

NOVE KNJIGE

MILAN KOVAČEVIĆ: »TELEOLOGIJA I ANTROPOLOGIJA«, Biblioteka »Filozofske studije«, Filozofsko društvo Srbije, Beograd, 1980.

Piše: Zlatimir Milošev

Nedavno je u biblioteci »Filozofske studije«, koju već deset godina uspešno izdaje Filozofsko društvo Srbije, objavljena knjiga (delimično prerađena doktorska disertacija) Milana Kovačevića »Teleologija i antropologija«. Zamišljeno je da ova studija, kako ističe i njen autor, doprinese razmatranju osnovnog problema filozofske antropologije — problema metode. Ona se pri tome ograničava na istraživanje onih metoda koje su Marks i Sartra primenjivali u filozofskoj antropologiji. Shodno početnom uverenju da se teleološki način mišljenja najjačnije i najpotpunije ispoljava upravo u filozofskoj antropologiji, trebalo je pokazati da su dijalektika i fenomenologija metode teleološke racionalnosti, da one »pripadaju učenju o celishodnosti«.

Pošto je tako određen cilj istraživanja koje se preduzima u knjizi »Teleologija i antropologija«, razumljivo je što se u njenim prvim poglavljima razmatra priroda teleološkog mišljenja. Bitno je pre svega to da se u teleološkom objašnjenju, prilikom uspostavljanja odnosa determinacije, obrće redosled prošlosti (odnosno sadašnjosti) i budućnosti na kojem počiva uzročno objašnjenje: u uzročnim objašnjenjima novo se svodi na staro, buduće — na ono što mu je prethodilo; u teleološkom načinu mišljenja (tj. na području celishodnosti) budućnost određuje i objašnjava sadašnja i prošla zbivanja. »Ono što opravdava prihvatanje celishodnosti je nesamerljivost budućnosti u odnosu na sadašnjost i prošlost. Izraz »nesamerljivost« može se zameniti izrazom »skok« u onom značenju koje mu daje dijalektika. Budućnost mora biti šira, sadržati više nego prošlost i sadašnjost, biti »skok« i otuda neobjašnjiva na uzročan način, počev od prošlosti.« (25).

U nauci pred kojom je ideal znanja shvaćenog kao *episteme* često se kao nedostatak teleologije ističe njen antropocentrizam i antropomorfizam. Ali, s obzirom na to da je teleologija logika čovekovog *praxisa*, izgleda da nema opravdanih razloga što se tako postupa. U prilog ove tvrdnje može se argumentisati i indirektno. Tako se, recimo, u studiji »Teleologija i antropologija« obrazlaže da ono što se kao nedostatak pripisuje teleologiji po gađa i uzročna objašnjenja. I uzročnost je (kao i teleologija) antropomorfna projekcija koja se, analogno ostalim »činjenicama«, proglašava objektivnom sve dok čovek u njoj »ne prepozna... samoga sebe«. Uzročnost je, ističe autor ove studije, pod snažnijem uticajem poznatog Hjumovog gledišta da je ideja nužne veze između uzroka i posledice, izvedena »iz ljudskog ponašanja«, vremenom »čišćena od antropomorfizma« i konačno pretvorena u relativno stalnu sukcesiju događanja. Tačno je da se onda može prigovoriti kako je uzročnost svedena na ponavljanje, na ono što je njome trebalo objasniti. Čini nam se, međutim, da ne možemo mimoći sva ova mišljenja po kojima je ovo svođenje uzročnosti na obično ponavljanje izvedeno na preuskoj empirističkoj osnovi.

