

Nove knjige

ŽARKO TREBJEŠANIN: »FROMVE DIHOTOMIJE«, »nolit«, beograd, 1983. piše: miroljub radojković

U okviru svoje »Psihološke biblioteke«, »Nolit« je objavio studiju o velikom antropologu i psihologu Erihu Fromu iz pera Žarka Trebješanina. Ovaj temeljni osvrt podeljen je u tri dela, kojima se osvetljavaju koreni Fromove misli, Fromova antropologija i teorija razvoja ličnosti, te obavija kritičko preispitivanje njegove misli i njenog značaja. Kao dodatak, tu su još kratka hronologija života i rada Eriha Froma i vrlo bogata bibliografija izvornih radova, knjiga i članaka u kojima se o njima kritički govori. Mada opis sadržaja jedne knjige ne može biti dovoljan da se stekne ocena o domašaju autora, skica sadržaja koji je objavio Žarko Trebješanin već nagoveštava da je zadatoj temi prišao sa vrlo visokim metodološkim skrupulama.

Prva glava posvećena je Fromovoj reinterpretaciji stanovišta njegovog učitelja Frojda. »Za razliku od Adlera i Junga, From je 'jeretik'... koji se nikad nije odrekao Freuda, o čemu svedoči naziv koji je skovao za svoju teoriju – 'humanistička psihoanaliza'...« – piše Trebješanin (str. 12). U svom delu From je prihvatio najveći izazov učenika – pokušaj da domaši i prevaziđe učitelja. U mnogim aspektima to mu je pošlo za rukom, o čemu svedoči još uvek živ interes za njegove ideje. Međutim, koliko od te slave duguje učitelju, te kakav je njegov definitivni stav prema Frojdu, autor nije rasvetlio do kraja.

U drugoj glavi Trebješanin raspravlja o Marksovom uticaju na Fromovo delo. Od mnogobrojnih područja autor dobro zapaža da je koncept istorijskog materijalizma ono što je From najdublje baštini od svog slavnog zemljaka. Što se tiče Marksa, Trebješanin dobro primećuje da on govori o materijalističkom shvatanju istorije, mada u svim objašnjenjima i citatima nije dovoljno fino izbrusio tu kategoriju (recimo, str. 31). Stoga, skloni smo da po pitanju materijalističkog shvatanja istorije sugerisemo autoru da pogleda istoimeni esej Nikole Miloševića koji su objavila »Polja« u dvobroju 294-295, i da u njegovom svetlu razmotri neka svoja tumačenja tog koncepta.

Dok je prve dve glave bilo lakše sastaviti, jer radi se o odnosima koji se ne tumače prvi put, u trećoj glavi Trebješanin se izborio za visok domet originalnosti. U njoj se autor našao u prilici da demantuje prečutno ubeđenje da na Froma nije uticala filozofija egzistencije. Budući da je bio protivnik teza većine komentatora Froma, Trebješanin nije bio opterećen njihovim radovima i uspeo je da pokaže i dokaže sopstveni stav. Pored formalne analize, on je dokaze obezbedio ubedljivim tragovima uticaja egzistencijalizma, koji su vidljivi u »Bekstvu od slobode« i »Imati ili biti«. Na taj način, u prvom delu knjige udario je temelje za završni, sveukupni stav prema Fromovom delu. »Ograničio sam se u ovom istraživanju na pomenute tri struje jer su one najsnažnije uticale na Froma, kao i zato što se zapravo one često sučeljavaju u njegovoj teoriji i, protiv njegove volje, dovode do neresivnih teorijskih protivurečnosti« – kaže Trebješanin (str. 56).

Drugi deo knjige posvećen je Fromovoj antropologiji i teoriji razvoja ličnosti. U tom smislu, reč je o interpretaciji Fromovih tekstova redosledom koji je izabrao Trebješanin: Fromova antropologija; razvoj osnovnih ljudskih strasti – ljubavi i agresije; društveni karakter: nastanak i funkcija; društveni karakter: proces formiranja i tipologija; nastanak i razvoj savesti i formiranje zrele i otuđene ličnosti. Jasno je da sopstveni

komentar i argumentaciju za njega nije mogao da izvede neko ko zaista nije poznavalac celokupnog Fromovog opusa. Mada u ovom delu nema mnogo originalnih doprinosa u tekstu, izbor, metod i argumentacija Žarka Trebješanina pokazuju ga kao vrlo poznavaoca materije o kojoj piše. U obimu ovakvog prikaza ne možemo detaljnije opisati svih šest glava drugog dela »Fromovih dihotomija«. Stoga, zadovoljićemo se još nekim napomenama koje se prvenstveno odnose na ona mesta u kojima je Trebješanin govorio o svom tumačenju.

U petoj glavi (str. 83) on konstatuje da From u radu »The Heart of Man« uvodi pojmove biofilije i nekrofilije. Mišljenja sam da ih je ipak ranije primenio u tekstu »Zen-budizam i psihoanaliza«, kojeg, uzgred, autor nije dovoljno koristio. U šestoj glavi Trebješanin vidi dva izvora socijalizacije – društvenu sredinu i kulturu, ocenjujući ovaj drugi izvor kao »poseban entitet« (str. 92), o čemu bi se moglo raspravljati. Jer, tome nije ostao dosledan ni kasnije, kada piše: »Treba istaći da je Fromov pristup društvenom karakteru, za razliku od drugih koji su takođe izučavali tipičnu, 'modalanu' ličnost u tome što nije 'neutralan', statistički pristup, već jedan čvrsto zasnovan teorijski i društveno-istorijski pristup« (str. 101). Konačno, u osmoj glavi Trebješanin je, izgleda, prevideo još jednu dihotomiju, koju je mogao preneti i obraditi u trećem delu knjige. Reč je o pitanju etičkih normi i odnosa čoveka kao zrele, formirane ličnosti prema njima. Tim povodom otvorena je dilema da li se objektivno može utvrditi šta je ljudska priroda. Korektno tumačeći Froma, Trebješanin je dokazao da on odbacuje subjektivističku etiku kao nepotpunu, ali i da mora da pristane na konstataciju da je samo čovek tvorac moralnih normi, jer odbacuje i autoritarnu etiku. Prema tome, utvrđena je teorijska dihotomija o čoveku kao tvorcu i podvižniku morala, o kojoj se moglo takođe govoriti u završnom, kritičkom osvrtu.

