

o metafizičkom izlaganju etičkih prafenomena

artur šopenhauer

1. Obaveštenje o ovome dodatku

U ovome do sada dokazao sam moralnu pobedu kao činjenicu svesti i pokazao sam da jedino iz nje može da proizade nesebična pravičnost i pravo čovekoljublje, što su dve kardinalne vrline na kojima počivaju sve ostale. To je dovoljno za zasnivanje etike, premda nužno mora da bude poduprto ma čime što postoji činjenički i dokažljivo, bilo kao dato u spoljašnjem svetu ili u svesti, ako možda nećemo, kao mnogi mogi prethodnici, da po volji naprosto pretpostavimo neko apstraktno načelo i iz njega izvedemo etičke propise, ili, kao Kant, da isto tako postupimo samo s jednim pojmom — pojmom *zakona*. Čini mi se da je time zadovoljen zadatak koji je postavilo Kraljevsko društvo, budući da je on usmeren fundament etike i uz to ne zahteva još i metafiziku koja bi ponovo zasnovala taj fondament. Međutim, ja vrlo dobro vidim da ljudski duh time još ne nalazi konačno zadovoljenje i umirenje. Kao i na kraju svakog istraživanja i svake realne nauke, tako i ovde on stoji pred prafenomenom koji, doduše, objašnjava sve ono što obuhvata i što iz njega sledi, ali sâm ostaje neobjašnjen i postoji kao zagonetka. Upravo ovde, dakle, nastaje zahtev za metafizikom, tj. poslednjim objašnjenjem prafenomenâ kao takvih i — kad su oni uzeti u svojoj ukupnosti — sveta. Taj zahtev postavlja ovde i pitanje zašto se ono što postoji i ono što razumeva ponašaju tako, a ne nekako drugačije, i kako izloženi karakter pojavе proizlazi iz suštine po sebi stvari. Kod etike je čak potreba za metafizičkim temeljem utoliko neodložnja što su filozofski kao i religijski sistemi složni oko toga da etički značaj radnji istovremeno mora da bude i metafizički, tj. da mora da nadilazi sâmo iskustvo stvari, a time i svaku mogućnost iskustva, pa, prema tome, mora da stoji u najužoj vezi s celokupnim postojanjem (*Dasein*) sveta i čovekovim udesom (*Los*), budući da je konačna vrhnudac po kojem uopšte doseže značenje postojanja — pouzdano onaj etički. Ovo poslednje potvrđuje i neporeciva činjenica da, približavanjem smrti, misao tok svakog čoveka, svejedno pristajao on uz religiozne dogme ili ne, uzima moralni pravac, i on nastoji da račun svoga okončanog životnog toka svede potpuno s moralnim osvrtom. Posebno su važna svedočenja starih o tome, zato što oni ne stoje pod hrišćanskim uticajem. Ja ču, stoga, navesti da tu činjenicu nalazimo izraženu već na jednom mestu koje je pripisano prastarom zakonodavcu Zaleuku, koje prema Bentliju (Bentley) i Heynu (Heyne) potiče od nekog pitagorejca, a koje nam je sačuvao Stobej (Flor., Tit, 44, & 20):

*Δεῖ τιθεσθαι ποδ
δημάτων τὸν καιρὸν τοῦτον, ἐνῷ γέγνεται τὸ τέλος ἔκαστη
τῆς ἀπαλλαγῆς τοῦ ζῆν. Πᾶσι γὰρ ἐμπίπτει μεταμέλεια τοῖς
μέλλουσι τελευτᾶν, μεμνημένοις φύν ηδικήσαι, καὶ ὅμη τοῦ
βούλεοθαι πάντα πεπράχθαι δικαίως αὐτοῖς.*

(Oportet ante oculos sibi ponere punctum temporis illud, quo unicuique e vita excedendum est: omnes enim moribundos potenterit corripit, e memoria eorum, quae injuste egerint, ac vehementer optant, omnia sibi juste peracta fuisse.) Slično vidimo, da se podsetimo na jedan istorijski primer, da Perikle na smrtnoj postelji nije htio da čuje ništa o svim svojim velikim delima, već samo o tome da nikada nijednog grada-nina nije zavio u crno (Plut., u Pericli.). A da bismo sada pored ovoga postavili neki heterogen slučaj, mogu se setiti izjavâ iz izveštaja jednog engleskog suda, da je jedan neobrazovani petnaestogodišnji crni mladić na brodu, kada je shvatio da će umreti od povreda koje je upravo zadobio u tučnjavi, žurno posao po svoje prijatelje da bi ih pitao da li je ikada nekoga od njih ponizio ili uvredio, i njihovo mu je poricanje pružilo veliku utehu. Iskustvo uopšte uči da umirući pred rastanak žele sa svima da se izmire. Drugaćiju potvrdu našeg načela daje poznatno iskustvo da za intelektualna postignuća, pa bila ona i najbolja svetska remek-delja, njihov tvorac veoma rado prihvata nagradu, ako samo može da je dobije, a gotovo svako ko je učinio nešto što se moralno odlikuje, za to odbija svaku nagradu. To je posebno slučaj kod velikih moralnih delâ, kada je npr. neko spasao tudi život, ili čak život, ugrožavajući vlastiti, gde on, u pravilu, čak i kada je siromašan, naprsto ne uzima nikakvu nagradu zato što oseća da bi zbog toga trpela metafizička vrednost njegove radnje. Poetski prikaz toga toka daje nam Birger (Bürger) na kraju svoje pesme o čestitom čoveku. Ali i u stvarnosti ispadaju najčešće tako i ja to često nalazim u engleskim novinama. — Te činjenice su opšte i javljaju se bez razlike što se tiče religije. Zbog te neporecive etičko-metafizičke tendencije života, nijedna religija nije mogla da se odomači u svetu bez nekakvog tumačenja u ovom smislu: jer posredstvom svoje etičke strane svaka ima svoje uporište u dušama. Svaka religija u osnovi svoje dogme polaže moralnu pobudu koju svaki čovek može da oseti, ali ne i da razume, i tu dogmu tako tesno povezuje sponudom, da one izgledaju kao nerazdvojive: sveštenici čak nastoje da ne-verovanje i nemoral izdaju za jedno te isto. Na tome počiva to što je ne-vernik za vernika identičan s nekim ko je moralno loš, kao što često vi-

