

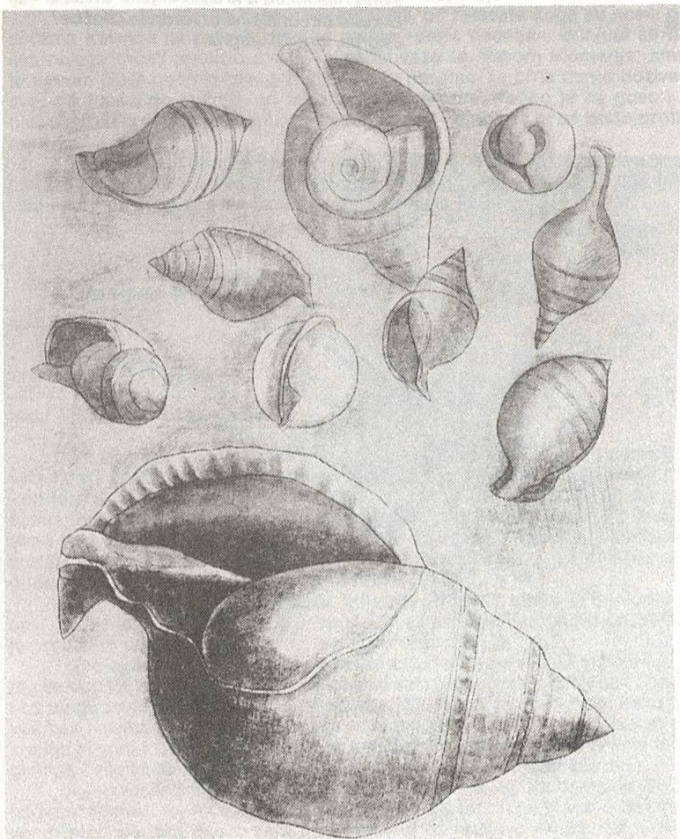
zašto o filosofiji istorije danas?

zdenka acin

U odgovoru na postavljeno pitanje mogli bismo navesti uobičajene pedagoške-didaktičke razloge. Ne sporeći inače njihovu umesnost, oni će, uprkos svemu, jedva okrznuti smisao pitanja. Jer, on seže dalje, sve do one tačke koju su tek nazirali kao nedovoljno mišljenu zvezdu vodilju neki od istinskih pokušaja da se misli istorija, mesto čoveka i ljudske zajednice u trajanju sveta. Bila je to i ostajala tačka suštinske i uvek aktualne motivacije u svakom traganju za »zakonima« istorijskog kretanja, tačka koja je iziskivala odziv na probleme same sadašnjosti i na iščekujuće zagonetke budućnosti. Utoliko je i sama filosofija istorije neprestano istorijski, epochalno određena, i pitati se o njoj, pak, može pre svega da znači pitati se, svesno ili ne, prema damaru imanentnih slutnji, o nekoliko stvari u isti mah – o istorijskom trenutku kojim je zahvaćen onaj koji pita, o putevima samorazumevanja čoveka usred njegove istorične društvenosti i, konačno, o mogućnostima izmene tih puteva, kao i uslova pod kojima se »izvršava« istorija čovečanstva. Ne bismo li zato mogli reći da i čitaocima predloženi projekt o filosofiji istorije ima svoj donekle simptomski značaj? I kada bismo sasvim tačno i pouzdano poznavali poreklo toga simptoma, traženi odgovor bi nam bio na domaćaju. Ali, poput svih odgovora na tu vrstu pitanja: što ga upornije zahtevamo, sve nam više izmiče.

Usudila bih se, čak da ustvrdim da nema filosofije istorije, u ma kojoj verziji bila data, koja ne nastaje, na teleološkim pretpostavkama, zahvaljujući upravo pomenutom izmicanju. Naime, da se oduvek, osobito posle Hegela i Marksa, filosofija istorije može shvatiti kao »istorijski oblik vere u spasenje«! Čini mi se da to, svaki na svoj način, posredno ili neposredno, svejedno da li preko pristajanja ili odricanja, potvrđuju i autorizovani tekstovi predavanja naših uglednih istraživača i profesora.

Predavanja o kojima je reč održana su krajem prošle i početkom ove godine na javnoj tribini (čiji je urednik Dobroslov Smiljanić Kolarčevog narodnog univerziteta u Beogradu. Redosled njihovog održavanja ne podudara se s redosledom priređenim u časopisu (pri čemu je ovde jedino izostavljeno predavanje Dragana Jeremića, posvećeno »filosofskom preziru prema istoriji«, koji nije bio u mogućnosti, na žalost, da ga autorizuje za objavljivanje). Umesto po hronologiji, ravnala sam se više po onoj logici koja, uz duže ili kraće skokove, nadovezuje izlaganje na izlaganje, počev od opštih i uvodnih pitanja, preko posebnih istorijskih i kritičkih interpretacija, do zaključnog horizonta koji se otvara prema odnosu istorijskog i svakodnevnog u čovekovom životu. Razume se, nijedan prilog ne ostaje jedino na pripisanom mestu. Pažljivijem čitaocu neće biti teško da prepozna preplitanja i presecanja, što opet samo doprinosi, verujem, celovitosti uvida u filozofsku, i ne samo filozofsku, problematiku mišljenja istorije. U svakom slučaju, takvog predanog čitaoca zaslužuju sledeći prilozima.



šta je filosofija istorije

branko pavlović

Sreo sam ovde večeras, pred vratima, jednog kolegu, i s njegovim dopuštanjem, počecu svoje predavanje onim što mi je on rekao. Rekao je da se on »žrtvovao, na ovoj hladnoći i u ovom mraku, da bi došao ovde da čuje šta će s nama biti do pošljетка«. I ja sam mu na to odvratio da to ni u kom slučaju neće čuti, jer čak i kad bih znao »šta će s nama biti do pošljетка«, ja bih tu tajnu čuvao samo za sebe.

A drugi je razlog – koji njemu nisam saopštio – a koji ću sada vama saopštiti, što jedno ovakvo pitanje, kojim ćemo se mi ovde pozabaviti, nije pitanje profetskog tipa. To nije pitanje koje predviđa budućnost, nego je to pitanje koje ima, ako se tako može reći, standardni filozofski oblik. To je jedno pitanje koje pita šta jest nešto, šta jest ovo ili ono, šta jest – u ovom slučaju – filosofija istorije.

Taj »standardni« oblik filozofskog pitanja, u stvari, nije oblik koji bi pripadao samo filozofiji, nego se može reći da takav oblik pitanja pripada uopšte čoveku kao čoveku – bez obzira na to kakvim povodima, u kakvim prilikama i u kakvoj oblasti se on pita o nečemu šta jest, bilo da se raspituje o nečemu radi znanja, bilo radi toga da bi dobio neko uputstvo za praktično ponašanje i delovanje.

