

ДИЈАГНОЗА И ТЕРАПИЈЕ ВРЕМЕНА ИЛИ О (НЕ)МОЋИ ФИЛОЗОФИЈЕ

Владимир Н. Цветковић

Назив овогодишњег симпозијума Филозофског друштва Србије, између осталог, експлиците упућује на однос медицине и филозофије. Чиниоци је да ова веза није само терминолошка, спољашња или случајна. Филозофија је, могло би се рећи, стари дужник медицине. Још од времена првих рефлексивних напора људског ума, док је нови облик мудрости крчио путеве кроз митове и космогоније, прагматска тежња медицине наметнула се као нека врста узора за исправно мисаоно делање. Разуме се, вреди и обратно. Захваљујући «плодном судару са филозофијом» сама медицина (до тада мање-више збир техничко-магијских вештина лишених јединственог — рационалног теријског основа) дошла је од самоспознаје, тј. рефлектовала је властити циљ и метод.¹ Тај првобитни утицај јонске филозофије природе на медицину (прецизије: на вештаке-исцелитеље), условио је да се древна исцелитељска практична вештина утемељи и као теоријски систем који је способан да целовито овлада својим предметом. Могућност генерализације или универзалности лекарских поступака, као и извесна световност коју појам *Physisa* иманентно садржи, условио је да медицина приступи човековој телесној природи у тоталитету, што ће се потом неминовно одразити и на рецепцији саме духовне природе човека.

Тако је филозофија преузела од медицине како методе (утврђивање односа узрока и последица; класификација постојећег знања, дијагноза и терапија . . .), тако и саме норме којих се веља придржавати (нпр. тежња ка умерености; општа природа примењена на појединачну итд.) у циљу чувања и одржавања здравља појединачног и општег (друштвеног) организма. Нагли развој античке медицине условио је да чак и један Платон тражи од филозофа (ретора који није софиста) да буде ништа мање до лекар душе. Ништа чудно ако се претпостави да оно што лекар (а не кувар, тј. искуство без вештине) чини за тело, филозоф чини за човекову душу и њено здравље.²

1. О античком и хришћанској друштвеној здрављу

Сврха медицине јесте очување и (по потреби) лечење индивидуалног организма. Антички исцелитељи су знали да није доволјно, а ни могуће, лечити само поједини део организма. Медицинска дијагноза установљава непосредне последице и узорке болести, но она никада не импликује неку строго партикуларистичку терапију. Лекари су знали да уколико желе успешно (тј. потпуно) савладати болест онда и терапија која се при том користи мора бити целовита, тј. мора водити рачуна о целини организма а не само о његовом тренутно оболелом делу. У супротном, могући привремено болнитак лако ће резултирати коначним крахом.

Управо је ово виђење односа болести и здравља, односно дијагнозе с једне, и терапије с друге стране, битно утицало и на друге облике (са)знања у антици. Међу њима, зна се, филозофија је стајала на самом врху. Опште је познато да је она одувек, а посебно у грчкој традицији, веома држала до целовитости својих увида. Уосталом, већ су први филозофски напори били упућени ка спознаји Космоса и бивства у њиховој пуноти а не тек у неким појединачним видовима. Каснија пажња која се посвећivala заједници (полису), као и самом човеку, такође је била руковођена увидом у целину значења и вредности сваког појединачног феномена.

И док се медицина надасве бавила појединачним организмом, филозофија је тумачила онај друштвени. Дабоме, не само тумачила: ствар је до тога да је античка филозофија увек (експлиците или имплиците) имала на уму дијагнозу или терапију датог друштвеног тела. У то (античко; посебно грчко време) филозофија је могла да се директно послужи медицинским знањем с обзиром да је сам њен предмет (космички, социјални и индивидуални «организам») имао сасвим јасан облик и садржај. Космос је сачињен појку полиса (и/или обратно) и све је било до тога да индивидуум и његово природно окриље живе у хармонији, тј. по мери Универзума бивства. Тако је полис био оно друштвено тело које је ваљало чувати, лечити и о чијем здрављу су сви, а посебно филозофи, водили рачуна. Поступци (терапије) које је у том правцу било потребно предузимати могли су се разликовати једино услед карактера «дијагнозе». Она је одређивала меру у којој се организам «удаљавао» од првобитног здравља. Сама рецепција «здравља» скоро да није била упитна. Институција «највишег добра» важила је за све. Услови «доброг живота», односно «живота у врлинама» или врлогима, тј. часног живота свима су били знани и доступни.

