Осврт
1(049.32)
141.319.8(049.32)
DOI:10.5937/zrffp46-8100

Александар М. Петровић[1]

Универзитет у Приштини с привременим седиштем
у Косовској Митровици, Филозофски факултет
Катедра за филозофију

НАДСЕКТОРСКО ИСТРАЖИВАЊЕ ПРИКАЗИВАЊА СМИСЛА ЉУДСКОГ ДЕЛОВАЊА

(Научни осврт као студијски приказ књиге Часлава Копривице Философија ангажмана*)*

Сажетак. Књига Часлава Копривице: *Философија ангажмана,* разматра се у осврту по својој презентујућој форми, према научним садржајима и становиштима које заузима. Динамичан модус задобијања хоризонта смисла ствари, поставио је проблем савремених екстензија значења појма света и човека, посматрајући појам ангажованости из угла разумевања опстанка, образованости и посвећености трагању за правом истином. Узајамност разумевања у моделовању комуникативних аката, прикупљала је крхотине из кризе модерног света и сабирала се по питању његове могуће целовитости. Као пут отворених значења према превазилажењу настале кризе, своју исправност он налази у мери такве сабраности. Отуд се исправност на том путу достиже интерсубјективним превазилажењем тешкоћа и нејасности, значећи све оснаженије ослобађање за саму истину.

Кључне речи: Философија, упитаност, заложеност/посвећеност, разумевање опстанка, човек и свет, исправност, ангажованост.

[1] aleksandar.petrovic@pr.ac.rs

Осврт је примљен 17. јуна 2015, а прихваћен за објављивање на састанку Редакције Зборника одржаном 1. априла 2016.

Након обимне монографске студије *Биће и судбина*: Хајдегерова мисао између узорности и временитости, из 2009. године, Часлав Д. Копривица објавио је прошле године у издању Завода за уџбенике, обимну монографску студију *Филозофија анīажовања*. У обе студије доминира дубока загледаност у смисао људске егзистенције данас, као и предано разматрање актуелних проблема савремене филозофије која се артикулише претресањем темељних проблема. Ако се у студији о Хајдегеровој филозофији још покадшто и надвијала сенка ауторитета, вероватно најстрожег мислиоца двадесетог века, која је умевала да сузи хоризонте отворености питања, заклањајући унеколико темељно питање смисла филозофског ангажмана (посвећености, преданости) у савремености, у овој новој монографској студији *Филозофија анīажмана*, она је самоодређујућим раслојавањем проблематике суверено развејана. Скрупулозним стилом, мада често и са предугачком реченицом и не сасвим разговетним тумачењима општих места, упркос цитатној бриткости из доброг познавања оригинала, Часлав Копривица је сјајним разуђивањем тематике и тетичке и оперативне појмове осветлио према рецентним садржајима и живо успостављеним референцијама према актуелној литератури. У том смислу је њен научни капацитет несумњив, па и плодоносан, мада ни данас (а ни раније то није баш било одомаћено) читање књига које захтевају филозофско образовање, није код нас заживело баш као насушна потреба.

У *Филозофији анīажмана*, сам аутор поставља ауторефлексију о властитом становишту, по коме оно одговара особености човековог положаја у нашем времену. Ангажовање подразумева обавештеност и мисаоно образовање које допушта суочавање са смислом властитог живота и по томе је предуслов за могуће истинствовање као узоран филозофски захтев. У том је смислу филозофија ангажмана она која има за сврху самоодређивање човека које се не проповеда, него живи, тако, да се у њено средиште поставља „ангажованост". То за аутора не значи да она услеђује из „ситуативног искуства", из огољеног емпиријског прикупљања и упамћивања оваквих или онаквих успутних чињеница које су нам се учиниле значајним, него из обухватности укупног феномена људског живљења. При томе, он не жели да нам каже како је суштина човековог бића ангажованост, него да је методолошко осветљавање човекове ситуације примарни задатак савременог мишљења о човеку као неукидиво ангажованом (Копривица, 2014, стр. 11). Објашњавајући тај став из угла односа

према филозофији праксе унутар времена и неопходности концептуалног проблематизовања, са којима одређује сам појам и типологизацију предмета, аутор избегава епигонски приступ слеђења неке већ раније установљене линије разматрања, него се опредељује за феноменолошко суочавање са положајем савременог човека (Копривица, 2014, стр. 12).[2] На тај начин наглашава да то није филозофствовање о неком „сектору" људске стварности у смислу разматрања „праксе људских ствари" у односу на теоријски и поетички сектор, него упуштање у још нераздељену целину мишљења, деловања и ситуације налажења, прецизирајући да „неодвојивост" значи како човек и не може да делује а да се не залаже, не ангажује себе самог у ситуацији слома модерних пројеката. Компликованост разумевања тога шта је сломљено и превазиђено, као да дубински предодређује и сам приступ смислу залога савременог бивствовања. Аутор сматра да је човек просто принуђен да се ангажује, да је обавезан на заривајуће залагање у проблематику духа савремености, на заузетост самосхватањем и самоодређивањем, како би исправио мањкавости сазданости сопственог бића и властитог егзистенцијалног састава. Према хришћанском предању то је оно што превазилази коначност. Двостраност појма ангажовања према обавези-дужности и заривености-заузетости, показује га у светлу кјеркегоровске заложености, где избор није у смислу опредељивања за неку од страна које се нуде, него у бирању самог себе спрам виђења апсолутног важења. Аутор сматра да је историјско-идејна и светско-историјска позадина ствари показала своју 'превазиђеност', а стварна историја је у 'антрополошком практиковању', које је извршило порицање привилегованог контакта са својом унутрашњошћу и акцентовало деловање, путем којег се ствари приближније сазнају (Копривица, 2014, стр. 19). Самосазнавање се преоријентише са самосвести која осветљава свести њене моменте егзистенције, на типологије свесног чина као 'сапутничке рефлексије' деловања, а што не мора да буде оправдано и у смислу одрживости истозначности мисаоних исхода. Наиме, биће или сушто постојање према прозирности [интелигибилности] у човековој обузетости ситуацијама, може да буде и опседнутост партикуларностима, што се најчешће и збива у теоријским исходовањима. Како год с тиме иначе стајало, ваља се сложити да сама

[2] Више хајдегеровског, посредног, неголи хусерловски непосреднијег типа феноменолошког виђења ејдетских структурисања ствари у њиховим онтолошким склоповима).

