе своје интенције и неће бити доступни консултовању, такође треба респектовати, макар теоретски. Као што смо аргументовали на другом месту (Pavlovic, Divac 2005: 178—182), емоционални интереси других личности, које можемо укључити у близак емоционални круг пацијента [чланови породице, при чему чланство није лимитирано само на блиске рођаке], значајни су за овакве одлуке, уколико и од онда када засигурно играју значајну улогу у развоју пацијентових етичких и моралних мотива и ставова током њеног/његовог живота.

Људи су често мотивисани бригом за своју околину, посебно бригом за своју блиску фамилију. Професор Роџер Скрутон тврди: „Живот постаје вредним кроз односе са осталима, у којима заједничке наклоности и вредновања дају подстрек нашим вољним акцијама и дају им значај — значај за друге, који их сагледавају и одређују као вредне” (Scruton 2010: 23—24). Уколико син изрази жељу да мајка настави са живљењем и уколико је таква жеља презентована са примарним интересом који је довољан разлог да се таква одлука донесе, онда је, за мајку, то извесно вредан подстрек да настави да 'живи'. Њени лекари су је, без сумње, известили о блиској смрти, док су очигледно 'спољашњи' утицаји који су је омели у аутономији прилично детерминисани и прогресивни. Консеквентно својој иницијалној одлуци да прекине са узалудном терапијом, која је везана за потпуни губитак свих интенционалних аспеката менталног живота, пацијенткиња себе затиче у стању лишеном свих интереса. Интересовање њеног сина очигледно доводи до обнављања њене првобитне бриге за чланове породице [и њене бриге за њихове интересе] и дозвољава поновно успостављање претходно изгубљених интенционалних аспеката њеног менталног живота, стога и њен живот постаје вредан живљења.

Можемо изнова, на пољу које ће омогућити јасније сагледавање проблема и у сврху јачег аргументовања, поставити исто питање: да ли је морално погрешно убеђивати оваквог пацијента да настави са узалудном терапијом? Покушајмо да замислимо обрнуту ситуацију, у којој нека мајка инсистира на узалудној терапији док је син убеђује [успешно] да одустане од терапије. Да ли ће бити испоштована аутономија пацијента уколико се ово догоди? Претпостављам да ће многи лекари одговорити негативно, илустровањем асиметрије између захтева за принципом аутономије и захтева за патернализмом, поштујући могуће исходе.

Изгледа као да покушавамо да прихватљивост утицаја пацијентове околине, просудимо у складу са оним што ми сматрамо пожељним, при чему занемарујемо важност пацијентовог емоционалног круга (Prinz 2006: 29—43, Haidt 2007: 998, Huebner, Dwyer and Hauser 2009: 1—6). Оваква просудба може се видети у ситуацијама у којима неко жели да настави са животом, док 'ми' судимо како живот није вредан живљења, или када неко жели да умре, док 'ми' верујемо да би било рационално да настави да живи. Често покушавамо да објективно одредимо животне вредности других људи, а ово је вероватно погрешно. Ипак питање, да ли можемо знати шта ће бити 'објективно' у овак-

вим ситуацијама, превазилази могућност давања јасног одговора и представља изазов (Averill, Kasarkis and Segerstrom 2007: 243—254, Albert et al. 2005: 86—74). Заиста скорашња студија (Lulè et al. 2008: 397—403) је експлицитна. Субјективни квалитет живота тешко хендикепираних људи, оних који пате од амиотрофичне латералне склерозе, упоредив је са квалитетом живота здравих људи. Како се тврди у едиторијалу на исту тему (Forstl 2008: 395—396), мере скраћења живота пацијентима, за које се претпоставља да имају сличне патње, не могу се више рационално оправдати као 'ослобођење од патње'. Жеља да се живи је валидан циљ, те не би ваљало да нас економски притисци друштва дотичу. Пацијент може бити попустљив према таквим захтевима, а такав избор, може бити, није израз њене/његове аутономије. Овај пример даље показује да, у ситуацијама које изгледају веродостојним за промовисање одлука о скраћењу живота, постоји виши степен поверења према принципу аутономије и истовремено више резервисаности према принципу патернализма.

Због тога ће бити најважније и најлакше запамтити, да принципи аутономије и патернализма, са додатком објашњења њиховог обичног разумевања (Engelhardt 1996: 321—330, Agich 1993: 100—101, Beauchamp and Childress 2009, Beauchamp 2003: 269—274), садрже важне асиметрије, те да су оба кориснија када су у супротности тенденцији за скраћивањем живота, него када се употребљавају, могуће једва изузетно, против тенденција које су у корист пролонгирања живота. Флагрантан пример претставља италијански случај који је изазвао горку реакцију италијанског председника (The Case of Eluana Englaro). Овакве ситуације захтевају интензивну пажњу психолога и социјалних психијатара. Уколико они не могу да достигну рационалну одлуку, различиту од препоруке одржања живота, онда мора бити прихваћено да одлуке *pro vita* не могу бити оповргнуте рационалним аргументима.

Превод са енглеског: Иван Николић

Литература⁴

- Agich GJ (1993) *Autonomy and Long—Term Care*. Oxford Univ Press, pp. 94: 100—101.
- Albert SM, Rabkin JG, Del Bene ML, Tider T, O'Sullivan I, et al. (2005) *Wish to die in end—stage ALS*. *Neurology* 65: 86—74.
- Allmark P (2002) *Death and dignity*. *J Med Ethics* 28: 255—257.
- Averill AJ, Kasarskis EJ, Segerstrom SC (2007) *Psychological health in patients with amyotrophic lateral sclerosis*. *Amyotroph Lateral Scler* 8: 243—254.
- Beauchamp T, Childress FJ (2009) *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford, UK Oxford University Press.

⁴ Списак литературе је у потпуности преузет из оригинала, с том разликом што су текстови наведени по абecedном редоследу. Разлог што се у потпуности нисмо држали узуса прописаних овим *Годишњаком* садржан је у чињеници да нам из оригинала нису били доступни подаци релевантни за такав начин навођења литература.

- Beauchamp TL (2003) *Methods and Principles in Biomedical Ethics*. J Med Ethics 29: 269—274.
- Christman J, “*Autonomy in Moral and Political Philosophy*”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2009 Edition), Edward N. Zalta [ed.], accessed 1st June, 2010.
- Dan Harms D “*Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*”, [The Belmont Report], United States Department of Health, Education and Welfare, from U. S. Health & Human Services website, attended 21st June, 2010.
- Drazen JM, Desai NR, Green P (2009) *Fighting on*. N Engl J Med 360: 444—445.
- Dworkin G “*Paternalism*”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2010), Edward N. Zalta [ed.], forthcoming, Accessed 21st June 2010.
- Dworkin G (1988) *The Theory and Practice of Autonomy* Cambridge University Press.
- Engelhardt HT Jr (1996) (1st ed. 1986) *The Foundations of Bioethics*. Oxford University Press, pp 321—330.
- Engelhardt HT Jr (2001) *The Many Faces of Autonomy*. Health Care Anal 9: 283—297.
- Forstl H (2008) *The will to live instead of euthanasia*. Dtsch Arztebl Int 105: 395—396.
- Fried TR, Stein MD, O’Sullivan PS, Brock DW, Novack DH (1993) *Limits of Patient Autonomy Physician Attitudes and Practices Regarding Life—Sustaining Treatments and Euthanasia*. Arch Intern Med 153: 722—728.
- Haidt J (2007) *The New Synthesis in Moral Psychology*. Science 316: 998.
- Huebner B, Dwyer S, Hauser M (2009) *The Role of emotion in moral psychology*. Trends Cogn Sci 13; 1—6.
- Lulè D, Häcker S, Ludolph A, Birbaumer N, Kübler A (2008) *Depression and Quality of Life in Patients With Amyotrophic Lateral Sclerosis*. Dtsch Arztebl Int 106: 397—403.
- Merriam. Webster online Dictionary, accessed 17. 1. 2010.
- Pavlovic D, Divac S (2005) *Ethics of concerns and life cessation decisions: when emotions are all what remains*. Eubios Journal of Asian and International Bioethics (EJAIB) 15: 178—182.
- Prinz J (2006) *The emotional bases of moral judgements*. Philosophical Explorations 9: 29—43.
- Scruton R (2010) *Timely death*. J Anästh Intensibeh 3: 23—24.
- Suber P, *Paternalism* (1999) in Gray CB [ed.], *Philosophy of Law: An Encyclopedia*, Garland Pub. Co, II. 632—635.
- The case of Eluana Englaro, died February 9, 2009, AFP—Wednesday, February 11, 2009. Internet ref, accessed 5 Sept, 2010.

Драган Павловић¹

Одељење за анестезију и интензивну медицинску негу,
Универзитет Ернст Мориц Арнт, Немачка

Александар Спасов

Одељење за ортодонтину, Медицински факултет,
Универзитет у Грајфсвалду, Немачка

Кристијан Леман

Одељење за анестезију и интензивну медицинску негу,
Универзитет Ернст Мориц Арнт, Немачка

УДК 179.7

Примљено: 25. 11. 2010.

ЕУТАНАЗИЈА: У ОДБРАНУ ЈЕДНЕ ДОБРЕ, АНТИЧКЕ РЕЧИ

Апстракт: **Увод:** Предложено је да употреба речи еутаназија буде обустављена због тога што је распрострањена, непрецизна употреба ове речи учинила да она изгуби своје прецизно значење.

Метод: На темељу основног, неопходног услова за еутаназију, да она буде у интересу оног ко ће умрети, разматрамо употребу и значење овог израза.

Дискусија: Доказујемо да се претходно наведени предлози ослањају на ужасвајућу злоупотребу, односно, неприкладну употребу ове речи. Пажња читаоца је усмерена на морално проблематичне последице, које би настале обустављањем употребе израза „еутаназија“, те је аргумент да је укидање овог термина оправдан одбијен.

Закључци: Уместо одбацивања речи „еутаназија“ треба се постарати да се овај термин у будуће употребљава исправно. Оригиналном значењу речи „еутаназија“ би стога било сачувано, а ми само можемо имати корист од богате традиције која краси ту античку реч.

Кључне речи: еутаназија, експериментисање на животињама, нега пацијената на самрти, крај живота.

¹ pavlovic@uni-greifswald.de

За навођење: Pavlovic D, Spassov A, Lehmann C (2011) Euthanasia: In Defense of A Good, Ancient Word. *J Clinic Res Bioeth* 2:105. doi:10.4172/2155-9627.1000105

Ауторска права: © 2011 Павловић Д., et al. Ово је чланак са слободним приступом који се дистрибуира под условима Creative Commons ауторске лиценце која дозвољава неограничену употребу, дистрибуцију и репродукцију путем било ког медија, под условом да су оригинални аутор и извор наведени.

Увод

Речи осуђене на заборав

Речи, попут живих бића, не трају вечно и могу пасти у заборав или до-словно нестати. Постоји, примера ради, велики број старогрчких речи за које једва да можемо реконструисати значења, пошто се веома дуго не употребљавају (реч *алекситеричан*, на пример, је некада служила као придев како би се описао превентивни или заштитни агенс против инфекције, заразне болести или отрова). Неке речи, као што су политички некоректне речи, које за циљ имају да изразе расистичка осећања, могу бити активно уклоњене из употребе. Ове политички некоректне, озлоглашене речи умеју да нестану готово спонтано након што буду осуђене од стране јавности, или чак могу бити уклоњене путем законодавства (на пример, употреба било ког погрдног расног епитета који означава „Афроамериканца“). Постоје друге речи које се више не употребљавају зато што су предмети које оне означавају нестали. Ове речи остају као интелектуално наслеђе у књигама историје или другим изворима. Ми више не меримо дужину у *стадијима* као што су то чинили стари Грци. *Остракизам* је реч која се више не користи за протеривање политичара који су стекли сувише велику популарност – нико не бива остракизован у данашње време у овом смислу. Заиста, током претходног века је било могуће присилно изгнати политичке противнике, што је било у мањој или већој мери слично остракизму, мада не и исто. Ипак, ове речи и даље можемо користити метафорички.

Наш предмет овде је *еутаназија*, реч која је стара готово колико и људска цивилизација и која се употребљавала пре наше ере и означавала је добру, лаку и угодну смрт за неког ко мора умрети. У данашње време се, посебно у Немачкој [1], јављају предлози да би требало обуставити употребу ове речи у будућности, јер је нејасна [1–5], а притом је била и злоупотребљавана у прошлости [1]. Питање да ли је овај став оправдан је предмет овог кратког текста. Ми ћемо тврдити да употребу речи „еутаназија“ треба ограничити и да она не треба да укључује ни нацистичку праксу ни убијање животиња приликом научних експеримената.

У средишту овог есеја стоји реч „еутаназија“, која означава појам „добре смрти“. У њему ћемо расправљати о томе зашто и како ова реч не би требало да буде избачена из употребе, за шта се неки данас залажу [1–5]. Током наше дискусије тражимо од читаоца да има на уму појам „добре смрти“. Важно је нагласити да је овај појам такође очајнички потребан смртно болесним пацијентима, и лекарима у Јединицама интензивне неге (ЖИН) и другом медицинском окружењу, где се такви пацијенти лече. Засигурно, идеја „добре смрти“ мора бити сачувана како би се дозволило изражавање слободне воље и поштовање према достојанству пацијента као слободног људског бића. Са друге стране, и реч „еутаназија“ и појам „добре смрти“ морају бити добро заштићени од неприкладне и немарне употребе. Реч „еутаназија“ свакако не би требало да буде

одбачена. Као што ћемо видети, уколико бисмо подржали овај предлог, поступали бисмо неисправно под утицајем неприкладне употребе. Иако се тврди да ову реч треба избацити из употребе како би се „сачувао“ њен појам, реалност је сасвим супротна: одбацивање речи „еутаназија“ из употребе нужно угрожава сам појам „добре смрти“.

Методе

Да бисмо могли да наставимо даље, потребна нам је нека прихватљива дефиниција еутаназије. Признаћемо, дефинисање еутаназије је заиста тешко. Често би било задовољавајуће рећи да је то „дело или пракса убиства безнадежно болесних или повређених индивидуа (било особа или домаћих животиња) или допуштања њихове смрти на релативно безболан начин из разлога милосрђа“ (Merriam-Webster Online Dictionary, <http://www.merriamwebster.com/dictionary/euthanasia>, приступљено 01.07.2010). Већина медицинских речника описује еутаназију као намерно убијање, чином или пропустом, зависног људског бића у циљу његове или њене наводне добробити. Заиста, изузетно је тешко извести дефиницију која би искључивала неспоразуме или чак злоупотребе [6].