dimo da se izrazio kao bezbožan, ateistički, nehrisćanski, jeretik i slično, koriste kao sinonimi za nešto moralno loše. Religijama je stvar olakšana time što one, polazeći od vere, nju pod pretnjom smeju da zahtevaju za svoju dogmu. Ali filozofskim sistemima igra ovde nije tako laka; otuda će se pri istraživanju svih sistema pronaći da je to kako kad je u pitanju zasnivanje etike, tako i kad je u pitanju tačka njenog vezivanja za datu metafiziku, svuda krajnje loše uradeno. A neizbežan je i zahtev da se etika osloni na metafiziku, kako sam to već pokazao u uvodu i potkrepio Volfovim (Wolff) i Kantovim autoritetom.

Ali problem metafizike toliko je teži od svih problema kojima se ljudski duh bavi, da ga mnogi mislioci smatraju naprosto nereševim. Za mene u ovom slučaju postoji još jedna sasvim posebna nepovoljnost, koju izaziva forma skicirane monografije, naime, što ne smem da podem od određenog metafizičkog sistema na koji otprikljike pristajem, zato što ga nisam niti izložio, što bi bilo preopsirno, niti sam ga pretpostavio kao datog i poznatog, što bi bilo krajnje pogrešno. Odatle opet sledi da ovde isto tako malo kao i u onom prethodnom smem da primenim sintetički metod, tj. da smem da primenim samo analitički metod, što znači da moram da idem ne od uzroka ka posledici, nego od posledice prema uzroku. A ta teška nužnost da postupam bez pretpostavki i da ne polazim ni od čega drugog osim od svima zajedničkog stanovišta toliko mi je već otežala izlaganje fundamente etike, da na to izlaganje sada gledam kao na dovršeno ozbiljno remek-delje, analogno kao kad bi neko bez oslonca u radio ono što se inače svuda izvodi samo na čvrstoj podlozi. Uz to, sada kada je pokrenuto pitanje metafizičkog izlaganja etičkog temelja (Grundlage), teškoča izlaganja bez pretpostavke postaje toliko prevladavajuća, da izlaz vidim samo u tome da se zadovoljim sasvim uopštěnom skicom, da dam više nagovještaje no izvođenja, da počkažem put kojim se ovde ide do cilja, ali da ga ne sledim do kraja, i uopšte, da o njemu saopštим samo mali deo onoga što bih izneo u drugim okolnostima. Pri tome se, pored upravo izloženih razloga, pozivam na to da je pravi zadatak resen već u prethodnim odeljcima i, prema tome, da je ovo što ovde preduzim jedan opus superrogationis, *dodatak* koji se po volji daje i po volji prihvata.

2. METAFIZIČKI TEMELJ

Mi, dakle, sada treba da napustimo čvrsto tlo iskustva, na koje su se doveđi oslanjali svi naši koraci, da bismo tamo gde nikakvo iskustvo ni slučajno ne može da dopre, tražili poslednje teorijsko zadovoljenje, srećni ako nam ideo padne barem mig, površni uvid na kojem bar donekle možemo da se primirimo. Nasuprotni tome, ono što ne treba da nas napusti jeste dosadašnje poštenje u postupku: mi nećemo, na način takozvane post-kantovske filozofije, upasti u sanjarije, ponudititi bajke, nećemo nastojati da imponujemo rečima i da čitaocu bacamo prašinu u oči, nego ćemo, obećavamo, dati malo ali pošteno.