To pitanje, kako je rečeno, ima oblik. To znači da samo pitanje, na svoj način, određuje ono što su stari zvali »ideja« – a to znači da je u samom pitanju već sadržana mogućnost shvatanja onoga što se pita i očekivanja da će odgovor na to pitanje biti nešto shvatljivo, nešto što se može razumeti. A ono što se razumeva i što sačinjava tzv. definiciju, pokazuje, ili određuje, granice nečega, odnosno rastavlja nešto od nečega drugoga postavljajući određene terminuse, određene međaše, tako da bi se sasvim jasno odredila teritorija koja se tu ispituje, za koju čovek pita, i da bi se na potpuno shvatljiv način dobio odgovor o štaštvu, ili suštastvu, te teritorije.

Kad ovako postavimo naše pitanje i kad se ono odnosi na filosofiju istorije, onda je unapred jasno da – gledajući samo na mogućnosti ljudske imaginacije, mogućnosti ljudske kreacije i mogućnosti ljudske slobode (u smislu neke proizvoljnosti) – to pitanje ima mnoštvo odgovora. Naravno, u ovakvom jednom predavanju može se to mnoštvo pretresti, može se načiniti izbor i nekih privilegovanih odgovora u odnosu na neke druge, ali ako se to čini, onda se to, opet, radi na osnovu odluke ili na osnovu čina, koji je manje ili više proizvoljan.

Ja ću ovde učiniti nešto slično tom odabiranju, ali pretpostavljam, mada to ne mogu sada da obrazložim široko i u temelju, da izbor mogućih odgovora na ovo pitanje nije proizvoljan i, čak, pretpostavljam da uopšte ne može biti proizvoljan, odnosno, ne može to biti u nekom suštinskom smislu – u onom smislu koji podrazumeva pravo svakoga čoveka da »misi šta hoće«. Ali ako čovek uvek misli samo ono što može da misli, onda takva mogućnost postoji. Kad kažem da ovakav izbor suštastveno ne može biti proizvoljan, onda se tu uključuje jedna druga mogućnost. Mislim na mogućnost koja se ne pruža često i ne pruža se uvek, jer se filosofija istorije, kao i druge filosofije, koje se odnose na druge predmete – kao što je npr. filosofija prirode, ili filosofija umetnosti – ne stvaraju po nekoj konvencionalnoj mogućnosti i po nekom slobodnom izboru, nego se stvaraju i iskazuju kad se steknu određeni duhovni uslovi, kad postoji određena duhovna situacija da se takva jedna filosofija oformi. I u ovom slučaju je tako i to pokazuje ograničenje one mogućnosti prostog htenja o kojoj sam prethodno govorio.

Hoću da kažem da je filosofija istorije nešto što samo na izgled ljudi mogu smisliti kako god hoće. Ali jedna filosofija istorije, koja uistinu nešto kazuje o svome predmetu, koja nešto razotkriva i nešto pokazuje, nije nešto što se tek tako može iz ničega stvarati. Ona je, pri ovakvom ispitivanju, već data i može se bez nekih velikih teškoća nabrojati koliko takvih filosofija istorije ima i koja su obeležja što karakterišu takve filosofije istorije.

S obzirom na sve to, ja ću u ovom predavanju izraz »filosofija istorije« shvatiti skoro u njegovom doslovnom značenju, ili barem u onom značenju koje je bilo doslovno sve do kraja XIX i do početka ovoga veka. U tom doslovnom značenju, filosofija istorije jednostavno kazuje isto što i metafizika istorije pošto su »filosofija« i »metafizika« – u našoj grčko-evropskoj tradiciji – uvek bili sinonimi. No, pošto izraz metafizika najpre upućuje na neku srodnost sa fizikom, i zbog toga može da izazove razne nesporazume, onda se može, za ovu priliku, upotrebiti drugi izraz, koji je barem isto tako dobar i odgovarajući, i koji je čak izvorniji, a to je izraz *prote philosophia*, odnosno *prva filosofija*.

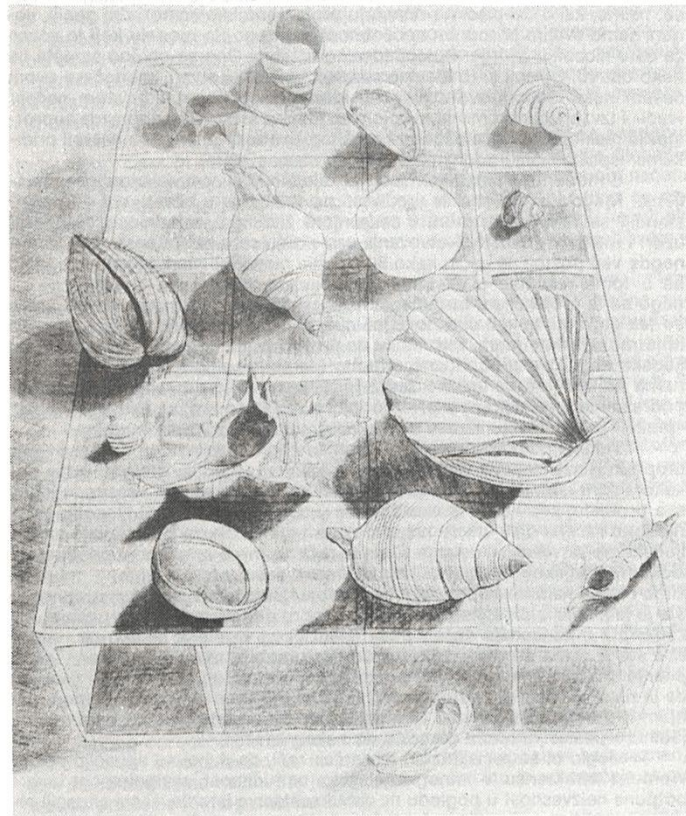
Prva tome, ako postoji i kad postoji neka *prote philosophia* – prva filosofija – onda je filosofija istorije – da upotrebimo ovde jedan Aristotelov izraz – na neki način *deutera philosophia* ili druga filosofija. Nešto preciznije izražena – filosofija istorije u odnosu na onu prvu filosofiju uvek je druga strana, ili drugo bivstvo te prve filosofije.