Završni, kritički osvrt je, u stvari, treći deo knjige Žarka Trebješanina. U njemu se otvara nekoliko problema na koje From nije dao jasan, opredeljen odgovor. Te tačke Trebješanin ocenjuje kao »slabe tačke« i obrađuje ih kroz dihotomije. Od egzistencijalnih dihotomija navodi: odnos čoveka prema smrti i smislu života, odnos čovekovih mogućnosti i onoga što »zbog kratkog života« zaista i ostvari i odnos čovekove samoće (jedinственosti) i potrebe da živi sa drugima. Međutim, osnovnu dihotomiju u celom Fromovom opusu autor vidi u sukobu istorijsko-društvenog i neistorijsko-metafizičkog pristupa čoveku. »Fromov model čoveka nije ni istorijski, a ni potpuno aistorijski. Ukoliko se Fromm više udaljava od spekulacija o 'ljudskoj situaciji' i 'ljudskoj prirodi' ka istraživanju pojedinca u modernom društvu, utoliko se više približava društveno-istorijskom pristupu ličnosti« – tvrdi Trebješanin (str. 159). Kroz takvu optiku parmenidovsko-heraklitovskog pristupa čoveku autor je pogledao i ocenio Fromove ključne kategorije kao što su: potrebe, strasti, savest, sloboda, ljubav i otuđenje. U svakoj od njih, zaista, nalazi se otvorena dilema, Fromova namerna ili nenamerna nedorečenost. Naravno, da bi se do njih došlo bilo je potrebno »prokrciti« put kroz stranice i stranice radova, a upravo to mu je Trebješanin sa uspehom obavio. To mu je dalo za pravo da izvede i sopstveni zaključak koji glasi: »Meni se čini da je vrlo teško, gotovo nemoguće govoriti o nekakvim 'čistim' egzistencijalnim dihotomijama kao većitim i neresivim protivurečnostima čovekovog življenja, a koje su, u načelu, fundamentalno različite od 'istorijskih dihotomija'. Čovek svojom društveno-istorijskom praksom osvaja ili može da osvoji prostore koji su danas rezervisani za 'egzistencijalne dihotomije'...« (str. 163). Kao što se vidi, autor je suštinski ocenio da Fromovim teorijskim kategorijama bitno nedostaje još jedna, marksiistička – to jest praksa.

Poslednja glava, Fromovo mesto u savremenim pravcima psihologije i filozofije, njegov doprinosi i slabe tačke, vraća izlaganje na početak, na izvorne korene na kojima je procvetala Fromova misao. Gledano u celini, Trebješanin je vrlo uspešno na dvestotinak stranica malog formata prezentirao i kritikovao obiman Fromov opus. Budući da je reč o monografiji posvećenoj jednom autoru, nije mogao izbeći parafraziranje tekstova o kojima govori. U tom smislu, njegov najveći doprinos i originalnost situirani su u trećem, kritičko-teorijskom delu knjige, u kojem obrazlaže svoje mišljenje za i protiv Froma. Onako kako je to učinio, Žarko Trebješanin

je za našu društvenu nauku obezbedio hvale vredan uvid u delo jednog od nezaobilaznih stvaralaca. Vrednost njegove knjige »Fromove dihotomije« samo će dalje rasti u vremenu koje dolazi, kada se zaborav natkrili nad Froma – za sada, još uvek našeg savremenika.

MIROSLAV MARKOVIĆ: »FILOZOFIJA HERAKLITA MRAČNOG«,

»nolit«, beograd, 1984.