Ono što je do sada bio osnov (Grund) objašnjanja, sada i samo postaje naš problem — naime, ono svakome čoveku urođeno i neiskorenjivo, prirodno sažaljenje (Mitleid), koje nam se pokazalo kao jedini izvor *ne-egoističkih radnji*; a isključivo njima pripada moralna vrednost. Običaj mnogih modernih filozofa, koji pojmove *dobro* i *loše* obraduju kao *proste pojmove*, tj. pojmove kojima nije potrebno, niti su sposobni za neko objašnjenje, i koji onda najčešće veoma tajnovito i pobožno govore o nekoj »ideji dobra«, od koje čine potporanj svoje etike, ili barem plašt pod kojim skrivaju njeno siromaštvo,² prisiljava me da ovde uključim i objašnjenje da ti pojmovi ne samo što nisu jednostavni, a kamoli a priori dati, već su izrazi jedne relacije i crpu se iz svakodnevног iskustva. Sve što je u skladu s nastojanjima neke individualne volje naziva se, nadovezujući se na nju, *dobrim*: dobro jelo, dobar put, dobro znamenje; ono suprotno: *lošim* (schlecht), a kod živih bića: *zlim* (böse). Čoveka koji po svome karakteru nerado smeta drugima, koji je, štaviše, onoliko koliko je to prikladno, blagonaokl i koristan, koji, dakle, ne povreduju druge, štaviše, onima kojima može pružiti pomoć i podršku, oni će, s obzirom na rečeno, nazvati *dobrim čovekom*, prema tome, na njega će primeniti pojam *dobra* polazeći sa istog relativnog, empirijskog stanovišta koje je primeren poslavnom subjektu. Istražimo li mi pak sada karakter takvog čoveka ne samo s obzirom na druge, nego i s obzirom na njega samoga, onda iz onog što prethodi znamo da je sasvim neposredno učestvovanje u dobru i bolu drugih, čiji izvor je, kako smo saznali, sažaljenje, ono iz čega proizlaze vrline pravičnosti i čovekoljublja. No vratimo li se onome što je za tkav karakter suštinsko, oñda ćemo u njemu neporecivo pronaći to da on manje od ostalih pravi razliku između sebe i drugih. U očima nekog zlog karaktera ta razlika je toliko velika da je tudi bol njemu neposredno zadovoljstvo, koje on zbog toga traži i bez neke druge koristi za sebe, čak i nasuprotnoj. Ista razlika u očima egoista još je dovoljno velika da on, da bi za sebe postigao neku malu korist, kao sredstvo koristi veliku štetu drugih. Za njih, dakle, između onog *Ja*, koji se ograničava na vlastitu ličnost, i onog *Ne — ja*, koji obuhvata ostali svet, postoji duboki jaz, možna razlika: njen maksima je: Perek mundus, dum ego salvis sim.³ Za dobrog čoveka, naprotiv, ta razlika nije toliko velika, u radnjama plemenitosti izgleda čak kao da je ona ukinuta, budući da se ovde tude dobro pospešuje na račun vlastitoga, dakle, tude Ja izjednačava se s vlastitim; a tamo gde treba spasiti mnogo drugih, vlastito Ja potpuno se prinosi na žrtvu, budući da pojedinc daje svoj život za druge.

Sada se postavlja pitanje da li je ovo poslednje shvatanje odnosna između vlastitog i tude *Ja*, koje leži u osnovu dobrog karaktera, pogrešno i da li počiva na nekoj opsesiji? — ili je to, možda, slučaj sa suprotnim shvatanjem na kojem se temelje egoizam i zloba?

Ovo shvatanje koje leži u osnovu egoizma, *empirijski* je strogo opravданo. Razlika između vlastite i tude ličnosti u skladu s iskustvom izgleda kao apsolutnu. Različitost prostora koja me razdvaja od drugoga, razdvaja me takođe od njegovog dobra i zla. — Protiv toga bi se u prvom redu moglo primetiti da saznanje koje imamo o sebi samima ništo nije iscrpno i jasno do poslednjeg uzroka. Kroz opažanje koje možak izvršava na datama čula, dakle posredno, mi vlastito telo spoznaje-

mo kao objekat u prostoru, a kroz unutrašnje čulo spoznajemo tekući niz svojih pregnuća i voljnih akata, koji nastaju povodom spoljašnjih motiva, i, konacni, takođe spoznajemo raznolike, slabije ili jače, pokrete vlastite volje, na koje se mogu svesti svi unutrašnji osećaji. To je sve: jer saznanje ne spoznaje ponovo samo sebe. Nasuprot tome, istinski substrat cele te pojave, naše unutrašnje *bice o sebi* (Wesen an sich), sâmo ono hoteće i spoznajuće, nije nam pristupačno; mi vidimo samo na spolja, unutra je mračno. Prema tome, znanje je imamo o sebi samima ništa nije potpuno i iscrpljivo, štaviše, veoma je površno, i veći, čak glavni deo nas samih nama je nepoznat i sami sebi smo zagonetka, ili, kako kaže Kant: Ja se spoznaje samo kao pojava, a ne po tome što ono može da bude. Po tom drugom delu koji dospева u naše saznanje svako je, dođuće, potpuno različit od svakog drugog, ali odatle još ne sledi da stvar isto tak stoji i s obzirom na veći i bitniji deo, koji svakome ostaje skripen i nepoznat. Za njega, dakle, barem preostaje mogućnost da je kod svih jedan i identičan.

Na čemu počiva svekoliko mnoštvo i numerička različitost bića?

— Na prostoru i vremenu: ona je moguća jedino kroz njih, jer mnogi (viele) se mogu misliti i predstavljati samo ili kao jedan pored drugoga, ili kao jedan za drugim. Kako sada to istovrsno mnogo (das gleichartige Viele) jesu *individue*, onda prostor i vreme, s obzirom na to da oni čine mogućim mnoštvo (Vielheit), ja zovem principijum om individuationis, ne vodeći računa o tome da li je to upravo smisao u kojem su sholastičari uzimali taj izraz.

