



AKADEMIJA NAUKA I UMJETNOSTI
BOSNE I HERCEGOVINE



Časopis za filozofiju
i društvenu teoriju
CENTAR ZA FILOZOFSKA ISTRAŽIVANJA

3-4, 2025

DIJALOG

DIJALOG 3-4, 2025.

Časopis za filozofiju i društvenu teoriju

Izdavači:

Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine

Bistrik 7, Sarajevo, Bosna i Hercegovina
telefon: +387 33 560 700, +387 560 722
fax: +387 33 560 703
e-mail: dijalog@anubih.ba
web: www.anubih.ba

Međunarodni centar za mir, Sarajevo

Titova 9a/V, Sarajevo, Bosna i Hercegovina
telefon: +387 62 031 594
fax: +387 33 207 948
e-mail: ibrahim.spahic1@gmail.com
web: www.sarajevskazima.ba

Urednici:

Mile Babić
Asim Mujkić

Savjet Časopisa:

Ivan Cvitković
Fikret Čaušević
Muris Čičić
Nerzuk Ćurak
Esad Duraković
Blagoje Govedarica
Rešid Hafizović
Husnija Kamberović
Marina Katnić-Bakaršić
Emina Kečo Isaković
Adila Pašalić Kreso
Mirko Pejanović
Ibrahim Spahić
Miloš Trifković

Redakcija:

Miodrag Simović
Jasna Bakšić Muftić
Predrag Finci
Jasmina Husanović
Zlatiborka Popov Momčinović
Ivan Šijaković
Miodrag Živanović
Bernard Harbaš

Tehnička sekretarka:

Irma Grebović-Muratović
e-mail: dijalog@anubih.ba

Lektura:

Irma Grebović-Muratović

DTP:

Eldin Hodžić

Račun:

ANUBiH 1610000010720063
Raiffeisen bank d.d. BiH, Sarajevo

Za izdavače:

Muris Čičić
Ibrahim Spahić

Tiraž:

120

Štampa:

Blicdruk

Uvodnik	5
Žarko Paić – Matrice singularnosti	9
Žarko Paić – Tehnologija i politika	39
Žarko Paić – Bestemeljnost slobode i zlo kao <i>Unheimlichkeit</i>	49
Filip Novaković – Kazneno (krivično) pravosuđe u rimskoj Republici: od monarhije do pada Republike	69
Nevad Kahteran – Vjerovanje i mišljenje u eri pluralizma	99
Mile Babić – Nužnost globalnoga zaokreta	109
Asim Mujkić – Natrag u sigurnost pećine	117
Nevad Kahteran – Komparativna filozofija i metodološko pristajanje na pluralizam	125
Nevad Kahteran – Tim Connollyjeva knjiga kao platforma za trening filozofa-komparativista	129
Hilmo Neimarlija – Intelektualci uspravnog hoda	133
Nerkez Arifhodžić – <i>Hommage</i> počasnom akademiku Budimiru Leki Lončaru	141
Upute autorima.	149

Uvodnik

U tekstu pod naslovom „Matrice singularnosti“ i s podnaslovom „Što nakon ontologije i njezinih fundamentalnih kategorija?“ Žarko Paić dokazuje da je tehnosfera kraj metafizički shvaćene povijesti, u kojoj je jezik bio nadređen slici i broju, dakle, kraj metafizike i početak tehnouznanosti čija se bit sastoji u trijadi računanja – planiranja – konstrukcije. Prema tome, to je početak umjetne inteligencije i umjetnog života/stvarnosti, koje će proizvoditi umjetni mozak. *Homo kybernetes* izraz je nove kibernetičke antropologije, a film Stanleya Kubricka *2001: Odiseja u svemiru* paradigmatička je slika posthumanoga stanja, jer put u svemir označuje kraj ljudske ukorijenjenosti u Zemlju. Tu tehnološku singularnost Paić naziva tehnosferom. On analizira ontologiju postajanja francuskog filozofa Gillesa Deleuzea i kozmologiju američkog filozofa Alfreda Northa Whiteheada rabeći njihove ključne pojmove događaja i kozmičkih epoha. Taj novi pristup tehnološkoj singularnosti mogao bi biti, po Paiću, zadatak buduće filozofije koja će prevladati stare metafizičke pojmove. Da bi čitatelji lakše razumjeli, Paić tvrdi da je Deleuze preokrenuti Platon. Znamo da je nevidljiva stvarnost kod Platona prava stvarnost, a za Deleuzea je to vidljiva stvarnost, koja je mjerljiva i kvantitativna, kako je to ustvrdio veliki fizičar Max Planck.

