

čajno. Naprotiv, interes za ova pitanja raste proporcionalno s nastojanjem da se istraživanja u nauci o književnosti učine egzaktnim i celovitim. U tom kontekstu zanimljivo je svako opažanje o nazivu za pojedine pojmove. Tako ovde izdvajamo mišljenje P. Pavličića o odnosu stranih i domaćih termina: »Mislim, uostalom, da je upravo danas neobično važno sačuvati sve termine koji su u opticaju; neophodno je, s tim u vezi, da se odupremo impulušu da prevodimo strane riječi, pa da npr. *formu* pretvaramo u *oblik*. Važno je to upravo radi terminološke preciznosti. Distinkcije s kojima danas na nekim područjima književne znanosti radimo, veoma su suptilne, i na toj suptilnosti često inzistiramo; dobro bi zato bilo da za pojave koje lučimo imamo i različita imena. Zašto bismo *period* silom pretvarali u *razdoblje*, kad već govorimo o *periodizaciji*, a osim toga nam (osobito nakon Flakeroval *Stilskih formacija*) *period* može značiti jedno, a *razdoblje* drugo?« (str. 83 – 84). Ova opažanja ne samo da su disonantna u odnosu na druge radove koji su upravo »opterećeni« objašnjjenjima o značenju u kojem su upotrebljeni pojedini termini, već ukazuje na neiskorišćene mogućnosti i, reklo bi se, na jedan drugačiji postupak u prihvatanju tekovina strane naučne misli. Ukratko, Pavličić ukazuje na to da sopstvene termine i nazive treba čuvati za potrebe obeležavanja sopstvene misli o književnosti, a ne da se ta mogućnost osiromašava prevodom.

U inače metodološki zanimljivim radovima V. Žmegača i J. Pogačnika, više uzgred, izvan težišta problema o kojima se raspravlja, izrečena su zanimljiva opažanja o prirodi naučnog mišljenja u humanističkim naukama, a time posredno i kritika svih onih nastojanja u nauci o književnosti, koja su bila inspirisana prirodnoučnim modelom mišljenja. Tako u radu prvog pomenutog autora čitamo: »S obzirom na činjenicu da se na području prirodnih znanosti, napusti li se pojas puke pragmatike, širi filozofski skepticizam, sve se jasnije očituje naivnost nekadašnjeg učenja da je objektivizam prirodoznanstvenih nauka neprijeporan i da, štoviše, samo on opravdava naziv »znanost«. Danas znamo da idolatrija prirodoznanstvenosti pripada prošlosti i da se smisao humanističkih studija ne smije iscrpiti u metodološkoj utrci s takozvanim egzaktnim disciplinama, i to već stoga što egzaktnost, u užem smislu, tj. matematička iskazivost, nije bitan kriterij za sva područja.« (str. 3).

I drugi pomenuti autor, raspravljajući o sudsibini terminologije u istorijskom kontekstu, zapaža: »Uobičajeno mišljenje da se znanstvenost spoznaje sastoji u većoj pouzdanosti jest pogrešno, kao što je pogrešna i iz njega proistekla tvrdnja da su, na primjer, matematika ili logika znanosti u pravom smislu riječi, jer jedino njima – zbog njihove celokupne apriornosti – postoji nepobitna izvjesnost spoznaje. Ta osobina im se, doduše, ne može osporiti, ali im sama po sebi ne daje nikakvo posebno pravo na veću znanstvenost koja se zasniva ne na pouzdanosti, već na sistemičnoj formi spoznaje. Nova istina probija se svojom evidentnošću, a u književnoj znanosti pogotovo ne može biti sve do kraja i bez ostatka dokazano. Svi se njezini dokazi u krajnjoj liniji svode na intuiciju koja se više ne dokazuje, jer celokupni svijet refleksije počiva na svijetu intuicije u kojem je i ukorijenjen« (str. 140).

Nastojanje u studiju književnosti da se znanja povežu u sistem apriornih premissa, na onaj način kako je to u logici i matematici, sadrži dvojaku opasnost: konstrukciju i nasilnu sistematizaciju činjenica. Oba pojma (konstrukcija i nasilna sistematizacija) danas, više nego ranije, predstavljaju opasnost za svaku razmišljanje o književnom fenomenu. Napomenimo još da se na kraju dvobroja nalazi selektivna bibliografija radova iz oblasti teorije književnosti, objavljenih u SR Hrvatskoj.