освештеност датости своје ситуације (теорија) није деловање (пракса), али да јесте ангажованост (Копривица, 2014, стр. 20), то јест посвећеност истраживању које захвата смисао ствари према чињеничним појавама, налазећи за неопходно да сагледа услове њиховог сачињавања и разграничи им својства значења.

Давање предности упуштању у још нераздељену целину мишљења, деловања и ситуације важећег проналажења, почива на разумевању разлога за слом модерних вредности кроз фаворизовање фигуре посматрача која се изолује од догађања у којима суделује као учесник, те да се само на тај начин може разумети смисао оног што се одиграло у ланцу дела и догађаја.[3] У сваком случају, претензија да се рефлексија не изводи накнадно и без обавезе с обзиром на догађање, да инстанција самосвести буде стављена у заграде при освештавању дешавања да би се јасније видело биће учињеног, не причињава садржајну штету тумачењу са наумом, као што је то рецимо она хегеловска синтеза хтења, знања и бића, или Блонделова синтеза света мисли, моралног света и света науке. Оно га можда чак и ближе осветљава трасирањем деловања исходујуће свести, у делању као прилици за увид или делујућих сазнања као свести о бићу учињеног, које: „... није реални садржај у једном заокруженом стању ствари, које јесте какво јесте независно од 'околне' перцепције на њега, већ је његов смисао неодвојив од његовог установљавања" (Копривица, 2014, стр. 27). Ту је веза деловања и знања у бићу кроз испреплетеност и упућеност са вољом оно што указује на подстичуће начело које се испољава већ приликом извршавања самог чина, те се чини и да је веома приближна појму ангажмана. Ако ангажман значи залагање кроз преузимање одговорности на себе, јем-

[3] Човек се ангажује –„... тек када се изгуби вјера у то да спознајом вјечнога можемо разумјети људско. Тада метафизика престаје да буде прва филозофија, а филозофија људског живота и људских послова постаје не само прва, већ и једина филозофија социјално-хуманога простора" (*Исто*, стр. 25). Ту се аутор ослања на увид Хане Арент из њене монографије *О револуцији* (Бгд., 1991, стр. 42), где она примећује да настанак новог света у осамнаестом веку није изнедрио и „нову политичку филозофију", већ је на њено место ступила „филозофија историје", са чиме је непосредност егзистенције актера бачена у сенку накнадних рефлексија о догађањима. У том смислу је његово виђење побољшавање методолошко-корективног оруђа сагледавања у практичном овладавању стварношћу која више не иде за „унапријед зацртаним наумом" (Арент, 1991, стр. 26) прегледније, мада би могло да се примети како тај наум – 'светска историја догађања' иде својим путевима и независно од виђења значаја учешћа појединца у њему, па је оно барем мање рањиво и издржљивије.

чење истинскости за човека као „кључ за објашњење његове ситуације и положаја у свијету”[4], онда је вољност опредељивања за такав наступ и подразумевано деловање, истовремено и кључни моменат интенционалне свести који не може да се партикуларизује у синхроност улагања свог бића у учињено, јер је већ део тог вида општости бивствовања [сем могућег неспоразума у самој основи вољности] (Копривица, 2014, стр. 28).[5] Аутор полази од тога да деловање може да буде преносилац ангажовања, док рефлексивна оријентација ’делатности мишљења’ као и освешћивања чињеничних датости не спадају у делатност, али да подразумевају ангажман на себи и разумевању света.

Јединство света, и нас у њему, на неки начин као да се множи у слојеве који се толико усложњавају, да се чини као да је фактич-

[4] Ваља се сложити и са ауторовим аргументима са којима оспорава аналитику деловања и догађаја Доналда Дејвисона са истицањем ’основних чинова’ као утемељивих за теоријске интересе емпиристичких инклинација, јер „вршење физичке кретње мора бити кадро да ’пређе’ у димензију јавнога свијета значења – гдје је могуће чињење, насупрот пољу физичких кретњи”, па је јаз експланаторно неиспуњив с обзиром на скок од физичких кретњи и остављања трагова ка духовној димензији произвођења учинака у друштвеном свету живота (*тамо*, стр. 30), ка и са тиме да Мартин Хајдегер забашурује у *Бивствовању и времену* појам ангажман са појмом деловања /SuZ, S. 300/, мада се и те како ангажовао унутар националсоцијалистичких ’целина и вредности’, готово заслепљено следећи Фирерове ’дивне руке’, о чему је фактичко обавештење са својом преписком са њим оставио Карл Јасперс, ако већ има и неких спорних места у понекад претераним анализама таквог Хајдегеровог ангажмана у обухватној студији Виктора Фаријаса *Хајдегер и националсоцијализам*. Слом нацизма није и слом његове философије, изузевши децизионизам који симптоматично иде до „удаљености рата од мира као Франкфурта од Заксенхаузена”.

[5] Аутор није без критичности према таквом примеру: „Хајдегеров идеолошки ангажман није био само сам по себи гротескан – иако у њему има нешто од патоса романтичарске величине који свакако није за моралну спрдњу – већ је у интелектуалној повијести XX стољећа (или ’повијести интелектуалаца’ тешко сјетити се већег неспоразума, односно самонеразумијевања – будући да је управо сам Хајдегер, на основу идеје фактичности, као и својег схватања погона, м о р а о знати да, ма колико тренутне околности биле тешке и морално фрустрирајуће (нарочито за њемачку нацију коју су побједничке силе заиста, неодговорно, понижавале) не-одговорна повијесна децизија не може донијети никакво рјешење, будући да је метафизички основ њеног држања (пређутно) увјерење да је стварност (по себи) ништавна, и да одлука-чин треба да буде бићетворан и спасоносан. Но, то напросто и нипошто – није могло бити тако – јер се неутемељено-пластична повијесна стварност није могла утемељити самовољним, у себи неутемељеним чином” (*Исто*, стр. 280).