U svome prikazu – a Paićev prikaz uvijek je više od prikaza – knjige kineskoga kibernetičkog filozofa Yuka Huija pod naslovom *Machine and Sovereignty: For a Planetary Thinking* [Stroj i suverenitet: za planetarno mišljenje] Paić nam pokazuje da filozof Yuk Hui govori o planetarnom mišljenju tako što polazi od suprotnosti mehanizma i organizma rabeći pojmove bioraznolikosti, noopolitike i tehnouznanosti.

Žarko Paić u tekstu „Bestemeljnost slobode i zlo kao *Unheimlichkeit*: od Schellinga i Heideggera do bezdana tehnosfere“ tvrdi da nam je Schelling u svojoj raspravi o biti čovjekove slobode jasno pokazao da su sloboda i zlo korelativne i suprotstavljene „veličine“, koje se ne mogu riješiti tako što će se reći da je sloboda svagda nešto „dobro“, a zlo svagda nešto „ne-dobro“. Naime, sloboda je uvjet mogućnosti postojanja i dobra i zla i te najčudovišnji je *Unheimlichkeit* [nelagoda, neugodnost, jeza] uopće. Stvar s *Unheimlichkeit* na granici je neiskazivosti, što dolazi do izražaja u filozofiji slobode talijanskoga filozofa Luigija Pareysona, antihegelovskoga filozofa koji povezuje Schellinga, Kierkegaarda i Jaspersa. Za Pareysona *Braća Karamazovi* su

putokaz za shvaćanje onoga bestemeljnoga, dok Martin Heidegger istražuje novi, *treći put* izvan metafizike i kibernetike.

Ovdje valja reći da je Žarko Paić inozemni član naše Akademije, pa s radošću želimo istaknuti da je dobio nagradu Hrvatske akademije znanosti i umjetnost za g. 2024. za četiri znanstvene knjige objavljene na engleskom jeziku kod uglednih inozemnih izdavača: *Aesthetics and the Iconoclasm of Contemporary Art: Pictures Without a World* (Springer, 2021); *Art and Technosphere: The Platforms of Strings* (Cambridge Scholars Publishing, 2022); *Superfluity of Human: Reflexions on the Posthuman Condition* (Schwabe Verlag, 2023). Ovo su Paićeve autorske knjige. A uz njih nalazi se i knjiga *The Technosphere as a New Aesthetic* (Cambridge Scholar Publishing, 2022), koju je urednički potpisao. Osim toga, g. 2023. dobio je nagradu „Višnja Machiedo“ za knjigu eseja *Antonin Artaud: Sunce i mahnitost*, a sljedeće godine nagradu „Zvane Črnja“ za *Knjigu lutanja*.

U radu pod naslovom „Kazneno (krivično) pravosuđe u rimskoj Republici: Od monarhije do pada Republike“ Filip Novaković precizno analizira razvoj rimskog (krivičnog) postupka od kraljevskog doba do kraja Republike. Autor ističe nerazdvojivost prava, religije i politike te prikazuje sve veću formalizaciju, specijalizaciju i politizaciju krivičnoga prava. Iako je rimsko krivično pravo bivalo često zapostavljeno u korist privatnog prava, ono je imalo značajan utjecaj na temeljne pojmove suvremenih europskih krivičnihopravnih sistema.

Nevad Kahteran u svome radu „Vjerovanje i mišljenje u eri pluralizma – u susred XXVI WCP Tokio 2028“ piše da je tema 26. svjetskoga kongresa filozofa *Filozofija kao prostor za otvoreni dijalog*. Vrlo je važno naglasiti da je pluralizam pravo stanje stvari, a ne monizam i separatizam, jer su ljudi, njihove filozofije, religije i kulture različiti i sposobni za dijalog. Svijet je policentričan, a ne monocentričan.