Оно што је било добро за полис важило је и за његове слободне грађане. Ипак, она «исконска», често митски појмљења иден-

тичност грађанина и његове државе, временом је постала проблематична. Штавише, херојска времена непомућене целине и идентитета општег, посебног и појединачног, већ су првим филозофима изгледала као недостижни узор при чему је њихово властито време неутешно сведочило о расколу вредности обичајног. Стога су прве рационалне рефлексије бивства, упркос мношту међусобних разлика, с подједнаким презиром говориле о «болести» и «неверодостојности» свог времена. Потоња невесела дијагноза постмитског и постхеројског доба, била је заједничка и за Сократа и за Платона, као и за једног Аристотела, на пример. Међутим, иако су се њихове терапије за оздрављење болесног полиса међусобно разликовале, то ништа није сметало јединственој («епохалној») дијагнози о нарушеном здрављу полиса, односно заједничком усмерењу мишљења и деловања ка животу у коме лична агрете има сасвим јасан — подређени однос спрам вредности полиса. Премда сам реалини живот више није марио за трагично осећање света и тоталитет мишљења и деловања, они су вазда остајали као узор или идеал коме се тежило.

Све нам то говори да је, независно од свих болних искустава надолазећег расколничког света, још увек постојао недвосмислен регулативни принцип «здравља друштвеног организма» који је важно као основни принцип политичког и сваког другог конституирана заједница. Део сачуване обичајности полиса још је-извесно време успевао да одржава вредносне хијерархије хомеровског времена, па ипак, његова виталност и митска непроблематичност неминовно су довођени у питање захваљујући новој «модернизацији» духа и сложености друштва које је превазилазило традиционалне оквире полиса.

*

Када је нестао полис, филозофија и медицина се нису растајале. Штавише, Рим, као њихов историјски баштник, упркос своје првобитно одличне конституције и форме, захваљујући свом хегемонистичком простирању и сударању различитих традиција, захтевао је чак и више посла око дијагностицирања стања властитог «здравља». Иако је специјалистичка *правна наука* у том случају заменила филозофску *терапију*, ова није једноставно нестала. Ипак, већ уобичајено дијагностицирање епохе временом је узмакло пред збринутошћу за *индивидуум*. Утолико је филозофија, скупа са својим повесним контекстом, већ искушавала ненадани раскол општег и појединачног који је са Сократом тек наговештен, никако не и реализован.

У славним временима Републике када «у Риму није било људи већ само Римљана» (Хегел), филозофија није имала, па ни морала, шта више да понуди у рецепцији света. Несумњиве вредности «највишег добра», односно славе Рима, и даље су носиле у себи делотоврну моћ мотивације за индивидуална и групна прегнућа. Упркос томе, историјски изборена и наметнута аутономност појединачног, морала је проблематизовати или и «оправдати» ангажман у корист општег здравља. Није стога никакво чудо да је сточицизам, као најистрајнија грчко-римска филозофија, толико инсистирао на знању индивидуума о самом себе. Тако су вредности општег сада морале да пролазе обрнути пут легитимности. Утолико се онда као темељни појам конституисало *Самоодржавање* (са-мовости) која је услов моћи, тј. опстанка.

Претварањем Републике у Царство, обичајне вредности Целине и Једног губиле су на сази. Уместо њих на историјску сцену несигурним кораком ступа хришћанство које пружа утеху и оноземљаску сатисфакцију за овоземаљско распогућење Једног и мноштва — за губљење извесности обичајних таблица вредности — за фатални грех, кривицу и бол. Наизглед занемаривши оно Отште, хришћанство је донело спас појединачном — дехеризованом свету. Уместо «вечне славе» долазила је утеша у Богу и животу у миру са њим.

На први поглед парадоксално, но управо у овој замени очитује се и континуитет «старог» и «Средњевековног» света. Наиме, ут-

¹ Види Вернер Јегер: «Грчка медицина као пандеја» (у: *Пандеја*), Књижевна јединица Новог Сада, Нови Сад 1991, стр. 213-235.

² Види Платон: *Горгија*, 501. А, у: Протегора, *Горгија, Култура*, Београда 1968, стр. 156. Потоњи процеси техничизације античког света, тј. усложњавања потреба нових облика знања који су имају следили (V век п.н.е.), учинили су да медицински станови трајни узор филозофског мишљења. Премда је ова организка веза временом бледећи до не препознавања, она ће ипак остати као нека врста «узадржане» филозофији која ће у многоме следити свој исконски узор. И као што је медицина била прва «Професија» која је захтевала високо исконски и специјализовани знање стручњака, тако ће касније и сама филозофија, упркос извршним хтењима, дугути до стадијума «специјалисти за опште» и мудрости развијене само за «Експерте».

ркос мноштуваших, заправо епохалних разлика које су раздвајале хришћански свет од класичне Антике, овај је задржао једну, али битну (одлучујућу) заједничку одлику која је омогућила одржање и чак ново конституисање Запада. Реч је о постојању јединственог регултивног принципа око кога се образује заједница. Премда је хришћанска Црква, као епохално нови друштвени организам, преузела на себе део дотадашњих ингеренција државе, друштвено тело је остало релативно компактно.