ки нека врста космолошке недокучивости, па и илузорности. Епистемолошко овладавање слојевима важења ствари допушта мешања кроз радикализам супротстављања, који у граничним ситуацијама као да је затрпан претераном засићеношћу продужених деловања убеђења са бесконачним исходовањима. Додуше, на границама су кријумчарења нормалне појаве, али одредбени услови проходности кроз њих ипак захтевају строжи надзор и посматрање. Мада из самих наших израза – „чини ми се овако (или онако)" или „не чини ли ти се да...", ми подразумевамо да је то интерпретација некаквог увида, суда или виђења ствари у свету, који поставља ствари као рад на њима у обликовању представе или њиховог изгледања, у смислу опробавања углова освештавања, те свакако да се истицањем ангажмана који би јаче обојио вољну страну унешености у проблематику, доприноси и њеном јачем акцентовању. Француска реч '*gage*' (залог, јемство) и значи то обавезивање, па ангажман подразумева одбојност и невољкост према необавезности која би могла да се кријумчари у њој. Утолико се препоручује кретање према потреби да се понуди и објашњење, како би са тиме било могућно:

> „... дати виђење одређених питања из угла једне интегрално замишљене филозофије ангажмана, која би, полазећи од пројекције одговарајућег концептуалног јединства, требало да узме у обзир питања која се по правилу не подводе под јединствено теоријско-проблемско окриље (егзистенцијални пројекат, јавно деловање, разговорне ситуације, емотивни односи, револуционарно деловање и терор итд.), због чега теоријске рефлексије које се држе партикуларних углова гледања на ова и друга, према нашем осећају сродна питања, бивају ускраћене за увиде у неке важне и, сматрамо, 'једнокорјенске' моменте ових наизглед диспаратних 'тема'".[6]

Спајање или синтетизовање ових једнокоренских момената из њихове више и целовитије заснованости, казује о јединственом плану прочишћеног синтетизовања као универзалнијег спровођења кроз саставне делове широког плана обухватнијег поимања, што заиста може само да служи на част нашој савременој филозофској рефлексији. Тетичко јединство појма након грандиозног Хегеловог покушаја, као да је од узорног, традицијом каснијих коментарисања, свођено на раван пуког експеримента који више ни на шта не обавезује, сем на рутинске реакције су-

[6] Копривица, 2014, стр. 34. Широко анализирање појачава могућности бољег увида, али опкорачивање синтезе снижава домете самог тог увиђања, па чак условљава и застрањивања у значењу дисеминације тетичких појмова.

протстављања (Маркузе), тако да су озбиљни приступи постали поприлично ретки. Ангажовање на одговорном преиспитивању у поновном довођењу у везу тетичких појмова који се неће супротстављати у оперативној употреби својим властитим претпоставкама и није део савременог философског хабитуса, па је за сваку похвалу трасирање пута таквом мишљењу. На свом путу интегрално замишљене философије ангажмана, аутор је разграничио примарни од секундарног вида, констатујући како је први непосредан, док је други одложен и збива се с обзиром на карактер самог човека, наиме његовог типа сазданости или устројства духовног састава. Без обзира на то што је некима одлучност по карактеру ближа од других, заиста је чињеница да тек 'остајање у ситуацији мишљења' може да значи и цео живот ишчекивања да се постане свој као себе достојан. Ангажман 'на одложено' зависи и од истанчаности просвећене воље која не мора да значи тек климавост карактера и астеничност енергија, него и одређену животну мудрост коју човек стиче ипак тек са више искуства у социјалним интеракцијама.[7] Дијалектичка позадина тога је и оно што сам аутор убедљиво истиче, како је дужност интелектуалца да се позабави стварима социјалне прагматике, које су по својој природи нечисте, наиме тиме да их прихвати као изазов прочишћавања,[8] како би делотворност његовог позива могла да укаже на достојанство, без обзира на то што исходи таквог ангажовања могу да буду и сасвим непредвидиви.

Студија Часлава Копривице *Философија анīажмана*, показала је велики труд на раслојавању и разуђивању тематике ангажмана, распоређујући га у именована поглавља – Егзистенција и ангажовање, Онтолошке претпоставке, Свет и ангажман, Етичност и смелост, као и Јавно ангажовање и његово неслободно наличје итд. Два поглавља везана за онтолошке проблеме показују значај разрешавања егзистенцијалних проблема, где се креће од историјски издејствоване свести о релацији сужањства и господа-

[7] Копривица, 2014, стр. 37. Мада је Сартрово ангажовање у Комунистичкој партији Француске произвело раскид пријатељства са Албером Камијем, који је због ондашњих 'колатерарних штета' у алжирским обрачунима сачинио етосну дистанцу према непосредном ангажману, имајући у виду жртве кроз реакцију, симптоматичан је навод из дела *Хуманизам и ӣерор* феноменолошког мислиоца Морис Мерло-Понтија који аутор има у виду (стр.15): „Слободу морамо сачувати док нам нови откуцај била повијести може допустити да се ангажујемо у неком народном покрету лишеном двосмислености." За све се увек чекало да закуца тренутак или да се крене у акцију онда када ствари сазреју. Додуше, процена је увек и била лична.