U prikazu pod naslovom „Nužnost globalnoga zaokreta“ Mile Babić hermeneutički izlaže knjigu hrvatskog filozofa Željka Senkovića pod naslovom *Bog u granicama uzaludnosti*, koja je napisana suvremeno i istodobno duboko misaono; odlikuje se, dakle, suvremenošću i dubokom misaonošću.

Asim Mujkić u svom prikazu pod naslovom „Natrag u sigurnost pećine“ interpretira knjigu crnogorske filozofkinje Sonje Tomović Šundić *Platonova antropološka ideja*, naglašavajući da nas autorica poziva na kritičko mišljenje o svim društvenim pojavama i na konkretan angažman u polisu.

Nevad Kahteran u prikazu „Komparativna filozofija i metodološko pristajanje na pluralizam“ prikazuje knjigu pod naslovom *Komparativna filozofija i metoda: suvremene prakse i buduće mogućnosti*, a u prikazu pod naslovom „Tim Connollyjeva knjiga kao platforma za trening filozofa-komparativista“

izlaže knjigu *Komparativno bavljenje filozofijom: Osnove, problemi i metode međukulturalnog istraživanja*.

Hilmo Neimarlija u prikazu pod naslovom „Intelektualci uspravnog hoda“ predstavlja doktorske radove Mehmeda Begovića *O razvoju šerijatskog prava u Jugoslaviji* i Hamdije Čemerlića *Izborni sistemi u Jugoslaviji*, koji su pisani i objavljeni na francuskom jeziku tridesetih godina prošloga stoljeća. I Begović i Čemerlić bili su u svoje vrijeme istaknuti akademici. Obje disertacije objavljene su g. 2024. na bosanskom jeziku.

Nerkez Arifhodžić napisao je tekst u čast Budimira Lončara „*Hommage* počasnom akademiku Budimiru Leki Lončaru”.

Mile Babić
Asim Mujkić

MATRICE SINGULARNOSTI

Što nakon ontologije i njezinih fundamentalnih kategorija?

SAŽETAK

Kada se filozofija svede na tehnouznanstvenu epistemologiju, ili kada se njezina bit i zadatak svedu na bioetičke rasprave o statusu kiborga, androida i tehničkih dispozicija svijesti u telematskim društvima kontrole danas, tada filozofiji preostaje samo toliko da promišlja tehno-futurizam i tehno-biologizam drugim sredstvima za razliku od znanstvenika i kibernetičkih umjetnika. Umjesto spekulacije i promišljanja bitka kao objektivnosti objekta, ono što ostaje u ovom novom filozofskome mišljenju trebala bi biti sintetička refleksija integriranih krugova suvremenih tehnouznanstvenih eksperimenata. Ključni koncepti singularnosti, tehnosfere i autopoiesisa latentne su mogućnosti za stvaranje potpuno nove interakcije između ljudi i neljudi. Autor analizira Deleuzeovu ontologiju postojanja i Whiteheadovu kozmologiju, koristeći njihove ključne koncepte događaja i kozmičkih epoha, te pokazuje da bi samo novi pristup tehnološkoj singularnosti mogao biti zadatak buduće filozofije da prevlada stare metafizičke koncepte.

Ključne riječi: singularnost, tehnosfera, autopoiesis, kozmologija, epistemologija, tehnouznanosti

UVOD

Tehnosfera je kraj metafizički shvaćene povijesti u kojoj je jezik bio nadređen slici i broju, o čemu svjedoči povijesni luk od filozofije do tehnouznanosti. Njezina je bit u trijadi računanja-planiranja-konstrukcije polazeći ne više od mitske prirode ili znanstvene primjene u reproduktivnoj tehnologiji. Umjesto ljudskoga tijela s njegovom protežnošću (res extensa), težište se premješta u sam organ za proizvodnje misli, dakle u ljudski mozak s njegovom neuralno-kognitivnom mrežom koja više ništa ne oponaša niti reprezentira iz izvanjskoga svijeta. I nadalje, umjesto ove pasivne sinteze logičko-estetičkih sudova i zorova kao u Kantovoj transcendentalnoj metafizici, na djelu je stvaranje