Додуше, европски Запад је у почетку пролазио кроз несумњиву декаденцију дотадашњих друштвених и државних институција (мешање и уједно пропадање племенске обичајности и римског права), но управо ће се ово урушавање показати као нека врста предуслове за потоњи успели развој и стварање епохално новог политичког и привредног амбијента. Оно што је било све време од пресудног значаја јесте способност хришћанског света у превирању (од краха до експанзије) да сачува вредносне хијерархије и обрасце који су одржали политичко јединство заједнице. Тако је античке врлине сменила хришћанска вера способна да свековиљки живот друштва организује на основу релативно малог броја јединствених (неупитних; непроплематичних, дакле — апсолутних) правила или „идеја“. Сталешка „трофункционална“ расчлањеност друштва (светштеник, ратник, производња) носила је јасне вредносне конотације које готово нико није доводио у питање. *Oratores, belatores и laboratores* чинили су *corpus mysticum* који је имао свој свети али и световни (правни) легитимитет.

Ипак, када је реч о положају филозофије у датом свету — он је битно изменењен. Наиме, док је раније филозофија пружала рационалне аргументе за постојање и оправдање арете као регулативног принципа организовања политичке заједнице (нудећи при том и „мере“ одржања и усавршавања врлине и њиховог смисла), у хришћанском свету она се изметнула у рационално „оправдање“ вере чија је реч последња, коначна и неприкосновена. Дабоме, ова хегемонија догматске вере разлила се и на сва друга поља знања тако да је филозофија само делила заједничку судбину осталих облика знања, укључујући ту и свог старог сапутника — медину.

Уколико се вратимо проблему одређивања филозофске дијагнозе и (уједно) терапије времена, онда, као и обично, можемо приметити да се оне у средњовековљу постављају и нуде у складу са одговарајућим „погледом на свет“ који, између остalog, носи у себи једну апсолутну нову димензију у рецепцији индивидуалне и колективне егзистенције: будућност. Са својим историјским сензибилитетом, хришћанство је унело обрт у дотадашњи ход западне повести. Уместо мање-више виталне ванвременске обичајности античког света, сада се законодавна божанска реч (објава) доживљава као хитно временска одредница. Утолико онда битно историјско мишљење хришћанства, загледано у будуће (апокалипса: »Крај света« уједно и откровење — спасење), развија истовремено и сензибилитет за прошло.

Наравно, магијска везаност за прошла времена није тек хришћанска посебност. Ново је, међутим, то што усредређеност на почетке није више ексклузивно осећање духовне елите, већ представља јединствени поглед на свет свеукупног друштва. Истини за вољу, првобитни грех је нарушио божански Ред који је ужијао човек, но тиме није поништена и нада у божју провидност и спасење које чека оне најбоље. Смисао постојања тек треба да се отетвори — у томе спознању хришћански човек открива значај Историје, односно онога што је прошло, али и онога што долази. Време није „вечно враћање истог“; оно је јединствено (непоновљиво) и сврсисходно догађање чија кулминација доноси коначну утеху и награду. Од личних (не)дела, односно савести и одговорности сваког човека понаособ зависи како ће се провести у томе временском решету.

Баш као што су највећи грчки мудраци осећали и упозоравали на ништавост свог времена у односу на богатство или „пунију бивства“ Хомерових јунака, тако су и средњовековни хришћански оци имали свест о властитој грехности спрам својих „старих“. На тај начин се посредно, на мала врата промовисала модерна свест која „осећа“ (зна) да се савремено безверје и хаос битно разликују од негдашње вере и смисла³. Премда наоружано смислом за историјско, хришћанство је све теже држало на окупу некада блиске и „згуснуте“ дискурсе етике и политике, уметности и привреде, религије и културе. Њихов унутрашњи развој временом је добијао одлике аутономности која пак није успевала да избегне замке самодовољности.

Остајући без заједничког везивног ткива, самобитни дискурси људске праксе припремали су терен за борбу око примата на историјској лествци вредности. Потреба за властитом самодовољношћу постаће ускоро одлика модерне епохе чија је битна карактеристика — отвореност (непрегледност) могућности, али и нарцисоидна аутотематизација идеолошких предложака фасцираних војном за моћ која дисциплинује природу и људе. Друштвени организам се тако почетком XIV века сучава са болестима о којима претходне епохе поседују тек успутна и површна искуства. Ускоро ће на дневни ред повести ступити левијатанска Криза. За разлику од пређашњих времена, она више неће бити парцијална и ограничена. Напротив, постаће глобална и несагледива.