Otkuda jedna ovakva povezanost filosofije istorije s prvom filosofijom, odnosno s metafizikom? To dolazi prvenstveno otuda što se prva filosofija uvek bavi, kako je to ustanovljeno od samog njenog početka, bivstvom kao bivstvom, odnosno bivstvujućim kao bivstvujućim – ako hoćemo i

ovde da pravimo danas uobičajenu ontološku razliku – a filozofija istorije dolazi potom kao neka komplementarna znanost, kao nešto što dopunjava ono pravo, i kao nešto što obavezno uspostavlja jedan posebni, privilegovani odnos između *bivstvovanja* kao takvog s jedne strane, i *vremena* kao takvog s druge strane. Međutim, ako bivstvovanje preko ljudskog bivstvovanja možemo uzeti kao nešto što je neposredno u nama, ili s nama, nešto što se nas neposredno tiče, nešto što je uvek predmet, na određeni način, naših pitanja ili sadržaj naših doživljaja tih pitanja – ako je bivstvovanje sve to, onda je pitanje: da li je vreme nešto što je unapred tako dato i što je samo po sebi jasno u nekom odnosu s onim bivstvovanjem? Na prvi pogled nam može izgledati da to nije slučaj, i to poglavito zbog toga što pomislimo na razne teškoće oko određivanja granica, odnosno definisanja onoga što se zove vreme. Međutim, kad obratimo pažnju na to kako smo sebi predstavili ili prikazali bivstvovanje kao bivstvovanje, i kako smo sebi prikazali, ili kako smo doživeli vezu bivstvovanja s našim životom, onda isto tako možemo relativno lako uspostaviti to isto i kad je reč o vremenu. Jer, upravo je u ljudskom životu bivstvovanje nužnim načinom vezano za vreme, za određenu konačnost, početak i kraj koji nam je generalno dat u punoj izvesnosti, a individualno samo u tamnom nagoveštaju cilja kojem se primičemo.

Ako, dakle, ovim putem hodimo u traženju odgovora na naše pitanje šta je filozofija istorije, onda se samo po sebi razume da filozofija istorije u njenom izvornom smislu, ili u njenom temeljnom smislu, nije i ne može biti samo pratilja istorijske nauke, pratilja koja živi od rada istorijske nauke, uzimajući od ove »višak vrednosti«. Filozofija istorije sigurno mora da bude u bliskom srodstvu s istorijskom naukom, ali ne u takvom da ona od istorijske nauke uzima samo sadržaj i hranu za potonju refleksiju i obradu. Mada i to katkad može da bude, i to onda kada se filozofija istorije veštački pravi ili fabrikuje. Pojedini autori su koristili takvu mogućnost kao mogućnost sakupljanja rasutog empiričkog materijala u razumljive celine, ili kao mogućnost upotrebe istorijskog iskustva za mudrost budućeg delanja. Pri sakupljanju materijala u razumljive celine sigurno postoje različiti oblici, da ne kažemo stepeni, razumevanja. Jedan od tih oblika mora da bude pronađen i u samoj istorijskoj nauci, ukoliko ova hoće samo da verno prikaže događaje i utvrdi njihov sled. Autentična filozofija istorije mora, pak, da sačinjava živu dušu istorijskog iskustva: ovo iskustvo je bez takve filozofije nemoguće, kao što je i ona bez njega nemoguća. Shodno tome, ni istorijsku nauku ni filozofiju istorije ne možemo kako valja razumeti, ako ih predstavljamo na prirodnički način, recimo kao dve biljke, te onda samo hoćemo da utvrdimo koja na onoj drugoj parazitira.

Filozofija istorije, ako jest nešto, ako nije tek neko zanimanje, profesija od koje se živi ili kojom se ljudi uzgredno bave, ako je filozofija – a s njom zajedno i filozofija istorije – nešto krajnje ozbiljno, onda ona mora da bude nešto potpuno suvereno. (Ovo mora da bude ne saopštava se, naravno, u smislu trebanja ili u smislu neke norme, nego u smislu nečega što zaista tako jeste). To uvek jeste kad postoje uslovi, kad postoje mogućnosti, kad postoji takva duhovna situacija koja traži jednu filozofiju i koja tu filozofiju onda i rada.



Iz ovoga što je do sada rečeno, mi smo načinili samo jedan korak u razmatranju naše teme, a drugi korak, koji sada moramo da načinimo, jeste onaj koji nas vodi ka konstituciji samoga pojma *istorije*.

U našem jeziku, doduše, imamo i drugu reč – to je reč *povest*, ali te dve reči se nekako nisu podjednako odomaćile u našem mišljenju i našem filozofskom jeziku.

Što se tiče nemačkog jezika, gde je to prethodno iskušavano i ispitivano, možemo se pozvati na Hegela, koji je u uvodu svoje *Filozofije istorije* tvrdio da nemačka reč *Geschichte* ima dva značenja, te da podjednako obuhvata oba ta značenja. Ona se, s jedne strane, odnosi na *res gestae*, na same događaje, odnosno na značajne događaje ili na tzv. junačka dela. S druge strane, ta ista reč (*Geschichte*), po Hegelovoj proceni, obuhvata i ono drugo značenje – ono koje saopštava izraz *historia rerum gestarum*, dakle, saznanje o događajima, saznanje o junačkim delima.

Što se našeg jezika i naših misaonih oblikovanja i navika tiče, mi još nismo potpuno ustalili upotrebu bilo jedne, bilo druge reči – nego osciliramo između *povesti* i *istorije*. Možda je potrebno reći da smo reč *istorija* (*historia*) nasledili direktno od Grka. Zbog toga će biti potrebno da odve ukazemo na nekoliko primera koje ćemo preuzeti od Grka (od kojih smo preuzeli i samu tu reč), a iz kojih će se, nadam se, videti kako se konstituiše smisao toga što se naziva *historia*.

Prvi od tih primera možemo preuzeti od Herodota, za koga se obično kaže da je »otac istorije«. U prvim rečenicama Herodotovog spisa stoji: »Ovo je historia Herodota Halikarnašana, koja je napisana zbog toga da se vremenom ne bi umanjio značaj onoga što su ljudi stvorili, te da velika i lepa dela koja su učinili Heleni i Varvari ne bi bila zaboravljena, najzad i zato da bi se pokazalo zašto je između Helena i Varvara dolazilo do ratova«.

Tu, dakle, imamo jedan već konstituisani smisao reči »istorija«, smisao koji otkriva važnost određenih značajnih dela, ili, kako se to kaže, velikih dela ljudi. Velika dela onda treba opisati, srediti, poređati na određeni način, sistematizovati, ili hronološki jednostavno poređati i na taj način ih sačuvati za potomstvo, odnosno sačuvati ih od zaborava. Taj izvorni smisao, kao što je dobro poznato, na neki način ostaje u važnosti i za današnju istorijsku nauku. Jer i u našem vremenu deluje ista ili slična motivacija uključivanja prošlosti u sadašnjost, kao i uverenost da velika (značajna) dela ljudi ne smeju biti zaboravljena, »vremenom zaboravljena«. Vreme i zaborav idu jedno s drugim, a istorija hoće da nadživi i jedno i drugo, ona čuva kontinitet života i situira ga iznad njegove prirodne generacijske isprekidanosti.