Ako je u razjašnjenjima koja je svetu dala Kantova divljenja vredna pronicljivosti išta nesumnjivo tačno, onda je to *transcendentalna estetika*, dakle, učenje o idealnosti prostora i vremena. Ona je tako jasno zasnovana da ni prividno ništa ne može da joj se prigovori. Ona je Kantov trijumf i spada u metafizička učenja, u najvećoj meri retka, koja se na području metafizike mogu smatrati stvarno dokazanim i istinskim osvojenim. Po njoj su, dakle, prostor i vreme forme naše vlastite sposobnosti opažanja i pripadaju njoj, a ne stvarima koje ona spoznaje, te, dakle, nikada ne mogu da budu određene same stvari po sebi, već pripadaju samo njenoj pojavi, koja je i jedino moguća u našoj, za psihološke uslove vezanoj svesti o spolašnjem svetu. Ali ako su stvari po sebi, tj. istinskoj suštini sveta, strani vreme i prostor, onda joj je strano i mnoštvo, dakle, bezbrojnim pojavama ovog čulnog sveta ona može da bude samo jedna i u svima njima manifestuje se samo jedno identično biće (Wesen). I obrnuto, ono što se predstavlja kao nešto mnogo, dakle, u prostoru i vremenu, ne može da bude stvar po sebi, nego samo pojava. A ona, pak, kao takva, postoji samo za našu mnoštvo uslova ograničenu svest koja počiva na organskoj funkciji i nema je izvan nje.

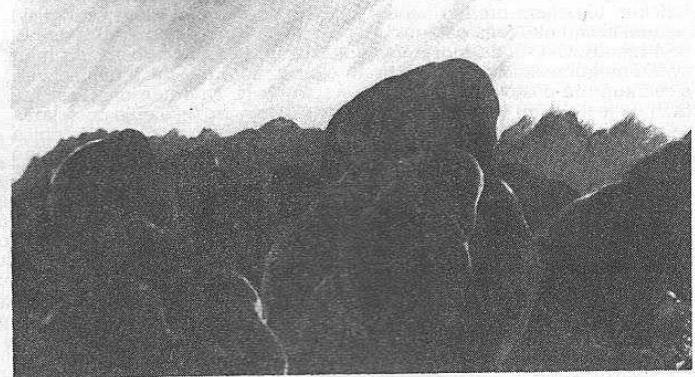
To učenje da je mnoštvo samo prividno, da se u svim individuama na ovome svetu, u toliko beskonačnom broju u kolikom se one predstavljaju jedna za drugom i jedna pored druge, manifestuje uvek jedno te isto, uvek u njima prisutno i uvek identično, istinski bivstvujuće biće, to učenje je, dođuće, postojalo davnio pre Kanta, moglo bi se čak reći oduvek. Jer ono je u prvom redu glavno i osnovno učenje najstarije knjige na svetu, svetih *Veda*, čije se dogmatsko ili pre ezoteričko učenje nalazi u *Upanišadama*.⁴ To isto nalazimo na gotovo svakoj stranici ovog velikog učenja: ono se nikada ne umara ponavljajući ga u bezbrojnim obrtima i tumačeci ga kroz raznovrsne slike i poređenja. Da ono isto tako leži u osnovi Pitagore mudrosti, potpuno je nesumnjivo, čak i prema oskudnim obaveštenjima o njegovoj filozofiji koja su dospela do nas. Da se samo u njemu sastojala gotovo sva filozofija Elejske škole, poznato je svima. Kasnije je ono prodrlo među novoplatonici, budući da su naučavali *πάντα ῥητόν ενοίητα απέντυσιν πάντας ψυχής* (propter omnium unitatem cunctas animas unam esse).⁵ U IX stoljeću vidimo ga kako se neočekivano pojavljuje u Evropi preko Skota Eriugene, koji se, oduševljen njime, potudio da mu da formu i izraze hrišćanske religije. Među muhamedancima nalazimo ga opet kao nadahnutu mistiku sufista. Ali na Zapadu je Dordano Bruno bednom i mučnom smrću morao da okaze to što se nije mogao odupreti težnji da tu istinu izgovori. Ipak, vidimo takođe i hrišćanske mističare kako se protiv volje i namere upliču u njega, kada se ono pojavi i tamo gde se pojavi. S njim se identificuje Spinozino ime. U naše vreme, konačno, kada je Kant ponosito stari dogmatizam i kada svet uplašen stoji pred razvalinama koje se dime, ovo saznanje opet se budi kroz Šelingovu (Schelling) elektičku filozofiju, koja, amalgamirajući učenje Plotina, Spinoze, Kanta i Jakoba Bemea (Böhme) s rezultatima novih prirodnih nauka, žurno slaze celinu da bi privremeno zadovoljila neodložnu potrebu svojih savremenika, a onda to svirala s varijacijama, usled čega to saznanje medju učenim Nemcima dobija bezizuzetno važenje, čak je gotovo opšteprošireno i medu onima koji su samo obrazovani.⁶ Izuzetaka čine jedino današnji univerzitetski filozofi koji imaju težak zadatak da rade protiv *panteizma*, zbog čega, kada upadnu u veliku nevolju i nepriliku, u svojoj teskobi posežu čas za kukavnim sofizmima, čas za bombastičnim frazama, da bi iz tog skrplji nekakvo valjano karnevalsko ruho, kojekakvu i oktroisanu bapsku filozofiju. Ukratko, ono *εὐκαλύπτεται* bilo je u svim vremenima ruglo glupih i beskonačna meditacija mudrih. Ipak, strogi dokaz za to može da se, kako je to gore učinjeno, izvede jedno iz Kantovog učenja, premda sam Kant to nikada nije učinio, nego je, na način pametnoga govornika, dao samo premise, prepustajući slušaocu radost izvlačenja konkluzije.