* Sveučilište u Zagrebu, zarkopaic58@gmail.com

stroja mišljenja kao autonomnoga objekta koji "misli" s pomoću algoritamske komputacije. Ovo mišljenje nije više razlika programa i vizije, a Heidegger će to njemački nazvati razlikom *Rechnen* i *Dichten*. (Heidegger, 1952) Sada je posrijedi tehnoznanstvena konstrukcija objekata ne iz prirode niti kao uradaka tehnološke reprodukcije stvarnosti. *Tehnosfera autopoietički konstruira stanja i događaje kao kontingentne informacije koje proizvode druge informacije i tako u procesu ireverzibilne reverzibilnosti dovode do nastanka „novoga“ kao umjetne stvarnosti/života (AL).*

No, ta je stvarnost/život rezultat tehnogenetske konstrukcije koja nadilazi razliku fikcije i zbilje, prirode i ljudske okoline. U okružju laboratorija tehnoznanstvenoga eksperimentiranja umjetni mozak sintetizira umjetnu stvarnost/život tako što je generira. Umjetna inteligencija kao autopoietički stroj „stvara“ novu stvarnost/život koja formalno ima značajke ovog „stvarnoga“ stanja stvari u smislu metafizički shvaćenoga bitka, bića i biti čovjeka. No, čovjek više nije „subjekt“ a tehnologija više nije „supstancija“. Umjesto ovih spekulativno-dijalektičkih pojmova i suprotnosti, sinteza koja je na djelu dolazi iz onoga što nadilazi sve prirodno i sve ljudsko-suviše-ljudsko. To što je onkraj metafizike i povijesti jest sveza ljudskoga mozga i mreže kozmičko-prirodnih čistih kontingencija. *Homo kybernetes* postaje pravi izraz ove nove „kibernetičke antropologije“, a film Stanley Kubricka *2001: Odiseja u svemiru* paradigmatička „slika mišljenja“ za posthumano stanje. Put u svemir označava kraj povijesti ljudske ukorijenjenosti u zemlju/Zemlju kao što tehnosfera kao „novi apsolut“ označava kraj tehničko-tehnološke „sudbine“ čovjeka i svih drugih prirodnih bića u novoj bio-kibernetičkoj okolini. Vidjet ćemo svi posljedice ovog događaja kad se sve tako čudovišno ubrza i kad u uporabu uđu kvantna računala i čitav arsenal fascinantnih senzora i aparata/dispozitiva za poboljšanje mentalno-tjelesne strukture biološki već odavno zastarjeloga čovjeka. (Paić, 2021a)

Samo je, dakle, pitanje vremena kad će tehnološka singularnost koju nazivam pojmom *tehnosfere* u potpunosti zavladata ne samo ljudskim mišljenjem, već i djelovanjem i predviđanjem nadolazeće budućnosti. Ono što određuje ovo novo mišljenje kao svezu tehnološke racionalnosti i tehnološke intuicije koja proizlazi iz autonomnoga samorazvitka umjetne inteligencije (AI), koju neki filozofi poput Nicka Bostroma nazivaju „superinteligencijom“ (Bostrom, 2014), su dva pojma koja povezuju sliku i broj: *vizualizacija i kvantifikacija*. Apsolutna vidljivost i apsolutno mjerenje čistih kontingencija određuju sadašnjost i budućnost onoga što pripada pojmu svijeta i svjetovnosti polazeći ne više od metafizike, već od kibernetike i post/transhumanizma. *Jezik kao uvjet mogućnosti metafizičkoga mišljenja u formi mita, umjetnosti i filozofije nalazi se na svojem kraju.*