Drugi smisao, koji ćemo takođe preuzeti od Grka, nalazi se u Platonovom *Fedonu* (96.a), gde se, pre svega, saopštava poseban odnos prema presokratikima, odnosno prema presokratskim »fizičarima«. Tu, na spomenutom mestu (96 a) u Platonovom dijalogu *Fedon*, Sokrat govori ovako: »Dok bejah mlad, neobično sam se zanimao za onu mudrost koju nazivaju *peri phuseôs historia*«. Ovde, u ovom izrazu, koji je teško doslovno prevesti – ne može se reći da je to istorija o prirodi, jer to je skoro besmisleno – imamo drugi konstituisani smisao. To je onaj smisao u kojem se *historia* pokazuje kao posebna vrsta istraživanja, koje se oblikuje kao saznanje i koje se kao takvo saopštava u obličju logosa. Reč je, dakle, o saznanju prirode, ili o saznanju koje govori »o« prirodi stvari. Dopuna ovoga što Sokrat kaže nalazi se nekoliko redova posle ovog citiranog teksta. U toj dopuni se kaže da *historia* sadrži u sebi saznanje koje se tiče uzroka svakoga bića (reč *bice* tamo u tekstu ne stoji, ali moramo tekst tako da razumemo), uzroka koji razjašnjavaju zašto svako biće nastaje, zašto svako biće propada i šta, zapravo, jeste. To je dopuna onoga prvog, iz koje sada vidimo kako je Platon razumevao ono što su istraživali i saopštavali presokratski »fizičari«. On je, dakle, razumeo da su spomenuti »fizičari« delali na saznanju uzroka koji prevashodno pogadaju ljudsko bivstvovanje kao takvo. Doduše, u samom tekstu *Fedona* je u optičaju jedna generalna tvrdnja koja ne mora obavezno voditi tumačenju, koje se za naše svrhe ovde stavlja u pročeľje.

Uglavnom, može se s dobrim razlozima prihvatiti da je tu reč o nečemu što razotkriva motivaciju koja izvire iz same ljudske situacije, iz smrtnosti ljudskog bića, koja se (smrtnost) onda razgraničava u poređenju ljudskog bića s besmrtnim bićima. Ova poslednja sudbinski nisu prinudena da stalno bivstvuju u ciklusu nastajanja i propadanja.

Tu stoji i jedno iskazano Platonovo razočaranje onim što su mislili i govorili »fizičari«. Platonov Sokrat kaže da nije mnogo poboljšao svoju mudrost proučavanjem spisa »fizičara«. Ovo nas upućuje na Druge Platonove spise između ostalih, naročito na *Kritiju* i na uvodni deo *Timaja*, u kojima je skicirana svojevrsna filozofija istorije. To je filozofija istorije za koju ne bismo mogli da kažemo da je samo Platonova i da je samo plod njegove misaone i spisateljske kreacije. Naravno, personalitet se nikako ne može isključiti kad je reč o mišljenju i pisanju, ali, po svome značenju, to što je Platon iskazao u uvodnom delu *Timaja* i u dijalogu *Kritija* ni na koji način nije neko iskazivanje ličnog, ili privatnog mišljenja. Tu se, zapravo, radi o izražaju svega onoga što antički svet doživljava kao ljudsko bivstvovanje, kao odnos tog bivstvovanja prema onom vremenu koje karakteriše ljudsku egzistenciju. Tu se sasvim jasno, naročito u *Kritiji*, govori o delima bogova i delima ljudi, i o razlici koja postoji između tih dela. *Kritija* posvećuje posebnu pažnju delima ljudi. Tu se razvija kazivanje o tome kako nastaju civilizacije, kako dostižu neke svoje vrhunce i kako, potom, naglo propadaju u nekoj kataklizmi, katastrofi. Ovde je u pitanju određena civilizacija. U središtu razmatranja je legenda o Atlantidi, ali sama legenda o Atlantidi Platonu služi zato da bi prikazao odnos između dva načina bivstvovanja. Jedno je bivstvovanje večnih priroda – kakvi su bogovi (i o tome se govori u *Timaju*), a drugo je bivstvovanje ljudi, odnosno njihovih gradova, država i *res-publica*, ili – kako bismo mi u modernom smislu rekli – civilizacija. Te civilizacije naglo propadaju, po pretpostavci Platonove filozofije istorije, a onda mora da protekne mnogo vremena da bi se civilizacije obnovile.

Tu se, naime, pretpostavlja, sasvim u duhu antičkog duhovnog sveta, da je bilost ono što bivstvovanje kao bivstvovanje određuje. To se dosta dobro vidi iz izvesnih obeležja tehničkog jezika koji je posle Platona uveo Aristotel, naročito iz onog fragmenta Aristotelovog tehničkog jezika koji se iskazuje u često upotrebljavanom izrazu *tò ti ên einai*. Ovaj izraz kazuje isto što i platonsko-aristoteljska reč *ousia all bivstvo koje smisao crpi iz bilosti, iz prošlosti. Time prošlost, kao poreklo ili kaoporeklo postaje temeljna odredba svakog bivstvovanja. U ljudskom, prirodno isprekidanom bivstvova-*

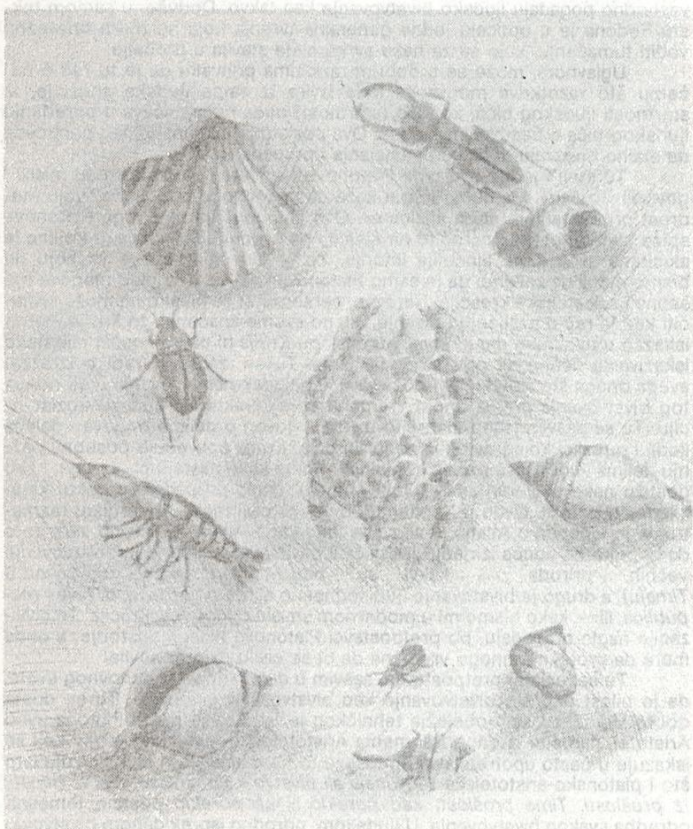
nju, to počelo se može zaboraviti, odnosno može se izgubiti, ali istorijski ili mitski ustanovljena bilost uvek služi kao model, ili kao uzor koji onda jeste orijentir i merilo svega onoga što ljudska dela predstavljaju i znače. Bez toga merila teško bi se moglo bilo šta o ljudskim delima smisaono reći.