Сада уводимо две претпоставке, које ће нам послужити касније, како бисмо проценили два морална становишта која су у центру ове дискусије о термину еутаназија (у даљем тексту ће реч „еутаназија“ бити писана у курзиву без обзира да ли се односи на термин или чин, а надамо се да ће то бити јасно из контекста). (А) За наше тренутне потребе, једно од суштинских значења (неопходни услов) „еутаназије“ користићемо онако су га дефинисали Бошам (Beauchamp) и Дејвидсон (Davidson) [6]: „*еутаназија* је чин којим се испуњавају интереси оног ко ће умрети“ (касније ћемо га означавати са Б/Д). (Б) Такође, претпоставићемо да је намера (ИТ) одређеног актера неопходан, али не и довољан услов за морални поступак. На пример, *еутаназија* може бити један такав поступак уколико је извршена са намером да се сачува од патње неко ко је експлицитно изразио такву жељу [7]. Како бисмо ограничили значење речи *еутаназија* потребно је да се концентришемо не толико на оно што значење ове речи *јесте*, већ више на оно што значење речи *није* или, према нашем становишту, што не би требало да буде.

Проблем: два морална становишта

Постоје две тачке гледишта (касније ћемо их звати морална становишта), које се могу пронаћи у медицинској литератури, у вези са изразом *еутаназија*, при чему, како изгледа, обе учвршћују једна другу и у великој мери су зависне једна од друге. Прво гледиште је да је реч *еутаназија* била злоупотребљавана и да стога више не би требало да буде коришћена. Друго је да је реч *еутана-*

зија коришћена за дела која нису *еутаназија* (при експериментисању над животињама) и да зато ову реч не би требало више користити да би се описао чин који је изворно био *еутаназија*. Уколико би били прихваћени, ови аргументи би довели до одбацивања из употребе речи *еутаназија* у случајевима у којима се она тренутно употребљава. Међутим, биће важно сачувати ову реч, не само због њене високе културне вредности, већ и зато што активно избегавање употребе ове речи потенцијално може легализовати њену злоупотребу. Стога ћемо покушати да докажемо да су оба горепоменућа морална становишта погрешна. Уколико успемо у нашем подухвату, опасност да ће ова античка реч бити искључена из употребе била би уклоњена.

Прво од два морална становишта указује да би требало престати са употребом речи *еутаназија* јер је била ужасно злоупотребљавана од стране нациста и да је стога изгубила своје изворно значење [1]. Понекад се подржава идеја да је даље преобликовање наше интелектуалне традиције потребно како би помогло увећању наше моралне свести у вези са сећањем на злочине против човечности. Заиста, нацисти јесу користили крајње лажне изговоре како би оправдали убијање недужних људи зарад политичких и расистичких циљева. Немачки федерални архив у Берлину је прикупио информације из скоро 300 архива у Немачкој, Аустрији, Пољској и у бившој Чехословачкој. Током 2003. године, први пут су, на интернету, у централној бази података, постали доступни подаци у вези са 200.000 злочина *еутаназије* нацистичког режима од 1939. до 1944. године [8].

Током програма *еутаназије* жртвама су окончавани животи на различите начине. Закон о *еутаназији* датира од 14.07.1933. г., али је *Програм еутаназије (Euthanasieprogramm)* заправо започео након што је окупирана Пољска, када је 01. септембра 1939. г. над једним дететом извршена *еутаназија*, за шта је Хитлер лично издао одобрење [9]. Дела *еутаназије* су „оправдана“ иреверзибилним стадијумима болести пацијената, укључујући менталне или физичке поремећаје, као и ирелевантним спољним факторима, укључујући и економске или шире друштвене критеријуме, као што су терет за рођаке, субјективне и погрешне процене квалитета живота пацијената итд. Ова дела нису била у складу са Б/Д и према томе значење *еутаназије* је проширено путем злоупотребе.

У блиској вези са овим је *друго* морално становиште које се тиче савремене употребе речи *еутаназија*. Сасвим је распрострањена пракса да се убијање животиња на крају експеримента у медицинске сврхе означава као *еутаназија* [10–13]. Типичан израз, на пример, гласи: „Након експеримента над животињама је извршена еутаназија убризгавањем прекомерне дозе пентобарбитала“. Тврди се да је ово у складу са Б/Д.

Не може се порећи, ако узмемо у обзир горепоменути став Б/Д, да је нацистички програм *еутаназије* био злоупотреба речи *еутаназија*. Са друге стране, није тако очигледно да ли је прихватање другог становишта и употреба речи *еутаназија* за „милосрдно“ убијање животиња на крају експеримента, такође, контрадикторно ставу Б/Д. Најпре ћемо се позабавити другим становиштем.

Дискусија

Побијање другог моралног становишта

Ако дубље погледамо у проблем, појављује се другачија слика. Зашто чин који спроводимо на крају експеримента над животињама не би требало назвати *еутаназија*? Једноставно зато што, нпр. неко не може изазвати експерименталну сепсу код животиње, исећи јој абдомен и врло вероватно је смртно инфицирати. А онда, када се експеримент заврши, убити животињу и тврдити да спроводи *еутаназију*, јер за животињу из простог разлога више не би био могућ подношљив живот. Ово звучи чудно. Заиста, изолован чин окончања живота животиње, која не може да настави нормалан, вредан живот *након* нашег експеримента, према горе датој дефиницији би могао бити *еутаназија*. Међутим, да би се одлучило какав је овај чин, читава процедура се мора посматрати у целости. Заиста, да би се одлучило да ли део чина јесте или није *еутаназија*, цео чин и намере (INT), које су у основи тог чина, морају се узети у обзир. Овде би нарочито корисно могло бити правило подударана, које је коришћено у развојним студијама код деце и које одређује да ако постоји подударане између интенционалног стања и делатног исхода, онда је исход планиран [14]. Ми овде можемо применити ово правило једино да бисмо израчунали колико је заправо убиство из милосрђа садржано у намери која је претходила одређеном експерименту над животињом. Да бисмо избегли ову потешкоћу, која би настала ако бисмо покушали да дефинишемо временске оквире након почетка једног интенционалног чина, ми предлажемо да треба бити задовољан чињеницом да чин убиства следи убрзо и да је нека врста „производа“ другог чина, једног експеримента, који није у интересу животиње, те стога чин убиства животиње не може бити *еутаназија*.

Намера која доминира при сваком експерименту над животињама готово никада није у интересу животиња и жеља да се умањи бол осакаћене животиње је „производ“ те основне намере. Коначни чин убиства животиње могао би бити морално оправдан само у светлу изворног чина – само ако чин који претходи може бити оправдан, то би могао бити случај и са чином који следи. Међутим, намера која стоји у основи експеримента над животињама не може довести до тога да исход постане *еутаназија*, јер се експеримент свакако не чини у интересу животиња, то јест, он није у складу са Б/Д. Животиња није доведена у такво стање ради своје користи већ да би задовољила друге, спољне интересе, као што је прикупљање научног знања и да би се, нпр. пронашао лек за болести. Све зарад наше људске користи. Стога ово не може бити *еутаназија*.

Злоупотреба овог термина може се даље илустровати још двама повезаним примерима из нашег данашњег света, смртне казне и ратних погубљења. Када током рата неко буде погубљен (што означава INT), али изгледа као да је још увек жив и извршилац приђе и из непосредне близине испали метак жртви

у главу – каква намера лежи у основи овог чина? Да ли је ово *еутаназија*? Свакако није. Или, након безуспешног првог убризгавања смртоносне инјекције током извршења смртне казне (што опет означава INT), даје се друга инјекција која окончава живот затвореника – да ли је овај други чин *еутаназија*? Да ли је над људима у нацистичким концентрационим логорима, који су убијани пошто су били изгладњивани до коже и костију, извршавана *еутаназија*? Да понови-мо, намера (INT) није била да се осигура угодна смрт, већ да се истребе људи „ниже“ расе. Стога ово није била *еутаназија*. Међутим, а ово је важан моменат, уколико се дозволи злоупотреба овог термина у случају експериментисања над животињама, и тиме се редифинише овај термин, онда би ова гореописана дела такође представљала *еутаназију*, а то је апсурдно.

Неко би могао додати аргумент да је све оно што је учињено при експериментима над животињама, заправо учињено за науку, а наука је драгоцену. Наука, наравно, није ради добра оних (животиња) које умиру због науке, иако неке животиње могу имати користи од науке. Заиста, могу се пронаћи примери различитих врста *еутаназије* над животињама које су, заправо, врло честе: када газда/газдарица прихвати да се изврши *еутаназија* над његовим/њеним љубимцем, који је превише стар и превише болестан да настави свој нормалан живот, те да би тако био ослобођен ужасне патње. Али ово није исто што и случај са експерименталним животињама.

Узајамна условљеност и последице

Вратимо се сада на прво морално становиште. Ако је оно прихватљиво или, другим речима, ако реч *еутаназија* више не значи оно што је значила пре њене злоупотребе, управо зато што се та злоупотреба догодила, онда нам је потребан други израз за описивање чина неге пацијената на смрти. Рецимо, за ову прилику ћемо га назвати „помоћ путем умирања“. Ако се прихвати усвајање неког другог, „бољег израза“ за описивање неге пацијената на смрти, то би лишило реч *еутаназија* њеног оригиналног значења. То заиста може довести чак и до употребе ове речи у случајевима попут убиства животиња из милосрђа или у екстремним случајевима, као што је онај у вези са нацистичким злочинима. Тако би било могуће употребљавати реч *еутаназија* за дела која нису у интересу оног ко ће умрети. Тиме би значење које је настало злоупотребом постало њено право значење.

У екстремном случају, ово би онда значило да се оно што су нацисти радили може данас описати као *еутаназија*, пошто би данашњи приказ чина помагања неком да умре (пасивна или активна *еутаназија*) био описан на други, наводно адекватнији, начин („помоћ путем умирања“). Заменили у данашње време реч *еутаназија*, овим или оним, наводно адекватнијим речима, подразумевало би да је нацистичка употреба, заправо, представљала злоупотребу у оно време, док би таква употреба могла постати правилна (а самим тим чином би и постала) у данашње време.

Са друге стране, уколико би друго становиште било прихватљиво, прихватљиво би било рећи „након извршених експеримената над животињама је спроведена ‚еутаназија‘“, што би прво становиште, такође, чинило прихватљивим. Дозвољавањем употребе ове речи у другом смислу (и порицањем става Б/Д), ми прихватамо редефинисање речи *еутаназија* и укључујемо случајеве као што је убијање животиња, не ради животињских интереса већ због других интереса, тј. научних интереса. Принципи који би се применили, би онда били, чини се, не тако различити од принципа које су примењивали нацисти како би извршили такозвани програм *еутаназије* (такође поричући став Б/Д). Последице би биле да се појам не поклапа са садашњом реалношћу и да би требало престати са коришћењем речи *еутаназија* приликом описивања онога што се ради над пацијентима. Уместо речи *еутаназија*, како се тврди, неопходно је предложити други, прецизнији израз.

Неодређеност

Један разлог за обустављање употребе израза *еутаназија* јесте његова неодређеност [1–5]. Заиста, ова античка реч је увек имала веома уопштено значење, које је немогуће прецизно дефинисати, иако је увек подразумевало да је особа која ће умрети сама донела одлуку и да је чин садржао компоненту самоубиства. Хипократ је, као што се може видети из Хипократове заклетве (иако је могуће да је он није написао), забранио да лекар изврши било шта слично пружању помоћи при умирању. Сократ се, на другој страни, почетком V века пре н. е., не противи озбиљно извршењу смртне пресуде над собом. Касније, грчка филозофија IV века пре н. е. је, међутим, настројена противнички према самоубиству. Аристотел инсистира на томе да је самоубиство само по себи неприродно и неправедно и да је стога забрањено законом. Чак га, према његовом мишљењу, треба сматрати кукавичким чином [15]. Многи биографи Александра III Македонског (Великог) описују својевољну смрт, 325. пре н. е., старог и болесног индијског мудраца Калана који је следио Александра [16–19]. Краљ је имао велико поштовање према Калановој одлуци, иако се као Аристотелов ученик вероватно са њом није слагао, и приредио спектакуларан, свечан догађај. Свакако, ово није био први сусрет Македонаца или Грка са херојском, добром смрћу, за њу се зна још од Хомеровог времена.

Реч *еутаназија*, међутим, ови аутори нису користили, али је њен појам без сумње постојао. Касније је, према *Thesaurus Graecae linguae* Анрија Етиена [20], пуно грчких аутора користило реч *еутаназија* (Εὐθανασία) да означи „добру смрт“. На пример, Кратин (V век пре н. е.), Менандер Атински (342–291), Филон Јудејски (280–220) или Полибије (190–85). Након тога, Римљани су такође величали *еутаназију*. Цицерон (106–43) [21] или, касније, Светоније (70–140) [22] су је користили када су писали о смрти цара Октавијана Августа који је чак лично, према Светонију, дефинисао „ту грчку реч“ за описивање „лаке, безболне, добре смрти која прати успешан живот“. У овом тексту смо,

према Бошаму и Дејвидсону [6], ограничили значење *еутаназије*. То ограничење се одражава на савременом појму, који подразумева много више од самоубиства, пошто се чињење (или нечињење, као у пасивним формама, којима се дозвољава пацијенту да умре) такође користи у вези са другом особом која ће извршити те жеље, према јасно израженим или претпостављеним жељама/интересима особе која бира да умре или ће умрети. Ово нас је, међутим, довело на опасан, клизав терен. Одатле вероватно вуче порекло друго морално становиште, представљено на почетку нашег текста. Нажалост, понекад се интереси или жеље онога ко ће умрети не могу одредити. На другом месту смо тврдили да у таквим случајевима емпатијска осећања других људи могу понудити сугестије за такве одлуке [23]. Ово једино важи за случајеве када се одлучује да ли продужити или не продужити живот, а свакако не када се одлучује да ли окончати живот или не, за шта би ове претпостављене жеље или интереси били неопходни али не и довољни.