piše: Darko Hohnjec

Malobrojne su kod nas knjige sa temom helenske filozofije do Sokrata. Sada, u vremenima raznih oskudica, dobili smo gotovo istovremeno dve knjige iz vremena najranije starogrčke duhovnosti: kapitalnu zbirku Hermana Dilsa (Diels) »Predsokratovci« (u Nemačkoj se pojavila daleke 1903) i knjigu naslovljenu »Filozofija Heraklita Mračnog« (izdao »Nolit« u svojoj Filozofskoj biblioteci) profesora Miroslava Markovića. Heraklitovi fragmenti su i poslednji put kod nas (»Grafos«, 1981) izdati prema jednom starijem prevodu M. Markovića (njegov prvi prevod pojavio se još 1954), s tim – što ovo izdanje prati predgovor dr Miloša Đurića. U međuvremenu, u dalekoj Meridi, u Venecueli, 1967. godine, kao plod dugogodišnjeg rada na Heraklitu, pojavila se knjiga Miroslava Markovića »Heraklit«: grčki tekst sa kratkim komentarima«, u kojoj autor daje kompletnu zbirku grčkih, latinskih i drugih izvora sa citatima i navodima Heraklita. Ovo izdanje predstavlja temelj na kojem je nastala knjiga što se pojavila kod nas, na koju želimo da svratimo pozornost čitateljstva. U predgovoru knjige o Heraklitu izašle 1967. autor kaže da ona predstavlja »konciznu ali kompletnu knjigu izvora«, ne »opsežnu raspravu«, dok je knjiga izašla sada kod nas pokušaj komentarisavanja fragmenata i prikaza Heraklitove filozofije. Marković nam u predgovoru kaže da je knjiga pripremljena za širok i krug čitalaca, da su zato starogrčki tekst i naučni aparat sasvim reducirani, jer se u poslednje dve decenije kod nas slika o Heraklitu malo menjala. Moramo se složiti s ovom konstatacijom, i odmah na početku ćemo reći da je u ovom smislu Markovićeve knjige značajan pomak, da smo njome dobili jedan svežiji pokušaj interpretiranja Heraklita, rad čoveka koji, iako nije filozof već klasični filolog, u ovoj knjizi podrazumeva celokupnu relevantnu literaturu o Heraklitu, pa dosadašnji »pantarhei« prikazi posle ove knjige izgledaju vrlo naivno i blede. Naravno, šteta je što se kod nas do sada nije pojavila Markovićeve »velika knjiga« o Heraklitu, jer bi tada sigurno i ova knjiga izgledala drugačije.

Prvi korak u pristupu Efežanu za autora predstavlja eliminisanje neautentičnih fragmenata. Od 146 Heraklitovih fragmenata sakupljenih kod već pominjenog Dilsa, Marković veruje da najmanje 36 ne pripada Heraklitu. Za preostalih 111, uvrštenih u ovu knjigu, sada pretpostavlja (ne obrazlažući to uopšte) da predstavljaju između 10 i 20 procenata čitavog Heraklitovog dela, zaveštanog Artemidinom hramu u Efesu i, verovatno, sa njim izgorelo (zanimljivo je da je Marković u svom značajnom tekstu o Heraklitu u Pauli-Visovoj enciklopediji – Pauly-Wissowa Real-Enzyklopadie, Suppl., Bd. X, 1965, odrednica »Heraklit«, S.269 – izneo pretpostavku da iz knjižice ne nedostaje mnogo, u najgorem slučaju polovina fragmenata). I u pomenutom članku, i sada, tvrdi se da su iz ovog razloga brojni pokušaji **rekonstrukcije** Heraklitovog **spsla** (od Šustera (Schuster) do Kana (CH. H. Kahn) promašeni i bez izgleda na uspeh. Kao odlučujuće, navodi se naše nepoznavanje eventualnog principa prema kojem su fragmenti bili raspoređeni: zato Marković kao sledeći korak predlaže grupisanje preostalih fragmenata prema njihovom **sadržaju**; dakle, ne zadovoljava ga slučajni kriterijum redanja fragmenata prema alfabetskom redosledu autora kod kojih su fragmenti pronađeni, usvojen kod Dilsa. Zato ovde imamo specifično Markovićevo numerisanje fragmenata, saglasno prihvaćenom principu (različitom i od Dilsovog, Bivotterovog (Bywater) i Šlajermaherovog (Schleiermacher). Šhodno ovom kriterijumu, dolazi se do dve velike grupe fragmenata, i to prvih pedeset fragmenata koji direktno ili posredno govore o **logosu**, dok drugu grupu čine fragmenti numerisani od 51 do 93, a odnose se, kako to Marković kaže, na »suštinu

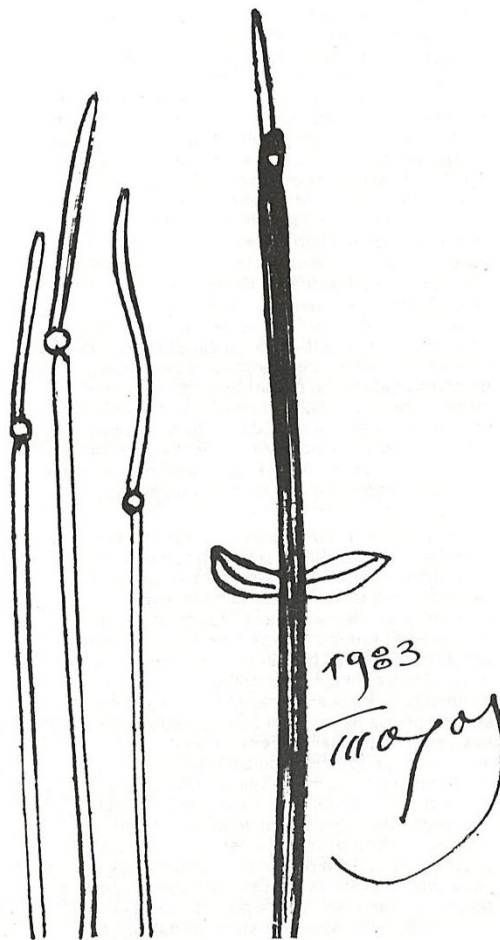
fizičkog kosmosa«, dušu i božanstvo. Preostala grupa fragmenata (od 94 do 111) odnosi se na »etiku«, »politiku« i ostalo. Treba odmah napomenuti, u ovakvom kriterijumu podela fragmenata implicirano je već shvatanje Heraklitove filozofije, ovaj nije »neutralan« ili slučajan kao kod Dilsa; očigledno je preferiranje **logosa** kao centralne kategorije Heraklitovog filozofiranja. Marković se, na primer, ne slaže sa Kerkovom (Kirk) podelom fragmenata na »kosmičke« i »antropocentrične«, smatra je teško održivo. Videćemo u kakvom smislu je **logos** najbitnije Heraklitova odrednica, i koji je njegov doseg, kao i kakav je odnos u Markovićevom pristupu Heraklitu između zahteva za rekonstrukcijom Efežanove knjige i pokušaja interpretiranja »njegove filozofije«, ovde ćemo reći samo da je Markovićev načelni stav da se kod Heraklita teško može tražiti jedinstven, neprotivurečen filozofski sistem, i da je jedna od glavnih mana modernih tumačenja Heraklita u tome što se pretpostavlja da kod njega postoji suviše mnogo logičke koherencije.