Vidimo, dakle, iz ovih primera, dva unekoliko različita smisla reči *historia*. Jedan smisao prosto vezuje značajne događaje, junačka ili uzvišena dela koja su se desila u prošlosti, te nalaze da se takva dela očuvaju u sećanju. Drugi smisao, za koji bi se moglo reći da je temeljniji, jeste onaj koji ljudska dela procenjuje prema nečemu drugome, prema nečemu što nisu ljudska dela i što kao merilo jeste večno bivstvujuće. Potrebno je da na ovaj način rezimiramo prethodno rečeno, jer sledeća filosofija istorije koja ima značaja kao govor »prve filosofije« o smislu ljudskih dela koji se ugrađuje u njihovu konačnost i vremenitost – to je ona filosofija istorije koja je izvedena iz hrišćanskog sakralnog mythosa, iz mythosa koji »objavljuje«, koji »otkriva« da je svet (kosmos) i sve što postoji u njemu, tvorevina jednog večnog bića. Taj sakralni mythos istovremeno objavljuje da je ljudski rod u svojim počecima bio blizak večnom tvorcu, večnom biću, a da se onda dogodio sudbonosni događaj koji je imao za posledicu alijenaciju, odnosno otuđivanje ljudskog roda od večnoga bića. A to otuđivanje je, opet, bilo izraženo u tome što je čovek sudbinski bio predodređen da se u mukama rađa, da u mukama živi i da u znoju lica svog zarađuje hleb svoj.

To je, u grubim i najznačajnijim crtama, ono što judejsko-hrišćanski sakralni mythos saopštava, a na osnovu toga mythosa i na osnovu potonje hrišćanske telogije, koja je sinkretisana s helenskom filosofijom, nastala je odgovarajuća filosofija istorije. Ova na odgovarajući način razumeva i ljudsku i kosmičku egzistenciju, kao što, isto tako na osnovu onog sakralnog mythosa, razumeva i početak i kraj te egzistencije. Na osnovu takve filosofije istorije, koju možemo prepoznati kao filosofiju istorije judejsko-hrišćanske inspiracije, gradi se pojam vremena koje neprekidno teče od početka prema kraju, pojam vremena kao ireverzibilnog toka, kao toka koji se nikako ne može vraćati. Tako shvaćeno vreme ima, dakle, svoj početak i kraj, i jedno i drugo u večnosti, a sveukupno svetsko zbivanje, kao i ljudska sudbina, u toj filosofiji istorije prikazani su kao velika ljudska i kosmička drama, i, ako hoćete, kao istorijska drama otuđenja čoveka od svoga večnog iskona, te od večnog života u spokojstvu i uživanju.

Dovršenje te istorijske drame razumeva se kao kraj sveta, kao definitivni rasplet kojim svaki akter dobija ono što je svojim delima – za života – zaslužio. Ono *metafizičko* u tom raspletu pokazuje se kao *moralističko*. Tim je sveukupno ljudsko bivstvovanje smešteno u okviru ispravnog i grešnog, nagrade i kazne. Čovek, rob i sluga božiji, priklonio se tu nedokučivoj milosti i nemilosti svoga gospodara, uzdajući se u svoju bespogovornu skrušenost i njegovu nedostižnu i neshvatljivu pravednost. Pristao je na čudovišnu nesrazmeru između konačnog greha i beskonačnog kažnjavanja, pristao je na iskonski greh i prihvatio patnju za svoj konačan život, negujući u sebi varljivu nadu u večni život. Takav čovek je sebe osposobio samo za tragediju, on nije u stanju da živi i misli svoju ljudsku komediju. Prethodne, ovde samo grubo skicirane filosofije istorije, bile su, na neki način, osnovna za izvođenje onih razumevanja istorije koja su karakteristična za tzv. moderno doba. Moderno razumevanje istorije možemo da razmatramo opet u nekom odnosu – i sada valja podsetiti na onaj odnos koji je u početku bio pomenut, a koji se izvodi iz samog imena »prve filosofije«, odnosno iz njenog drugog imena, iz činjenice da se »*prote philosophia*« u evropskoj filosofskoj tradiciji imenuje kao *metafizika*.

Takvo imenovanje pokazuje da se metafizika nekako postavlja u blizinu fizike, pa se iz tog situiranja znanja o bivstvovanju i znanja o uzrocima nastajanja i propadanja svih bića – u blizinu fizike, rađa moderna filosofija



istorije. Shodno rečenom istorija se tu određuje iz odnosa slobode i nužnosti, ljudskog delanja kao slobodnog i prirodnog zbivanja kao nužnog. Ono *prirodno* sada se ne razumeva kao carstvo nastajanja i propadanja, nego *prirodno* kao carstvo nužnosti – postavljeno naspram carstva slobode kao čiste ljudske mogućnosti.

Na taj način, judejsko-hrišćansko viđenje istorije ulazi, mada u preobraženom i teško prepoznatljivom obliku, u moderno poimanje istorije. Tu se, pre svega, suočavamo s nehelenskim poimanjem vremena. Jer, moderna filosofija prirode, a s ovom zajedno i filosofija istorije, zamišlja vreme na judejsko-hrišćanski način – kao ireverzibilni tok. Doduše, ta filosofija prirode, ujedno, zamišlja vreme kao prazan sled trenutaka, odnosno kao sled jedinica analogno tzv. prirodnom nizu biojeva. To vreme ima svoju nultu tačku, svoj početak, a s obzirom na drugi princip termodinamike, ono ima i svoj kraj.