Ako, prema tome, mnoštvo i razdvojenost spadaju samo u puku pojavu, i ako je ono što se predstavlja u svemu živućem jedno te isto biće, onda ono shvatanje koje ukida razliku između Ja i Ne-ja nije pogrešno; štaviše, takvo mora da bude ono koje mu je suprotstavljeno. Ovo poslednje kod Indusa nalazimo označeno izmenom *maja*, tj. privid, opsega, varka. Onaj prvi uvid jeste ono što smo pronašli kao fenomen koji leži u osnovu sažaljenja, koji je čak njegov realni izraz. On bi, prema tome, bio metafizička baza etike i sastojao bi se u tome što jedna individua u drugoj neposredno ponovo spoznaje samu sebe, vlastito istinsko biće. Prema tome, praktička mudrost, činjenje onog što je pravo i dobro, susrela bi se s najdubljim učenjem teorijske mudrosti koja je najdalje dospela, a praktički filozof, tj. onaj pravični, onaj ko čini dobro i onaj

plemeniti, delom bi izražavali isto saznanje koje je rezultat najveće pronicljivosti i najtegobnijeg istraživanja teorijskog filozofa. Pri tome moralna valjanost stoji više od svekolike teorijske mudrosti, koja je uvek samo krne delo i do ključa za dostizanje cilja, koji ona prva doseže jednim udarcem, ova dolazi polaganim putem; a onaj moralno plemeniti, ako mu i nedostaje dovoljno intelektualne valjanosti, svojim delanjem na svetlo dana iznos najdublje saznanje, najvišu istinu, i postiđuje onog najgenijalnijeg i najučenijeg kada ovaj svojim delovanjem odaje da mu je ova velika istina u srcu ipak ostala strana.

»Individuacija je realna, principijum individuationis i različitost individua koja na njemu počiva jeste poredak stvari po sebi. Svaka individua je biće iz osnova različito od svakog drugog. Jedino u vlastitom sopstvu (Selbst) ja imam svoje istinsko biće (Sein), sve drugo je, nasuprot tome, Ne-ja i meni strano«. — To je saznanje o cijoj istinitosti svedoci te lo, saznanje koje leži u osnovu svakove egoizma i čiji realni izraz je svaka radnja bez ljubavi, svaka nepravična i zla radnja.

»Individuacija je puka pojava, koja nastaje posredstvom prostora i vremena, koji nisu više do mojom cerebralnom sposobnošću saznanja uslovljene forme svih njenih (sposobnosti saznanja — prim. prev.) objekata; otuda su takođe mnoštvo i različitost individua puka pojava, tj. postoje samo u mojoj predstavi. Moje istinsko unutrašnje biće egzistira u svemu živećem tako neposredno kako se ono oglašava samo meni samome u mojoj samosvesti«. — To saznanje, za koje u sanskrtu postoji izraz tat-twam asi, tj. »to si Ti«, jeste ono koje proizvodi sažaljenje, na kojemu, prema tome, počiva svekolika prava, tj. nesebična vrlina i čiji realni izraz je svako dobro delo. To saznanje je u krajnjoj liniji ono na što je upravljeni svako apelovanje na blagost, na čovekoljublje, na pretpostavljanje milosti pravdi; jer ono je sećanje i osrvanje u kojem smo svi jedno te isto biće. Nasuprot tome, egoizam, zavist, mržnja, proganjanje, strogost, osvetoljubivost, zluradost i okrutnost pozivaju se na ono prvo saznanje i na njemu se umiruju. Ganutost i milina, koje osećamo kada slušamo o nekoj plemenitoj radnji, još više kada je gledamo, a najviše kada je sami vršimo, u najdubljem osnovu počivaju na tome što nam ona daje izvesnost da s one strane svekolikog mnoštva i različitosti individua, koja pred nama održava principijum individuationis, leži njihovo jedinstvo koje istinski postoji, čak nam je pristupačno, budući da se, upravo faktički pojavljuje.



Prema tome kako se drži do jednog ili drugog saznanja, između bića i bića pojavljuje se Empedoklova φύλαξα ili φέρω⁷ Ali onaj ko ponesen vežkoc-om neprijateljski nasrne na svoga omraženog protivnika i dospe do njegove najdublje unutrašnjosti, u njoj će na vlastito čudjenje pronaći samoga sebe. Jer upravo onako kao što se mi u snu nalazimo u svim osobama koje nam se pojavljuju, tako je isto i u budnome stanju — samo što se to ne može uvideti tako lako. Ali tat-twam asi.