## RADA IVEKOVIĆ: »DRUGA INDIJA«,

»Školska knjiga«, biblioteka »Suvremena misao«,  
Zagreb 1982.

Piše: Nikola Miloš

Rezonovati na osnovama predrasuda romatični je običaj naših dokolčarskih ne-poznavanja, ali ipak pre-poznavanja nekog predmeta. No, prepoznavanje još uvek nije dovoljno za dijalog. Potrebna je i slobodna imanencija duha smisla predmeta. Ovo naročito važi ukoliko je upitanu kultura nekog naroda, kao predmet nekogne iskustva.

Redovi knjige »Druga Indija« Rade Ivezović, preciznošću argumenata nenametljivo, ali s velikom snagom predočavanja, prikazuju deo našeg (svremenog) sveta i razjašnjavaju njegove karakteristične odlike. Uvidu i rasudovanju čitaoca (pod pretpostavkom da ono može biti izgrađeno i konstrukcijom proevropsentrističkih egoa, mada to sa stanovišta celine teksta nije bitno) učinjene su dostupnim odabранe vrednosti indijskih duhovnih bogatstava. Istovremeno, nimalo nije prikriveno postojanje široko rasprostranjenih pojava sirovih i nabujalih neprilagođenih nagona indijskog podneblja (doduše, neprilagođenih na svoj način). Time kao da nas realno lice indijskog potkontinenta nepretenciozno posmatra isto toliko koliko je i sam posmatran. Panorama naselja-mravinjaka približuju se unutrašnjem svetu čitaoca objektivno, ali i neposredno:

»Grad kao džungla kao mreža kao banyan kao kaste kao zemljopis kao pečinski hram kao užitak prepoznavanje kao antiklimatičnost umjetničkog postupka kao nelinearnost mišljenja kao muzika kao ritual kao zanatstvo.«

(str. 30)

Toj predstavi (ruralne) ravnoteže siromaštva (na izgled) i šarenili običajnih tokova, suprotstavljena je slika utihulih mudraca izvan devalviranoj sveti. Tako je omogućeno važno uočavanje društvene suprotnosti između životnosti kastinskog porekla i tih delatnosti onih koji pokušavaju da se oslobođe (- otuđenjem) od kosmičke uslovjenosti zaustavljam apercepcije

(što povlači izrelativiziranost i beznačajnost percepcije, ali i potreba – delimično, odnosno manje ili više, a kod zaista »radnih možda i u potpunosti). Protivrečnost institucionalizacije socijalnih procesa u Indiji izražena je raskolom sveta na svet dharme (idealizovani zakoni društvenog porekla) i svet mokše (realni svet napora nezavisnog samoaktualizovanja sopstvene materije i sopstvene prolaznosti). Ova protivrečnost je samo u kratkim razdobljima izlazila na površinu društvenih zbivanja, jer je brahmanizam uglavnom uspevao da je uklopi u svoj kliše društvenog porekla. Tako u obrednom životu (odnosno, svakodnevnom životu) dharma čak postaje uslov i način dostizanja mokše – putem karme. Koncept karmičkog zbivanja je glavna ideološka i religijska brana koja usmerava i transformiše snagu društvenih konfliktova u efekte korisne po kastinskoj uređenju. Ali protivrečnost, mada učinjena jalovom u velikoj meri, time nije i izbegnuta. Stalno se javlja, bolje rečeno održava, misao prekoračenja, naročito u pokretima tantrizma – nikad »službeno« priznatog idejnog talasa. Za to je zaslужan i sam tantrizam: »Takva misao nužno dovodi u pitanje i filozofiju kao oblik mišljenja koji ima moć da nameće modele i ukida razlike, – ali se sama kao filozofija, baš zato, i ne priznaje.« (str. 114).