О проблему неодређености речи се пуно дискутовало у прошлости. Пројекат да ће филозофски проблеми бити решени чим се језичка употреба учини прецизнијом, напуштен је као неизводљив. Ово је довело до нарочито драматичног неуспеха покушаја логичког позитивизма и „филозофије језика“, што је јасно објавио Р. Рорти, један од раних заступника те иначе веома плодне струје [24].

Постало је јасно да не постоји једна реч која би могла описати сложену идеју без да је њено значење шире од потребног, или која не би, ако у себи садржи значење у потпуности, била истовремено неодређена. Такође, важи и супротно: што је дефиниција прецизнија, то она више губи на садржају и мање је употребљива. Биолози су често навикнути на осетљивост и дихотомију специфичности, што је аналогно гореописаном проблему: што је неки тест (односно дефиниција) специфичнији, то ће његов опсег бити мањи, иако ће се број погрешних негативних резултата (чланова које та дефиниција или тест не садрже) увећати; или, што је осетљивији, то ће бити слабије дефинисан и биће прикупљено више лажно позитивних резултата. Чак ако би се увео бољи израз, проблеми који су периодично присутни при дефинисању разних финеса *еутаназије*, поред потребе за увођењем исцрпне листе термина који би описивали ове финесе у пракси, највероватније би се задржали. Будући да је то тако, решење је очувати *еутаназију* неодређеном каква већ јесте, а притом задржати потребу за дефинисањем њених бројних аспеката.

Речи су свакако биле злоупотребљаване у прошлости, а биће злоупотребљаване и у будућности. Речи као љубав, правда, демократија, социјализам, нација, чак и Бог, нису изузеци и биле су употребљаване и злоупотребљаване чак и за потпомагање ужасних злочина. Ми мислимо да би била огромна грешка не употребљавати или чак забранити употребу речи *еутаназија*. Они који то предлажу вероватно нису свесни чињенице да би, више од 60 година након што је пала последња нацистичка жртва, њихов захтев водио до још једне у низу жртава нацистичке идеологије: овог пута би то била – добра, стара реч *еутаназија*. Штавише, националсоцијалисти су злоупотребљавали израз „немач-

ки народ“ (Deutsches Volk). Нацистичка пропаганда је изјавила да је све што је учињено било у име Deutsches Volk. Вероватно ће бити потребно да прође пуно времена пре него што овај израз поврати своје пуно, оригинално значење. Jugend и Genosse су речи чије значење и даље носи непријатне садржаје. Чак је и немачки језик био злоупотребљаван. Да ли би немачки језик требало забранити? Ово је, наравно, велика бесмислица.

Два могућа приговора

Један приговор нашем предлогу може бити да ми најпре морамо да размотримо претпоставку да је реч *еутаназија* променила своје оригинално значење до те мере да би њена употреба у експериментисању над животињама данас могла бити у складу са тим промењеним значењем. Наш одговор је у складу са оним што смо до сада рекли у овом тексту.

а. Нема сумње да *еутаназија* данас значи оно што су филозофи етике предложили, како је више пута цитирано у досадашњем тексту. Позивали смо се на најзначајније савремене експерте на овом пољу и свакако је веома јасно шта ова реч значи и када је треба користити.

б. Поред тога, ако би неки биолози, који се баве експериментима, почели (а неки то стварно и чине) да користе реч *еутаназија* неправилно, проширујући њено значење (свакако несвесно) до значења блиског нацистичкој идеологији, и инсистирали да се промени значење ове речи, њима би требало објаснити следеће:

1. Да је таква употреба неправилна.

2. Да значење ове речи ни случајно не треба мењати јер би таква промена могла и хоће произвести одређену врсту дуплог ефекта: можда ће непријатни садржаји у вези са погрешном употребом ове речи нестати, али се може нежељено десити да таква примена ове речи охрабри или подстакне, на овај или онај начин, нацистичку употребу – означавајући дела која су нехумана и неморална.

Други приговор нашем предлогу би могао бити да се историја мора узети у обзир, а да би то могла да захтева „жртве“. Ми се слажемо са овим. Хајде онда да жртвујемо баш оно значење *еутаназије* које би било: „убијање некога/неког створења НЕ само ради његовог/њеног/његовог интереса.“

Закључци

Наш је став, дакле, да нацистички програм не би требало да буде означен као *еутаназија*, односно, да треба престати са употребом речи *еутаназија* за описивање убијања животиња на крају биолошких експеримената. Уместо тога изрази као параеутаназија (претпостављајући измењено значење), псе-

удоеутаназија (претпостављајући супротност од праве еутаназије), тахиеутаназија (убрзана смрт), или једноставно изазвана смрт, били би прикладнији за експерименте на животињама (као што је предложио М. Вулић, у приватној комуникацији). Последице овог чланка би требало да буду да нацистички програм *еутаназије* ипак не би требало означавати као програм *еутаназије*, пошто је дефинитивно осуђен као ужасан злочин. Заиста, од нарочитог је значаја не избегавати употребу речи *еутаназија* у Немачкој, већ инсистирати на њеној исправној употреби. Ово може бити начин да се избегну могуће оптужбе за прећутно полагање нове жртве нацистичкој идеологији и за подржавање намере неонациста да се извине за дела убиства означавајући их као *еутаназију*. У сваком случају, очувањем ове речи можемо сачувати саму суштину термина *еутаназија* и можемо само имати користи од богате традиције која краси ту античку реч.

Заиста, подробнија анализа, као што смо показали, указује да би исправка поменутог погрешног схватања речи *еутаназија* под (I) била од користи нашем даљем побијању нацистичке идеологије и подизању наше моралне свести по питању савремених догађаја, и под (II) проширила нашу моралну бригу и на бригу о животињама. Моралност је једна од компонената нашег благостања и подизањем моралне свести уопште, могу се отворити нове вредне перспективе за човечанство.

Додатак

Такмичарски интереси

Аутори се изјашњавају да немају такмичарске интересе.

Доприноси аутора

Д. П. је покренуо пројекат и написао рукопис. К. Л. и А. С. су у почетку разматрали пројекат, читали и исправљали разне верзије рукописа и помогли у развијању аргумената.

О ауторима

Д. П. (доктор медицине) је директор истраживања на одељењу за анестезиологију и интензивну медицинску негу на Универзитету у Грајфсвалду, Немачка. Његово интересовање је усмерено на фундаментално истраживање мишића у вези са циркулацијом код експерименталне сепсе и астме, као и на медицинску етику, филозофију науке и научни метод.

К. Л. (доктор медицине) је био професор анестезиологије на одељењу за анестезиологију и интензивну медицинску негу на Универзитету у Грајфсвалду, Немачка. Тренутно је на одељењу за анестезију, Универзитет Делхаузи, Victoria General Hospital, 1278 Tower Road, 10 West, Halifax B3H 2Y9, Канада, е. пошта: chlehmann@mac.com. Његово главно интересовање је клиничко и основно истраживање сепсе, примарно усмерено на микроциркулацију. Такође је заинтересован за етичке проблеме у вези са негом пацијената на самрти.

А. С. (доктор стоматологије) је виши инструктор стоматологије на одељењу за ортодонтiju, Медицински факултет, Универзитету у Грајфсвалду, Немачка. Његова интересовања су усмерена на истраживање мишића за жвакање и биомедицинску етику примењену у стоматологији.

Превод са енглеског: Никола Марковић

Литература

- Michalsen A, Reinhart K (2006) "Euthanasia": A confusing term, abused under the Nazi regime and misused in present end-of-life debate. *Intensive Care Med* 32: 1304–1310.
- Kuiper A M, Whetstone ML, Holmes JL, Streat S, Burrows C R (2007) Euthanasia: a word no longer to be used or abused. *Intensive Care Med* 33: 549–550.
- Truog R (2006) End-of-life care: Is euthanasia the answer? *Intensive Care Med* 32: 6–8.
- Solsona JF, Campos JM, Vazquez A, Diaz Y (2006) Comment on "End-of life care: Is euthanasia the answer" by R. Truog. *Intensive Care Med* 32: 1661.
- Del Nogal Saez F (2006) Opiates at the end of life in an emergency department in Spain: Euthanasia or good clinical practice? *Intensive Care Med* 32: 1086–1087.
- Beauchamp TL and Davidson AI: The Definition of Euthanasia, in: S. Gorovitz et al., (Eds.), *Moral Problems in Medicine*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1983, p 447, citing Baruch Brody, Voluntary euthanasia and the law, in: Marvin Kohl (Ed.) *BENEFICENT EUTHANASIA*, N. Y., Prometheus Books, 1975, p 218.
- Flow A (1969) The principle of euthanasia, in: Downing, A.B. (Ed.) *EUTHANASIA AND THE RIGHT TO DEATH*, Los Angeles, Nash Publishing pp 30–48.
- Tuffs A (2003) Nazi's euthanasia files are made public. *BMJ* 327: 832.
- Mitscherlich A, Mielke F (1960) *Medizin ohne Menschlichkeit: Dokumente des Nürnberger Ärzteprozesses*. Fischer Bucherei p. 183.
- Tatlisumak T (2006) Euthanasia in small animals, in Tatlisumak T and Fisher M (Eds.): *Handbook of Experimental Neurology: Methods and Techniques in Animal Research*, Cambridge University Press.
- AVMA GUIDELINES ON EUTHANASIA (2007) American veterinary medical association.
- CODE OF PRACTICE FOR THE HUMANE KILLING OF ANIMALS UNDER SCHEDULE 1 TO THE ANIMALS (SCIENTIFIC PROCEDURES) ACT 1986 (issued under Section 21) Presented pursuant to Act Eliz. II 1986 c.14 Section 21

- (Animals (Scientific Procedures) Act 1986) Ordered by The House of Commons, 1997. <http://www.homeoffice.gov.uk/docs/hc193.html>, accessed August 4, 2008.
- Close B, Banister K, Baumans V, Bernoth E-M, Bromage N, et al. (1996) Recommendations for euthanasia of experimental animals. *Lab Anim*, Part 1 30: 293–316 and Part 2 (1997) 31: 1–32.
- Schultz TR, Wells D, Sarada M (1980) Development of the ability to distinguish intended actions from mistakes, reflexes, and passive movements. *Br J Soc Clin Psychol* 19: 301–310.
- Aristotle: *Problems* 954b35-955a28; NICOMACHEAN ETHICS, 1138a6 and further, and 1116a12. Also, at 1166b13, he maintains that the bad man would be also bad toward himself.
- Arrian: ANABASIS OF ALEXANDER, 7.18.
- Diodorus Siculus: LIBRARY OF HISTORY, 17.107.
- Plutarch, LIFE OF ALEXANDER, 73. 3–5.
- Quintus Curtius Rufus: THE HISTORY OF ALEXANDER THE GREAT 10, 1-end, supplement, by the translator Jean Freinshemius, in the French-Latin edition, Lille 1712.
- Stephanus H (1572) (Estienne, Henri.) THESAURUS GRAECAE LINGVAE. Geneva, book III.
- Cicero: LETTERS TO ATICUS (16, 7, 3).
- Suetonius: VITA IMPERATORUM (August, 99).
- Pavlovic D, Divac S (2005) Ethics of concerns and life cessation decisions: when emotions are all what remains, *EUBIOS JOURNAL OF ASIAN AND INTERNATIONAL BIOETHICS (EJAIB)*. 15: 178–182.
- Rorty RM (1992) Twenty-five years after, in Rorty R (Ed.): THE LINGUISTIC TURN 371–374.

Драган Павловић¹
Кристијан Леман²
Мајкл Вент³

УДК 179.7

ЗА ЈЕДНУ ИНДЕТЕРМИНИСТИЧКУ ЕТИКУ. БЕСМИСЛЕНОСТ ПРАВИЛА IN DUBIO PRO VITA И ОДЛУКЕ О ПРЕКИДУ ЖИВОТА⁴

Анстракт: Уопштено се тврди како постоје посебне околности у којима одузимање људског живота може бити дозвољено, те како такве акције могу бити оправдане на моралном пољу. Тешко је, на пољу медицине, установити прецизне смернице за доношење оваквих одлука, одлука које се тичу смртно болесних пацијената или оних са неизлечивим повредама, а којима је живот несношљив. Препоруке, које се оснивају на логичкој форми правила попут 'in dubio pro vita' ('када сумњаш, дај предност животу'), већ су сугерисане, а у неким земљама и инкорпориране у законске текстове (Немачка). На овом месту тврдимо да такво правило, све док је отворено за сумњу, не може бити од користи, будући да у том случају једино одлуке које се тичу подршке људском животу могу бити оправдане као валидан избор. Примена овог правила може бити охрабривана, но давати му снагу закона може довести медицинско особље у ризичну ситуацију. Наиме, они могу бити изазвани да се, у околностима које су иначе етички и медицински неконтроверзне, одлуче за супротну опцију, тј. за прекид живота.

¹ Драган Павловић (MD) је директор истраживања на департману за анестезиологију и интензивну медицинску негу на Универзитету Греифсвалд, Немачка. Његова интересовања у клиничком раду тичу се истраживања мишића повезаних са циркулацијом у експерименталној сепси и бронхијалном хиперактивношћу. Додатно, његова се интересовања тичу медицинске етике, филозофије науке и научног метода, подједнако као и историје медицине.

² Кристијан Леман (Christian Lehmann) (MD) је професор анестезиологије на департману за анестезиологију и интензивну медицинску негу на Универзитету Греифсвалд, Немачка. Његово основно интересовање везано је за истраживање сепсе, уопштено је усмерен на истраживање микроциркулације. Такође је заинтересован за етичка питања, нарочито за она која су везана за негу болесника на смрти.

³ Михаел Вент (Michael Wendt) (MD) је професор анестезиологије и интензивне медицинске неге и шеф департмана за анестезиологију и интензивну медицинску негу на Универзитету Греифсвалд, Немачка. Његова истраживања фокусирају се на менаџмент јединица интензивне неге, болнички менаџмент, али су такође фокусирана и на културне и етичке аспекте биомедицинске науке као и на негу болесника на смрти.

⁴ Текст је у оригиналу доступан на интернет адреси: <http://www.peh-med.com/content/4/1/6>. Превод је рађен према изворнику: *For an indeterministic ethics. The emptiness of the rule in dubio pro vita and life cessation decision*, Philosophy, Ethics and Humanities in Medicine, 2009, 4: 6.