Prevlast koju ima jedno od ovih saznanja ne pokazuje se samo u pojedinačnim radnjama, nego u celokupnoj vrsti svesti i raspoloženja, koja je, prema tome, kod dobrog karaktera suštinski različita od one kod lošeg karaktera. Ovaj poslednji svuda oseća čvrstu pregradu između sebe i svega izvan sebe. Svet je za njega apsolutno Ne-ja i njegov odnos prema svetu izvorno je neprijateljski; stoga osnovni ton njegovog raspoloženja postaje zloba, nepoverenje, zavist i zluradost. — Dobar karakter, suprotno tome, živi u spolašnjem svetu koji je homogen s njegovim bićem: drugi za njega nisu Ne-ja, nego »Ja još jedanput«. Stoga je njegov izvorni odnos prema svakome prijateljski: on se oseća iznutra srodnim sa svim bićima, neposredno sačestvuje u njihovom dobru i zlu i s pouzdanjem prepostavlja isto sačestovanje i kod njih. Odatile izrasta duboki mir njegove unutrašnjosti i ono utešno, umirujuće, zadržavajuće raspoloženje posredstvom kojeg svakome u njegovoj blizini postaje dobro. — Loš karakter u nevolji ne veruje u pomoć drugoga: ako ga i zove, to je bez pouzdanja; ako mu ovaj pomogne, on ga dočekuje bez istinske zahvalnosti, zato što to gotovo ne može da shvati drugacije do kao posledicu gluposti. Jer on je nesposoban da vlastito biće prepozna u tudem čak i onda kada se ono objavilo nedvosmislenim znacima. Na tome u stvari počiva ono što je odvratno kod svekolike nezahvalnosti. Ta moralna izolacija u kojoj se on suštinski i neizbežno nalazi takođe mu lako dozvoljava da padne u očajanje. — Dobar karakter će druge pozvati u pomoć s isto tako mnogo pouzdanja koliko je svestan svoje spremnosti da njima pruži svoju pomoć. Jer, kako je rečeno, jednom je svet Ne-ja, drugome »Ja još jedanput«. — Velikodusni čovek koji opričava neprijatelju i na zlo uzvršća dobrim, užvišen je i zasljužuje najveću poхvalu, zato što je vlastito biće prepoznao i tamo gde se ono odlučno poricalo.

Svako potpuno čisto dobroćinstvo, svaka potpuno i istinski nesebična pomoć, koja, kao takva, za motiv ima isključivo nevolju dugog, ako istražimo do poslednjeg osnova, u stvari je misteriozna radnja,

praktična mistika, ukoliko naposletku potiče iz istog saznanja koje čini suštinu svekolike prave mistike, i ni na koji drugi način ne dâ se istinito objasniti. Jer to što neko samo daje milostinju a da pri tome ni na koji način ne namjerava ništa drugo do da se umanji oskudica koja pritisika drugoga moguće je jedino ukoliko on spozna da je on sâm ono što mu se sada pojavljuje u tom tužnom liku, dakle, da u tujoj pojavi prepozna vlastito biće po sebi. Zbog toga sam u prethodnom odeljku sažaljenje nazvao velikom misterijom etike.

Ko ide u smrt za domovinu oslobođio se opsene koja postojanje ograničava na vlastitu ličnost; svoje biće on proširuje na svoje zemljake u kojima nastavlja da živi, čak na naraštaje koji dolaze, za koje on deluje — pri tome on smrt posmatra kao treptaj oka koji ne prekida gledanje.

Onaj kome su svi drugi uvek bili Ne—ja, ko čak u osnovu jedino svoju osobu smatra istinskim realnom, a druge, nasuprot tome, posmatra jedino kao fantome kojima priznaje samo relativnu egzistenciju, koliko mogu da budu sredstva za njegove ciljeve, ili pak mogu da rade protiv njih, tako da između njegove ličnosti i svakog tog Ne—ja ostaje neizmerna razlika, duboki jaz, ko, dakle, egzistira jedino u toj svojoj ličnosti, taj u smrti vidi da s njegovim sopstvom propada i svekolika realnost i čitav svet. Nasuprot tome, onaj ko u svima drugima, čak u svemu u čemu ima život, opaža vlastito biće, samoga sebe, čije postojanje se sliši s postojanjem svega živećeg, taj smrću gubi samo jedan mali deo svoga postojanja; on nastavlja da postoji u svemu drugome, u čemu je uvek prepoznavao i voleo svoje biće i svoje sopstvo, i isčeščava opesnu koja je njegovu svest odvajala od svega ostalog. Na ovome mogu, premda ne u potpunosti, da počivaju razlike u načinu na koji posebno dobri i pretežno loši ljudi idu u susret smrtnome času.

U svim stotečima sirota istina morala je crveneti zbog toga što je paradoksalna, a to i nije njena krivica. Ona ne može da uzme oblik vladajuće opštne zablude. Tu ona uzdišući diže pogled ka svome bogu—zaštitniku, vremenu, koje joj nagovošćava pobedu i slavu, ali zamasi njegovih krlja tako su veliki i sporti da se individualna tuga. I sâm sam veoma svestan da ovo metafizičko izlaganje etičkih prafenomena mora da izgleda paradoksalno onima koji su zapadnjački obrazovani i navikli na sasvim drugačiju zasnivanja etike, ali nad istinom ipak ne mogu da vršim nasilje. Staviše, sve što s obzirom na to mogu da učinim jeste da citiranjem potvrdim kako je ta metafizička etike već hiljadama godina osnovno shvatjanje indijske mudrosti, na koju unazad upozoravam kao što je Kopernik upozoravao na pitagorejski sistem sveta koji su potisnuli Aristotel i Ptolomej. U *Bhagavad-giti*, pevanje 13, 27, 28, kaže se, u prevodu A. V. fon Šlegela (Schlege): Eundem in omnibus animantibus consistentem summum dominum, istis pereuntibus haud peruntum qui cernit, ist vere cernit. — Eundem vero cernens ubique praesentem dominum, non violat semet ipsum sua ipsuis culpa: exinde pergit ad summum iter.⁸