Vratimo se Lyotardovu mišljenju iz razdoblja kad u zbirci rasprava *Neljudsko* na uistinu poticajan način promišlja mogućnosti (filozofijskoga) mišljenja u doba posthumanizma, odnosno u doba već nastajućih formi tehnosfere poput kibernetičke tjelesnosti koja dokida sve postojeće elementarne forme egzistencije čovjeka kao bića sinteze uma i tijela (*rex cogitans* i *res extensa*). Lyotard više ne tumači „djeci“ dalekosežne konzekvencije tzv. *postmodernoga stanja*. Usput, 1979. godine u znamenitome spisu nastalom kao narudžba Sveučilišnoga vijeća pri vladi Quebeca o stanju sa znanjem u najrazvijenim društvima Zapada, on već najavljuje „kraj ere-profesora“ i promjene u statusu humanističkih znanosti zbog uvođenja nove informacijsko-komunikacijske tehnologije. (Lyotard, 1988, Lyotard, 1979) U spisu *Neljudsko* njemu postaje posve jasno da je stvar s humanistikom u najširem smislu riječi došla do zida svih daljnjih mogućnosti nastalih u iskonu grčke metafizike i realiziranih u Hegelovoj apsolutnoj znanosti. Stoga u maniri Heideggera razlikuje dva modela mišljenja. Jedan je onaj koji proizlazi iz logike tehnoznanosti i njemu pripada kvantifikacija i pragmatika znanja, a drugi je svojevrsni konceptualni hologram *noezisa* koji omogućuje da čovjek misli posve različito i drukčije od stroja mišljenja (umjetne inteligencije). Ukratko, to što Lyotard na tragu Heideggera nastoji obraniti nije ništa drugo negoli ono isto što u svojem dijalogu opetuju na drukčiji način jedan matematičar i kozmolog kao što je Roger Penrose i jedan filozof neoparmenidovstva i nove ontologije kao što je Emanuele Severino. (Scardigli, prir., 2022)

Svi oni „vjeruju“ da AI neće postati u potpunosti autonomni misleći objekt koji će sjediniti racionalnost i intuiciju na posve drukčiji način (vjerojatno sintetički na razini „beskonačne brzine“ transverzalnoga procesa transformacije događaja u stanja za koje pojam posthumanoga više neće biti mjerodavan) od ljudske „genijalnosti“ nalik Einsteinu i Tesli, primjerice. Drugim riječima, svi nastoje obraniti ono što je Heidegger „najplastičnije“ nazvao mišljenjem *opuštenosti* (*Gelassenheit*). Heidegger je još uvijek to mogao imati kao „alternativu“ onome što je nazivao postavom (*Gestell*) kao biti tehnike. *No, tehnosfera nadilazi svekoliko mišljenje „opuštenosti“ spram moderne tehnologije kakvu je 1950-1960 ih godina još uvijek imao u vidu Heidegger, iako je krajem 1960ih u jednom seminaru s Eugenom Finkom o Heraklitu kristalno jasno vidio da s kibernetikom ulazimo u postpovijesnu avanturu vladavine informacije nad bitkom, povratne sprege i kontrole nad bićem i komunikacije nad biti čovjeka.* (Heidegger i Fink, 2014) Naime, umjesto njegova četvorstva zemlja-nebo-smrtnici-besmrtnici ili bitak-bog-svijet-čovjek fundamentalna struktura kibernetike obuhvaća „novo četvorstvo“ i to ovo: informacija-povratna sprega-kontrola-komunikacija. Kad to imamo u vidu, onda postaje bjelodano da više nije riječ o odnosu mišljenja i bitka, već o odnosu sustava i okoline na

temelju tehnoznanstvene konstrukcije u formi vizualizacije i kvantifikacije veličina.

Uostalom, već Max Planck kaže da su mjerljivost i kvantitet temeljne kategorije „bitka“ u okviru kvantne mehanike. Nema mogućnosti nikakve „opuštenosti“ spram tehnosfere iz jednostavnog razloga što je riječ o trećem poretku kibernetike, o transklasičnoj logici mislećih strojeva koji sami upravljaju ne samo sobom, već i Drugima i od svijeta stvaraju mrežu čistih kontingencija. Primjere nije potrebno ovdje nizati, jer sam ih „ontologijsko-ontički“ izveo u mnoštvu svojih knjiga i zbornika i časopisa od politike, globalizacije, rata, filma, glazbe do arhitekture i dizajna. Sve je rezultat nastajućega procesa tehnogeneze „smart objekata“ koji u „internetu stvari“ povezani s drugim takvim autonomnim objektima nadmoćno upravljaju svijetom i sve prelazi u stanje koje Ray Kurzweil, najznačajniji futurolog posthumanizma, naziva *tehnološkom singularnošću*. (Kurzweil, 2005)