Još jedna osobenost indijske svakodnevice, s kojom nas metodološki jasno i pregledno upoznaje »Druga Indija«, jeste moć sinkroničnosti i sinesteze na prvi pogled asinhronih i nespojivih pojava. Ova specifičnost se javlja kao polje koje Indiju najviše približava viziji zajedničkog sveta slobodnih naroda. Ali nije reč, nijednog trenutka, o naivnom realizmu. Nemoguće je postojanje sveta u kojem bi čovek bio samo »stvar koja misli«. To bi, u najboljem slučaju, mogla biti samo alternativa u univerzalnom svetu, kao što bi alternativna bila i definicija koja kaže da je čovek lavirint koji diše. Takav svet ne može biti ni samo Indija, ni samo Evropa, ni neko treći. Postojanje drugih i postojanje nas kao drugih za nekog, čine pojam sveta otvorenim. Teškoće dijaloga su normalna propratna pojava. Pogotovo što se sa činocima i vrednostima »drugih« često upoznajemo uglavnom posredstvom faktora koji su trenutno uticajni i koji prave izbor, zapostavljajući mnoge realne učesnike društvenih kretanja. Kao što su i u Indiji, u vremenu kolonijalne vladavine Britanaca, brahmani servirali Zapadu sopstvene verzije mistifikovanih slika indijske kulture.

U skladu s ovim interesantna je i analiza odnosa tradicije i modernog u indijskom društvu. Kaste kao struktura čije je ustrojstvo uslovljeno ne samo obredom, a ne odrazom odnosa u proizvodnji dobara, izražavaju specifična svojstva, čijem (čak delimično i) razvoju doprinose savremena tehnička sredstva. Ipak, ovakvi efekti su po svoj prilici privremeni, i budućnost je otvorena – mada kastinska mreža pokazuje veliku meru imunosti prema svim inputima novovekovnih socijalnih poboljšanja (u smislu poboljšanja) – potrošačkog standarda.

U takvim prilikama socijalna revolucija mora da ima svoje kvalitativne osobenosti, da pronalazi svoje originalne metode i organizacijske modelе. Pored svega, izuzetno teškoču čini plasiranje ideala *slobode za život*, prime-renih indijskih prilikama, jer su shvatanja i način mišljenja koji su uvreženi u velikom broju pojedinaca (da ne kažemo u masama), u potpunosti prilagođeni osećanju pripadništva kasti.

Odredena saznanja o indijskim verskim pokretima, naročito u funkciji otklanjanja zablude iz vremena romantične evropske indologije, u »Drugoj Indiji« su data na živ i logički neosporiv način. Naročito su zanimljiva neka nova viđenja istančanih filozofskih pitanja. Od posebnog je značaja poglavje o samkhiji – jednom od ortodoksnih sistema brhmanizma – po uobičajenom mišljenju nastavljača vedске tradicije. Međutim, mnogi dokumenti pokazuju da je samkya smatrana prvo vrobitno neortodoksnom školom. Pojam nesvesnog nije primeren vedskoj tradiciji, dok samkha podrazumeva postojanje materijalnog prvog uzroka (pradhana) u kojem nije izraženo razlikovanje svesti kao posebnog entiteta.

Mnogi važni idejni sklopovi se još uvek, neopravданo, smatraju isključivo specijalitetima evropskog duha. Ipak, tokovi materijalizma imaju i nose sobom principijelne oznake bitnih i opštih univerzalnih pravilnosti: »U tom je smislu primjer indijske misli osobito poučan i jasan jer se čini da je ona do granice vlastitih pretpostavki došla, u 'relativnom slijedu' i prije nego zapadna: može se doći do onog mjesto gdje filozofija kobno i nužno sebe stavlja u pitanje, gdje se razrešenje paradoksa filozofije (problem slobode) nameće kao zahtjev prekoračenja, prijestupa filozofije same« (str. 102). No, težište razmatranja nije nikako u poređenju zapadne i indijske misli (a pogotovo ne »vaganje« njihove vrednosti kada su jedna do druge). Prvenstvena namara je u rešavanju nekih nejasnih i spornih dubina filozofskih tumačenja indijskih, »drugih« znanja, ali samo u skladu izvorne sintetičnosti koja fluktuira bez posebnog distanciranja od celokupnog fundusa pojavnosti. Dakle, igra duha slobodne imanencije, primerena predmetu i naličju predmeta, čija značenja posredno i neposredno prepliće i koristi, bez »nepobitnih« egoličnih aspiracija.