2. Модерна криза/Криза Модерне

Духовна и ина дезинтеграција позног средњовековља, потоња превирања унутар Ренесанса, као и коначна инаугурација Модерне, довеле су до епохално нове херменеутичке ситуације која се обично назива кризом. Некадашње кризе кроз које су пролазиле претходне епохе значиле су само кратка раздобља преласка из једног средносног система у други али исто тако постојан и чврст као и претходни у времену своје највеће славе. Сада су оне добиле на трајности и интензитету. Штавише, криза постаје основна ознака новог (модерног) времена — поприма онтошки карактер; постаје универзална. Она, тако рећи, постаје *regretum mobile* — бива непрегледна.

Ништа необично када знамо да је реч о *првој системској кризи* у досадашњој повести (Хабермас). Модерно доба, наиме, већ по себи јесте „кризно“. Његово иманентно искуство јесте да „нешто није у реду“; оно зна и ишкушава последице епохалног раскола између човека и света (етике и политике, производње и потреба; идеја и вредности...) вазда негујући носталгију за метафизичком обједињености дискурса који су данас фатално развојени (и чак супротстављени), а који су се некад (у „пред-модерно доба“ или у традиционалним и архаичним друштвима), најврдно, идејално стапали у јединству религије и културе, бивства и мишљења.

Модерно парцелисање друштвене стварности на издвојене и „самобитне“ делове (економија, политика, идеологија, наука, филозофија, религија итд.) условило је, поврх осталог, перманентну епохалну кризу идентитета при чему индивидууми, баш као и друштвене групе, непрестано трагају за властитим коренима не били се тако „освешћени“ и „утемељени“ сигурније и примереније уклопили у ток неизвесне и брзопрометне стварности.

У датом контексту криза се враћа својим изворима (медицина) постајући права патологија модерне стварности⁴. Негујући критично разликовање стварног и могућег (жељеног), ова стварност непрестано ишчекује известан обрат, односно егзистенцијалну одлуку којом би се индивидуални или групни живот саобразио пожељном. Утолико сама стварност перманентно бива разапета између постојећег, жељеног и могућег. Као таква, она остаје неодлучена у својој (само)уверености, односно — тек настоји да рефлектије властито место у континууму дотадашње повести. Криза стога јесте структурни основ социјалног бивства — сам „начин живота“ заснован на тенденцијској неизвесности и страху од сутрашњице с једне, односно на меланхоличном незадовољству модерног човека самим собом, с друге стране. Тако је криза једним делом стала сметња друштвеној интеграцији, док другим делом чини негативни моменат идентитета друштва и индивидуума који скупа имају стални проблем властитог разумевања.

Уколико изоставимо одређене хайдегеријанско извођење генезе појма за које овде немамо ниimestava ni времена, могли бисмо рећи да се вишеструка (»регионална«) значења појма кризе (медицина, књижевност, политика, економија, психологија, теологија, природне науке...) сажимају унутар „општег“ или „јединственог“ значења које, између остalog, увек прептоставља одређене садржаје:

— биолошку компоненту (прелазак из закона једног система на до тада непостојеће законе вишег система);⁵

— социјалну компоненту (хоризонтални преласци из једног у други, традиционални, односно архаични систем; њихова метаморфоза у модерно друштво);⁶

— индивидуалну компоненту (криза идентитета: нелагодности процеса сазревања; свет о недостатима времена: спознаја недовољности постојећег устројства света која повратно делује на сам свет);⁷

³ О генези тога „осећања“ (од апологета, преко патристике и схоластике, до клерике, хуманисте и нововековских мислилаца) види В.Н. Цветковић: *Воља за ново* (О генезији модерности), Београд 1995.

⁴ За медицину, криза је одлучни тренутак болести када се одлучује о судбини организма. У том дешавању разликујемо четири момента: патолошки (трпљење боле); затим ноглу промену дотадашњег ритма болести; следи клинички моменат (тумачење симптома и постављање дијагнозе) и најзад — предврђавање исхода: или побољшање или погоршање. — Види Пол Рикер: »Да ли је криза специфично модерна појава?« (зборник: *О кризи*), Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад 1987, стр. 35. У сваком случају криза представља извесно објективну силу која радикално мења дотадашње стање ствари. Савладавањем или решењем дате силе успоставља се „нормални“ поредак ствари.

⁵ Карл-Фридрих фон Вајцзекер (Carl-Friedrich von Weizsäcker) занапуњује да се тако молекули воде спајају у снежни кристал, једноћелијски у вишесистемски организам, индивидују у друштву које је интегрисано у погледу понашања. Након кризе образује се „равни“ које истражујају све до појаве нових криза или фулгурација (муња — Лейни/Leinbniz) које из корена преобликују постојећи живот. Види К.Ф. ф. Вајцзекер: »О кризи«, (зборник: *О кризи*), Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад 1987.

⁶ У сваком од њих криза заузима различити места: у традиционалним/архаичним друштвима криза се прими као природна непогода; а њене последице се амортизују унутар постојећих вредности; у модерном друштву криза је системски категорија у последици са дословно непредвидивима.