Uzročnost se često proteže na sva područja stvarnosti. Kada bismo to isto činili i s celishodnošću, smatrali bismo da u stvarnosti »sve ima svoj cilj«, o svetu van čoveka mislili bismo onako kao što mislimo o čoveku. Bio bi to, da upotrebimo reči autora, analogizam — stav o svetu dat u analogiji s ljudskim ponašanjem«. Celishodnost se, dakle, s razlogom ograničava na neke oblasti stvarnosti, na oblasti u kojima se ispoljava nedovoljnost, pa čak i neadekvatnost uzročnog objašnjenja. Za Bergsona, to je život, za Marksa i Sartra — čovek i njegova istorija (ljudski *praxis*). U jednom od odeljaka s početka svoje knjige, M. Kovačević je odredio gde su, po njegovom mišljenju, granice primenljivosti teleološke racionalnosti: »celishodna tumačenja mogu ići toliko daleko koliko dopire delatnost subjekta«. Individualni projekt, sloboda, transcendencija i sl. — ono što karakteriše stvaralačku delatnost subjekta — omogućuju uspešnu primenu celishodnosti. Ona se, rečeno je, može koristiti i u proučavanju društva, ako se društvene pojave i odnosi posmatraju kao »polje« delatnosti subjekta. Ako, pak, ljudi ne uspevaju da ispolje svoju stvaralačku delatnost, ako postupaju kao postvarene jedinice, njihovo ponašanje se, rekli bismo, u nekim bitnim aspektima ne razlikuje od zbivanja u prirodi, pa bi onda teleološka racionalnost primenjena na takvo ponašanje bila neka vrsta antropomorfizma.

Pošto je utvrđeno da se teleološka racionalnost ne odnosi na svet izvan čoveka, već na čovekovu delatnost, pri kraju knjige (u poglavlju »Problemi konstituisane dijalektike«) razmatra se da li na društvo koje čine svesni ljudi možemo preneti tu racionalnost individualne delatnosti. Autor iznosi stav da kod

Marksa »postoji određeni analogizam između društva i individua« i obrazlaže ga: klase su, za Marksa, »subjekti istorije«, i proletarijat, prerastajući iz klase po sebi u klasu za sebe, postaje subjekt koji postavlja i ostvaruje svoje ciljeve, a celishodna delatnost čoveka je (po Marksu) uvek i društvena delatnost. Ističe se, takođe, da je, prema Lukačevim razmatranjima iz »Povijesti i klasne svesti«, moguća »neograničena primena« teleološke racionalnosti na području društvenog života. Za Sartra, međutim, pojedinac (individualni *praxis*) je dijalektička realnost koju ne može prevladati nikakva društvena organizacija. Na Sartra »neosporni individualizam« (iz »Kritike dijalektičkog uma«) je, naglašava se, značajno uticao ishod ne tako davnih istorijskih događaja, pa se, stoga, razlika između Sartrovog i Marksovog pogleda na revolucionarnu praksu opravdava tvrdnjom da se na tu praksu »i mora gledati drugačije posle staljinizma nego pre njega«. U završnom odeljku knjige Kovačević iznosi sopstveno gledište o problemu koji se razmatra. On, naime, misli da »otkrivanje celishodnosti na planu individualne akcije, pa i na planu akcije grupe sintetisane jedinstvenim projektom, nije problematično«. Time su utvrđene granice do kojih u razmatranju dru-



marcoussis, portret apollinairea

štvenih pojava doseže filofska antropologija. »Verujemo da se filofska antropologija može baviti jedino subjektom; njen predmet mogu biti grupe (organizacije, partije i sl.) samo ukoliko su subjekti, bića za sebe. Sve one društvene pojave za koje verujemo da pripadaju svetu objekata ili stvari, moraju ležati izvan područja ovako zamišljene filofske antropologije.«(251)