Logos. Jedan od temeljnih pojmova grčke duhovnosti, još od najranijih vremena, istina u različitim značenjima, koja su se vremenom kumulirala, i tako pojam činila sve bogatijim i diferenciranim, da bi ovaj kod Heraklita i Parmenida jasno implicirao filozofsko značenje: u našoj zapadnoj civilizaciji (a ona sebe smatra naslednikom grčke duhovnosti) pojam je sačuvao svoju relevantnost preko pojma »logičkog«. Marković **logos** kod Heraklita ističe kao njegov najoriginalniji doprinos filozofiji. U analizi i komentaru važnog fragmenta 23 (Dils, fr. 114; 2; 113; 116; 112;) Marković ističe da se kod Heraklita prvi put javlja ideja o jednom, univerzalnom i božanskom zakonu, nepisanom, zajedničkom Grcima i »varvarima«. Kao i tradicija pre njega, i Heraklit divinuje ovaj zakon, ali se javlja jedan novi momenat, karakterističan za onaj radoznali odnos prema svetu nazvan »filozofija«, i to stoji na samom početku fragmenta, da se bez usvajanja nečeg **opšteg** ne može govoriti ni činiti **umno** (xin nooi). Marković zatim dodaje da je upravo ovde načinjen prelaz od arhaiskih **verskih zapovedi**, izraženih formulom »Sledi (slušaj) Boga!« ka filo-sofičnom »Sledi opšte!«. Naravno, kako se do »opšteg« dolazi i kako se ono dokazuje i opravdava, kod Heraklita se mnogo ne objašnjava, ali je u njegovim izrekama – gnomama jasno prisutno uverenje da tako nešto postoji, i da svako ko je sposoban na određeni duhovni napor u to može da se uveri. Nakon toga svet će mu biti »logosan«, tj. moći će razumeti to što Heraklit govori. Filozofiranje je ovde još eminentno vezano za uverenje celog bića onoga ko filozofira, a ujedno je i mudar, tj. mislio je, ili bolje iskušavao, čitavim sobom, i u skladu s tim izrađivao i svoje biće. Govoreći o samom **logosu**, Marković kaže da je ovaj kod Heraklita: 1. suština sveta, na taj način da **logos** čini svet jedinstvenim, da ga se može shvatiti kao »jednu jedinu stvar« (fr. 26 – Dils, fr. 50); univerzalni princip zbivanja sveta, »logički univerzalni zakon«, »ontološki sveprisutan«, predstavljen, valjda radi jasnoće, čak kao neka vrsta »opšteg supstrata« ili komponente« svake stvari; prihvatajući umesnost termina »komponenta«, čini nam se da je »supstrat« ovde nelegitimno upotrebljen (kao i sintagma »ontološki, univerzalni supstrat« (1)). Ne može se izjednačavati prožetost sveta, odnosno svake stvari u njemu **logosom**, sa svugde-prisutnošću »supstrata« u smislu »hypokeimenona«. Iz fr. 23 saznajemo da je **logos** ono opšte koje »daje snagu«, pa zato nakon ovakvog »energetskog« pristupa nazvati ga »supstratom« ne izgleda umesno, a izjednačiti ga sa »zakonom« ili »principom« zvuči kao prazna fraza (kasnije se vidi da Marković »supstratom« smatra i Boga i Vatra kod Heraklita). Reći ćemo na ovom mestu da je u knjizi inače primetna nekorektna upotreba filozofske terminologije (npr. »realan«, »transcendentalan«). Marković smatra da **logos** kod Heraklita svetu daje »ontološko jedinstvo«, da je »princip višeg reda«, s jedne strane, dok kasnije vidimo da on »funkcioniše« samo u svetu čovekove svakodnevne prakse i neposrednog iskustva, zato što je »pogodan« samo za objašnjenje jedinstva i postojanosti sveta, a ne i njegove razno-likosti, promena, pa da zato za »fizički kosmos« važi sledeća od kategorija Heraklitovog filozofiranja, »večito – živa Vatra«, kao arche, materijalna supstancija čitave »fizičke prirode«. To se objašnjava tolikom zasenjenošću Heraklita Vatom da je sasvim smetnuo s uma **logos!**

Iako kaže Marković, Heraklit **logos** smatra »stvarnim, realnim«, kao ime za taj princip uzelo

jedan »verbalan izraz«, što se može objasniti jedino činjenicom da ga je Heraklit prvi »izrekao«, tj. »rečima opisao ili definisao«. Naravno, ovde se mora imati u vidu da je je »verbalnost« ovog pojma samo jedan od njegovih slojeva, a da je Heraklit, čini se, značajno doprineo njegovom komplikovanju, i da, najzad, ne možemo biti sigurni koji filozofski naboj je ovaj pojam u svojoj celini imao za Efežana. Filološka istraživanja su ovde neophodna i korisna, ali nipošto dovoljna.