⁷ Како примењује Рене Том (R. Thom): „Механички или физички системи имају критичне тачке, али не и кризе“, стога је у кризи «сваки субјект који неко своје стање, које се очитује као очигледно спљећење његових механизама регулације, доживљава као претњу властитој егзистенцији». Криза је увек у прелазном стању: или се претвара у катастрофу — или се реапсорбује у „нормално стање“. Упор. — Р. Том: »Криза и катастрофа«, оп. сlt., стр. 28/29.

— при чему се даље увек наглашавају *неизбежност* кризе (усуд уз потенцијалну »благотворност«);⁸ њена *целовитост* (»тотална друштвена појава«);⁹ као и специфични *новум* (а најављује али и »донаси« епохалне новости чији су замеци већ егзистирали унутар постојећег).

Извесно је да се сви ови елементи »општег значења« кризе, на овај или онај начин испољавају и обједињују унутар Модерне. Штавише, она управо и постоји као »криза«. Сваки други начин егзистенције једноставно не би одговарао њеном историјски формираном појму. Већ сама та чињеница даје модерног филозофу, упркос бројним суморним предвиђањима, сасвим легитиман разлог и могућност постојања. Тамо где постоји иманентна неизвесност, сумња у истину и хаос вредности, где се чека на одлуку и мудрост избора, филозофско критично просуђивање са становишта општег (које, иначе, тек треба »конституисати«) напрсто је нужно. Коначно, уколико су антички корени филозофије, између осталог, везани и за медицину и њен појмовни вокабулар (криза, критика, дијагноза, терапија и др.), онда је сасвим сигурно да и модерна филозофија има шта да тражи и каже у времену које је истовремено болесно и огрезло у хипохондрији, а главни сигнум му је *krisis*.

3. Губитак трагичног

У савременој ситуацији поремећеног, чак изгубљеног смисла, у времену које не зна и не може да зна за »највеће добро«, проблем идентитета заједница и/или индивидуума (што подразумева и методе њиховог »лечења«) (п)остаје трајни проблем епохе. Већина савремених мислилаца се слаже са »ноторном чињеницом« да модерно доба (а то је и наше време — ма како да га ми звали: постмодерно, постиндустријско, информатичко, акваријанско, кали-југа...), напрсто није у стању да одреди властиту суштину. Кад год су модерни помислили да су коначно пронашли тајну шифру, универзални кључ или јединствени лек за властите (модерне) болже... већ у првом следећем кораку следило је разочарање. Дабоме, највише су обећавале, па самим тим и највише разочараје модерне идеологије.

Дефинитивно раскинувиши ионако танке и нагрижене танане везе између бивства и мишљења (културе и религије, етике и политike... или како већ друго), Модерна је инаугурисала вољу за моћ која је била и остала сама себи сврха. Тада облик самодовољности (за разлику античког) непрестано је проналазио нове (наизглед: »коначне«, »неупитне«, »свима заједничке« — »природне«) друштвене идеале који су настајали из свести о недовољности и/или »болести« постојећег. Модерна (нововековна) идеолошка »решења« или »терапије« које су том приликом нудиле показале су се не само погрешне, већ и лажне, и то већ из перспективе властитих хтења.

*

Гледано из горе назначеног угла, Модерна искушава сасвим особену ситуацију која би се, између осталог, могла окартирати и као одсуство »аутентичне трагедије«. По том питању су се слагали чак и тако различити мислиоци унутар Модерне као што су то један Хегел и Ниче на пример. Изворна (грчка) трагичност састојала се у настојању индивидуума да упркос свему, па чак и против воље богова, истраје на путу доказивања себе као слободног и умног бића. Ова борба за очување властитог (људског) достајанства карактеристична је за епохе у којима је свет вредности самерљив и свима расположив.

На жалост, модерна времена пате услед хроничног одсуства јединственог смисла и вредносних одређења. Штавише, херојско супротстављање расколу знања, вере и политике, надомештено је реалном историјском трагедијом, посебно унутар нашег — XX века. Па ипак, она је безмало банаlна услед своје монструозности. Нововековна индустрија смрти релативизовала је злочин до те мере да он бива »подношљивији« (псеудо-историјски рационализован па чак и оправдан) што је масовнији и бескрупулознији. Убиство једног човека или групе, с предумишљајем или из користобубља, представља гнусни чин који се осуђује из било које моралне перспективе — независно од времена или актера. Но, када је реч о масовним и планираним убиствима више хиљада и чак милиона људи (!!), и то из неког идеолошко-утопистичког разлога (»коначно решење«), онда се углавном фаталистички одмахује главом уз лаконско објашњење да »када се прави историја« онда неко (!?) мора и да страда.