рења. Човек се приморава на стрпљење и 'реализам' – на оно што је 'фактички ту и овде' те на тај начин бива исказан његов сужањски положај, службености као егзистенцијалног слуге. И онда када ишчезне свет 'господара', свет сужањства се не еманципује, него се само преименује у свет 'грађана', мада по форми барем задужен за слободан избор.[9] Још од јелинистичког раздобља статус грађанства је космополитизујући, али ни тада није сасвим искључивао интересе народа. Мада би хуманизам у свом универзализовању тежио томе да тај интерес поништи, ипак је још увек присутна дијалектичка напетост која своју крајње негативну форму показује у попримању трансценденталног облика „милосрдног анђела", са којим смо ми у тој историјској ситуацији сведени на непослушне ђачиће у школици која подразумева и цини-

[8] Тај израз превасходно има терапеутска и религијска својства, а затим поред појетичких и социјално-политичка и борбена, како га употребљава и Хајдегер у своју одбрану са дописом: „*Ректорат 1933/34*. Чињенице и мисли", постављајући питање: „Што би се десило и што би било спријечено, да су се 1833. године све способне снаге дигле да би лагано у тајној повезаности *прочистиле* и ублажиле 'покрет' који је дошао на власт?" (Жуњић, 1992, стр. 135). И мада Хајдегер самозадовољно констатује – „ја нисам био тако мудар", ту исту реч и сам употребљава у позитивном смислу (урачунавајући и 'колатерарне штетете' приликом денунцијација неподобних Гаулајтеру у Карлсруеу које су згрозиле Јасперса), питајући – „зашто су они чекали готово десет година да би се окомили на зло? Зашто нису 1933. они који су вјеровали да знају, зашто се управо они нису тада подигли, да све из темеља окрену на добро? Свакако – сабирање свих способних снага било би тешко, тежак би био и полагани утјецај на цјелину покрета и његове позиције моћи – али не теже него то што нам је као посљедица послије предано да сносимо. Преузимањем ректората рискирао сам покушај да спасим оно позитивно, *прочистим* га и очврснем" (*Исто*, стр. 136). Ова видна двосеклост је симптоматично описана у Јасперсовом допису комисији за денацификацију, у тачки три, где је констатовао: „Хајдегер је значајна потенција, не садржајем једног филозофског светоназора, већ по свом баратању спекулативним оруђима. Он има један филозофски орган чије су опсервације занимљиве, премда је он по мом суду необично некритичан и далеко од праве науке. Он понекад тако делује као да се у њему озбиљност нихилизма здружује са мистагогијом једног чаробњака. У протоку његове језичности он повремено успева да на скривен и величанствен начин погоди сам нерв филозофирања. Ту је он, колико ја видим, међу савременим филозофима у Немачкој можда једини" (*Исто*, стр. 208). Од ове процене карактера тежа је Крочеова осуда за 'проституцију у философији' или она Карла Левита за нацизам као основу његовог ангажмана (Einsatz), којег он схвата као малограђански радикализам у идеји, и индиферентност у свему фактичком, игноранцију и обезличавање, а од 1938. 'програмом порнографије' који се испунио и постао немачка реалност (*Исто*, стр. 201).

зам „колатералних штета". Ту је неоколонијалистички захват „у материју" очит по интензитету наступа који кажњиво супротставља тумачење општег и посебног. Егзистенцијални корпус идеја у даљем току допушта да се захвати укорењена штурост/просечност приликом избора ствари, јер управо ту пасивност прописује интелектуалну демисију савременог човека, где аутор истиче актуелност филозофије образовања, јер се човек претаче у аморфну масу приликом конформног збрињавања и намиривања социјалног смисла у секуларизованом друштву, поткопавајући темеље смисла образованости. Половична образованост, или чак аверзија према њој, ствара атмосферу егзистенцијалне опозваности у борби за пуко претрајавање. Она и запрећује бесмисленошћу, која све напоре на сабирања засењује ирационализмом фактичке дисусиологичности разривања смислености.[10] Свакако да такво разривање није резервисано само за нашу епоху.

Премда слабо потпомогнут у егзистенцијалној дифамираности без суверене суштине, сем евентуално у деловању, савремени човек криви и скраћује спекулативне алатке за такве приступе осмишљавања своје стварности, саморазумљиво се успо-

[9] „Човјек постаје егзистенција када животу части претпостави пуки живот, живот у ситуацији када искусује своју суспрегнутост и у којој више не брине превасходно за свој углед и за оно што суштински остаје иза његовог имена. Када се то деси, он је већ дубоко загазио на пут 'модернизације'. Генеаолошки прототип човјека као егзистенције јесте слуга, а када ишчезне свијет 'господара' – сви постају (своје) 'слуге', у облику модерних *грађана*" (*Исто*, стр. 41). Обликовање свог штаства као прибављања облика трајности који подразумева дисусиологичност, по аутору подразумева ангажовање на преобликовању одређивања бића самог носиоца (стр. 43), наиме одређену квазиесенцијалну саморазумљивост која све релативизује. У том смислу и грађански свет подразумева свој хоризонт слободе, за који је Карл Левит нашао и одговарајући израз: „Да је сав дух 'садашњи' и да се односи на неку конкретну ситуацију, то, додуше, не пориче ниједан мислећи човек. Само, из тога не следи да се човеков дух исцрпљује у томе да буде израз неке дате ситуације, уместо да на основу свога духовног бивства прекорачује свако hic et nunc и сваки полемички став, у знању о трајној суштини људских ствари. Што Хегел није у 'политичкој чистоти' фабриковао интелектуалне мреже, то не почива на томе што је његов дух био садашњи у Шмитовом смислу, тј. актуалан, него на томе што је Хегел и у својим актуелним политичким списима био више него вешт политички писац, наиме филозоф који зна, за кога је дух значио живот човеков и оно што га ослобађа од свих непосредних везаности, па зато и способан за духовну одлуку" (Карл Левит, *Политички децизионизам*, у монографији – *Норма и одлука*, Карл Шмит и његови критичари, Београд: Филип Вишњић, 2001, стр. 144).

стављајући као супстанцијални поседник егзистенције, што и иде уз смањивање нивоа просечне образованости. Индивидуализам се масовно практикује у интелектуалној демисији онако како и –„тоталитарни одговор на неуспех модернизовања путем либерализма и демократије". Ово јако поређење узето као средство дехуманизације, а доведено у везу са прилично компромитованим појмом аутентичности, исходи према опомињању на бездан обесмишљености, са закључком да је до тог својства могуће доспети тек – „промишљеношћу, образованошћу, смјелошћу ангажовања, активним ставом према себи и окружењу".[11] Утолико аутентична мора да буде и комуникација са другим и јавношћу.