1. DELEUZE I SINGULARNOSTI

Knjiga Gillesa Deleuzea *Logika smisla (Logique du sens)* objavljena je 1969. godine, samo godinu dana nakon njegovog fundamentalnoga djela i jednog od najznačajnijih filozofijskih spisa 20. stoljeća, *Razlika i ponavljanje* (Deleuze, 2011). *Logika smisla* napisana je u 34 niza, a kako kaže autor u „Predgovoru (Od Lewisa Carrolla do stoika)“, „iznosimo niz paradoksa koji tvore teoriju smisla.“ (Deleuze, 2015: 5) Začudna sveza između pisca *Alice u zemlji čudesa* i stoika koji su, prema Deleuzeu, „bili začetnici nove slike filozofa, raskinuvši s predsokratovcima, sokratizmom i platonizmom“ (Deleuze 2015: 5), ima nakanu pokazati kako ne postoji nikakav povijesno-logički kontinuitet u mišljenju, već se mora rasklopiti „zamršena povijest“ u ruhu „pokušaja logičkog i psihoanalitičkog romana“. (Deleuze 2015: 5) Dodajmo ovome još da knjiga ima i Dodatak od pet već otprije objavljenih članaka: (1) „Preokretanje platonizma“, (2) „Lukrecije i naturalizam“, (3) Klossowski ili tijela jezici, (4) „Jedna teorija drugog“ (Michel Tournier) i (5) „Uvod u Zolino djelo *Čovjek zvijer*“. O bitnim aspektima Deleuzeove teorije simulakruma i „logike smisla“ pisao sam u knjizi *Mišljenje kao događaj: Kako čitati Deleuzea*. (Paić, 2022)

Postavimo jednostavno pitanje: što znači naslov ove knjige koja sjedinjuje i filozofiju i književnost, ali ne nekim kronološko-linearnim slijedom od početka do kraja, od prvoga izvora do posljednje svrhe u kretanju, već transverzalno i dijakronijski? Kako to može postojati neka „logika smisla“ i nije li već u naslovu nešto „paradoksalno“ i otuda „ne-smisleno“ jer kao da podsjeća na ono što je htio Deleuzeov najljući protivnik u filozofiji uopće, naime Georg W. F. Hegel koji je svoje mišljenje apsoluta izveo kao *znanost logike* koja uspostavlja um u formi apsolutne znanosti duha kao bit cjelokupne povijesti uopće?

Odgovor na ovo postavljeno pitanje u najkraćem sažimanju bio bi sljedeći. Deleuzeova *Logika smisla* tvrdi da je smisao virtualni događaj koji proizlazi iz besmisla, djelujući kao posrednik između propozicija i stanja stvari, ili riječi i stvari. Nisu to same riječi, već neuhvatljivo značenje ili događaj koji te riječi izražavaju, funkcionirajući kao most koji omogućuje jeziku da postane smislen i stvarnosti da se misli. Deleuze reinterpreтира tradicionalni filozofski pojam smisla, naglašavajući njegovu paradoksalnu prirodu – kako on istovremeno razdvaja i povezuje, stvara neravnotežu i rezonancu između nizova koncepata i proizlazi iz dubljeg “mora besmisla”. Pogledajmo ovu inverziju. Ona je, usput, karakteristična za čitav francuski misaoni obrat tradicionalne metafizike na tragu Nietzschea, Heideggera i Husserla u 20. stoljeću od Sartreova egzistencijalizma, fenomenologijske teorije opažanja u djelu Mauricea Merleau-Pontyja do Foucaultove teorije nastanka ludila u doba modernosti i to ne kao puke „anomalije“, već kao iznimke koja stvara novo pravilo.