Дословно *сви* модерни идеали, посебно идеологија због којих су жртвоване десетине милиона људи диљем планете (никада више концентрисане смрти у већем простору и у мање времена), показали су се апсурдним услед своје апсолутности и одсуства умерености. Модерна техника је у томе одиграла свакако важну, ако не и пресудну улогу. Модерни медији (некада разумевани као »продужеци људских чула«, данас као места нове — виртуелне стварности) такво су стање ствари само додатно разоткрили или и оснажили.

Могло би се закључити да су у Модерни све *вредности* (»истините« и »лажните«) већ искуслиле моћ Апсолута — све су већ биле

на идеолошком трону и све су одатле стрмоглаво летеле на »сметлиште историје«. Исто тако, сви могући историјски актери — тзв. *историјски субјекти*, већ су се изрећали на модерној политичкој позорници грмећи о »бољем сутра« које доносе. Уместо тог »бољег«, »праведнијег«, »хуманијег«, »савременијег« (?) итд. друштва, долазила су само још тежа искушења за актуелне — модерне идеологије које се непрестано злопате око »објашњења и тумачења« раскола између жељењог и реално постојећег. У реторичка обећања која најављују »лепша времена за све« (уколико се доследно следи њихов »историјски пут«), више нико озбиљан није склон да поверије. Само још ретки фанатици модерне идеологије верују у хармоничну реализацију слободе, једнакости и братства. С друге стране, историјска компромитација датих идеала на делу је оставила тек голи утилитаризам, недуховни прагматизам који, углавном, производи беспредметне идеале који звече празним својих садржаја.

Можда једино још на нову облика знања, како-тако, на једните јаде и уз пуно шарлатанства, некако још истрајава сада већ добрано поколебано поверење у мотију Науку и њој иманентни Прогрес. На жалост, најчешће је реч тек о пукоти манипулацији од стране модерних »експерата« који у ограниченој властитог техничког знања налазе посебне доказе свога постојања.

4. Свест о границама

Свеопшта компромитација многоbroјних нововековних идеолошких решења условила је настанак данашње парадоксалне ситуације у којој су све (битно различите, па и оне међусобно искуључујуће) дијагнозе времена — тачне! Остаје, међутим, питање колико су оне и истините? У сваком случају, подједнако (не)вредне управо зато што им је Модерна омогућила легитимно паралелно бивствовање. Поновимо то још једном: *јасан и недвосмислен регулативни принцип за добро и зло у савременој друштвеној стварности једноставно — не постоји!*

Захваљујући томе, у Модерни све има подједнако право на живот. На делу је *перверзији облик »толеранције«* која спада у једно од великих социјалних достижнућа европске модернизације.¹⁰ Дословно је све могуће: истовремена научна аналитичност и специјализација с једне, односно претензија на устројство сваколичног бивства, с друге стране; индивидуална права човека и грађанина — заједно са модерном нацијом и државним разлогом; инсистирање на слободи предузетништва и тржишта — заједно са захтевом за политичком али и економском једнакошћу свих; експлузивно право на историјску истину политичких партија — заједно са (за старе Грчке скандализам — »идиотским«) правом на не учествовање у политичком животу... Извесно је да у таквом конгломерату где »све пролази« свако може наћи нешто за себе. Невоље настају онда када се властити избор настоји просто поопштити или некритички универзализовати. У том случају толеранција мноштва се изнова враћа у диктатуру и тиранију лажног Једног.

Немогућност легитимног уступљавања јединственог друштвеног принципа организовања и функционисања политичке заједнице (а који би даље еманира сва друга значења индивидуалног и колективног живота), изменила је и онај традиционални однос медицине и филозофије. Модерна медицина више не може да буде узор модерног филозофији с обзиром да ни сама више није сигурна у традиционалне рецептуре здравља. Откривајући до у танчине тајне изолованих делова тела, медицинска наука се исцрпује у минијуџној анализи делова организма који као да функционишу независно једни од других. Следећи нововековну геометријацију мишљења, медицина целовити проблем здравља дели на све мање делове чија »истина« не излази из забрана власти-



⁸ Упор. — Ibid., стр. 31

⁹ Овај момент нема само методолошку (спознјајну) вредност. Његов значај је битно »практични« природе: »Делимични покушаји разрешавања (кризе — прим. ау.) узападни су: покушај спољне политике, привреде, културе, образовања — сви су они смешни у својој ситничавости везаности за ситуацију и у својој беззначајности. Реч је о томе да се начини делни, дубљи, универзалнији, личнији корак који истовремено обухвата и обавезује све људе. Нема привредне кризе: постоји привреда посматрана критичким оком; нема кризе у породичном животу, у друштву, у јавном моралу: постоје људи у породици, друштву, јавном моралу који живе кризу, за које је цела светска ситуација кризна«. Упор. — Бела Хамаш: »Криза и катарзис«, Руковети, Суботица, 3 и 4/1989.