На основу корена целе егзистенције – *слободе*, философија мора да се егзистенцијализује, да индивидуално настоји да превазиђе књишку ученост, као што може да се покаже како је то и поента реконструкције значења Платоновог мита о пећини. Часлав Копривица недвосмислено каже: „Човјек не може заиста да ослободи себе док не ослободи друге (испроба се на томе), односно његово самоослобађање није довршено, нити је чак оправданост његовог начина извијесна – све док не буде извршено дјело ослобађања заједнице."[12] Без обзира на овај епистемолошки цензус као својеврстан антички дијалектички императив, аутор је, унеколико, уверен да је и у свету мноштва неаутентичних индивидуализама могуће још увек распознавати главне црте људске ситуације и учинити их разумљивим, барем у назнакама: „Док је космоцентричном или касније: теоцентричном космосу структура истине била одређена самом структуром космоса, јер му је

[10] „Обезличавање ставова и идентитета данашњих људи уско је повезано са сталним притиском на обликовање и испољавање својих погледа. То није само онтолошки захтијев своје, непотпуне егзистенције, него и налог самога 'свијета', будући да га чине људи који су сви до једнога позвани на дјеловање, дакле пред другима, са другима, укратко – јавно. Поред тога, додатни моменти који условљавају овакву ситуацију јесу све већа сложеност свијета, тако и појаве индустрија задовољства, масовних медија, који на приземан начин намирују човјекову жеђ за егзистенцијалном забринутошћу, 'смислом', која је постала акутна управо у секуларном друштву, у којем више нема привилегованих, космолошких извора смислености" (тамо, стр. 118) Ваља додати, ни естетичких, будући да хибридни узори и сурогати помрачују и чулне димензије.

[11] *Исто*, стр. 121. Етосна вертикала овде се очувава барем као мишљевина и подсећање на entia intelligibile.

[12] *Исто*, стр. 125.

она уопштено служила као јемац, једнако као што је космос представљао излагање (а не теоријско тумачење) те истине – то касније, рушењем те структуре, престаје да буде јасно и гдје и како треба гледати (у ствари: зрети) да би се видјела истина. Истина постаје посвудашња (’убиквитетна’), ’вријеба’ на нас, ословљава нас из сваког угла, и ако то ословљавање не уочимо и/или ако га правилно не протумачимо, одмах постајемо жртве неистине... у модерно доба деприви леговањем истине, она у фактички реалноме постаје ’удробљена’ у талог неистинитога, и утолико знатно теже доступна и неизвјеснија. Неизвијесност истине и фактичност стварнога, двије су, стога, стране сложености лица модерности.”[13] У ослонцу на Камијевог *Побуњеног човека* (стр. 444), аутор озбиљно захвата тезу о постесенцијалистичкој онтолошкој проблематици савременог човека и света, слажући се да је биће несводиво на раван егзистенције и настајања, тако да сложеност света условљава и сложеност ангажмана. Између осталог, следећи могућност збивања јуначке егзистенције, појављује се и могућност иперватичног истајања или стварања себи инхерентне трансцендентности:„... која се, онда, на позив самога Апсолута, на неки начин, неважно колико освијешћено, мора заправо ’претпостављати’ – да оно што се спрема да учини ’негдје остаје’, да се смисао и вриједност живота и бића свакога од нас одмјерава и ’чува’ у вјечности”.[14] Међутим, извесност таквог јунаштва је његова трагичност у оквиру смисаоно-егзистенцијалне себи иманентне трансценденције, јер више није апсорбована космичким поретком смисла и потврђује се тек у жртвеној смрти прелаза у јединство са садашњошћу. С тиме се спасава прошлост, пружањем отпора пристанку на бесмисао, али подразумева и извесну моралну фрустрацију, у којој би био окривљен сам свет и човечанство за изискивање такве жртве, или за незрелост у којој се налази. Али то није оно што је узорно у смислу да преовлађује, тако да порозни карактер егзистенције свакодневља има своје заустављајуће тачке отпора ангажману деловања према узорности, мада не и сасвим: „... помијешаност обесуштовљености, кон-

[13] *Исто*, стр. 209.

[14] *Исто*, стр. 240. Питијске и Истмијске оде Пиндарове овенчавају венцем славе победнике на надметањима, а култни смисао ловоровог венца, за озбиљног смртника је, попут јуначког гроба бесмртника, путоказ ка вечности. Елисиум је одувек била таква сфера бивствовања, која је виђана оптиком дијалектике жртвене многозначности, и где критеријуми доспевања нису мериви везаним ситуационим стањима среће појединаца.

тигентности, непрозирности у стварности никако није исто што и њена, тобожња, податност на самовољно располагање. Непрозирност смисла у њој – а то је само релативна непрозирност, јер ако је смисао који пребива у фактичкоме дјело коначног човјека као такав коначан – он не може бити трајно и у цјелости ускраћен човјековом увиду – никако не значи да њега нема, а ако га има, тада се с њиме, ма шта се жељело од стварности, мора знати примјерено опходити, јер у супротном, стварност ће пружати отпор".[15] 'Сналажење' и те како подразумева ону хегеловску домишљатост, познату и као веома компромитантни појам *Lust der Vernunft*. Децизионистичко опхођење са стварношћу 'под додиром посежуће-располажуће руке' подразумева усложњавање нетранспарентности која ипак не настаје према истинској сагласности, него почива на препуштености стихијама дешавања, тако да не може да оствари „утемељеност заједничке егзистенције у поретку која њеном бивању прибавља суштаственост", него чегрсти у њему. Полемичност је ипак негативишућа могућност будућности процеса хармонизација, колико год да 'оно што боли' било 'неприхватљиво'.[16]

Децизионизам подразумева богонапуштени свет, који се конституише као историјски почетак који се монистички иманентизује насилним актима, инкрустрираним путем секуларизма новоуводећих поредака, којима покушавају да се зауставе токови историје. Под видом оног историјски крајње достигнутог или „историјског есхатона", збивало се иманентизовање као самопрепуштеност која производи разлику властите егзистенције и оног како се представља да јесте (у шта спадају сви тоталитарни политички пројекти прошлог века), па у властитом трајању доводе до апсурда који није само егзистенцијалан, него и концептуалан. Отуда отуђеност, безизлаз и бесмисао, које су људске карактеристике постмодерног света и јесу основ савремене интерсубјективности. У њој се побуна види као излазак из усамљености, што за Часлава Копривицу актуализује размишљања Албера Камија о одговорности за 'побуњеног човека', коју ставља уз бок декартовске праизвесности (мислим, дакле јесам) у преформулацији – „Буним се, дакле постојимо."[17] Отуђеност, како је Карлом Марксом назначен њен крајњи вид, онај човека од човека (мене од других), допушта и осврт о појму другог на Левинасов став из списа *Тоталитет и бесконачно* (стр. 22–23), мада без његовог фено-

[15] *Исто*, стр. 281–282.