Što se same istorije i filosofije istorije tiče tu sada nije na delu samo ovo matematičko-fizičko vreme, nego se ovome dodaje i tzv. istorijsko vreme. Ovo se vreme ne sastoji iz jednakih jedinica, nego se raspodeljuje na epohe (»stari vek«, »srednji vek«, »novi vek«) ili društveno-ekonomske formacije, ili kako god hoćete – na duhovne svetove koji postoje kao zasebne celine. Ovi se duhovni svetovi nastavljaju jedan na drugi, i mogu se jedan prema drugom postaviti u odnos onako kao što je to već iskušao Hegel i drugi posle njega. Anatomiju tog odnosa epoha i razumevanja tog odnosa čini poznata shema *negare-conservare-elevare*. Ovde, dakle, ponovo pronalazimo onaj ireverzibilni sled, u neiskazano uverenje da novi vek nosi u sebi klicu dovršenja istorije.

Progres može da bude pojmilen kao tok koji se neizbežno rastače na prošlost-sadašnjost – budućnost. U ovoj tročinj drami opet su akteri ljudi. Moderna filosofija istorije piše tu dramu u kojoj budućnost izgleda isto tako prozirna kao i prošlost. Ona nalazi spasenje u budućnosti za koju se valja izboriti.

Za istoriju kao saznanje, ili razumevanje onoga što se događa, vezano je tzv. utopijsko mišljenje. Valja, međutim, imati u vidu da, grubo govoreći, možemo razlikovati tri glavna tipa tog utopijskog mišljenja. Jedan je ovde već prethodno bio, koliko-toliko, prikazan. To je onaj helenski. Taj tip utopijskog mišljenja nalazi svoje uzore i merila vrednosti u bilosti, odnosno u iskonskoj prošlosti: oni su prosto u toj bilosti dati od bogova, i oni zajedno s bogovima tako stoje da su čoveštvo i njegovi partikularni vidovi određeni tom iskonskom bilošću. Sve što ljudi stvaraju određeno je time da ljudi mogu da dostignu, ako dostignu, uzore koji su iskonski ustanovljeni. Naravno, ljudima ništa ne garantuje da će oni – dostigavši te uzore – uvek ostati u tom stanju vrhunski-moguće bivstvovanja, jer ljudima je iskonski određeno da njihova sudbina bude sudbina nastajanja i propadanja, uspona i padova, raščćenja i smanjivanja; ukratko, večnog vraćanja istog.

Drugi oblik utopijskog mišljenja vezuje se za hrišćansku egzistenciju. Tu nalazimo dvojestvo idealnog i realnog, beskonačnog i konačnog, duhovnog i telesnog, nebeskog i zemaljskog, onostranog i ovostranog. Hrišćansku egzistenciju karakteriše dvojestvo bivstvovanje. Odnos između ove dve strane hrišćanskog bivstvovanja takav je da ovostrano ili empiričko bivstvovanje mora uz pomoć moralnih (duhovnih) normi da se upravlja prema onostranom (idealnom) bivstvovanju. Ovakav odnos je najšire zastupljen kod svih hrišćanskih pisaca, a posebno je književno obrađen kod onih pisaca utopija koji su u hrišćanskom duhu podržavali Platona, na primer, kod Tomasa Mora i Kampanele, isto tako kod Bekona u *Novoj Atlantidi*. Vidi se, naime, kako ovi pisci ne rasuđuju proizvoljno kao samorodni geniji, vođeni samo svojim prirodnim sposobnostima, nego po modelu koji je vezan za datu filozofiju istorije. Postoji idealno carstvo. Ono se obično smešta na neko ostrvo. Opisujući to idealno carstvo, utopist, u stvari, predočava ovom našem nesavršenom svetu njegovu idealnu mogućnost. Po istom načelu »radi« i tzv. hrišćanski moral, u kojem se idealna sfera trebanja vazda suprotstavlja realnoj sferi nesavršenog i grešnog života. Ovaj život se nastoji pridikama, ispaštanjima i poukama uzdići do idealne sfere.

S modernom filosofijom istorije zajedno ide i novi vid utopijskog mišljenja. Njegovi uzori i merila vrednosti ne nalaze se u bilosti, niti u koegzistenciji sa tekućim životom i sadašnjom životnom zajednicom. Moderni uzori i merila vrednosti bivstvovanja projektuju se u budućnost, ne kao što negde već postoji na način kako su o tome rasuđivali stari, ili na način kako se o tome rasuđuje u okvirima i horizontima hrišćanske egzistencije – nego se ta projekcija u budućnost misli i doživljuje kao *mogućnost* koja će se tek ostvariti, te kao ono *novo* još nikad i nigde neviđeno i mišljeno, *novo* koje može, ali ne mora, biti. Uslov da projektovana budućnost nastane jest ljudsko angažovanje, odnosno ono što Marks imenuje izrazom »revolucionarna praksa«, što je znatno sadržajnije imenovanje od »angažovanja«, jer podrazumeva i celokupnu proizvodnju, a ne samo voljnu aktivnost. U toj »praksi« pronalaze ljudi sami sebe kao graditelji sopstvene sudbine.

Videli smo, dakle, tri tipa filosofije istorije i, zajedno s ovima, tri tipa utopijskog mišljenja. Videli smo, takođe, kako se filosofija istorije i sama nekako situira istorijski, misaono oblikujući sopstvenu epohu i raspodeljujući sve proteklo, kao i sve i svako buduće vreme. Ali otkrivajući filosofiju istorije tako reći na delu, mi se nalazimo izvan njenih okvira konstitucije smisla ljudskog bivstvovanja i delanja. Drugim rečima, mi se nalazimo u postmetafizičkom istorijskom vremenu. Nalazeći sami sebe u tom vremenu, mi nalazimo i to da nam takav položaj obezbeđuje da dovoljno dobro razumevamo šta je filosofija istorije, kao da isto tako dobro odgovaramo na to pitanje. Ali, zauzvrat, iz horizonata našeg postmetafizičkog vremena nikako se ne nazire šta je sama istorija i da li ona uopšte u sebi skriva neki smisao. Takvo pitanje se iz postmetafizičkih horizonata vidi kao bespredmetno, ili čak kao da je na neki način nepristojno. Na njega mi možemo odgovoriti samo ćutanjem ili zbrinutošću koja se ne može znanstveno artikulirati, i koja možda jedino u pesništvu može da dođe do nekog izražaja.