Позадина проблема

Медицинско особље може бити суочено са веома тешким изборима када су у питању пацијенти код којих мере за очување или продужење живота не изгледају оправданим. У таквим случајевима њима се саветује да примене једноставно правило *in dubio pro vita* — 'када сумњаш, дај предност животу'. Намера овог текста је да покаже скривену логичку структуру правила *in dubio pro vita*, демонстрира његове теоријске недостатке и презентује практичне хипотетичке тешкоће његовог коришћења, не само као 'правила' већ, у посебном случају, као 'правила' које има снагу закона, на пример, у Немачкој (Deutsche Grundgesetz 1998: Art. 2 II I GG). Стога је наш циљ да истражимо етичке аспекте логике овог правила, подједнако као и његове релевантне легалне интерпретације. Оставићемо по страни питања о којима се опширно расправља на другим местима, на пример, у примарно етичким текстовима и књигама, као и у чланцима о клиничким апликацијама медицинске етике.

У суштини питање као што је, да ли убијање може бити морално оправдано, има дугу историју. У данашње време ово питање се јавља када покушамо да оправдамо прекид живота смртно болесним пацијентима (овакви пацијенти предмет су већине одлука о прекиду живота на одељењима за интензивну негу (Rocker and Curtis 2003, 290: 820—822), или оних са неизлечивим повредама неподношљивим за живот. У пракси је утилитаристички приступ проблему прекида живота замењен деонтолошким приступом који, у својој најјачој форми, забрањује било какво укидање људског живота. Поред свега, не постоји практичан и неконтроверзни водич за ситуације у којима се одлучује о прекиду нечијег живота, чак ни за оне ситуације у којима се одлучује о прекиду живота неизлечивих пацијента (неки ургентни или пацијенти на интензивној нези), тј. оних који би извесно умрли од последица стања у коме се налазе. Уз то, рутине, обичаји, ограничења и праксе суштински варирају од државе до државе (Sprung et al. 2003, 290: 790—797), те је немогуће у потпуности дефинисати услове под којима би било непобитно дозвољено прекидање живота. Дебате које се воде у школама одражавају борбу на пољу дефинисања оваквих услова (Callahan 2003, 31 (5 Suppl): S344—6; De Vita, Groeger and Troug 2003, 31 (5 Suppl): S343; Singer 2000, 321: 282—285), а дебата се развија и по питању – да ли такви услови уопште постоје (Rachels 1980; Angell 1988, 319: 1348—1350). Из овога произлази да одлуке о прекиду живота увек могу бити доведене у питање, чак и кад постоје најпрецизније дефиниције. У принципу, нити једна форма консеквенционализма, који прописује да наше акције треба водити на основу њихових последица све док нема извесности о томе како ће се различити агенти (људи), под претпоставком да их нико не контролише, понашати, не може одговорити на питање шта треба учинити (Nietzsche 1968: 457—458; Rawls 1973: 170 and 320—325; Rawls 1993: 162; Williams 1973). Неизвесност је увек резултат, без обзира на то колико је низак њен степен. Ми се у даљем току текста нећемо фокусирати на консеквенционализам одвојено од претходно поменутог

проблема калкулације и предвиђања последица у хуманистичким дисциплинама каква је медицина. У природним наукама, каква је физика, догађаји су најчешће високо предвидиви. Са друге стране, када консеквенцијализам укључујемо у предвиђање социјалних догађаја (медицинска наука је, по неким доменима, блиска социјалним наукама), онда је наша снага предвиђања веома ниска (Ruben 1990: 95—117; Rosenberg 1992: chapter I; Rosenberg 1995: 13 and 24). Стога су консеквенционалистички циљеви, у принципу, хипотетички. Заиста, како би наше акције биле оправдане својим последицама (консеквенцијалистичка логика), онда не само да је потребно да су последице извесно исправне и добре, већ и да оне буду исправне по томе што повећавају опште добро (Frankena 1963: 13) и, још даље, по томе што ће се извесно појавити. Уколико се не појаве, онда значи да смо заснивали наше деловање на пуким намерама, тј. предвиђања се неће остварити. У том случају нема користи од последица које оправдавају консеквенционалистички начин мишљења, већ имамо тек пукe намере (ово је место на коме пада консеквенционалистичка моралност). Слаба тачка консеквенционализма (и утилитаризма, који представља специјални случај консеквенционализма) препозната је, веома рано, од већине критичара. Неки од њих су веома познати, на пример Ниче (Nietzsche) или, скорије, Бернард Вилијамс (Bernard Williams) и Џон Ролс (John Rawls). Ниче, у свом делу *Воља за моћ*, које датира из 1888, помиње утилитаризам и са сумњом коментарише могућност предвиђања консеквенци. Џон Ролс изнова, у свом делу *Теорија правде*, изражава забринутост поводом тешкоћа које узрокују логика корисности и предвиђање у утилитаристичким аргументима. Такође, у свом делу *Политички либерализам*, Ролс, позивајући се на телеолошке теорије правде, тврди да: „...форма јавног резона који оне спецификују, тежи да буде политички неприменљива...” и, реферишући на консеквенционалистички рачун корисности, указује на: „...високо спекулативну природу и огромну комплексност ових калкулација...” Још један филозоф морала, који чини осврт ка утилитаризму и даје специфично тумачење проблема предвиђања жељених догађаја, јесте, горе поменути, Бернард Вилијамс (у уводним параграфима првог и другог дела свог текста).

Следећи пример може помоћи читаоцу да боље схвати околности које се јављају у медицинској пракси. У озбиљним ситуацијама, на пример, након саобраћајне несреће са озбиљним повредама, од грудног коша и екстремитета до повреда главе са базичним фрактурама лобање, лекар, суочен са извесном сумњом, мора да одлучи како да се носи са ситуацијом, да ли да настави са подршком животу или не. Неко може замислити да херојска, хитна, максимална нега, са екстензивном хирургијом и свим замисливим медицинским мерама, може спасити живот малом броју оваквих пацијената који би иначе умрли. Често је у пракси, лекарима ургентне медицине (које можемо описати као 'скептике'), јасно да је све ово немогуће, те да 'не постоји сумња' у то да ће пацијент, ма шта учинили, свакако преминути. Стога, у оваквим случајевима, даље мере одржања живота неће бити предузимане. Управо на овом месту 'оптимисти' могу имати другачије мишљење, што може бити довољно да се

изазове контроверза претећих димензија. Овакви случајеви постоје у пракси ургентне медицине и одељења за интензивну негу, но они се готово никад не појављују у јавности због своје екстремне двозначности које је, међутим, у потпуности свесно медицинско особље.

У настојању да се редукује неизвесност, у практичној нези пацијената, успостављена су нека 'прецизна' правила. Идеална ситуација би подразумевала да одлуку о томе, да ли одржавати или прекинути са одржавањем живота, треба да оцени колектив експерата. Међутим, поменуто је како се мишљење експерата оснива на опсежно елаборираној едукацији и на годинама тренинга (Cattorini and Reichlin 1997, 18: 263—281; Harris 2003, 29: 10—15). Медицинско особље, са различитим степенима компетентности, искуства и медицинске експертизе, се стално суочава са проблемима везаним за негу болесника на самрти или са проблемима везаним за ургентну негу (Callahan 2003, 31 (5 Suppl): S344—6; De Vita, Groeger and Troug 2003, 31 (5 Suppl): S343; De Vita and Aulisio 2001, 11: 115—6). Консултација са експертским групама није увек могућа, те је створена потреба за једноставнијим и реалнијим водичима за подршку животу. Ипак, стриктно дефинисање правила за овакве ситуације, о чему ћемо полемисати у даљем тексту, може изазвати доношење погрешних одлука. Све док оно што је достигнуто представља трансфер двозначности из контекста свакодневице у контекст судства, увођење оваквих правила у закон може чак погоршати ситуацију.

Ради обезбеђивања практичног правила, последње прибежиште консеквенцијализму представља адаптирање правила прописаних у другим областима. Правило *in dubio pro reo* ('када сумњаш, стављаш се на страну оптуженог'), вероватно изведено из Римског права, нашло је проширену примену на пољу питања природне околине, на пример, као правило *in dubio pro natura* ('када сумњаш, фаворизуј природу'), те на концу у медицинској етици као правило *in dubio pro vita* ('када сумњаш, дај предност животу'). Нека европска законодавства отишла су толико далеко да су правило *in dubio pro vita* прихватила као законски термин (Немачка) (Deutsche Grundgesetz 1998: Art. 2 II GG; Rio Conference, 05. June 1992; Manzei 1997: 13; Koch 1997: 101—112). Као што ћемо видети у ономе што следи, постоје логичке, епистемичке и легалне препреке тенденцији да се претходно поменутом правилу да снага закона. Тврдња коју критикујемо јесте да је правило *in dubio pro vita* од практичне користи медицинском особљу, у одлучивању о прекиду или настављању подршке животу. Управо супротно, ми тврдимо како укључивање правила *in dubio pro vita*, у позитивно законодавство, може понудити погрешну и опасну сигурност медицинском особљу у ситуацијама када одлучује о смртно болесним или неизлечиво вишеструко повређеним пацијентима. Све док постоји могућност интерпретације овог правила у смислу да је забрањено ма какво укидање подршке животу, ово, алтернативно, може довести до покушаја да се код наведених пацијената живот нерезонски одржава.

Логика и реалност *in dubio pro vita*

У ситуацијама у којима разматрамо да ли да наставимо или не са одржавањем живота, одлука мора да буде базирана на морално прихватљивим разлозима који укључују жеље пацијента, као и на егзистенцијалним разлозима који обухватају медицинске разлоге попут одсуства менталне активности, извесности да је узалудно пролонгирати живот, итд. Уколико не постоји извесност (тј. постоји сумња), *in dubio pro vita* прописује да морамо продужити са подршком животу. Или, пак, слично овоме, уколико неко није у сумњи али остали јесу, било чланови породице било легални или морални ауторитети, онда постоји одређени степен сумње и изнова се мора донети одлука о продужењу подршке животу. Неко би онда требало да, чинећи или не чинећи, дозволи продужавање живота. Иначе, уколико апсолутно не постоји сумња и сви су важни услови задовољени (укључујући и то да позитиван закон дозвољава овакав акт), онда неко може пасивно или чак активно (ексклузивност која се јавља у појединим земљама) прекинути подршку даљем животу. Све док предвиђања о нечијој смрти остају 'отворена', могуће је применити опцију 'pro vita'. Ми тврдимо како на пољу формалне логике, нажалост, цитирано 'правило' није уопште применљиво 'правило'. Сам аргумент има логичку форму *modus ponens*, те би било коректно, афирмишући антецеденс (премису), закључити да живот треба одржавати, тј. 'постоји сумња, дакле, треба одржавати живот'. Супротно овоме, премда неко може негирати антецеденс тврдећи да 'не постоји сумња', тј. узалудно је покушавати продужити нечији живот, он не сме закључити да стога 'живот **не** треба одржавати' (тима би, наимае, учинио добропознату 'грешку негирања антецеденса').⁵ Може се закључити како логичка структура самог аргумента не нуди много избора, те разлоге за прекидом одржања живота смртно болесних пацијената треба потражити у стварном свету.

Стога бисмо желели да укратко размотримо овај проблем у контексту реалног света, а не само у једноставном логичком обрасцу. Заиста је очигледно да уколико неко само жели да буде сигуран у то када **постоји**, а када **не постоји** сумња, онда би поменути логички проблем вероватно био једини проблем који треба решити приликом доношења одлуке. У контексту реалног света, подозревамо, постоји увек изванредан степен сумње, те стога нико не може, када одлучује о прекиду одржавања живота, чак ни хипотетички да створи ситуацијуу којој апсолутно неће бити сумње. Након свега, овде није проблем 'сумња' по себи, већ садржај сумње: да ли живот смртно болесних пацијената треба одржавати или не. Како би се одлучио за једну од опција неко треба да

⁵ Подсећања ради наводимо симболичке форме *modus ponens*-а и 'грешке негирања антецеденса' *modus ponens*: 'грешка негирања антецеденса':

$A \rightarrow B$

A

B

$A \rightarrow B$

$\neg A$

$\neg B$

достигне одређени степен извесности. Док изгледа да је од мање важности одредити тек колико је неко сигуран да 'постоји сумња' (будући да ће у оваквим околностима мере за продужење живота бити увек предузимане), дотле се чини екстремно важним тачно одредити степен извесности става да 'не постоји сумња' (будући да ће се мере о прекиду одржавања живота доносити једино уколико постоји апсолутна извесност). Стога нам допустите да потоњи случај размотримо у неким детаљима. Било како било, усмерили бисмо пажњу читаоца на чињеницу да догађаји или ентитети који имају континуалну природу, а описани су кроз извесно степеновање, могу донети ризик од арбитрарне поделе, која доцније може доћи под надзор, те ће се опасност од 'клизавог терена' (Walton 1989: 315—319) појавити утолико пре уколико неки од ових степена описа буде доведен у питање. Епистемичка хијерархија нуди илустрацију обе врсте потешкоћа.

Уколико се неко осврне на 'тринаест корака' епистемичке хијерархије (Appendix) (Chisholm 1989: 16), биће му јасно да неко може, на пример, поставити пропозицију 'не постоји сумња' на позицију -4 (тј. **'евидентно је погрешно да не постоји сумња'**), а да још увек не може бити оправдано комплетно одбацивање сумње. Одређени степен сумње опстаће чак иако неко тврди, **'извесно је погрешно да не постоји сумња'** (позиција -6). Ни овде не можемо рећи да је сумња у потпуности искључена. Премда неко може тврдити овако нешто, он никад не може бити сигуран да то у потпуности кореспондира са реалношћу. Разлог томе је што ми у стварном животу реферишемо на спољашњи свет о коме никада не можемо имати потпуно сазнање.