менолошког разрађивања педагошког и теолошког оквира смисла даривања и уздарја.[18] Ту, наиме, аутор сматра да не наилазимо на добро утемељење, јер се други држи за апстракцију изван контекста. Размишљајући да мора да постоји нешто што појединог човека са другим повезује пре него што му се он учини тоталним странцем (а то у свом *Сȗранцу* и Ками описује кроз окружење појављивања у традиционалним склоповима), он држи да предметно препознавање као лично већ укључује искуство заједнице (рецимо бесмислене егзистенцијалности), која повезује

[16] *Исто*, стр. 282. Ова неусаглашеност очита је и у неспоразуму завађености са самим собом, када је на фрајбуршким семинарима 1942–1943 г., Хајдегер држао предавања о Парменидовој философији, када је у обзорју „лутања", тумачећи и технички карактер наше епохе са препознатљивим антисловенским идентификацијама, форсирајући утисак као да су сам Парменид и потоњи Грци устали као „западњаци" на Русе: "Die Technik *ist* in unserer Geschichte... Der Bolshevismus ist Sowjetmacht + Elektrifizierung. Das will sagen: Der Bolshewismus ist der „organishe", d.h. organisierte rechnerische (und als +) Zusammenschluß der unbedingten Macht der Partei mit der vollstandigen Technisierung. Die bürgerliche Welt hat nicht gesehen und will es zum Teil heute noch nicht sehen, daß im „Leninismus", wie Stalin diese Metaphysik nennt, sich ein metaphysischer Vorsprung vollzogen hat, aus dem in gewisser Weise erst die metaphysische Leidenschaft des jetzigen Russentums für die Technik verständlich wird, aus der es die technische Welt zur Macht bringt. Nicht dies, daß die Russen z. B. immer noch mehr Trakrorenwerke bauen, ist das *erst* Entscheinde, sondern daß im vorhinein schon die vollständige technische Organisation der Welt der mataphysische Grund der Planung und alles Vorgehens ist, und daß dieser Grund von Grund aus und unbedingt erfahren und in den arbeitenden Vollzug gebracht wird. Die Einsicht in das „metaphysische" Wessen der Technik wird für uns geschichtlich notwendig, wenn das Wessen der abendländischen geschichtlichen Menschen gerettet bleiben soll." (Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* Band 54, *Parmenides*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992[2], S. 127–128) (Техника јесте у нашој историји... Бољшевизам је Совјетска моћ + електрификација. То ће рећи: бољшевизам је 'органски', тј. организовано срачунавајући (и као +) заједнички довршетак безусловне моћи партије са пуном технификацијом. Грађански свет није видео, и у некој мери још до сада не види, да у 'лењинизму', тако је Стаљин називао ту метафизику, завршава метафизичка избочина, из које једино и настаје у неком степену схваћена метафизичка страст данашњих Руса према техници, која доводи на власт технизовани свет. Као решење не показује се то, што Руси праве све више тракторских завода, него то да је већ од самог почетка пуна техничка организација света постала метафизичка основа сваког планирања и развоја, и што се та основа достиже на безуслован и исцрпан начин, те спроводи у радничко извршење. Увид о 'метафизичкој' суштини технике постаје за нас историјски неопходан, уколико је потребно избављати преосталу суштину западног историјског човека.)

одвојене индивидуе што морају да могу да носе неки постојећи, затечен смисао, тј. традицију која не може да се оспорава.

Матрица рационалистичке субјективности која медитанта о побуни у чулном ангажману чини по 'дубокој слободи' равнодушним, или пак порицатељем етосних вредности, као да захтева и само јемство трансценденције које се проналази у негацији оног што се иначе хоће (радикално у самоубиству). Са тиме да се само још шаље известан последњи ропац, као затворена порука јавности о потреби за променом, попут перформанса којим се подвлачи бесмисленост егзистенције затворене у матрице сумњиве рационалистичке субјективности модерног света, истиче се тек још самозадовољство због бацања кључева од кавеза у коме се

Хајдегеру ни најмање није сметала глајшалтунгована немачка ратна машина „тенкизације", „авионизације" и „ракетизације", ако и занемаримо примене бојних отрова у концлогорима као масовизацију техника моменталних усмрћивања, него руске „електрификације" и „тракторизације", што га и баца у очај пред постављена питања од саме стварности (тј. саме егзистенције у којој да би то тешко ишта друго значило до јад због изгубљене битке код Стаљинграда): „Vielleicht ist die viel verhandelte Frage, ob die Technik den Menschen zu ihrem Sklaven machen, oder ob der Mensch über die Technik der Herr werde, bereits eine oberflächliche Frage, weil man vergißt, zu fragen, welche Art Mensch denn allein die „Meisterung" der Technik zu leisten vermöge." (Ibidem, S. 128) (Унеколико је често просуђивано питање о томе, поробљава ли техника човека или га чини господарем, а њега препокрива упитност, можда и стога што се у њему не пита, какав то човек на крају икако може „да овлада" техником.) Иронија која овде избија из кривице савести у немирењу са фактичношћу могуће победничке стране у рату, сноси и још дубљу упитност на коју је историјски одговор једнозначан, а то је да су слободарски руски људи правично победили (уз остале савезнике у рату), те да је бакља мисаоног светла прешла у руски и словенски свет уопште, као и Европу другачијег духовног лика, тј. онамо где је сам Хајдегер као убеђени нациста од 1933. г. најмање желео. Мада, како се једном изразио и Карл Шмит, да Хајдегер и није ушао у Национал-социјалистички радничку партију Немачке и у њој се ангажовао, вероватно да се у основи ништа не би променило у погледу тока догађаја који су следили.