Moglo bi se reći, moralo bi se čak reći, da duhovnu situaciju našeg vremena karakteriše – mnogoznalaštvo, ustručanost, rezigniranost uma i potpuna neizvesnost u pogledu na samo suštastvo istorije. U toj situaciji nijedna utopija ne opija više naše duše, ali ni trezvenost nije njihov gospodar i vodič. Stoga naše razumevanje filosofije istorije ne može s dovoljnom hrabrošću, s velikom uverenošću i sa značajnim podsticajem iz sopstvenog vremena, da označi vrhunske paradigme koje mere vrednost ljudskog bivst-

vovanja i ljudskih dela. No, s druge strane, postoji kompenzacija za ovaj nestanak metafizike istorije iz duhovnih horizonata našeg vremena. Ta se kompenzacija sastoji u tome što je sasvim izvesno da je naše sadašnje bivstvovanje istorično bivstvovanje, da mi, čak i kad neizbežno održavamo neki odnos prema kosmosu i prirodi, situiramo taj odnos tako da on biva suštinski obeležen istoričnošću našeg bivstvovanja bilo da mi to primećujemo ili ne. Kad, govoreći o našem vremenu, otkrivamo istoričnost bivstvovanja, tada ovo vreme primamo kao prolaznost, zajedno sa svim drugim vremenima. Svest o istoričnosti bivstvovanja u samoj sebi nosi neizbežnost suočavanja s ništavnošću. Ovo suočavanje svuda rasejava nezadovoljstvo samim sobom i svojim vremenom. Nezadovoljstvo, koje proishodi iz suočavanja s ništavnošću, nosi u sebi međusobno suprotne izlaze: rezignaciju ili snagu negacije. I jedan i druga znaju šta neće, ali ne znaju šta hoće.

istorija i povjesno mišljenje

Jovan Arandelović

U poimanju filozofije kao misli određenog vremena ili kao epohalne svesti, izraženo je saznanje da nju dublje određuje njeno vreme ili epoha u kojoj se pojavljuje nego njena sopstvena istorija, čiji je razvojni stupanj sama ta filozofija, da je u većoj meri i pre određuju njena savremenost i prelomna zbivanja u sadašnjosti nego velike ideje prošlosti, odnosno njena tradicija. Ovako shvaćena filozofija nastaje s uspostavljanjem strukture temeljnih odnosa u njoj. To shvatanje prvobitno je izraženo u poznatom određenju filozofije kao »mislí sveta«, koja se javlja tek onda kad se razvoj određene celine stvarnih odnosa u istorijskom vremenu dovrši.

Kad kažemo da filozofiju suštinski određuje njeno sopstveno vreme, onda to nipošto ne znači da je ona bez odnosa prema svojoj istoriji, prema velikim filozofijama prošlosti, a još manje da ona tu istoriju može poreći ili da je ova za nju izgubila svaki značaj. Naprotiv, reč je o tome da ono novo što jedna filozofija pruža, ima svoj koren ili izvorište u promenama koje donosi samo njeno vreme, i da upravo to postaje ono određujuće i odlučujuće u njenom odnosu prema stvarnoj istoriji, prema prošlosti i, takođe, prema filozofijama koje su nastojale da izraze suštinu konkretnih epoha ili vremenskih celina u toj prošlosti.

Pri tom, to novo nije nešto što bi se prosto dodavalo već postignutom, nešto čime bi se jednostavno proširivalo ono što su ranije filozofije već postigle. Naprotiv, prema liku tog novog, kao prema određenom načelu, preobražava se filozofija određenog vremena u svojoj celini i time se ona uspostavlja u svom novom liku. Prema tom načelu preobražavaju se svi osnovni delovi te filozofije i tek time ona izrasta u originalni oblik misli sveta ili u novi oblik epohalne svesti.

Važno je istaći taj dvostrani odnos, to da određenost sopstvenim vremenom ne znači prekid s tradicijom, s istorijom same filozofije. Naime, nije teško pokazati da poricanje značaja te istorije obično ide sa shvatanjem da filozofija nije ni na koji način određena vremenom, već, naprotiv, da je ona misao o večnom, znanje koje ide preko granica bilo kakve vremenske određenosti, da je znanje koje izražava apsolutnu istinu. Dok filozofija teži da bude misao pod vidom večnosti, dok ona ne uspeva da sebe shvati kao likom vremena određenu misao, kao epohalnu svest – dotle ona može poricati svoju istoriju ili ranije pokušaje, može obezvređivati druge filozofije, može ih shvatati kao puke pokušaje koji joj prosto prethode, čak kao uzaludna nastojanja da se dospe do nekakve konačne istine, do onog čemu je filozofija tako dugo u svojoj istoriji težila kao svom osnovnom cilju.

Hegel je s pravom isticao tu težnju kao nešto bitno za samu filozofiju. On kaže da je svaka filozofija polagala pravo na to da ranije filozofije opovrgne i da svoj smisao vidi u moći da otkloni nedostatke tih ranijih filozofija i da dospe do pravog znanja. Bio je, takođe, u pravu kad se takvom shvatanju odlučno protivstavljao. On navodi reči koje je apostol Pavle uputio Ananiju: »Gle, noge onih koji će te izneti već su na pragu«, odnosno filozofija koja će pokazati nedovoljnosti prethodne i koja će je potisnuti, neće dugo izostati, neće se na takvu filozofiju dugo čekati, kao što se nije činilo ni za jednu drugu filozofiju u prošlosti.

Moglo bi se, čak, reći da je tek ovo shvatanje filozofije kao misli sveta jednog određenog vremena, omogućavalo naučno utemeljenje same njene istorije, omogućavalo da se istorija filozofije uspostavi kao saznanje koje se ne bavi samo nečim što je bilo, već i nečim što je od značaja za sve buduće pokušaje njenog unapređivanja.

U samom pojmu epohalne svesti sažeto je iskustvo o bitnoj određenosti filozofije vremenom u kojem ona preuzima napor da izrazi njegovu suštinu, da shvati njegov smisao. Ovaj pojam nastaje u novovekovnoj filozofiji i izražava iskustvo o odlučujućem značaju konkretnog istorijskog vremena u kojem se jedna filozofija rađa, za sam njen lik, za njeno uobličenje.

Nastajanje tog pojma, kao svojevrсна priprema ili kao pretpostavka, neposredno prethodi poricanje velikih, uticajnih filozofija prošlosti, koje je bilo tako snažno izraženo na početku razvoja novovekovne filozofije. To poricanje, to obezvređivanje, izraz je težnje da se filozofija oslobodi svake podređenosti onome što je postignuto, težnje da se ona postavi na sigurnom temelju koji ne bi pretpostavljao ništa što ona sama nije u stanju da zasnue i izvede. Mogućnost da filozofija počinje od temelja koji sama postavlja ili vera u moć razuma da »bez vodstva nekog drugog« sam razvija sadržaj filozofije, najavljuje da je ona određena nečim drugim, a ne tradicijom, ne svojom istorijom ili, bar, najavljuje da je određena i nečim drugim. U ovoj misaonoj vezi treba posebno istaći da je upravo ta promena u stavu prema tradiciji imala veliki značaj za rađanje same istorijske svesti, ma kako to moglo izgledati čudno. Na ovo je posebno upozoravao Dilteaj u svojim istraživanjima o nastajanju te istorijske svesti. On ispituje poreklo ideje napredovanja u istorijskom doživljaju napredovanja nauka i vladavine nad prirodom. »Taj doživljaj morao je prvo da se javi u epohi velikih otkrića. Jednim udarcem preokrenuo se odnos prema antičkom dobu. Prevaziđeni su njegovi okviri. Sve znanje tog doba činilo se patuljasto. . . Beko je istorijski doživljaj uzdigao na stepen filozofske svesti. . . Do koje mere je to ušlo u životno osećanje vremena? Do koje mere to menja istorijsku svest? Mosta nema. Raskid s odnosom prema prošlosti« – kaže Dilteaj.