Za Marksa i Sartra, antropologija je istraživanje čovekove suštine, njegovog mesta i uloge u univerzumu, koje nadilazi ono što je empirijski dato. Filofska antropologija ne utvrđuje šta je čovek (u smislu datosti), već ukazuje na ono što on može i treba da bude, ukazuje, dakle, na istorijske mogućnosti čoveka. Sem toga, pod filofskom antropologijom bi se moglo podrazumevati istraživanje čitave stvarnosti »iz čoveka i kroz čoveka«. Tada bi filofska antropologija zahvatala čitavo područje filofske. Marksovo i Sartrovo shvatanje čoveka i ljudske istorije čine, tvrdi se u Kovačevićevoj studiji, »prolegomene za jednu buduću antropologiju« u ovom širem smislu. Ta vredna studija bi svakako bila potpunija da je nakon ovih početnih određenja usledilo podrobnije razmatranje o filofske antropologiji, o problemima njenog izgrađivanja.

Za razumevanje metoda Marksove i Sartrove filofske antropologije bitna je razlika između unutrašnje i spoljašnje celishodnosti. Spoljašnja celishodnost se ispoljava u očvečenju prirode, u pretvaranju prirode u »anorgansko telo« čoveka, u teleologiji ljudskog rada: proizvod čovekovog rada nije svrha po sebi, njegova svrha je »u drugom biću« — u čoveku koji ga celishodno oblikuje. Unutrašnju celishodnost treba tražiti u Marksovom gledištu da čovek, očvečujući prirodu, očvečuje i proizvodi samoga sebe, da ljudi stvaraju vlastitu istoriju, da je ona, zapravo, to samoproizvođenje čoveka. U unutrašnjoj celishodnosti nema onog podvajanja proizvoda i svrhe proizvođenja karakterističnog za čovekovo prisvajanje prirode; ona je, zapravo, svojstvena čovekovom radu »na samom sebi«. Unutrašnja celishodnost, kod Sartra, »obuhvata bez ostatka celokupnu ljudsku stvarnost«. Pošto je to obrazloženo, tvrdi se da je ta celishodnost, u Marksa i Sartra, dobra metoda za objašnjenje i razumevanje ljudskog *praxisa*.

Na osnovu temeljitog poznavanja filofske, Marksove i Sartrove posebno, uz interesantne interpretacije stavova koji su relevantni za sagledavanje metode filofske antropologije, Kovačević u mnogim delovima svoje knjige piše odista podsticajno. U njenim središnjim poglavljima razmatraju se »primarne ideje« dijalektike (totalitet, posredovanje i negacija), problem dijalektike prirode, otuđenje i Marksova i Sartrova koncepcija istorije. Polazeći od toga da je kod Hegela totalitet celina koju karakteriše unutrašnja celishodnost (jer celishodnost kod njega doseže koliko i um), autor upoređuje Lukačevu (hegelovsku) i Kosikovu shvatanje totaliteta (iz »Dijalektike konkretnog«) da bi pokazao da ona, iako se to nije htelo, uključuje teleološku racionalnost. (Za Kosikovu shvatanje konkretnog totaliteta rečeno je, uz izvesno ublažavanje onim »nama se čini«, da ono »predstavlja deskripciju unutrašnje celishodnosti u koju su uneti i neki elementi spoljašnje celishodnosti«.) U onome što sledi, u autorovom nabrajanju uslova koje celina treba da ispuni da bi bila dijalektički totalitet, nije teško uočiti nastojanje da se pokaže da je taj totalitet celina s unutrašnjom celishodnošću. Tim uslovima je, u stvari, određeno šta treba smatrati svojstvima dijalektičkog totaliteta, pa je onda, ako se ona prihvate, zaista moguće osporavati da je priroda totalitet u tom smislu.