Moram se zadovoljiti ovim citatom o metafizički etike, premda ostaje da se uradi još jedan značajan korak. Samo što on pretpostavlja da se stupi jedan korak dalje i u samu *etiku*, koji ja ne smem da učinim za to što je u Evropi najviša svrha etike u učenju o pravu i učenju o vrlini, i ne poznaće se ništa izvan toga, ili se ne dozvoljava da išta takvo ima važenje. Tome neophodnom propuštanju, dakle, valja pripisati to što izložene skice metafizičke etike još ne dozvoljavaju da se, čak ni iz daljine, sagleda ključni kamen cele gradevine metafizike, ili istinska povezanost *Dividae Commediae*. Ali to niti je stajalo u zadatku, niti u mome planu. Jer ne može se sve reći u jednome danu, a takode ne treba ni odgovoriti više nego što je pitano.

Ukoliko nastojimo da sledimo ljudsko saznanje i uvid, uvek ćemo nailaziti na otpor dobra, nalin teretu koji moramo da nosimo i koji teško pritisika uz tlo, prkoseći svim naporima. Tada se moramo utešiti izvesnošću da, duduše, protiv sebe imamo predrasude, ali da je istina na našoj strani i da joj je pobeda potpuno osigurana čim njen saveznik, vreme, za nju bude otkucao čas — dakle, ako ne danas, onda sutra.

S nemačkog:
Veselka Santini

Odlomak iz knjige *O temelju morala* koja uskoro izlazi u izdanju »Bratstva—jedinstva« iz Novog Sada.

¹ Mora se stalno imati pred očima vreme u kojem se svakome bliži kraj, kada mora da napusti život. Jer svakoga, kada treba da umre, zahvatiti kajanje ako misli o nepravdi koju je počinio, i želja da je barem delao pravčivo u svim slučajevima.

² Pojam *dobra* u svojoj čistoti jeste jedan *nepojam* (*Unbegriff*), jedna *apsolutna idea* čiji sadržaj se gubi u beskonačnosti. Bouterweck, *Praktische Aphorismen*, s. 54. Vidi se da bi on iz skromnog, čak trivijalnog pojma *dobra* najradnije učinio jedno Δ99πτης, da bi ga kao idola mogao izložiti u hramu.

³ Neka svet i propadne, samo da se ja spasem.

⁴ Nepatvorenost *Oupnekhat-a* napadana je na osnovu beležaka nekog muhamedanskog prepisivača koji je on dodavao po marginama, a koje su posle dospele u tekst. Ali njih je u potpunosti vindicirao poznavač sanskrite F. H. H. Windischmann (*sin*) u svome *Sanca, sive de theologumensi Vedanticorum*, 1833, p. XIX, kao i Bochinger, *De la vie contemplative chez les Indous*, 1831, p. 12. — Čak i sanskritu nevičan čitalac može se kroz poređenje s novijim prevedima pojedinjih Upanišada, npr. prevedima koje su napravili Rammohun Roy, Poljaci, pa čak i Colebrooke, kao i s najnovijim Röderovim prevedom, jasno uveriti da onome Anquetil—ovom, koji na latinski doslovno prenosi persijski prevod mučenika tog učenja, sultana Darschkh—a, u osnovu stoji tačan i potpun smisla reći, dok su se ovi drugi, nasuprot tome, dobro delom ispolnogli nagadanjem i pogadanjem i, prema tome, sasvim sigurno su mnogo netražnji. — Više o tome nalazi se u drugome tomu *Parerga*, gl. 16, 184.

⁵ ... da su zbog jedinstva svih stvari i sve duše jedna. (Upor. Plotin, *Enn.*, IV, 9.)

⁶ On peut assez longtemps, chez notre espèce, (Pred umom se mogu, Fermer la porte à la raison. Mais, dès qu'elle entre avec adresse, Elle reste dans la maison, Et bientôt elle en est maîtresse. Voltaire, *Lettre à Saurin*, 10 Nov. 1770)

⁷ φρλλα — ljubav, vežko — mržnja.

⁸ No ko vidi najvišeg gospodara usadenog u svim bicima, koji ne propada kad ona propadaju, on je istinski vidilac. Jer video Gospoda kako podjednako prebiva svugde, on neće uništiti sa-moga sebe. (*Bhagavad-gita*, Beograd, 1929, s. 54.)

anticipacije razvoja (I)

kontinuitet i diskontinuitet u gledištima i kritici napretka

radivoj stepanov

1. Soteriologija napretkom — [istorijska] zbilja ili zabluda?

Napredak i progres mada srodni, nisu istovetni pojmovi. Napredak ima pretežno sociološko-filosofjsko, a progres prirodnopravno, tehničko i egzaktno značenje. Napredak podrazumeva progres, ali progres nije uvek i napredak. U pojmovno — teorijskom smislu, kao i u praktičnom životu napredak je prikladniji relativiziranju i apstrakciji, konkretnizovanju i uopštavanju, a progres pretežno »kompjuterizaciji i merenju«. No i napredak, kao ustalom i progres, izražavaju neke važne dimenzije funkcionsanja sistema, istorije društva i života ljudi. Svakako je za sebe i u međusobnoj povezanosti.