¹⁰ О различитим аспектима модернизације види В. Цветковић: »Европа и Србија: искушења модернизације«, Српска политичка мисао, Београд, 2-3/1995.

те дисциплине. Наравно, и овде је реч само о општем месту модерног научног мишљења и праксе.

Значајан део савремене филозофије (по обиму или и по резултатима), такође се креће овим путем. Различите позитивистичке и/или аналитичке филозофије управо у ограничавању својих метода и садржаја налазе аргументе сопствене вљаности. У распону од разметљивих почетака и великих надања (нпр. Конт), преко охолости «критеријума смисла» и «принципа верификације», све до скромности Витгенштајновог тутања и Рортијевог (нео) прагматизма, увек у складу са актуелним менама времена, овај мисаони ток савремене филозофије више баштини истинство модерне науке но класичне античке мудрости. Као типични изданци, последица или узрок свог времена, речени филозофски токови (п)остају лимитирани моћима модерне епохе. Криза која стоји у основи тог времена нужно захвата и његове понајбоље продукте.

Исто важи и за супротстављање, више класичне подухвате филозофије који се копирају у Хегеловој метафизичкој мрежи апсолутног духа. Потрага за исконом и реконструкцијом била вероватно да је доживела свој зенит са контроверзним Хайдегеровим »ослушкавањем«, баш као што и критичка теорија (укључујући и њену најновију социолошко-лингвистичку варијанту) не допире даље од утопијског предлошка. Шта тек рећи за тзв. постмодерну филозофију која заокупљена рушењем »великих прича« филозофске традиције није у стању да изгради властито стајалиште? И док се модерна медицина иссрпљује у сецирању свога предмета и бесомучној парцијализацији знања које остаје неспособно да обуји totalitet индивидуалног организма, то се (пост)модерна филозофија закључуја у самодовољност необавезних језичких игара које можда бивају и естетички ефектне али су зато рефлексивно најчешће празне па тако и практички безвредне.

*

Друга, специфична одлика (пост)модерне »ситуације времена« огледа се у чињеници да плуралитет филозофских дијагноза условљава и многобројност терапија које редом промашају услед једноставне чињенице да не постоји јединствени узрочник болести. Реч је о својеврсном зачараном кругу с обзиром да нуђене терапије (тј. начини »лечења времена«) остају немоћне услед сумњивих дијагноза неспособних да обуји totalitet оболелог организма.

Мада се у принципу очекује да се дијагноза успоставља ради бољег или бржег опоравка болесног »организма«, у овом случају тај хвале вредан циљ и чин — изостаје! Разлог датог изостаја најчешће су политичке, прецизније идеолошке природе.

Својевремене терапије либералне, комунистичке и фашистичке провођенијене; као и сада њихове данашње »нео« варијанте, најчешће помешане у »босанској лонцу« еклектичких друштвених и државних творевина (који на епохалном нивоу производе управо »босанска решења«) показале су се лажне. Све су се оне, по правилу, показале као пуке (само)обмане које привидно нуде решења, дају наду, све да би на крају произвеле тек горка разочарења.

* * *

Да ли постоји »излаз«, односно »права терапија« за болести нашег времена? Коначно, да ли модерна филозофија уопште може и треба тим послом да се бави? Претпоставка је, наравно, да је филозофија претходно у стању да пружи примерену, тј. целовиту и истиниту дијагностику свремености. Наше је мишљење да филозофија, уколико заиста мисли да задржи тај назив, и треба и мора да игра традиционалну улогу »захватања свог времена« (Хегел) јер у том чињењу реализује исконски смисао мудрости која смера ка рационалном лчењу истине, правде и лепоте. Због тога дијагностирање свог времена не само да је потребно и могућно, оно је нужно за очување филозофије.

С друге стране, савремена филозофија, за разлику од својих античких почетака, не би требала да се бави терапијама и рецептурама властитог предмета. То напротив излази из делокруга њене моћи. Такве активности неминовно је воде у идеологију, тј. онај не-филозофски статус у коме изневерава и своју суштину и своја хтења. То наравно не значи да филозофија треба да се самодовољно закопча у свој (пре)широки капут (понекад чак и без мало шињел!). Њена основна сврха јесте критичка дистанца спрам површине »здравог разума« јавног и сваког другог мињења, односно мисаоно пропитивање темељних претпоставки постојећег, као и рационално сагледавање његових потенција.

Руку на срце, изложење и тог самоизабраног (заправо: модерним временима условљеног)¹¹ домена јесте могуће, понекад чак и неизбежно, али само уз јасно наглашавање нових или не више — филозофских намера. Тиме добијају и филозофија и политика (или наука, или неки други практични/теоријски дискурс) а нико фактички не губи.

Београд, 7. 02. 1996.