U ovoj knjizi (prvoj kod nas objavljenoj) autor ima mogućnost ne samo da prevede pojam **logosa**, već da ga i tumači. Do sada ga je prevodio sa »istina«, dok se ovde upotrebljava termin »princip« (no, srećom, u prevodu i komentaru uvek u zagradi stoji 'logos'). U stvari, čini se da je želja, s jedne strane, da tekst bude pristupačan širokom krugu čitalaca, a s druge strane da se uobličiti nekakva »Heraklitova filozofija«, imala za posledicu zapostavljanje izvesnih problema, i da se ovde zato uporno ponavlja da je **logos** »univerzalni logički princip«, a da pri tom onom ko ne poznaje ozbiljne tekstove Miroslava Markovića može ostati nepoznato da je njegovo mišljenje da se u samom tekstu fragmenata **logos** ne može jednoznačno prevesti, odnosno da ni jedno od značenja ne »funkcioniše« na svim ostalim mestima. Tako se ovde ne spominje da su pokušaji jednoznačnog prevoda **logosa**, poput »smisao« – Kranc (Kranz), »mera« – K. Friman (Freeman), »formula stvari« – Kerk, »odnos« – Kutc (Kurz), očigledno bez izgleda na uspeh, jer se u pojedinim fragmentima nameće značenje »učenje«, u nekim »istina«, a zatim »reč«, »odnos«, »mera«. Naravno, ovo se može shvatiti kao primedba, odnosno upozorenje da je želja da se obelodani Heraklitova filozofija imala ponegde za posledicu »utilitarnost«, koja ne treba da zaseni stvarno veliku informativnost knjige, bilo u filološkom pogledu, kada autor iznosi sva bitna sporna mesta oko postavke teksta i mogućnosti njegovog prevođenja, bilo u pogledu sudbine Heraklitovih fragmenata što se tiče njihovih pristrasnih prevođenja, zbog njihove »upotrebljivosti« za učenja ili ideologije onih posle njega, bilo u pogledu istorije filozofije, kada je reč o kontekstu u kojem je Heraklit živeo, kao jedan od tzv. predsokratovaca.



Kada je reč o pitanju bližeg određivanja **logosa**, Markovićevu objašnjenje zasniva se na prevodu i interpretaciji fr. 1 (Dils, fr. 1; 19; 73; 75), i to njegovog dela obeleženo sa (c) (Dils, fr. 1), u kojem Heraklit kaže da u pogledu **logosa** »objašnjava« (Dils – »erörtern«) reči i dela ljudi »rastaviš« (diaréo, Dils – »zerlegend«, Kerk – »Distinuish«) ih najpre u skladu sa njihovim »ustrojstvom« – kako Marković prevodi 'kata physin', odbacujući tako naturalističko-biološko značenje 'prema (svojoj) prirodi' u korist mehaničkog, dokazujući da je ono prisutno i u fragmentima 25 i 27 (Dils, fr. 10 i 51). Ovakvo shvatanje »sadržaja« **logosa** Marković smatra nedvošmisleno tačnim, i pokazuje ga na Heraklitovom primeru napetog luka (u fr. 27), koji se, saglasno njegovom stvarnom sklopu (harmonije), rastavlja na svoje bitne delove, na **dve suprotne polovine** koje teže u suprotnim pravcima, a zahvaljujući tetivi luka, napetosti, tenziji što je ona stvara, čine »napeti luk«. Ovde se tetiva luka javlja kao princip jedinstva dveju suprotnosti, dok tu ulogu u svakoj stvari, prema Markovićevoj interpretaciji Heraklita, preuzima **logos**. Dakle, sadržinu Heraklitovog **logosa** (odnosno principa) čini jedinstvo dva dela koji su međusobno u opreci (palintosts harmonie, coincidentia oppositorum). Prvi dokaz za ovu tezu Marković nalazi u fr. 27 (u čijem komentaru daje instruktivan pregled tematiziranja »suprotnih pojmova« kod Anaksimandra i starijih pitogorejaca, kao i analizu razloga koje Heraklit uzima kao kriterijum za suprotne pojmove). Isti smisao daje i fragmentima numerisanim od 28 do 50. U fragmentu 28 javlja se sledeći, poznatiji uslov jedinstva suprotnosti – zavada (eris) i rat (polemos). Marković smatra da oni kod Heraklita zauzimaju isti položaj kao i **logos** – univerzalnog principa, odnosno da bez erisa nema **logosa**, tj. jedinstva.

Naravno, ovde ne možemo makar da ne spomenemo fr. 40 (Dils, fr. 12; 49a; 91) – Čuvenu »reku!« Markovićev prevod i komentar fragmenta usmeren je pre svega na razjašnjenje zablude, potekle od Platonovog učitelja Kratila, pa zatim nekritički prenošene ne samo od Platona, nego i od Aristotela, da se ono što je Heraklit učio može svesti na formulu »Sve prolazi i ništa ne traje (Platon, Kratil 402a8), koja se provlači čak do