17 *Исто*, стр. 285.

18 Добру анализу чинилаца образовања духа Другим и изискивања обликовања Великог Другог код Левинаса понудио је Борис Братина, *Проблем другоī у модерни*, Београд: Плато, 2010, стр. 131–137. Свестрана студија посвећена филозофији Емануела Левинаса – Драган Проле, *Хуманост страноī бића*, Сремски Карловци–Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2011, тзв. празнине трансценденталних форми конкретизовала је захватањем мисаоних структура које коригују замисао аутентичности, не као проста допуна, него као кроз разумевање другачијег и дубљег отварања саморазумевања и поимања стварности уопште, као – „Аристотелов захтев за разуђеним, вишеслојним говором који је спреман да о различитим моментима говори на различите начине" (стр. 26).

скончава. Побуњенички крик, сем у књижевној потврди жеље да се „двапут живи", може да се оконча и тим негативним одразом јуначког кретања ка Апсолуту, са чиме би могао да задобије и извесне демонолошке карактеристике „обоготворења извјесности", тако да обезнањена жртва која је доспела до поразне судбине без резигнације, сачињава сурогат самоприсутности духа без даљих ауторефлексивних карактеризација. То је као у огледалу первертовано одражено враћање духа самом себи.

У озбиљном узимању тих крајњих феномена, озбиљном разматрању смисла коначности, инстанција јавности егзистенцијално постаје далеко важнија него иначе. Јавност као простор ангажовања све више отуђује положај стасале мудрости и усавршености човека према делфској заповести самосазнавања, чије је оличење у антици Сократ, Инаугурација фигуре ученог мудраца или стоичког учењака, који постаје: „специјалиста за општа питања, који усљед специјализације и фрагментације друштва и свијести, људима пружа оно што би сви они требало да имају, односно да могу, али не раде, како је то данас згодно рећи – 'не стижу'",[19] као да је тек избледело сећање на нешто што је пре предмет подсмеха или шеретских држања савременог цинизма. Међутим, исходиште јавности подразумева да димензија другачијег отвара димензију општости, али укључује и трећег и све остале у друштвеној стварности која је несводива на агрегате интимизација заинтересованих. Тај 'неутрално трећи' и сви остали, подразумева појављивање истине, закона, савести, интенционалног смисла или претензија на важење, а за Часлава Копривицу сачињава предличје „трансцендентално конституишуће могућности јавности": „Прво – и историјски и генеалошки – исходиште 'пред-личности' јесте стајање пред Лицем Божијим. Суштински, јавност потиче од Бога – уколико је свевидеће-свезнајући Судија. Он је тај пред којим се све дешава – јер Он не познаје хоризонт иза којега почиње оно што му је невидљиво и недокучиво, за Њега је свијет једно неподијељено 'свемјесто'; Њему је све близу, познато и тиче Га се, ма колико у неким другим аспектима био 'далеко'."[20] И мада би ова слика јавности била тешко прихватљива од ње саме, будући да је 'наглува' на овако конкретизоване Кантове услове аутономно-императивног прочишћавања историјских аспеката културе духа, јер се зна да је не-

[19] *Исто*, стр. 299.

[20] *Исто*, стр. 319.

предвидљива, ћудљива, препуна разних афективних и интересних склоности, ипак, аутор држи да је њен изворни појам одређен идеалом непристрасног суђења свима од стране свих, поготово у погледу етичких питања, испуњавајући своју сврху у вредновању: „Бити свједок, а камоли вршилац вредновања, значи бити увучен, ангажован, прозван – да се 'одредим' (макар у себи) – према конкретном вредновању."[21] Јавност је у том смислу будна свест свих у обичајима и навикама бивања са другима и пред другима, у сфери међуљудских односа као јавној сфери, па се друштво и самотематизује према у њему произведеној јавности. Посредовање у њој путем представника у мењању прегледно-познатог са непрегледно-анонимним, претпостављало је проширивање човековог хоризонта изван граница непосредног и присниjег људског окружења, тако да путем техничких изума бива исходована јавност ван уходаног окружења као вишеструко испосредовано присуство. Могло би се додати да су и трагови 'онога чега нема' тај доказ.

У удубљивању у феномен јавности, при оволиком придавању значаја јавном ангажовању, Часлав Копривица је добио повод и за критику публицистичке свести као режима комуникације, скрећући пажњу и на пуку ојезиченост и разликовање расправе 'у' јавности од 'јавне расправе', те закључио да интерес свих (питања која нису од јавног интереса) и општи интерес, нису једнозначни.[22] Спомињањем и карамазовских могућности (стр. 355), да сва непочинства потекла од других могу да буду урачуната у неуспех мог живљења, а претежан део тога сноси и публицистички приступ интересних апеловања, аутор подсећа да је избор увек узвратан у хоризонту значења интелигибилно-интерпретативног космоса ангажованости, констатујући: „Егзистенцијална јавност постоји откад и човјек који не познаје Истину заједемчену трансценденцијом, и који стога мора да се, кантовски, пита 'Шта треба да чиним?'". Баченост у затечене смислове које нисмо сами сачинили, баченост је и у објективну одговорност, јер нас свет презасићен смислом и значењима у затицању осло-

[21] *Исто*, стр. 320.

[22] У том смислу оптерећеност разним слабостима моралне природе, емотивним ограниченостима итд., идеално уређен однос међу људима по љубави ипак има разрешења својих дисхармоничности у правди, зашто је и Хелмут Плеснер истакао у спису *Границе заједнице* (стр. 53) како: „Јавност почиње тамо где престају љубав и крвна повезаност." Овај оштар израз је хтео да истакне важност непристрасности.