У суштини, концепт извесности реферише на наш лични епистемолошки став, а не на свезнајући став. Наше лично убеђење о томе како се свет појављује, може бити, није верно огледало онога какав је свет реално, те док нека особа може бити извесно сигурна у погледу неких ствари, дотле друга неће бити у толикој мери сигурна. Без обзира на то у којој мери може бити ниска могућност, чак и уколико је инфензитимално мала, њена ће реализација увек бити теоријски могућа, те ће сумња увек вребати. Уколико неко дела само онда када је апсолутно сигуран у то што ради и само онда када је сигуран у погледу последица свога деловања, онда вероватно никада неће деловати. Већину времена ми деламо унутар масе неизвесности, а резултати наших акција нас неретко изненаде, те нас могу довести и у сукоб са нашим ригидним законским системом. Реалност света и, као што смо видели, логика, нас обмањују када покушавамо да деламо у складу са нашим разумом и у складу са природом. Видећемо да нам ни наш хуманистички сачињен систем смерница, наш законски систем, не може бити од велике помоћи.

Легални аспекти

Правило *in dubio pro reo*, милосрдно законско правило које фаворизује оптуженика, не пати од исте мане. У принципу, судови примењују закон, не

нужно и правду, док се, насупротив томе, од примене правила *in dubio pro vita* очекује правда. Да ли би требало да *in dubio pro vita* постане закон? С једне стране уколико је 'in dubio' интерпретирано као 'разумна сумња' (Appendix), то ће бити прилично слаба тврдња, што би довело до могућности повећања легалних прекида одржавања живота и учинило би да ове одлуке постану учесталије, те би тиме биле повећане грешке у одлучивању. С друге стране, рестриктивнија интерпретација наведеног правила била би 'изнад сваке сумње' ('извесно', Appendix), како се то очигледно дешава у Немачкој, где су активни прекиди одржавања живота практично забрањени.

Било како било, легални критеријум 'изнад разумне сумње' пати (у теорији) од сличних интерпретативних мана. Ипак, они који разматрају правило 'изнад разумне сумње' јесу обично колектив (судије, порота), а не појединац (као што је то случај са медицинским особљем). Судије нису одговорне уколико погреше, премда њихове одлуке могу бити предмет оцене неке потоње инстанце. Уколико је судијска одлука преиспитана и одбијена, она/он не подлежу легалним последицама. Насупрот томе, одлука лекара да прекине са одржавањем живота, може такође бити предмет преиспитивања, с тим што се може десити да лекара оцене одговорним. Одлука о смртној казни је можда најсличнија лекарској одлуци да прекине са одржавањем живота, но ове одлуке имају једну битну разлику. Одвојено од свега већ реченог о судијским одлукама, одлука о смртној казни може се (готово) увек преиспитати подношењем жалбе, и то не само у теорији већ и у пракси. Супротно томе, иницијална лекарска одлука да прекине са одржањем живота пацијента не подлеже праву жалбе и обично се одмах спроводи.

Природна и позитивна правда

Читаоцу се, додуше, може учинити да ми тврдимо како давање законске снаге оваквим одлукама може аутоматски проузроковати неправду. Људи су, међутим, често спремни да идентификују закон са правдом. Оно о чему се често расправља није да ли је 'задовољена правда', већ да ли је 'примењен закон', а консеквентно томе изгледа (!) како ово потоње значи да је 'задовољена правда'.

Било како било, уколико помније истражимо, неће бити тешко да схватимо како је закон израз друштвене и политичке воље, а не само начина на који је правда оцењена у одређеном тренутку историје. Историјско искуство казује нам како су постојали неправедни закони, а то се често може приметити чак и данас. На пример, опоненти најтеже казне сматрају чињеницом да је смртна казна у принципу неправедна. Међутим, ми се не слажемо увек са окрутним кажњавањем криминалаца, што је, у неким земљама, нормална, законска процедура. Заиста, разлика између закона и правде препозната је веома рано (Sofokle: 450—460; Aristotle: 1375b-25). Повезано са нашим контекстом, примећено је да уколико постоје теоријске двозначности, као што је то случај

са правилом *in dubio pro vita*, онда могућност примене закона, без промоције наше интуитивне идеје правде, може бити повећана.

У једну руку, лекари разумеју да она/он треба да следе морално прихватљиве разлоге. У другу, они разумеју како је (теоретски) подршка животу увек валидан и одбрањив избор. Лекар није увек у позицији да објективно процени када 'не постоји сумња', те има једну једину валидну и сигурну опцију, да 'одржава живот'. Стога ће *in dubio pro vita*, као легални принцип, бити празан, тј. имаће мало тога различитог да понуди од подршке животу. Меродавна интерпретација овог правила показује како увек може постојати сумња, те стога лекари, заправо, немају избора. Неки несрећни лекари који су, имајући у виду моралне и медицинске разлоге, можда закључили како 'не постоји сумња', те како би требало, било активно било пасивно, прекинути са одржавањем живота, могу себе ставити у опасну ситуацију уколико је један скептик другачије оценио њихову одлуку, а дешава се да је управо тај скептик њен/његов судија. Уколико је правило двозначно, давати му снагу закона, а онда кажњавати некога што није у довољној мери размотрио закон, било би неправедно. Постављати закон који дозвољава погрешно веровање у постојање избора, онде где избора нема, свакако је неправедно.

Сажетак

У овом чланку доказивали смо како смернице за доношење одлука о прекиду одржања живота треба изнова пажљиво размотрити. Морална правила требало би да омогуће благ индетерминистички заокрет, у смислу давања предности одлукама донесеним у складу са актуелним околностима, преко и изнад неких *a priori* стриктно утврђених, законоликих, скупова регулатива.

Ми заступамо становиште по коме правило *in dubio pro vita*, које је стекло популарност, на концу у Европи, неће бити сврсисходно као закон, све док његово исходиште остаје отворено и увек дозвољава сумњу. У складу са овим 'законом', уколико се разборито примењује, увек ће бити одлука које се тичу продужења подршке животу, наиме, то ће бити једини валидан избор. Очување овог правила може бити охрабривано, но давати му снагу закона може представљати ризик за медицинско особље које одлучује да не подржи одржавање живота у околностима које су иначе, медицински, морално и егзистенцијално, неконтроверзне. Другим речима, овакве одлуке могу бити, барем теоретски, другачије оцењене чак и уколико је одлука о прекиду подршке животу у потпуности морално оправдана.

Appendix

Тринаест корака потврде епистемичке хијерархије према Хисхолму (Chisholm). Ово је спектар описа степена евиденције који подржава неке пропозиције, од 'извесно истините' до 'извесно погрешне'.

6. Извесно
5. Очигледно
4. Евидентно
3. Изнад разумне сумње
2. Епистемички могуће
1. Могуће
0. Противтежи
- 1. Вероватно погрешно
- 2. Могуће за неверовати
- 3. Разумно за неверовати
- 4. Евидентно погрешно
- 5. Очигледно погрешно
- 6. Извесно погрешно

Превод са енглеског: Иван Николић

Литература⁶

- Angell M: **Euthanasia**. *N. Engl J Med* 1988, **319**: 1348—1350.
- Aristotle: *Rhetoric*. I, 10.3. (1375b5—25).
- Callahan D: **Living and dying with medical technology**. *Crit Care Med* 2003, **31(5 Suppl)**: S344—6.
- Cattorini P, Reichlin M: **Persistent vegetative state: a presumption to treat**. *Theo Me* 1997, **18**: 263—281.
- Chisholm MR: *Theory of Knowledge* Prentice-Hall International Editions; 1989: 16.
- Deutsche Grundgesetz*. Art. 2 II I GG, and in particular §323c *StGB* (Strafgesetzbuch, from 13. November 1998) and §680 *BGB* (Bürgerliches Gesetzbuch, from 2. Januar 2002).
- De Vita MA, Aulisio MP: **The ethics of medical mistakes: historical, legal, and institutional perspectives. Introduction**. *Kennedy Inst Ethics J* 2001, **11**: 115—6.
- De Vita MA, Groeger J, Truog R: **Current controversies in critical care ethics: not just end of life**. *Crit Care Med* 2003, **31(5 Suppl)**: S343.
- Frankena KW: *Ethics* Englewood Cliffs, H. J., Prentice Hall, Inc; 1963: 13.
- Harris J: **Consent and end of life decisions**. *J Med Ethics* 2003, **29**: 10—15.
- Koch H-G: **Die Gesetzgebung zur Sterbebegleitung im internationalen Vergleich**. In *Sterben und Tod – Medizinischer Fortschritt, ethische Fragen und rechtliche Aspekte der Sterbebegleitung*, Konrad-Adenauer-Stiftung Edited by: Ernst MH, Hirsch Ballin. Redaktion: Norbert Arnold; 1997: 101—112. Interne Studie Nr. 141.

⁶ Списак литературе је у потпуности преузет из оригинала, с том разликом што су текстови наведени по алфавитном редоследу. Разлог што се нисмо у потпуности држали узуса прописаних овим *Годишњаком* садржан је у чињеници да нам из оригинала нису били доступни подаци релевантни за такав начин навођења литературе.

- Manzei A: *Hirntod, Herztod, ganz tot?* Mabuse-Verlag GmbH, Frankfurt am Main; 1997: 13.
- Nietzsche F: *The Will to Power* Edited by: Portable Nietzsche, Walter Kaufmann W. Viking Press, New York; 1968: 457—458. Note to the edition from 1888.
- Rachels J: **More Impertinent distinctions and a defense of active euthanasia.** In *Matters of Life and Death: New Introductory Essays in Moral Philosophy* Edited by: Regan T. Random House Inc; 1980.
- Rawls J: *A Theory of justice* Oxford University Press; 1973. (First published 1972), 170 and 320—325.
- Rawls J: Political liberalism Columbia University Press, New York; 1993: 162.
- Rio Conference.* On 5 June 1992, and in the article 130R of the Treaty of Rome
- Rocker GM, Curtis R: **Caring for the Dying in the Intensive Care Unit, In Search of Clarity.** *JAMA* 2003, **290**: 820—822.
- Rosenberg A: *Economics – mathematical politics or science of diminishing returns?* The University of Chicago Press, Chicago; 1992. (particularly chapter I).
- Rosenberg A: *Philosophy of social sciences* Westview Press, Harper-Collins Publishers, Boulder, Colorado, USA; 1995. 13 and 24.
- Ruben D-H: **Singular explanation and the social sciences.** In *Explanation and its limits* Edited by: Dudley Knowles D. Cambridge University Press, Cambridge; 1990: 95—117.
- Singer P: **Medical Ethics (Recent advances).** *BMJ* 2000, **321**: 282—285.
- Sofokle: *Antigone*: 450—460.
- Sprung CL, Simon L, Cohen SL, Sjkqvist P, Baras M, Bulow H-H, Hovilehto S, Ledoux D, Lippert A, Maia P, Phelan D, Schobersberger W, Wennberg E, Woodcock T, (for the Ethicus Study Group): **End-of-Life Practices in European Intensive Care Units.** *JAMA* 2003, **290**: 790—797.
- Walton D: **Informal Logic: A Pragmatic Approach.** Cambridge University Press; 1989: 315—319.
- Williams B: *Utilitarianism: For and Against* Edited by: Smart JJ, Bernard Williams. Cambridge University Press; 1973.

ПРИКАЗИ

ЕЛЕМЕНТИ ФИЛОЗОФСКОГ МИШЉЕЊА

Драшко Бјелица (2013), Ништа и нешто. Ниш: Филозофски факултет у Нишу.

Ферид Мухић
Скопље

Једна позната досетка каже да се људи деле на две групе: 1. на оне који људе деле на две групе; 2. на оне који то не чине. Логички, овој духовитој класификацији је немогуће доскочити. Уз све остале биномске категоризације, наведена поларизација људи у две групе, формално је беспрекорна. Људи се могу поделити на безброј начина у практично неограничен број категорија. Ипак, то ни за тренутак не доводи у питање чињеницу да све те категорије заједно ни најмање не проширују наше знање о људима, односно, да је њихова информативна вредност равна нули. Овде се отвара кључно питање: да ли очигледна когнитивна стерилност овакве логичке операције, дефинитивно потврђује њену бескорисност и утолико је чини потпуно непотребном?

Пре него што се одговори на ово питање, треба се сетити скептика и етимолошког корена из ког је изведено име ове филозофске струје. „Скеписис“ заправо означава стање човека који се обазире у недоумици којим путем да крене, односно, који се пита има ли уопште пута који некуда води са места на ком се он обрео. Осврнимо се, дакле, око себе и питајмо се:

Зар се наш живот састоји само од поступака који доносе неку корист, и зар нам је све чиме смо напунили своје домове, само оно што нам је заиста потребно? Нису ли, напротив, наше најважније одлуке у животу мотивисане разлозима који не узимају у обзир корист него бескомпромисно следе неки вредносни идеал без обзира на материјалну корист? И зар нису нека слика или књига, а не лонци и шерпе, ТВ пријемници и фрижидери, оно што нам је најдраже у нашим домовима!? И колико год били задовољни када решимо неки практичан проблем, зар се не осетимо истински срећним тек када напишемо песму о нечему што нам лежи на души, или док водимо пријатан разговор са блиским људима!?

Духовност је наш први и последњи императив, медитација је наша насушна потреба, контемплација је аутентична сфера у којој се реализује наша људска суштина. Аристотел је у Наговору на филозофију (Проптерикос), закључио да акт разумевања (гледања, сагледавања), људе највише приближава оном бесмртном божанском статусу и да је у поређењу с тим „...све остало дангуба и пуко траћење живота“. Француски антрополог Тејар де Шарден је овај став радикализовао до ултимативног захтева живота сажетог у заповести: Видети или пропасти!

У својој књизи Ништа и Нешто – проблеми идентификовања проблема – Драшко Бјелица следи у стопу овај езотерички наука, остајући потпуно имун на

громогласне позиве и заслепљујуће путоказе којима суперфицијална љуштура прагматичног света одвлачи пажњу савременог човека и ваби га на странпутицу. Његов кредо сажет је унутар координата еротологије и опчињавајуће игре вештине питања зарад питања. Или вештине којом се питање пита о себи:

Каква еротологија, таква философија, таква уметност и наука и религија. Каква еротологија, таква култура и цивилизација. Каква еротологија, такав је живот. Питаш ил' не живиш, како питаш, тако и живиш. Рођени из љубави рађају из љубави.

Схваташ или мреш! Видиш или пропадаш! Питаш ил' не живиш!