Celera (Zeler) i Gatrija (Guthrie), umesto na postojanost i jedinstvo sveta, kada se Heraklitovo filozofiranje posmatra iz perspektive **logosa** kao središnje kategorije. Marković filozofski minuciozno pokazuje zašto smatra da je i ovaj fragment samo još jedna ilustracija ili primer jedinstva suprotnosti. Tek drugi deo knjige (fr. 51-93, naslovljen: »Večita vatra kao supstrat sveta, duše i boga«) pokazuje u punoj meri teškoće interpretacije Heraklitovog filozofiranja. Sada se ispostavlja da je Heraklit samo na »jednom ontološkom nivou« mogao zaključiti da »sve stvari jesu zapravo jedno«, na nivou svakodnevnih prakse, dok **logos** nije bio upotrebljiv na nivou »fizičke prirode«. Zato Heraklit u svojoj 'fizici' – prema Markoviću – mora da napusti **logos** i uvede »večno živu Vatra« kao princip promene i razno-likosti, pa tako dolazi do »dualizma u Heraklitovom filozofskom sistemu«. Ovde ćemo napomenuti, da prof. Marković volens-nolens žali zbog nemogućnosti da se Heraklitovi fragmenti rekonstruišu »u jedan celovit, jedinstven, monolitan filozofski sistem, oslobođen protivrečnosti«, što ne samo da izlazi iz domena želja jednog klasičnog filologa, već pre liči na težnju 'klasičnih' nemačkih filozofa nego na helensko filozofiranje do Aristotela.

Marković, naravno, načelno upozorava na »opasnu tendenciju« konstruisanja Heraklitovog filozofskog sistema, no, pri tom misli samo na slučajeve u kojima se **logos** pokušava **jednoznačno** interpretirati, što predstavlja samo najekstremniji slučaj pokušaja zasnivanja Heraklitovog 'sistema'; za razliku od toga, čini nam se da pretenzija na sistem postoji već u konstataciji da kod Heraklita postoji »dualizam« **logosa** i Vatre, da se već tada skrenulo s puta filozofiranja imanentnog Heraklitu; nama se čini da je o tome reč i kada se značenja **logosa** ograniče na izvestan od sada utvrđeni broj, ili njegov »sadržaj« apodiktički svede na »jedinstvo suprotnosti«. Tada se učini da je Heraklit ostao »tamni« samo zato što nemamo sve njegove fragmente, a da su kojim slučajem sačuvani kompletni, Heraklita bismo mogli čitati kao »otvorenu knjigu«; ne želeći da prećujemo Sokrata, ostalo bi pitanje: šta je to tada njemu ostalo nejasno nakon čitanja cele knjige?

Vredan je pomena još fr. 51 (Dils, fr. 20), iz kojeg saznajemo da Heraklit smatra da za uređenost

sveta (kosmos) nije bio potreban nikakav demijurg, već da je ovaj, takav kakav je, postojao odvajkada zahvaljujući većito živoj vatri; sem što primećuje da sintagma »večno-živa Vatra« (pyr aei-zoon) u sebi nosi religiozni prizvuk, Marković i ovde želi da koriguje Aristotelovu interpretaciju, jer smatra da se iza »vatre koja se s merom pali i s merom gasi«, ne krije nikakav vremenski period nakon kojeg u vatri nestaje ceo svet (ekpyrosis), već samo »određena mera promene«, proces koji se u izvesnoj meri neprestano ponavlja. Marković sasvim razložno pokazuje da je Aristotelova interpretacija svoj razlog nalazila u filozofovoj želji da sve svoje prethodnike na izvestan način približi svome učenju.

Najzad, na kraju, treba nešto reći i o onome što Miroslav Marković naziva Heraklitovim »prosvetiteljstvom«. Upotrebljava se čak i termin »propaganda« kada se govori o načinu na koji Heraklit iznosi svoje učenje. U odgovoru na ovo, možda treba početi od osećanja o postojanju paralele, u ovom smislu, između Heraklita i Ničea (Zaratustre)! Možda bi se to savremenom terminologijom moglo nazvati sado-mazohističkim odnosom prema »ljudima«. Između cinizma i želje da im se »pomogne«. Ne može se poreći da su Heraklitovi fragmenti intonirani tako da računaju s onima kojima govore, pa možda i da će nešto od onoga u njima dopreti do njihovog uspanog bića. S druge strane, u »programskim« fragmentima 1 i 23 nedvosmisleno je izraženo uverenje o nesposobnosti »ljudi« da dosegnu »logosno«, »opšte«, da prime »znak« koji im daje Heraklit, ne veravajući i ne ubeđujući, nego samo saopštavajući ono do čega je stigao. Marković 'gnomu' (gnome) naziva narodnom izrekom i smatra da Heraklitovi aforizmi imaju takav karakter. No, šta ćemo tada s njihovom nejasnošću, povezanom s apodiktičnošću? Šta sa svešću da je on sam poput Apolona u Delfima, koji niti šta kazuje, niti šta skriva, nego samo daje znake (fr. 14 – Dils, fr. 93)? Čini nam se izvesnim da je u ovom pogledu u knjizi prisutno 'učitavanje' našeg shvatanja prosvetiteljstva i humanizma u fragmente i učenje Efežana, kao i nekritičko pripisivanje Heraklitu zablude o nekakvoj koristi filozofije, odnosno shvatanja logosa, za svakodnevni život »ljudi«.

Sam Miroslav Marković ovu svoju knjigu naziva »skromnom«, a nama se čini da je ona otprilike i trebala da bude takva kakva je, zbog konstatacije da je jugoslovenski čitalac bio nepripremljen za novu sliku Heraklita, do koje se u poslednjim vremenima došlo. U svakom slučaju, naredna knjiga o Heraklitu, koja se bude pojavila kod nas, moraće imati u vidu sve dobre osobine Markovićeve knjige.

Grupa autora: ANTROPOLOGIJA ŽENE,

»Prosveta«, Beograd, 1983.
Privedile Žarana Papić i Lidija Sklevicky,

preveo Branko Vučićević.