U onom delu istraživanja u kojem je trebalo sagledati područje primene dijalektičke metode kod Marksa, nije se mogao mimoći problem dijalektike prirode. U raspravama o tom problemu Lukač i Sartr su isticali da je Engels, idući za Hegelom, primenio dijalektiku na čitavu prirodu. Interesantno je otuda ono što Kovačević tvrdi — da je Marks »pratio« Engelsova istraživanja izložena u »Dijalektici prirode« i da je »verovao u opravdanost i ispravnost same ideje dijalektike prirode«. Ne izgleda nam da je dovoljno uverljiv početni argument kojim se ova tvrdnja obrazlaže — da je Marks, pošto je Hegel (u »Logici« i »Enciklopediji«) preneo dijalektiku na prirodu, »imao šta da poriče da je to nalazio za shodno«. Prihvatljivije je što se posle toga u Marksovim tekstovima traži potvrda stava o univerzalnosti dijalektike (o tome da je »ljudi trpe kao nadljudski zakon«), mada se istim postupkom kod Marksa mogu naći razlozi kojima bi se taj stav mogao osporavati. Kovačević je kod Sartra (u tekstu »Materijalizam i revolucija« i »Kritici dijalektičkog uma«) našao argumente za osporavanje univerzalnosti dijalektike, pa se onda »sa Sartrom skupa« vraća svom početnom stanovištu da se dijalektika »prostire onoliko daleko koliko i teleološka racionalnost«.

Zbog toga što se čitaocu može učiniti da ne postoji čvrsta veza između razmatranja o otuđenju, temporalnosti, istoriografiji i istoriosofiji i psihoanalizi, treba istaći da su ona (kao i prethodna, o totalitetu i dijalektici prirode), podređena onome što se knjigom »Teleologija i antropologija« htelo, usmerena ka tome da se pokaže teleološka racionalnost dijalektike i fenomenologije. Pošto je ukazao na teleološku zasnovanost Marksove koncepcije otuđenja iz »Ekonomsko-filofske rukopisa«, shvatajući fetišizam (kapitala, robe, novca) kao ispoljavanje otuđenja u društvenom životu, Kovačević izlaže Sartrovo shvatanje otuđenja i upoređuje ga s Hegelovim i Marksovim. Sartrovo

shvatanje otuđenja prikazuje se preko koncepcije slobode iz dela »Biće i Ništa«, gde je Sartr zaokupljen bekvstvom od slobode, mogućnošću da »sloboda ne odabere samu sebe«, i gde pokazuje da je sloboda pretpostavka otuđenja bez obzira na njegove razmere. Ono je bliže Hegelovom no Marksovom shvatanju otuđenja. Znatna je, kako se procenjuje, razlika između Hegelovog i Sartrovog gledišta o razotudenju: kod Hegela duh prolazi mnoga posredovanja da bi konačno stigao do »apsolutnog spokoja i permanencije«; kod Sartra čovek stalno ukida postojeća stanja otuđenja i stalno ulazi u nova, tako da razotudenje izgleda »kao Sizifov posao«. Ipak, u svakom novom naporu da prevlada otuđeno stanje, čovek, s obzirom na prethodne poduhvate u tom pravcu, ima drukčije polazište. Sartr je, ističe Kovačević, »progresist kao Hegel ili Marks, samo neuporedivo oprezniji«. Kad je reč o odnosu Marksove i Sartrove koncepcije otuđenja, treba reći da je Marks otuđenje neposredno povezao s eksploatacijom i klasnim odnosima; kod Sartra se ono odnosi na sve »forme objektivacije«, pa je otuda tačna Kovačevićeva tvrdnja da teorija otuđenja u tom slučaju nije tako moćno sredstvo kritike kakva je bila kod Marksa.