Унутар овог лавиринта настају и филозофија и уметност, наука и култура; у сплету његових видљивих и невидљивих, знаних и слућених кривудавих стаза стварају се културе, формирају се цивилизације. Ту живи само онај ко (се) пита. Онај који (се) не пита, тај и не живи! Прелазних стања нема – уосталом, ни палеонтологија није до сада открила ниједан прелазни облик живота. Не само да није пронађена „алка која недостаје“ (*missing link*) између човека и његовог хипотетичног претка, него између ничега на овом свету нема никаквих прелазних форми и свуда наоколо, на земљи и у галактичким провалијама универзума, зјапе празнине створене алкама које недостају.

Тако се улази у само језгро питања свих питања, изворишног проблема свих проблема, стиже се у подручје филозофије пре филозофије. Ако се уопште могу замислити елементи света – дакле оно од чега је саздан свет, а што само није саздано! – онда се они могу концептуализирати само у филозофији. Водећи мисао до последњих граница мисли, уопштавајући све што се може уопштити до највишег степена уопштавања и свдећи све категорије на оне последње, несводиве категорије, филозофска концептуализација стиже до два последња (или прва) елемента! Та два елемента су НИШТА и НЕШТО.

Питање које у себи обухвата сва питања и у ком су супсумирана, као његови парцијални фрагменти и успутне инстанце, највећа питања астрофизике, и свих наука заједно, јесте питање које је у његовој најкраћој и најпрецизнијој формулацији први сажео Шелинг; „Зашто уопште НЕШТО; зашто не НИШТА?“ Касније ће славу овог питања неоправдано преузети следбеници Хајдегера, позивајући се на његов текст/предавање *Lectio brevis*. Како год било, промовисање овог питања у једино питање читаве једне књиге, јесте задатак ког се овом својом књигом подухватио управо Драшко Бјелица. Висока концентрација филозофског духа у комбинацији са поетским секвенцама (да ли тек незнатно разређена, или сасвим мало повећана!?) које светле као интарзије на прозорима древних храмова, даје овом филозофском спису златасти прелив архаичних записа писаних изван времена какво познајемо и далеко од света у коме живимо.

Књига *Ништа и Нешто* Драшка Бјелице јесте ексклузивно филозофско штиво. То значи да је реч о књизи у којој ћете разговарати са аутором као да разговарате сами са собом, дакле, као кад душа разговара сама са собом, и то о темама о којима је душа први пут питала себе о свету, свет о себи и кроз ова ова дискурса питала себе саму о себи самој. И полемисаћете с њим више него

једном о сваком питању, много пута на свакој страници, јер је дух којим је ова учена расправа писана, управо дух расправе, спорења, апоретике – аутентичан екстракт оног опојног напитка познатог под именом *агон полемос* – чијем је моћном дејству подлегао и сам Сократ, колико год иначе био познат по способности да подноси и најјача пића у великим количинама.

Драшко Бјелица је у овом спису сабрао готово неограничене количине тог пића довољне да све своје читатеље доведе до степена светог заноса (*sacer morbus*), и да их месецима, па и годинама, задржи у стању трезног пијанства (*sobria ebrietas*). Свет у коме је све осим бављења филозофијом „дангуба и пуко траћење живота“, може понудити мало садржаја вреднијих од озбиљног бављења овом књигом.

Приказ прихваћен за објављивање: 21.03.2014.

АУТОНОМИЈА ИСТРАЖИВАЧКОГ ДУХА

Бјелица, Драшко (2013), *Проблеми идентификовања и негирања граница сазнања*. Ниш: Филозофски факултет.

Ферид Мухић
Скопље

Својом новом књигом *Идентификовање и негирање граница сазнања* Драшко Бјелица је стао у ред оних ретких али елитних мислилаца који су се упустили у авантуру метаепистемолошких проблема. И треба одмах рећи: оних који су суверено потврдили своју компетентност и чији су резултати на најбољи начин демонстрирали оправданост таквог изузетно сложеног и интелектуално одговорног подухвата.

Координате и контекст

Књига невеликог обима и веома високе специфичне филозофске густине (115 страница компјутерски обрађеног текста) подељена је у четири проблемске целине Проблеми знања незнања; Проблеми односа сазнатљиво–несазнатљиво; У Самостану Омара Хајјама; Проблеми својствености предметне истине људском мишљењу, уз допунске назнаке реализоване у поглављима Предговор, Увод, Белешке, Литература. Већ на самом почетку Предговора, аутор прецизно идентификује основну тему свог филозофског истраживања. Његова дефиниција одређује ту тему као испитивање форме самосвести питања. Аутор подсећа да је његова фасцинираност овим питањима, започета одавно, своју прву елаборацију имала у његовој магистарској тези, коју је посветио ономе што сам назива „експериментални завичај панеротетичке философије обелодањене и у Епилемама” – књизи која и данас представља једну од најистуренијих тачака у овој, колико ексклузивној толико и фундаменталној филозофској дисциплини – више од тридесет година од када је започет рад на њој и након што је одбрањена као магистарска теза.

Изузетно лаконски, чак литотички језик ове књига уједно је и веома интиман, готово импенетрабилно приватан, али су ефекти овакве наративне стратегије потврдили да је то био прави избор са најширим дијапазоном интертекстуалне комуникативности. Подлогу за дискусију у овој књизи обезбедила је анализа крајње редуцираног материјала коју сачињавају само четири реченице – по једна реченица издвојена из опуса пет филозофа: Конфучија, Горгије, Сократа, Канта и Маркса. Иако високо ризичан због свог више него очигледног редукционистизма, овакав приступ омогућио је аутору Драшку Бјелици да управо у тим реченицама идентификује главни проблем и да, на овим ис-

тим просторно лимитираним али чврстим темељима, тестира принцип и метод идентификовања и негирања граница сазнања.

Тензију коју означава снажна напетост маркирана с једне стране херметичним карактером технички високопрофилиране метатеоријске проблематике, а с друге стране универзално призната амбиција и чак отворено декларисана потреба филозофије да се односи на непосредну стварност људског живота, Драшко Бјелица претвара у једну од својих најзначајнијих теза. Његова рана интуиција, спозната као аутентични блесак евиденције, да проблем идентификовања и негирања граница сазнања по свом значењу представља универзални философски проблем, принцип и метод, и да је по својим импликацијама релевантан колико онтолошки толико и аксиолошки, а не само епистемолошки – та теза остала је живо језгро ауторовог филозофског става и у овој књизи до данас.

Дискурс и реализација

Аутор експлиците подвлачи своју сагласност са тезом да је историја филозофије заправо исто што и сама филозофија (коју је у кључни методолошки приступ вероватно први а свакако најдоследније развио Вилхелм Винделбанд). Темелни методолошки став аутора Бјелице, формулисан је као уверење да је историја филозофије не само нужан, него и довољан услов за компетентну анализу проблема којим се бави ова књига. Укратко, теза да је познавање историје проблема сазнања, истовремено и први услов који пружа довољно материјала да се приђе систематској анализи негирања његових граница, промовисана је у генерални постулат овог филозофског пројекта. Ипак, специфични карактер самог проблема обавезује га да оправдано укаже на поступак којим се тај генерални постулат у његовом истраживању мора привремено одложити на страну, односно, ставити у заграде (Епохе – код Едмунда Хусерла), тако што ће се приказ историје проблема сазнања и читав историјски приступ проблему, нужно наћи у другом плану.

Ипак, ово упозорење је, кроз излагања, експертизе, дискусије и дилеме које аутор штедро дели са својом невидљивом а свагда претпостављеном публиком као непосредним саговорницима, кроз целу књигу вишеструко релативизовано. Историјске интервенције, понекад као кратке примедбе, а неретко као самостални мини-есеји из богате историје гносеолошких опсервација и епистемолошких медитација, чине ову књигу читљивом и разумљивом и људима који нису професионаци у филозофији, не доводећи у питање њене високоинструктивне квалитете, и као штиво за филозофе специјалисте у теорији сазнања.

Ова наглашено дијалогска експозиција излагања реализована је као кроз неку врсту монолога, у ком аутор излаже и пред невидљивог саговорника подастире, отворено и директно, не оно што му је јасно и што зна као знање преузето од других, него оно што му није јасно, што га збуњује и што (још) не зна, а

што хоће сазнати онолико колико год је то могуће. Јер ми нисмо никада толико своји у ономе што знамо, колико смо своји у ономе што не знамо. Предочавајући оно што му у самом проблему није јасно и што, *in sensu stricto*, (још) не зна, излажући га као сопствену збуњеност пред проблемом филозофских дилема о епилемама, Драшко Бјелица доследно остварује онај идеал учитеља који је С. Кјеркегор сматрао највишим обликом филозофског мишљења. Јер, како каже „дански Сократ”, прави учитељ ступа на сцену тек када са ученицима подели не своје знање, него управо своје незнање, када их наведе да разумеју разлоге који збуњују не само њега, него сваки људски ум. Тек тада, у стању те аутентичне епистемолошке и егзистенцијалне збуњености, постајемо свесни истинског карактера релације ума и света, тек тада нам постаје јасна суштинска вредност мишљења за сам живот, за живот сваког од нас, појединачно.

Драшко Бјелица, као мало који други филозоф, поседује тај дар да подели аутентичну збуњеност ума пред загонетком граница сопственог знања и незнања као аутонегације. У основи, предмет истраживања којим се бави његова књига *Идентификовање и негирање граница сазнања*, готово у длаку се подудару са проблематиком којом се бави Мишел Фуко у књизи *Археологија знања*. Треба рећи да је у овој књизи Драшка Бјелице аутономија истраживачког духа у филозофији демонстрирана једнако суверено и свакако не мање него што је то случај када је реч о наведеном делу Мишела Фукоа. У том контексту, обе ове књиге, колико год карактеристично и чак идиосинкратски индивидуалне и различите, у суштини представљају студије на исту високо ексклузивну тему истраживања метаепистемолошких граница појмовног мишљења и дискурзивних елемената сваког могућег рационалног исказа.

Наглашено поетска, суптилно лирска интонација излагања Драшка Бјелице, која је за сваку научну а поготово филозофску расправу колико неочекиван толико и драгоцен специфичан белег, представља допунски квалитет чијим присуством читање ове филозофске расправе на тему саморазумевања и аутонегације сазнања, прераста у истински интелектуални и естетски доживљај.

Приказ прихваћен за објављивање: 21.03.2014.

LOGOS I THEORIA – ПОЕТИКА НАУЧНИХ И ФИЛОЗОФСКИХ ТЕРМИНА У АНТИЦИ

Бранко Горгиев (2014). *Logos и theoria*. Ниш: Филозофски факултет.

Горан Ружић¹

Филозофски факултет

Универзитет у Нишу

Монографија професора Горгиева написана је на 172 страница и подељена је на шест делова и то: *Logos и theoria*, *Poiesis и techne*, Идеја перспективе у антици и хришћанству, *Einai* – место сусрета теологије и филозофије, Појам светог, *To kallos* – идеја лепоте.

На самом почетку првог поглавља аутор издваја две базичне семантичке групе именице *logos* и глагола *legein* као говор, реч, игра, затим сабирање, набрајање, рачунање итд., истичући да је семантичко поље именице *logos* предео људског и божанског. Пратећи паралелу грчког и латинског глагола *lego* издвајају се етимолошки посматрано три основна значења: сабирати, брати и бирати. Након археологије речи *logos* аутор утврђује етимолошке паралеле речи *logos* у индоевропским језицима истичући значења логоса као: а) ауторитативне, сугестивне, магијске и лековите речи б) говора који проноси славу в) *logos*-а као ума, разума и разбора да би поентирао разматрањем сусрета човека и бога на терену *logos*-а увиђајући да се тајна одгонетања разноврсних значења *logos*-а крије у сагледавању, мотрењу и гледању истог тј. *logos*-а из перспективе термина *theoria*, односно разматрање етимолошких претпоставки речи *theoria* коју (као и у случају *logos*-а) аутор дели на две групе значења: 1) гледање, мотрење, разматрање, спознавање; и као: 2) свечани опход, свечано посланство, свечаност уопште и као само гледање свечаности. Доказни поступак који аутор користи сугеришући нам о пореклу *theoria* од *theoros* је бриљантан зато што нам открива избледеле семантичке димензије ове именице у свом старијем облику: 1) *thea* (призор, поглед, виђење) 2) религиозни контекст *theoros*, од речи *theos* и 3) *theoros, theo-oros* „онај који посматра божју вољу“, а те димензије ће постати релевантне у класичном и хришћанском добу. Све три етимолошке претпоставке аутор детаљно анализира утврђујући да заједничка логичко-семантичка претпоставка термина *logos* и *theoria* је „божанска светлост“ садржана у претпостављеном префиксу *theo* и изведеници *theosis* (обожење). У откривање семантичког феномена речи *logos*, аутор иде трагом речи *theoria* и обрнуто, зато што их сматра комплементарним у њиховом активно-пасивном односу међузависности. Другим речима, полазећи од класичног хеленског филозофског поимања термина *logos* и *theoria* и пратећи генезу ових

¹ goran.ruzic@filfak.ni.ac.rs

појмова аутор долази до зрелог, жижног значења ових термина у хришћанско-патристичком раздобљу који су својим приказима припремили Платон и Аристотел истичући миметички карактер сагледавања, гледања, посматрања, виђења, било да је реч о *paideia* или *theosis* (тј. људска или божанска *paideia*). Овим тумачењем професор Горгиев доводи у блиску везу *theoria* са Аристотеловим појмом *theologia* као „умствена окренутост ка Богу“ (стр. 36) исправно закључујући да је за Аристотела први предмет прве филозофије заправо *theologia* и то по „сотериолошком ефекту који има на човека на практичном и етичком плану“ (стр. 37). Показујући комплементарност и неодвојивост термина *logos* и *theoria* који очигледно имају заједнички онтолошки корен, аутор одређује симболичким и метафоричким именом: Дрво познања. И не само то, отворила се могућност сагледавања карактера историје западноевропске метафизике, а то је њен онто-тео-логички карактер.