Ta okolnost nalaze da se napredak i progres, naučno i metanaučno propitaju, vodeći računa o društveno istorijskim promenama, tokovima i sadržajima (čak i nezavisno od toga kako se shvataju), bilo kao centralno pitanje ili uzgredna tematska preokupacija. Takode i način na koji se propitivanje napretka i progrusa čini, je veoma različito pa i metodološki neusklađeni. Doduše, uvek iz odredene kritičke opcije, samo negde veoma studiozno, strpljivo i dugotrajno, osloncem na temeljna istraživanja, naučne opservacije i raznovrsne (kao potkrepljujuće) pokazatelje i rezultate, ali veoma često, i reklo bi se uspešnije, maestralnim filozofskim anticipacijama. Vrednosti se ne nagomilavaju — veli Sioran — jedan naraštaj donosi nešto novo samo na taj način što ponisti tava ono što je bilo jedinstveno kod prethodnog pokolenja. Moderne varke gurnule su čoveka u vrtlog egzistencije; on je u njima izgubio svoje večne osnove, svoje »sustavstvo«. Svaki dobitak — duhovni ili politički — podrazumeva neki gubitak. Posle svakog koraka napred dolazi korak natrag: to je ono neplodonosno kopiranje istorije — nastajanje, nekretanje. Prihvati ili odbaciti jedno doba čist je hir: valja prihvati ili odbaciti istoriju u celini. Ideja napretka sve nas je pretvorila u uboražnjake koji stoje na vrhovima vremena... zaboravljajući da ostvarenoj količini napretka korespondira srazmerna količina nesreće. Mi, kako veli ovaj književnik i filozof, jesmo u prednosti nad našim precima samo po tome što smo bolje investirali (u budućnost) ovaj »civilizacijski kapital«, što smo preduzimljivije organizovali svoju nesreću (2).

2. Inverzija modernih i konzervativnih (»levih« i »desnih«) pozicija u kritici napretka.

Primarni kriterijum za određivanje političkog stanovišta u građanskom društvu od vremena francuske revolucije, bilo je shvatanje napretka. Za racionalizam u svim njegovim varijantama i stadijumima važilo je da *napredak odgovara svom pojmu samo kao sveukupnost*. Mogućnost neslaganja između naučno-tehničkog, ekonomskog, političkog, pravnog i moralnog napretka, bila je, valja istaći od 18. veka redovno konstatovana kao opasnost i simptom krize, ali je u svim velikim istorijskim teorijama do Marksia ipak, sistematski prihvata na taj način što je u službi napretka predstavljano i ono što je njemu istovremeno i suprotstavljano. Tek je pokret 68. prena takvoj tradiciji prihvatio ideju »slobodarskog socijalizma«. Nasuprot tome, za konzervativce je uvek bilo karakteristično da, su napredak svodili samo na onaj deo koji je (bio) prihvativ prema merili opštaknji njihovog načina života. Cini se da danas ovi kriterijumi (ipak) rapidno gube na važnosti zahvaljujući raspadu tehničko-ekonomskog i emancipacionog napretka. Jedan deo onih koji levi kritičari svrstavaju u pomalo suviše poistovećujuće kategoriju »neokonzervativaca«, kao, na primer Civitas-grupa (Speman, Krings i drugi), u svojoj kritici tehničko-ekonomskog napretka, u koju su očigledno ušle ideje prve generacije kritičke teorije i ekološkog pokreta, u mnogome se slažu sa levicarskom kritikom. Tako, na primer, Speman navodi na razmišljanje, ne sastoji li se napredak pre svega u »sein — lassen« obziru na fatalnu prirodnoučno-tehničku razvojnu logiku (3). Ofe se zalaže za »utopiju nulte opcije« ukazujući na političke upravljačke deficite. (4). Dok predstavnici Civitas-grupe teorije revolucije i evolucije Moderne (5) tretiraju kao neuspele i govore o »samonuštenju pojma emancipacije« (Speman) za predstavnike druge generacije kritičke teorije, upravo su emancipacioni sadržaji ideje napretka ti, do kojih ode prirodnoučno-tehnički napredak.

U vremenskim dijagnozama koje neposredno pripadaju političkom akcionom polju, mora se konstatovati, ne više samo približavanje, već upravo inverzija ranijih pozicija desnice i leve po pitanju perspektive budućnosti. Neokonzervativci, odnosno uslovima osamdesetih godina prilagođeni neoliberali za perspektivu budućnosti poseduju projekat, koji obećava pomirenje kontrolisanog tehničko-ekonomskog napretka sa tradiranim konzervativnim i selektivno emancipovanim vrednostima (Biedenkopf, Späh). Nasuprot tome, levica se pojavljuje više u ulozi onih koji sprečavaju i čuvaju, time što *napredak svode na obezbjeđenje prirodnih osnova života, slobode i samoodlučivanja*. Njihova anticipacija katastrofe više nije povezana sa fantazijama o oslobođanju, već, kao kod konzervativaca iz 18. veka pa sve do dvadesetih godina, sa fantazijama o propasti. Doduše, ima kod njih još ostatak iz političke teorije marksizma i anarhizma (bazna demokratija, samoupravljanje, de-