Pri kraju studije upoređuju se istoriografija i istoriosofija — dva pristupa istoriji koje je teže razlikovati no što se pretpostavlja. Nemogućnost predviđanja istorijskih zbivanja, zbog njihove neponovljivosti, što se navodi kao argument protiv filofske istorije, odnosi se isto tako i na predviđanja u naučnoj istoriografiji (pa i u nekim oblastima prirodne nauke). Sem toga, istoriosofija (a to pokazuje Hegelova filofska istorije) uopšte ne mora da bude »predviđačko saznanje«. Izbor istorijske građe nije ono po čemu bi se istoriosofija razlikovala od istoriografije; i u istoriografiji postoji neki »aksiološki red«, nekakav izbor građe zbog kojeg se u njoj površno prikazuju ili potpuno mimoilaze neka vremenska razdoblja. Istoriosofija u odbacuje »u principu« ni analitičku metodu koja se široko primenjuje u istoriografiji; filofske istraživanje istorije ne odbacuje analitički razum, već nastoji da on postane »moment samog dijalektičkog uma«. Istoriosofiju, po Kovačevićevom mišljenju, karakteriše uverenje u celishodnost toka istorije, uverenje da je budućnost »umnija i bolja« od sadašnjosti, kao i ubeđenje da se tokom istorije ostvaruju sve veća konvergencija i homogenost. To su, kako se u studiji tvrdi i obrazlaže, karakteristike Marksovog i Sartrovog shvatanja istorije. Prema prvoj od tih karakteristika (zadržimo se samo na njoj), istorija je, kao celishodan tok, usmerena u izvesnom pravcu. Da bi se razumela istorijska događanja, potrebna je promena vremenskog redosleda, »jer ono »posle« objašnjava ono »pre«: Marksova zamisao komunizma kao budućnosti ljudskog društva »mora imati udelu« u ocenjivanju prošlih i sadašnjih istorijskih zbivanja; i po Sartru, ističe Kovačević, »smisao istorijskog čina uvek treba tražiti prema budućnosti«.

U čitavom istraživanju Kovačević dosledno primenjuje stav »da se uzročnosti ništa ne može oduzeti a da se ne doda celishodnosti«. Razumljivo je, onda, što on, da bi dokazao teleološku racionalnost fenomenologije primenjene u Selerovoj aksiologiji, Hajdegerovoj i Sartrovoj ontologiji i filofske egzistencije, naglašava izdvajanje duha iz sfere uzročnosti svojstveno Husserlovom stanovištu. Sartr je takođe, u svojim fenomenološkim spisima, isticao da čovek ne pripada kauzalnom svetu, da na čoveka ne treba primenjivati uzročna objašnjenja koja svode budućnost na prošlost. Teleološka racionalnost i dijalektike i fenomenologije, koju je u studiji trebalo pokazati, ukazuje na to da Sartrovi fenomenološki spisi ne protivreče njegovim kasnijim dijalektičkim istraživanjima.

Posebno poglavlje knjige »Teleologija i antropologija« posvećeno je odnosu marksizma i psihoanalize, i Sartrovom nastojanju da preko intencionalnosti iz psihoanalize eliminiše uzročnost da bi je zamenio celishodnošću.

Da li je knjiga »Teleologija i antropologija« namenjena širem krugu čitalaca? Po problemima koje razmatra, ona bi to svakako bila; po načinu njihove obrade, ona to ipak nije. Njena je vrednost u tome što, usredsređena na metodu filofske antropologije, zrelo i pronicljivo istražuje probleme čija se aktuelnost ne može osporiti.

Branko Vuletić: »GRAMATIKA GOVORA«,
Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1980.

Piše: Dunja Jutronjić — Tihomirović

Gramatika govora treća je knjiga profesora zagrebačkog sveučilišta Branka Vuletića. Njegova prva knjiga, *Fonetika književnosti*, izašla je 1976. u »Liberovom« izdanju, a te iste godine prof. Vuletić je, u suradnji sa Jeanom Cureanom, objavio knjigu *Enseignement de la prononciation*.

Predstavljajući ovog znanstvenika treba spomenuti da je on nastavljač ideja prof. Petra Guberine, koji je naučivo formiran u duhu francuske lingvističke škole, izrasle na idejama švicarskog lingviste De Saussurea. Uz neke druge osobenosti, ova škola je poznata po tome što u pristupu jeziku ističe i proučava njegovu afektivnu, tj. emocionalnu stranu. Lingvističku teoriju