Piše: Zoja Karanović

Položaj žene, njena iskustva i sudbina u kulturi, donedavno su bile problemi kojima se antropologija nije ozbiljnije bavila. Žena je sagledavana pre svega kao drugi, a njena različitost kao hendikep, prirodan i ahistoričan. Do preispitivanja ovog globalnog stava došlo je sa pokretom za oslobođenje žena, koji se javlja kao reakcija na svojevrstan »kolonijalistički« pristup određenim marginalnim društvenim grupacijama, ovde posebno ženama. Na neka pitanja socijalne antropologije počinje se gledati drugačije; specijalno na problem seksizma, odnosno segregaciju po polu. Nasuprot klasičnoj antropologiji, uspostavlja se antropologija žene. Knjiga sa istim naslovom obuhvata niz radova američkih istraživača žena o ovoj temi. Nastala je kao rezultat napora priređivača da se našoj publici predstavite ideje njenog tzv. prvog talasa.

Datim tekstovima pokreće se nekoliko ključnih pitanja za razumevanje položaja i prirode žene, bez kojih se dalje rešavanje odnosa u društvu ne može zamisliti. Ona obuhvataju probleme uslovljenosti i konkretne manifestacije podređenosti žena, kao i

traganje za mogućnostima prevazilaženja postojećeg ustrojstva.

Kako se klasična antropologija premalo bavila ženom, ovoj drugoj polovini ljudskog roda potrebno je posvetiti posebnu pažnju. Istovremeno je neophodno preispitati dosadašnje stavove o njoj, pošto je muškarac donedavno bio jedini koji je imao uvida u život »primitivnih«, pa ga je on jedini i opisivao. Muškarac taj svet, međutim, posmatra iz svoje kulture, odnosno perspektive političke moći i prevetičavanja tehnologije za domoroca. Zato on često ne uvida neke suštinske razlike u organizaciji kultura, kao što su postojanje egalitarnih zajednica, ili mogućnost da žene i muškarci žive odvojeno, ili da pri tom u društvenoj hijerarhiji zauzimaju potpuno ravnopravne položaje. Ova odvojenost je antropologiju, muškarcu, strancu, često onemogućavala bilo kakav stvarni uvid u život žene. Zato su njegovi stavovi o postavljenom problemu obavezno ostajali parcijalni. Svojim radom žene-antropolozi omogućuju uvid u neke domene koji su klasičnoj antropologiji bili potpuno nepoznati, dok perspektivom ugnjetenih one otvaraju prostore za pravilnije sagledavanje postojećih. To pokazuju i neka istraživanja obuhvaćena ovom knjigom, kao što su radovi Elinor Likok (Eleonar Leacoc), Suzen Harding (Susan Harding) i tekst koji je nastao u rezultatu zajedničkih istraživanja Rubi Rorlich-Livit, Barbare Sajks i Elizabet Vederford (Ruby Rohrllich-Leavitt, B. Sykes, Elisabeth Weatherford). Njima se potvrđuje univerzalna podređenost žene. Mada se pokazuje da ona nije tako drastična kakvom su je videli antropolozi muškarci. A uvid u fenomen ženskosti obogaćuje je novim detaljima.

Društvena inferiornost žene tumači se i održava u raznim kulturama na različite načine. Na neke od njih ukazuju radovi Džoun Bemberdžer (Joan Bemberger) i Bridžit O'Lafilin (Bridžit O'Laughlin), koji se nalaze u ovoj knjizi. U istraživanjima Dž. Bemberdžer, koja su obavljena u različitim oblicima Južne Amerike, tumači se značenje određenih mitova koji govore o vladavini žena u prošlosti. Pošto mitovi u osnovi održavaju deo kolektivnog iskustva, to muškarci, kako autor misli, optužujući žene da su nekada davno nepravedno vladale, pa su im stoga preuzeli vlast, u ovim pričama nalaze izgovor za svoje ponašanje. Mit se tako iskazuje kao društvena povelja koja opravdava moć jednih nad drugima, i ujedno opominje na to da žene ne umeju da vladaju.

Tabu jedenja piletine i kozjeg mesa u nekim zajednicama Afrike rezultat je slične društvene intervencije, koja takođe odražava predrasudu o inferiornosti žena. Istraživanjima B. O'Lafilin, u Antropologiji žena, tumači se značenje pomenute zabrane u kontekstu određenih društvenih odnosa, kroz koje se ostvaruje prevlast muškaraca. Ona se realizuje kroz kontrolu nad ranom snagom (žene i deca) i sredstvima za proizvodnju. Kontrola nad ženama uspostavlja se prevashodno u procesu njihove razmene, mehanizmom bračnih transakcija. U njoj pojednako kao žene učestvuju i životinje (pilici). Na ovaj način uspostavlja se strukturalna istovetnost i metaforična sličnost između životinja i žena. Zabrana se ostvaruje na principu: nije dozvoljeno jesti isto. Tako se ukazuje na proces u kojem se kroz tabu jedenja održava status quo, ali i više od toga: »kako se »prirodna podela rada« društveno i ideološki proširuje u odnose polne neravnopravnosti« (326). Jasna je potreba sličnih analiza na primerima različitih kultura. Posebno zato što gledište o biološkim determinantama podređenosti pola još uvek nije odbačeno. O tome se posebno govori u uvodnom tekstu knjige, autora Ernestine Fridl (E. Friedl).