Прелазећи на анализу другог поглавља „*Poiesis* и *techne*“, морамо да констатујемо да су сва поглавља у монографији од првог до шестог изузетно филозофски релевантна, отворена за дијалог, занимљива, педантно вођена, јасном идејом утврђивања филолошког, историјског и филозофског домета и последица термина изабраних за тумачење, а усудићу се да приметим да је реч о круцијалним терминима филозофске антике од којих су неки у савременом добу (нпр. старогрчко *techne* у техника) појмовно претумачени и издвојени од тзв. поетичких моћи. Након указивања на „парадокс омнипотенције“ као својеврсног усуда савременог човека, аутор полази од етимологије термина *poiesis* и *techne* који у извесној инстанци представљају реализацију идеје о креативној суштини људског бића. Професор Горгиев показује да су оба термина начелно блиска и да означавају: стварање, творење, произвођење у најширем смислу речи и да су као такви семантички блиски термину *génnesis* који такође све наведено значи уз додатак рађања и постања и издвајања религијског контекста божјег стварања у коме не учествује човек као активно биће већ је пре пасивни реципијент. Стога аутор доводи у релацију *poiesis* и *techne* са терминима *epistème* и *theoria* наглашавајући да и „*poiesis* и *téchne* говоре о стваралачком субјекту који ствара на основу некаквог знања“ (стр. 52). Аутор открива да су ови кључни појмови субординирани по важности и значају и закључује да су *poiesis* и *techne* у основи врсте знања. Одговор на питање шта је знање?, преко примера из Платоновог дијалога *Teemem* није једнозначан већ, као што аутор показује, циркуларан, отворен и релативан. Ипак, Бранко Горгиев оправдано сматра да се термини *theoria* и *gnósis* термилошки везују за божанско, док *máthesis*, *dóxa* и *epistème* за људско знање као настало (створено) и искуствено, односно као оно знање које је после (касније) а божанско пре (раније). Закључна реч аутора о онтолошком статусу знања је да *epistème* и *téchne* не поседују атрибут „божански“, за разлику од *theoria* и *poiesis* (божанско сагледавање и божанско стварање). Пад *tehne*-а у технику резултат је и последица недистинговирања људског *epistème* и божанске *theoria*, људског *techne* и божанског *poiesis*. У ланцу повезаних појмова на 62. страници аутор разматра однос термина *tehne* и *poiesis* са термином *physis*. Човекови потенцијали и креативна

снага оличени у терминима *tehne* и *poiesis* за аутора представља његово изједначавање са Природом и Богом преко миметичког карактера властитог бића и то одвајањем *poiesis*-а и *techne*-а, тј. давањем примата *poiesis*-у као целовитом захватању оног једног и јединственог.

Треће поглавље монографије носи назив „Идеја перспективе у антици и хришћанству“ и започиње специфичним приступом историјског и филозофског тумачења архетипског лика Сократа анализом тзв. „вештине мерења“. Аутор јасно поставља Сократов епистемолошки став или сазнајну линију, а то је да је „проблем људског познања начелно проблем људске перспективе“ (стр. 88). Она се открива кроз категорију или опажање (зрење) времена. Архетипски проблем познања добра и зла нашао је према аутору своје разрешење на терену темпоралности, тј. проблему смртности, коначности и иреверзибилног карактера како времена тако и људске природе. Професор Горгиев, индустријски професор формулише правило *златног реза* као Сократову асиметричну перспективу простора и времена, а све у циљу увиђања сопственог места у свету људског и нуминозног. Према том тумачењу вештину мерења излаже као привођење „пале свести – еденској свести“ и зато тај поступак професор Горгиев и назива филозофском сотериологијом, која се супротставља и противставља силама „палог човека“ – „силама привидног“ (стр. 94). Перспектива се ближе одређује као „дух једног времена, огледало људских тежњи, вредновања и познања, тј. ликовни и сликовни пресек стања свести у једном интервалу живота људи“ (стр. 97). У том контексту за аутора је Сократова перспектива изображена у тзв. „вештини мерења која и оперише са категоријама простора, сазнања и вредности“ (стр. 97), која се још назива и перспективом значења. У контрапозицији према ренесансној линеарној геометријској перспективи аутор истиче иконолошку перспективу, за коју сматра да је окренута аксиолошком, телеолошком, теолошком и онтолошком реализму. Слично томе, фокус Сократове слике је на етичком реализму на чијем се екрану изображавају значења и вредности поступака, па сходно томе и Сократовој слици „вештине мерења“ делимично припада одредница „обрнуте перспективе“ коју аутор анализира на 99. стр., у поглављу под називом „Инверзна (обрнута) и линеарна перспектива“. Након дефинисања обрнуте и линеарне перспективе аутор успоставља аналогију еденске и божанске перспективе у оквирима филозофских и теолошких разматрања која су свој израз нашла у инверзној (византијској) перспективи кроз језик *Светог писма* – Новог завета, и кроз перспективу светлости изображеној на самој икони, тј. фресци (стр. 101), а на теоријском плану реч је о разлици *lumen naturale* и *lumen supranaturale*. На појмовном нивоу инверзна перспектива је дискурзивно интерпретирана *philosophia perennis*, а линеарна геометријска – *philosophia temporalis*.

Четврто поглавље монографије носи назив „Einai – место сусрета теологије и филозофије“. Потпуно прихватљиво и упутно аутор истиче разлику античке и хришћанске теологије, где је ова прва заправо прва филозофија (касније метафизика), док се унутар античке теологије дистингуира она песничка од рационалне (филозофске) којој је врховни критеријум начело ума, а сред-

ство појмовно објашњење божанске истине и позитивно разјашњење сопствене вере у ту истину (стр. 112). Као што рече аутор, филозофија с обзиром на свој предмет поседује шире појмовно поље од теологије. Полазиште античке теологије усредсређено је на оно што је створено попут *kosmos*-а, *physis*-а, *ktisis*-а итд., док је полазна тачка хришћанске теологије усмерена на божје речи, а тек потом на оно створено. У разумевању феномена античке и хришћанске теологије аутор се зауставља код грчког глагола, *einai* (бити, бивствовати) као речи која садржи есенцију духовног живота. Питање на које покушава да одговори професор Горгиев је да ли се то (наше) бити протеже у неком облику (виду) с оне стране нашег постојања? Одговор на то питање почиње указивањем да се из грчког глагола бити (*einai*) изводе три партиципа презента којима додавањем три члана добијамо именице (супстантиве) и то: 1) *tò ón* 2) *ousía* 3) *cho òn* (онај који јесте), кога у интерпретацији аутор види као ознаку самог живота и оног који даје живот, а с оне стране је сваке врсте нужности, детерминизма, морања, дакле у медијуму слободе, избора, активитета.

Пето поглавље под називом „Појам светог“, садржи четири потпоглавља: научни и теолошки приступ, филолошки приступ, еволуција појма светог у антици и хришћанству и три оспољења *phthonos*-а. Као лажмотив за анализу појма светог у хоризонту оног нуминозног и супратемпоралног, аутор се позива на сажети пресек овог појма код Рудолфа Ота чија је основна теза да је свето „страшна тајна“ чији непосредни производ „вера“ нема заједничких тачака са природом и природним и који уводи методолошко ограничење савременој науци на истраживање домена садржаја светог. Међутим, у оваквом приступу Рудолфа Ота аутор препознаје и увиђа и одређена ограничења: тумачење појма светог кроз призму мистике води апсолутизацији тог истог појма. Резиме овог потпоглавља је да научном приступу недостаје права парадигма, а теолошком мањак комуникације са савременим човеком. Аутор сматра да филолошки приступ појму светог може да обједини различите тенденције ове проблематике. Пратећи етимологију речи свето у хебрејском, старогрчком и латинском језику, аутор издваја његову суштинску карактеристику: интенција посредовања између створења и створитеља, тј. оприсутњење трансцендентног, односно оног што је суштински одвојено од нас – нуминозног. Да ли тајна светог лежи у анализи каузално-генетичког низа, тзв. културе кривице? Одговор на ово питање аутор саопштава преко тумачења три манифестације (оспољења) *phthonos*-а. Прво оспољење је безнадежност и беспомоћност пред нуминозним; друго оспољење рефлектује се на плану трансфера нуминозног у јуридикско (стр. 136), где Бог постаје симбол и врховна инстанца божанске правде. Треће оспољење *phthonos*-а аутор наводи као очитовање корелације између духовне и моралне контаминације (загађења) и њене супротности – катарзе или ритуалног очишћења. Можда је најзанимљивија теорија коју и аутор наводи позивајући се на Кардинерову синтагму „интернализованња савести“, којом он означава модус преласка архајског осећања кривице у осећање греха.

И последње поглавље монографије посвећено је идеји лепоте и носи назив „То *kalos* – идеја лепоте“. Пратећи Платоново повезивање *kaleo* и *kalos*

аутор сматра лепоту својеврсним позивом за рађање у њој, тј. као позив саме бесмртности. Филолошком анализом лепоте као базичног семантема професор Горгиев је дошао до широког опсега значења ове именице: од оног безначајног мање вредног, тривијалног и пејоративног, до оног најпожељнијег, највреднијег, речју, круне највиших људских настојања. Више него било које друго поглавље монографије ово показује сву озбиљност, ерудицију, таленат и знање аутора.

Монографија професора др Бранка Горгиева под називом „LOGOS И THEORIA – *Поетика научних и филозофских термина у антици*“ је сјајно дело које ће многим наставницима и студентима класичне филологије, филозофије, историје и теологије бити од велике помоћи у промишљању тема и проблема којима се она бави. И не само то, овакав рад показује пуну посвећеност аутора у разоткривању логосног карактера живљења савременог човека.

Приказ прихваћен за објављивање: 14.01.2014.

АТМОСФЕРА МЕСТА И МЕТАФИЗИКА ЈЕДНОГ

Србољуб Димитријевић (2013), Атмосфера ноћних лептира: о митском моделу сазнања сагледаном на властитом примеру. Ниш: Филозофски факултет.

Слађана Ристић Горгиев²
Филозофски факултет
Универзитет у Нишу

Светлост и тама, као централни аксиоми, јесу одређујући за наше сазнајне форме или њихову специфичност, њима се наше тело на специфичан начин смешта сазнањем у просторну-временску сферу (стр. 78).

Мада је потрага за светлошћу човекова насушна потреба, наш живот се одвија у атмосфери мешавине светлости и таме, стварног и лажног, непознатог и познатог. Цео спектар различитих приступа стварности човек прима својим рођењем у одређеном простору и на одређеном месту. Може ли човек у густој мрежи локалне атмосфере, која боји свако сазнање, поставити одређени критеријум или парадигму која ће га извести ка правој светлости и отворити му пут ка сазнању? Ако је то донекле оствариво поједницу, да ли је оствариво и народу? Постоји ли она окрепљујућа светлост или бесконачно кружимо као ноћни лептири око лажне светлости, која ће нас на крају спржити? Ово су нека од носећих питања које поставља књига *Атмосфера ноћних лептира*, др Србољуба Димитријевића.

За централну тему аутор узима појам атмосфере као одређене метафизичке реалности сваке заједнице. Свака мања или већа групација људи обавијена је одређеном атмосфером: зато се и говори о уметничкој, кафанској, европској, балканској атмосфери. Атмосфера је условљења како местом на коме се дешава, тако и заједницом људи на које се односи. Она настаје као спој места и духа. У објашњењу зашто користи управо овај термин, аутор С. Димитријевић наглашава да је атмосфера оно без чега ниједна људска ситуација не постоји, за њу је нужна телесност, али се она везује и за одређену боју, за одређени дух. „Та сферичност је атмо-сферичност прожетост свега неким духовно – божанским супстанцијалитетом... оно што традиција зове духом“ (стр. 32). Дух је, дакле, оно што боји сваку људску ситуацију одређеном атмосфером. Овде се не ради о одређеној статичности, већ о томе да човек у једном динамичком односу производи дух а тиме и одређену атмосферу.

Како и на који начин дух заједнице производи одређену атмосферу и на који начин она утиче на сазнање? Може се рећи да су ово основна питања

² sladjana.ristic.gorgiev@filfak.ni.ac.rs

на које аутор С. Димитријевић одговара овом књигом. Књига је подељена на три дела. У првом делу се расправља о фактичкој страни атмосфере, у другом се разматра сазнајна страна атмосфере док се у трећем делу аутор бави покушајем анализе српско-балканског менталитета који се налази на распећу између митолошког и метафизичког гносеолошког обрасца.

Основна претпоставка аутора је заснована на покушају разумевања човека из перспективе митолошког сазнања. У уводном делу књиге аутор наводи три најдоминантнија модела сазнања савременог човека: митски, економски и виртуелни. Ови модели су глобални, али на сваком посебном локалитету они добијају своје посебне модусе, те тако обликују и поједине народе и заједнице, на основу чега се може говорити о формирању одређене «локалне атмосфере». У разумевању и анализирању ових модуса сазнања аутор налази основни задатак филозофије, јер нас конкретне, како их он назива, «месне атмосфере» моделују и обликују, па у великој мери и одређују. Задатак филозофије је, по речима Србољуба Димитријевића, нека врста епистемологије локалног знања или својеврсна херменеутика «живе локалне атмосфере». Та жива локална атмосфера у себи садржи све оно што је данас актуелно, али је истовремено у њој могуће пронаћи и старије слојеве локалне атмосфере, управо кроз анализирање обичајног, религијског, уметничког и митолошког искуства одређене заједнице.

У првом делу књиге аутор истиче став да нема људског простора без неке произведене атмосфере и да је то фактичко стање ствари. Свака људска активност обавијена је одређеним духом (атмосфером) који се формира, и који се опредмећује. Управо у сазнању ове опредмећене атмосфере једног етнолокалитета аутор С. Димитријевић види задатак филозофије. Сазнање сваког појединца условљено је одређеним етнолокалитетом: „Сазнање је локално, колко год било усмерено ка неким далеким световима...“ (стр. 52). Митолошко-симболички сазнајни системи су они са којима етнолокалитети улазе у историју.

Ако Вико сматра да је свака нација утемељена на одређеним митовима, аутор овог рукописа наглашава да нису само митови ти који утемељују заједницу него је и целокупно сазнање заједнице утемељено на митовима. Кроз митологију се може разумети смисао и опстанак одређене заједнице.