¹¹ Положај филозофа у модерном свету, како то с правом примећује Гадамер, битно је ограничен: »Макар он и био позван да из свега извлачи радикалне консеквенце, пошто му пристаје улога пророка, онога који упозорава, проповеда или и само онога који све боље зна. (—) ... онја који филозофија мора... да буде сајстан различитости између његових сопствених захтева и његове стварности: Ханс-Георг Гадамер: *Истина и метода*, Сарајево 1978, стр. 20

ГДЕ САМ БИО, И ГДЕ СМО »МИ« ДАНАС У ОВОЈ ПРОФЕСИЈИ

Вејн Бут

Као што хиљаде оригиналних мислилаца истичу, живот је увек забуњујућа мешавина избора и прилика. Хиљаде других, нису шта мање оригиналних, кажу како је сваки избор заправо унапред одређен — у ствари, то и није избор. Овако посматрано, избори и прилике се стапају — обично у комбинацију одређујућих гена и одређујуће културе; само полуобразовани екстремисти могу да тврде како је реч искључиво о једном или другом.

Разлог због кога су заговорници стапања доследни у свом нападу на могућност избора јесте да је веома лако доказати како код сваког избора постоји нешто што му је претходило, било у генима или генерацијама. На срећу, то не значи да треба да стражујемо од коначне победе детерминизма; детерминисти, на крају, једноставно не могу да победе јер сви засигурно знамо — чак и детерминисти знају, чим су изабрали да верују у детерминизам — да ми вршимо некакав одабир. Заправо, веровање у могућност избора и практично бирање јесте оно што људски живот чини људским.

Зато кад мислим — и готово увек са захвалношћу — о свом животу као полууспешан наставник и псеудоучењак, обично размишљам о низу избора који ми се сада чине добрым с обзиром на то колико сам тада знао, и који су се показали као срећни када узмем у обзор колико тога нисам знао.

У оно време постојало је мноштво других околности које су ме могле навести да бирам другачије; заправо »вукли« су ме, у разним приликама — детаљи на захтев — да постанем фармер, агент за некретнине, новинар, зубар, спикер на радију, музичар, хемијски инжењер, новински магнат, професор религије на моронском одсеку и филозоф.

Избор овог последњег је био најближи томе да се оствари. Када сам као старији тинејџер открио Платона, хватао сам себе како дан и ноћ разматрам крупна питања (што сам и наставио да чиним). Сасвим сигурно бих као главни предмет одабрао филозофију да су Околности допустиле да универзитет Бригам Јанг има одсек за филозофију. Међутим, такав одсек тада није постојао, а скоро сви »најфилозофскији« наставници налазили су се на Одсеку за енглески. Куда бих друге него на енглески — без благе представе о томе у шта ће студије енглеског прерасти.

Избрао сам енглески јер сам желео да предајем студентима на начин на који су то чинили моји бољи професори — односно, са страсном посвећеношћу идејама, са промишљањем на што бољем, што прецизнијем и што је могуће моћнијем језику. Иако се моја мајка противила мом избору, понављала је како ћу стално бити сиромашан, нисам је послушао и када се сада тога сетим, мој главни разлог и даље изгледа лично добар. Сећам се како сам себи, и својим пријатељима говорио: »Зашто не изабрати професију која ће вам се, чак и без плате исплатити тиме што радите оно што највише волите?« Чуо сам десетине колеџа које о свом избору да предају хуманистичке науке говоре слично — али, наравно, чуо сам и оне који изражавају жаљење због тога што су се нашли у нечemu што је неко недавно назвао: »стравично захтевним и незахвальным послом, пуним лицемера, полтрона и нападних мистификатора.

Оно што нисам знао 1940. године јесте колико сам срећан избор направио. Био је благословен са најмање четири околности које бих волео да могу да пружим свим младим људима који су близу тога да се одлуче за студије хуманистичких наука.

Први моћни делић непредвиђене среће био је, једноставно, време — нешто чега ни најмање нисам био свестан. Као »уз почасти демобилисани« пешадинац, 1946. године приступио сам, и не знајући, групи младих људи који су из рата изашли гладни даљег образовања. Када смо се вратили из Европе и Азије, уписали смо студије и нашли међу осталима жељним учења, пружали смо једни другима подстицај на начин можда јединствен у историји образовања — по броју, по загрижености и успешности. (Зар није прилично здраво мерити успех на основу процента оних који су остали задовољни својим избором, ако узмемо у обзор да сваки избор изазива одређено незадовољство?) Ниједна претходна армија није могла демобилисати толико полуобразованих образовања жељних регрутa; ниједна претходна култура није тим бублицама обезбедила војничку надокнаду. Финансирала нас је федерација, у достојанственом сиромаштву током четири године које су водиле — бар оне приљежније — до доктората 1950. године. А за разлику од ранијих државних пензионера, могли смо, у комотним оквирима, да студирамо и пишемо шта желимо. Ако је икада постојала елитна генерација онда је то била наша.