вљава, па и прозива да се изјаснимо, да одговоримо индивидуалном егзистенцијом која није сврха и вредност по себи, него у проширивању према универзалности у којој суштински изостајемо стварањем смисаоног хоризонта суштина, па је 'посуштовљење самога човјештва' и лично остваривање унутар егзистенцијалне јавности – 'јер би начин самообликовања појединца морао имати посљедице по изглед заједнице којој такви појединци припадају' (стр. 357). У том је смислу филозофија ангажовања која представља филозофију о човеку у постмодерном свету, наиме оном који наступа након слома модерних монолитних, левих и десних револуционарних пројеката, коју занима како је бити савремени човек у свету, колико год да показује мекоћу према либералном политичком пројекту, ипак дужна да сагледа и димензије његових универзалистичких претензија у културном глобализму, те да покаже осетљивост на суровости једне рационалности европског духа која селективно интерпретира човека, мерећи и даље инфрарационално вредности и потребе других и различитих. Онај Хусерлов лик европског духа који намире бесконачне задатке истраживања и разумевања тога што је заиста стварно, што филозофијом строге научности дотиче претпоставке појављивања свега што јесте и бива, са овим не би био оповргнут и одбачен, него само постављен на реалнијој платформи, у којој са наведеним претпоставкама коригована рационалност, још посвећеније може да чинодејствује у правцу те духовне бесконачности. У том правцу дејствовала је филозофија не напуштајући Сократове импулсе према утабавању пута умном развоју човечанства, још од Платона упућена на разликовања уверења и затицаних мнења, уводећи методу потпуног разјашњавања сазнајних хоризоната, сачињавајући егземпларни карактер значења или општости важења.[23] Према оправданом знању услеђује и оправдана научност, а према којој живот заједнице у основи не може да буде индиферентан, подразумевајући и плодну упитаност с обзиром на предложена решења.[24] Увеличати своју скромну појединачност и не забијати се у безизлазност индивидуализма, изгледа да ипак није тек промашени просветитељски пројекат, који би завршавао на ниским гранама савремене светске кризе бивствовања. Стога што ни филозофија ангажмана сама не претендује на некакву системску довршеност теоријског држања (стр. 386), ова отворена питања унутрашњег иностранства, у одомаћивању на заједничком европском тлу, јесу за надати се, да ће бити иницијално отварана и убудуће.

ЛИТЕРАТУРА Братина, Б. (2010). *Проблем другōг у модерни*, Београд: Плато

Левинас, Е. (1978). *Тоталитēт и бесконачно*, Сарајево: Свјетлост

Левит, К. (2001). *Политички децизионизам.* У: *Норма и одлука*, *Карл Шмитт и његово критичари*. Београд: Филип Вишњић, 2001

Heidegger, M. (1992). *Gesamtausgabe* Band 54, *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Хусерл, Е. (2012). *Прва филозофија: Критичка повест идеја*. Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

[23] „Наспрам оног пуко помишљеног лепог и доброг у тој методи бива нормативно сучељено оно лепо и добро које је испостављено у довршеном разјашњавању, чиме се задобија истинско знање. То изворно, путем потпуне евиденције добијено право знање је, учи нас Сократ, једино које човека истински чини пуним врлина; или, што је једнако важно, једино које му може обезбедити истинско блаженство, највише могуће чисто задовољство. Право знање је нужан (а према Сократу и довољан) услов умног и етичког живота. Безумље, пуко животарење у нејасноћи, трома пасивност која пропушта да се разјашњавајући потруди око правог знања о лепом и добром, то је оно што човека чини несрећним, што га гони да јури за суманутим циљевима. У рефлексивном чињеу евидентним онога до чега му је пре свега стало, и свега онога што је при томе нејасно претпостављао о наводно лепом и ружном, корисном и штетном, раздвајају се истинито и лажно, исправно и погрешно. Раздвајају се управо зато што у довршеној јасноћи суштинског садржаја саме ствари долази до њеног интуитивног остваривања, а тиме уједно и до саме афирмативне или негативне вредности. Свако такво разјашњење одмах добија егземпларно значење" (Едмунд Хусерл, *Прва филозофија*: Критичка повест идеја, Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића /прев. Д. Проле/, 2012, стр. 57).

[24] „... код Платона на место тога знања ступа филозофија, апсолутно оправдана наука; поред тога, на место појединачног умног живота ступа живот заједнице, а човек у великом на место појединачног човека. Тако филозофија постаје рационалан фундамент, принципијелни услов могућности праве, истински умне заједнице и њеног истински умног живота. – Премда је код Платона она ограничена на идеју државне заједнице и промишљана је временски условљено, лако се може извести универзална екстензија његових темељних мисли на знатно обухватније заједништво човечанства. Тиме је прокрчен пут идеји новог човечанства и нове културе човечанства, и то као човечанства и културе на основу филозофског ума. Овде остају отворена питања како би било потребно да се та идеја даље уобличи у својој рационалности колико год сежу њене практичке могућности, уколико ју је ваљало признати као највишу практичку норму и омогућити њену делотворност" (Едмунд Хусерл, *Прва филозофија*: Критичка повест идеја, Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића /прев. Д. Проле/, 2012, стр. 64–65).

Копривица, Ч. Д. (2014). *Философија ангажовања*, Београд: Завод за уџбенике

Проле, Д. (2011). *Хуманост страног човека*. Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Жуњић, С. (1992). *Мартин Хајдегер и националсоцијализам: Документи и интерпретације*. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада

Aleksandar M. Petrović
University of Priština with temporary Head-office
in Kosovska Mitrovica, Faculty of Philosophy

Summary

Transsectoral Investigation of a Showing the Sense of Human Energy (rewiewing the book of Chaslav Koprivitsa: *Philosophy of engagement*)

The book of Chaslav Korprivitsa: Philosophy of engagement is treat in review by her presentation form, by the engaging to take up knowledge contents and statements. Dynamical mode of occupying of horizon of a sense of things, started with a problem of a contemporal dimension of significance the concept of world and human, contemplating the problem engagement in aspect of understanding of existence, education and consecratedness, dedicate to the heuristic way of the real truthness. Mutual understanding in a modeling of communicative acts, who collecting the parts, fractions from the crisis of modern world, and united themselves on the question of his possible wholeness, it is the way of the open significances to the overcoming of that crisis. The straightening on that way is taking by the intersubjective overcoming the difficultyes and idistinctness, as a encouraging releasing and more facultative liberation for the truth alone.

Key words: Philosophy, existence, man and world, straightness, engagement.