Isti taj duh ogleda se i u Dekartovoj filozofiji. I kad već pominjemo tu veliku filozofiju, onda se vredi podsetiti i njegovih reči koje se neposredno odnose na problem ovih naših razmatranja: »Ako smo suviše radoznali«, kaže on, »za stvari koje su bile uobičajene u prošlim vekovima, obično postajemo velike neznalice za ono što je u praksi danas.« Ono veliko što je u ovim Dekartovim rečima nagovešteno jeste, pre svega, to da je poznavanje ranijeg pre zapreka nego temelj razumevanja sadašnjeg, da to poznavanje čak i zavodi. Veliko je to uviđanje da, u istorijskom ispitivanju, poznavanje prošlog ne omogućava saznanje sadašnjeg, kao što je to obično slučaj u iskustvenim naukama čiji je predmet ispitivanje prirode. Po sebi se razume da iskustvo ima bitan značaj i u saznanju prirodnih i u saznanju ljudskih »stvari«. To se ne može poricati, niti se može dovoditi u sumnju. Ali, suština je u tome da ovaj značaj ne može biti niti jednak, niti je iste vrste u tim različitim oblastima saznanja – neophodno je pojmiti osobenost značaja iskustva u ovim različitim oblastima istraživanja.

Već i u najranijim »obezvređivanjima« istoriografije, vidno je da nije reč samo o njenoj nemoći da pruža potpuno pouzdana saznanja, da poima opšte, već i o nečemu drugom; naime, o tome da ono što jeste, razvojem u istorijskom vremenu, sasvim »prirodno« postaje drukčije nego što je bilo, da je tu na delu korenito preobražavanje ili, prosto, mogućnost javljanja nečeg novog. Drugim rečima, u ovoj oblasti saznanja, samo opšte – shvaćeno na uobičajeno apstraktni način – ne pruža pouzdan uvid u nepoznato. To je bitno! U tom istom smislu, poznavanje posebnog ne pruža osnovu za razumevanje onoga što mu je slično u istorijskom događanju. Apstraktno opšte ili zajedničko, izvedeno na temelju takve sličnosti, predstavlja čak zapreku za valjano razumevanje onoga što se pojavljuje kao novo, jer sasvim prirodno vodi tome da se ovo, u misaonom izvođenju ili određenju, svodi na staro, ili da se shvata prema njegovom liku.

Ali, kako prevazići tu vladavinu prošlosti, tu njenu moć da natkriljuje ostale likove istorijskog vremena, odnosno da potiskuje i sadašnjost i, pogotovu, budućnost ljudskog sveta? Ono novo ili osobeno što odlikuje filozofiju jednog vremena, ono po čemu se ona može razlikovati od ranijih filozofija, dolazi joj iz njenog sopstvenog vremena, iz ovladavanja suštinom stvarnih odnosa u njemu, iz poimanja njihovog smisla. To novo ne može se odrediti izvođenjem iz prošlog, nasleđenog, oslanjanjem na zatečeno. Naprotiv, ono se poima iz sebe samog, iz svog sopstvenog vremena i njegovog novog duha, i, nadalje, iz svojih dovršenih likova, a ne iz istorije, iz starog i njegovog razvoja u prošlim vremenima. I više od toga, novo se ne može valjano shvatiti čak ni iz istorije svog sopstvenog nastajanja, iz svog samorazvoja, već bitno iz svojih potpuno razvijenih oblika koji otkrivaju sve bogatstvo njegovih unutrašnjih određenja.

Slika koja se o novom stiče iz starog oblika, u kojem ono još nije, može biti suštinski različita od slike koja se o njemu ukazuje iz iskustva u starom kao nečemu što više nije u stanju da se opire tom novom, iz iskustva u kojem se novo ne bori više za svoje rađanje, nego se, naprotiv, za opstajanje bori sve ono što je nekada bilo smetnja i zapreka njegovom slobodnom razvoju. Ova promena u položaju novog, u njegovom odnosu prema negdašnjem, u toj meri je određujuća za razumevanje stvarne prirode tog novog, da se mora načiniti jasna razlika između istorije njegovog stvaranja i istorije njegovog postojanja u razvijenom obliku. Drugim rečima, bitno je da li se određeni odnos ili životni lik posmatra u sopstvenom vremenu, epohi, ili se prate oblici njegovog ranog pojavljivanja izvan tog vremena.

Uopšte nije stvar samo u tome da poznavanje začetaka određenih životnih oblika ima ograničeni ili mali značaj u naznačenom smislu, već i u tome da ovo proznavanje ne može biti polazna tačka teorijskog ovladavanja, da zavodi, da ne može pružiti objašnjenje o tim oblicima kao razvijenim, već, obrnuto, samo ovi mogu pružati uvid u prirodu tih početaka.

Prema tome, jedno lice novog pokazuje se na njemu tuđem tlu, ili tamo gde ono još nije nego se tek rađa, a drugo u sistemu koji nastaje time što novo sebi postupno podređuje zatečene odnose u njemu, što sudeluje u procesu uspostavljanja razvijene celine stvarnih odnosa. Istorija rađanja i nastajanja nečeg novog, mora se, dakle, razlikovati od njegove sopstvene istorije, od njegovog slobodnog, ničim neometanog razvoja u sopstvenom vremenu. Tu postaje razumljivo da je razvijena celina ono što suštinski saznavamo iz nje same, iz njene osobne strukture, a ne iz njenih prapočetaka, iz stanja u kojem se postupno stvaraju samo prve pretpostavke uspostavljanja te celine. U tome se pokazuje da nerazvijeni istorijski oblici ne mogu biti – sem u izvesnom ograničenom smislu koji se ovdje može zane-mariti – ishodište ovladavanja višim, da prošlost nije polazna tačka teorijskog saznanja.

Tako dolazimo do onoga što je od suštinskog značaja za razumevanje temeljnog pojma svake zamisli filozofije kao epohalne svesti, svakog određenja njenog odnosa kako prema stvarnoj istoriji, tako i prema istoriji razvoja same filozofije; naime, dolazimo do onoga što je bitno za određenje