У другом делу рукописа аутор се подробније бави сазнајном страном атмосфере. Овде образлаже симболику ноћних лептира која је носећа идеја овог рукописа. Када говори о „месном“ митолошком сазнању, аутор не мисли на универзалне митове (са архетипским симболима), него на одређени митолошки микс који гради свака локална заједница у зависности од своје специфичности. На конкретном примеру балканског етнолокалитета, то би била мешавина паганских и хришћанских митова у комбинацији са народним веровањима и обичајима. Како се ради о специфичним митолошким представама, то су и форме сазнања сваког етнолокалитета специфичне. Постоји одређена месна генеологија митолошких представа која је карактеристика само одређеног месног етнолокалитета

Атмосфера сваког етнолокалитета зависи од степена природне идентификације. Условно говоримо о телесном и духовном, трансцедентном и има-

нентном, јер се они у стварном конкретном животу преклапају и мешају. Митски модел сазнања у месној атмосфери почива на „појављивању“ и не познаје „појаву“, а митоприче су само одређено знање о тим појавама.

Специфичност митолошког сазнања је у томе што је оно прилично затворено и зависи од централне светлости око које се окреће. „Свако је на свој начин сазидан у властитој «атмосфери ноћних лептира» или у властитом сазнању“ (стр. 73). Зато ће аутор митолошко сазнање у одређеној заједници упоредити са кретањем ноћних лептира. Код људи као и код лептира постоји урођена потреба за кретањем ка светлошћу „Људи и заједнице су попут ноћних лептира, они се не окрећу повремено око својих светилки већ стално.....лутање је окретање у властитој сфери и митским одредницама“ (стр. 74). И као што се ноћни лептири као омађијани крећу око светилки, тако се и одређени народи крећу око својих митова, мислећи да се окрећу око суштине. Потрага за светлошћу код ноћних лептира је аутентична, али је извор светлости око којег лептири круже неаутентичан. Аутентични извор светлости је Бог. Митолошки сазнајни модел своје исходиште налази у Богу, али у конкретном животу ретко долази до њега. Аутор рукописа С. Димитријевић сматра да је појам Бога једна од најзначајнијих одредница митолошког сазнајног модела. „Бог није само врхунско и судбинско биће и име, већ је и врхунска мисаоно аксиолошка категорија којом се одређује све остало“ (стр. 102). У атмосфери постоји памћење појавног, у зависности од представе Бога зависи и атмосфера етнолокалитета. Свето постаје оно што „памтимо“ у одређеној атмосфери. Аутор С. Димитријевић наглашава да месна одредница Бога боји све месне одреднице смештајући их у митску стварност. Бог и бића митске стварности нису апстраховани већ они у одређеној локалној атмосфери кроз обичаје и приче добијају конкретне облике. Примењујући Хегелов сазнајни модел, на митски модел сазнања: све што је умно је стварно – све што је стварно је умно, С. Димитријевић говори: све што је митско је стварно – све што је стварно је митско.

У трећем делу аутор се бави етнолокалитетом Словена и Срба. Без обзира што је већинско становништво Срба примило хришћанство, у српском народном бићу постоје слојеви многобожачке старословенске религије и митологије, која већим делом обликује и даје другачију нијансу српској „верзији хришћанства“. Суштински, вредност овог рукописа налази се у разоткривању феноменологије митологије у животу једног конкретног народа – у овом случају српског.

Анализом митолошког сазнајног кодекса, ова књига упућује на закључак да сви они који су се покрестили нису и хришћани, јер хришћанство као монотеистичка религија упућује на мистично и појмовно сазнање једног Бога. Аутор С. Димитријевић констатује да један од разлога несналажења Срба у новом духу времена пребива управо у чињеници што нису дошли до појма о једном Богу, нити кроз мистичну, нити кроз филозофску перспективу. Доћи до једног Бога значи доћи до сабирања, центрирања. „Плурализам митских бића без врховног божанства показује разуђеност и нејединство читаве етно-заједнице, јер врховно божанство одређује систем знања вредности – систем норматива“ (стр. 127).

Људи увек крећу ка конкретизацији, они желе да религиозни појмови заживе у реалности, па се митолошке представе на разне начине персонификују на одређеном етнолокалитету. То је, према мишљењу аутора, случај и са српским народом који се није уздигао до теологије и филозофије, већ је углавном остао на представи Бога, односно у пољу догађаја и конкретног доживљавања појавности и на њима обликованим представама. „Ми Срби створићемо један, религиозно-представни микс, који иде од неиздиференциране и нејасне представе о врхунском бићу или Богу и завршава се са демонима“ (стр. 167). То је покушај да се паганска религија *оспољења* комбинује са хришћанском религијом *понутрења*. Аутор С. Димитријевић наглашава да народи, појединци и заједнице који немају метафизику или јасно дефинисан појам Бога, не могу имати ни одређени однос према свету и човеку, те се као такви тешко прилагођавају духу новог времена. За митолошки свет је карактеристично величање старог као вредног, док хришћанство захтева ново: напредовање ка есхатону. Српска држава бележи свој државотворни и културолошки врхунац у време Немањића када у сазнајном смислу доминира митологија византијског хришћанства, која је заснована на јакој мистичној традицији која пак своје корене налази у античкој филозофији.

Без изграђене митологије (са одређењем врховног божанства) и метафизике Једног, не може се конципирати властито грађанско уређење, економски сазнајни модел, дакле, модерна држава и све што је у вези са њом. Метафизика је немогућа без превладавања властите митологије. Управо због недостатка сабраности ка Једном, Срби се налазе у стању *лутања* или *ноћног бдења* разапети између митологије и метафизике. „Ми на Балкану ништа не можемо знати а да то знање није помешано и пребукирано са осећајем фаталности“ (стр. 217).

Основно је питање: Може ли доћи до одређене промене овог стања односно преумљења, те могу ли се рационалност и умност научити? Аутор сматра да је свака промена мукотрпна, тешка и неизвесна, како за поједница тако и етнолокалитет, јер њу прати промена целокупног начина живота, од исхране до поштовања државних закона, јер промена митологије значи и промену етнозаједнице (стр. 165–166). С. Димитријевић сматра да је то ствар одлуке која подразумева чињеницу да се живот узме у своје руке. Може се рећи да је овакав став далеко ближи хришћанству које на људе гледа као на слободне личности чија судбина није фатална, већ су позвани да се крећу и напредују ка Богу.

Књига *Атмосфера ноћних лептира*, др Србољуба Димитријевића представља вредно и значајно дело, како за разумевање смисла и задатка филозофије у савременом свету, тако и у разумевању теорије сазнања. Указујући на Кантов став да је филозофија сазнање оног посебног у општем, аутор налази неопходним да се филозофија позабави феноменом митолошког модела сазнања и то на специфичан начин који се по свом стилу и методологији разликује од антропологије, етнологије, социологије итд. Највећи квалитет ове књиге налази се у овом врло успешном покушају да се из филозофске перспективе анализира феноменологија митолошког сазнања, узимајући у обзир атмосферу одређене заједнице и места.

Пратећи феноменологију митског модела сазнања ова књига представља на неки начин филозофско декодирање значења митоприча као и сазнања заснованог на тим причима, које остаје увек специфично за одређени етнолокалитет.

Приказ прихваћен за објављивање: 17.01.2014.

АТМОСФЕРА НОЋНИХ ЛЕПТИРА

Србољуб Димитријевић (2013), Атмосфера ноћних лептира: о митском моделу сазнања сагледаном на властитом примеру. Ниш: Филозофски факултет.

Мирко Тошевски
Филозофски факултет
Универзитет у Скопљу

Наслов **АТМОСФЕРА НОЋНИХ ЛЕПТИРА** који је изабрао аутор овог рада, није тако информативан и прецизан као појмовни састав његовог подна- слова, али је више од метафоре, јер савршено илуструје главну тезу која прожи- ма читав текст. У ствари, овим насловом готово очигледно је приказан смисао и садржај подна- слова: „*О митском моделу сазнања сагледаном на властитом примеру или о једном могућем позиционирању пута филозофије*“. Инспири- сан тезом Ричарда Докинса да је „религија споредни производ нечега другог“ (*Заблуде о Богу*), др Димитријевић усваја метафорично поређење људског рода са ноћним лептирима. Искораком из природе, већ на ниво митско-религијске свести људи се понашају веома чудно и противприродно. Попут ноћних ле- птира који у сусрету са неприродним изворима светлости бивају привучени, па бесомучно лете и круже око њих, тако се и припадници људског рода, пред „несретним споредним производима“ (митско-религијским представама и об- лицима религијске праксе), понашају збуњено, самоубилачки и убилачки у не- престаном бесмисленом ковитлању. Ово поређење људи са ноћним лептирима остаје један од лајтмотива читавог рада.

Свој темељни приступ расветљавању митског сазнајног модела, аутор потврђује детаљном аналитиком „физичке стране атмосфере“. Након изворне и минуциозне етимологије речи „атмосфера“ аутор образлеже тезу да је „атмос- фера у вези са местом и телом у простору“. Његов закључак је да: „Свака ат- мосфера подразумева субјекте и објекте, т. е. људско животно тело, друга тела и један моменат кога устаљено зовемо духом“. Без одређене атмосфере нема ниједне људске ситуације, ниједног тренутка. Телесност или телесна присут- ност нужна је за сваку атмосферу.

Носећој интенцији ауторове замисли одговара управо разматрање „сазнај- не стране атмосфере“. Афекције, осети, опажаји, представе, мишљење (рацио- нално и умско), памћење – то су форме или „функтори сазнања“, констатује др Димитријевић. Они су присутни код свих модела и модуса сазнања: митског, економског и виртуелног. Али се код сваког модела и разликују. Тако „митско мишљење“ захвата или представља свет на начин уникатног виђења простора и времена, предмета и односа, оцењује аутор. Заслужује пуну пажњу теза др Димитријевића да „живо не може без светлости“. Занимљиве су његове аргумен- тације засноване на анализама изворних значења речи. Тако, наводи се пример

да су у српском језику врло блиски и са истим префиксом „све“ следеће речи: светлост, свето, свест, свет. Зато и „живо“ и „светлост“ иду једно са другим, т. е. „нема живота без светлости, бар када је у питању земаљски живот“ – прецизира аутор. Традиционални и савремени теоријско-сазнајни проблем о „гносеолошкој функцији људских представа“, није изостављен у овим разматрањима. Разумљиво, ауторову пажњу заокупљају „митске представе као посебне претставе“. Али, вредно је истаћи, да је тематизација митских представа стављена у функцији расветљавања „нашег стања“. Од кључног значаја за овај рад је излагање и обрзлагање ауторове тезе садржане у следећој формулацији: „Етно-локалитети су организовани на мито-претставама и мито-логикама, т. е. на памћењу, попут племенских и мито-државних заједница“. Није мањег значаја и ауторов модерни и постмодерни приступ тематизацији „појављивања као објављивање и именовање“. Његове суптилне аналитике нуде драгоцену знања изворних значења речи „бог“, разних богова и божанства и митолошких демона. Овде се пре свега издвајају научно релеватна достигнућа у митологији и религији старих Словена.

Читав арсенал појмова и образложених и опробаних ставова из претходних поглавља и одељака, др Димитријевић користи у трећем поглављу и то у циљу расветљавања и достизања стратешког циља: индивидуалном и колективном самоосвешћивању народа, нацији, етнозаједници, којима припада и он сам: Србији и Србима. Ово најобимније поглавље обилује опорим констатацијама на рачун критике и самокритике за бројне илузије и заблуде стваране током историје у колективном менталитету Срба. Већ сам почетак потврђје овакву оцену. „Ми на Балкану, конкретније ми Срби, нисмо и не градимо метафизичке сазнајне системе као плод трансформација из митопредставности, као што су то чинили и чине Французи, Енглези или Немци“, наглашава аутор. Ни хришћанска теолошка метафизика, коју су Срби прихватили христијанизацијом и донекле развијали, није начин избављења од заблуда и заробљености у митскопредставном свету. Чини се да управо оваква констатација прожима читаво поглавље. Томе иде у прилог и горка иронија поенте садржане у краткој белешци Р. С. Изванредном параболом са анегдотом о „кривици“ Цигана за све несреће и беде овог света, др Димитријевић са научном непристрасношћу и филозофском резигнацијом свој рад поентира закључоком о одсуству концепата у трагичној судбини српског народа у двадесетом веку. Али, оптимизам долази са постмодернизмом, који, генерално узев, разара свет концепата, тако да на сву срећу и ми (Срби) можемо проћи као „најстарији“ – са нешто блажом иронијом завршава свој рад аутор – др Србољуб Димитријевић.

Карактеристике и вредности рада

Рад *АТМОСФЕРА НОЋНИХ ЛЕПТИРА*, аутора др Србољуба Димитријевића, одликује се следећим карактеристикама и главним вредностима:

1. Високи степен оригиналности у обради једне изузетно сложене и комплексне проблематике из филозофских области теорије сазнања, антропологије

(филозофске, физичке и културне), филозофије религије, филозофије историје, онтологије (метафизике, традиционалне и савремене).

2. За развијање и образлагање својих темељних ставова аутор користи обиље аргумената из разних извора и то: филозофских (главне традиционалне и модерне токове), историјских, религијских, митолошких и митско-религијских. Задивљује ниво акрибије, ерудиције и скоро невероватан фонд знања, којим аутор поставља, илуструје и образлаже своје главне тезе и осмишљава циљеве читавог рада.

3. Поред бројних и разноврсних метафоричких и сликовно-представних илустрација, ипак доминира појмовно-дискурзивни, т. е. рационални приступ као битан начин обраде и излагања резултата рада. Када је реч о формалним карактеристикама, онда је неизбежно да се не истакне чињеница да је знатан део овог рада просто разливен у фуснотама. Мада то технички обременује читање текста, не може се порећи да је управо у фуснотама право интелектуално духовно богатство овог рукописа у целини.

4. Рад третира на филозофски начин једну од перенијалних и, једновремено, актуелних тема: питања свести (индивидуалне и колективне) о смислу и вредности људске егзистенције. То је његов главни печат, па се отуда овај рад може схватити и као трагање за смислом и оправдањем једне такве делатности као што је филозофија.

5. Својим карактеристикама и вредностима рад је вишеструко друштвено користан и оправдан, првенствено као значајан прилог расветљавању и духовног стања савременог човека, са акцентом на историјску судбину етнозаједнице Срба. Зато ће објављивање овог рада као књиге бити од непроцењиве користи, првенствено публици (свих профила хуманистичких области) у академској сфери, а затим и широј интелектуалној публици.