Širu platformu za pomenute analize postavila je Gejli Rubin (Gayle Rubin) u svojim tumačenjima Levi-Strosove »Osnovne strukture sredstva« i nekih zanemarenih implikacija psihoanalize. Levi-Stros je, kako smatra G. Rubin, objasnio mehanizam pomoću kojega određeni društveni aparat transformiše bića ženskog roda u sirovine i dalje od njih oblikuje pripitomljene žene kao proizvode. Suština sistema sredstva, kako on smatra, počiva na razmeni žena između muškaraca. Kako su u toj transakciji žene objekti manipulisanja, to omogućuje da nad njima muškarci ostvaruju moć. Ova pojava polnog ugnjetavanja uslovljena je, dakle, događajima unutar društvenog sistema, a ne biologijom. Iz sistema sredstva prističu neki opšti zakoni organizacije ljudske polnosti – tabu rodoskrvuća, obavezna heteroseksualnost i asimetrična podela polova, pri čemu se ženska polnost spušta. Levi-Stros, mada opisuje sistem srodstva, ne

objašnjava i mehanizme njihovog obnavljanja i posledice koje on izaziva. Po tumačenju G. Rubin, psihoanaliza daje odgovore na ovo važno pitanje. Ona opisuje dejstvo pravila polnosti na pojedinca, odnosno mehanizme kojima se polovi dele i deformišu. U sklopu takvih viđenja, »srodstvo je aktualizacija biološke polnosti na društvenoj razini; psihoanaliza opisuje preobražaj biološke polnosti pojedinca tokom usvajanja kulture« (127). Stvaranje »ženskosti« u tom procesu, iz perspektive G. Rubin, prema Frojdrovim primerima, jeste opis svih brutalnosti kojima se jedna skupina, prilikom svoje socijalizacije, »priprema da živi s vlastitim ugnjetavanjem«. Ova činjenica, kako autor teksta upozorava, upućuje na potrebu reorganizacije područja pola i roda, odnosno na temeljno razrešenje krize kulture.

Mehanizme koji ženu dovode u podređeni položaj nastojali su još ranije da opišu neki istraživači muškarci. Tako je Engels prirodno ugnjetenosti žene objašnjavao iz prvobitne podele rada po polovima, na taj način uspostavljajući uzročnu vezu između podređenosti žene i pojave eksploatorskih klasnih odnosa, mada se ta uzročnost, kako pokazuje En Lejn (Ann Lane) u tekstu ove knjige nikako ne da dokazati. Istovremeno, žene-antropolozi ne prihvataju tezu po kojoj je u procesu podele rada lov (muški posao) omogućio pojavu kulture, a ženu, koja se nalazila izvan njegovog konteksta, potisnuo u njene marginalne prostore. Ipak je činjenica da žena u tim prostorima egzistira. Temeljnu logiku na kojoj počiva pretpostavka o manjoj vrednosti žene pokušava da otkrije Šeri Ortner (Cherry Ortner) u jednom od tekstova ove knjige. Ona ukazuje na društvene i kulturne mehanizme koji tu logiku stvaraju, prevashodno polistovećivanjem i simboličkim povezivanjem žene sa prirodom. Pošto projekat kulture ide u suprotnom pravcu, prevazilaženju i potčinjavanju prirode, to se, razumljivo, žena pokazuje kao manje vredna. Cela shema je međutim, kako autorka pokazuje, samo konstrukcija.

Na kraju se ispitivanjima Šerli Ardner (Shirley Ardner) uspostavlja paralela između nekih pokreta kamerunskih žena i borbe za emancipaciju na Zapadu. Oni su, kako se misli, različita ispoljavanja jedne iste težnje za poštovanjem polnosti, ne samo u najužem smislu, već i jednog opštijeg modela ženskosti, čije je priznavanje neophodno za oslobađanje određenih snaga i nezavisnosti. U tom smislu, feminizam i nije ništa drugo nego formulisanje odgovora na pitanje šta znači biti žena. Teško je poverovati da se iko slobodouman sa ovako postavljenim problemom ne bi složio.

Ostaje još da se sagledaju osnovni postulati Antropologije žene. Žena u svetu koji poznajemo podređeno je biće. Uzroci te podređenosti još su uvek nedovoljno ispitani. Radovi u ovoj knjizi upućuju na određene puteve istraživanja. Žena jedino zajedno sa muškarcem može težiti prevazilaženju ovakve situacije. U tom cilju potrebno je da se oslobodi predrasuda koje o njoj kao o biću postoje. Ujedno je neophodno da nastavi traganje za sopstvenim identitetom, bez obzira na to čime će ono rezultirati, identifikacijom njenih suština sa muškim, ili definisanjem jednog novog modela »ženskosti«. Antropologija žene u tom kontekstu nije pokušaj uspostavljanja jedne nove nauke, koja bi žensko biće posmatrala izdvojeno iz opšteljudskog, nego intencija trenutka, da se na određene, do sada nevidljive probleme baci nešto svetlosti.

AKTUELNA PITANJA NAŠE JEZIČKE KULTURE, »Prosvetni pregled«, Beograd, 1983.

Piše: Dunja Jutronic-Tihomirović

Knjiga »Aktuelna pitanja naše jezičke kulture« predstavlja zbornik radova sa savjetovanja o jeziku koje je održano u travnju 1982. na jezičko-knjževnoj tribini biblioteke »Petar Kočić.« Sastoji se od tri dijela: 1. Izlaganja o jeziku, gdje prvenstveno prevladavaju teme o jezičkoj standardizaciji, tj. jezičkoj normi u hrvatskosrpskom jeziku, o tuđicama u našem jeziku, zatim slijede teme o raznim vidovima krize našeg jezika. Nekoliko članaka posvećeno je problemima prevodilaštva, govorno-jezičkim poremećajima i pitanjima govora kod djece; 2. Slijedeći dio knjige sačinjavaju referati s »okruglog