Nije tek riječ o kritici Kantova programa prosvjetiteljstva s idejom „čistoga uma“, već ponajprije o pokušaju da se ispita onaj prostor-između uma i njegovih transcendentnih konstrukcija stvarnosti kao iluzije i fikcije samoga pojma transcendentnoga polja koje ostaje u okviru metafizičke povijesti mišljenja od Aristotela do Hegela uvijek neodređenim, onim što se gotovo „mistično“ iskazuje mitopoetskim kazivanjem o „bezdanu“ svijeta. Ali besmisao nije „glupost“ u smislu čiste negacije racionalnoga koje označava ozbiljenje logosa ili logičkoga u samoj biti stvarnosti. Besmisao je sila ili proces koji leži u osnovi jezika. To je dinamika koja se s vremena na vrijeme ujedinjuje kao smisao samo da bi se ponovno rasplinula u paradoks. Samo na temelju besmisla može se pojaviti smisao. Smisao je, pak, proizveden besmislenom posljedicom. Besmisao je čista razlika jezika. Nadalje, besmisao je virtualnost jezika, kao i smisao koji je iz njega proizveden, sličan moru intenziteta i singularnosti koje se uzdižu i padaju u beskonačnome procesu.

Deleuze u *Logici smisla* analizira površinsku organizaciju smisla u terminima tri momenta, koji su definirani s tri vrste nizova ili sinteza: veznim, konjunktivnim i disjunktivnim sintezama – iste tri sinteze koje se nalaze u *Razlici i ponavljanju* i *Anti-Edipu*. 1. *Povezivanje*. U prvom trenutku (povezivanju), dijete izdvaja čiste foneme iz struje Glasa na nebu i povezuje ih zajedno u „spoj uzastopnih entiteta“ poput ma ma, da da ili lovor, koji zatim mogu stupiti u složenije odnose ili čak poravnanje nakupina. 2. *Povezivanje*. U drugom trenutku (povezivanju), dolazi do konstrukcije prvih ezoterijskih riječi iz tih fonema, što se ne postiže jednostavnim dodavanjem prethodnih fonema, već integracijom fonema u konvergentne i kontinuirane nizove. Takva kontrakcija ima za cilj izdvajanje globalnoga smisla cijele tvrdnje, često kako bi se imenovala jednom riječju – onim što Carroll naziva „neizgovorljivim jednosložnim

slovom“. 3. *Disjunkcija*. U trećem trenutku (disjunkcija), dijete počinje dovoditi ove ezoterične riječi u odnos s drugim divergentnim i neovisnim nizovima. Ako se *Logika smisla* dijelom predstavlja kao čitanje djela Lewisa Carrolla, to je zato što je Carroll bio jedan od 12 velikih istraživača ove površinske dimenzije smisla. Iako se čini da njegove poznate riječi uspostavljaju konjunktivne sinteze između dva heterogena niza (zmija + morski pas; =sluzav + gibak; =krhak + bijedan).

Što je, dakle, „smisao“ koji se artikulira iz „besmisla“ ne kao pobjeda nad „besmislom“, već kao jedna posve drukčija i otuda nesvodiva „logika smisla“ onkraj svih redukcija osmišljavanja na racionalizam i pozitivizam modernih znanosti? U *Logici smisla* Deleuze razmišlja o ljudima poput sebe koji pišu o Artaudovoj shizofreniji, Nietzscheovom slomu, Hölderlinovom ludilu, Woolfovom samoubojstvu, Fitzgeraldovom slomu i tako dalje. Očito, mišljenje nije tek „stvar glave“. Ono se „inkorporira“ i obuhvaća ljudsko tijelo kao događaj nastanka svih njegovih intenziteta i energetske potencijala kao virtualne aktualizacije, što pridonosi da se u odnosu na metafizički primat duha i panteizam duše oslobodi u svim aspektima svoje transverzalnosti i fraktalnosti. Ludila i samoubojstva, skretanje s puta linearne povijesti vladavine Razuma kroz unaprijed određene postaje na teleologijskome putu metafizike, eto, to su iskliznuća i preusmjeravanja iz onoga što će Deleuze imati kao svoju zvijezdu vodilju na putu mišljenja, a što se filozofijski naziva pojmom imanencije kao samoga života.

No, kakav je to „život“ onoga što pretpostavlja „logiku smisla“? Ako su stoici u ovoj knjizi pravi heroji nove „slike mišljenja“, onda je očito da je Deleuze već u „Predgovoru“ pokazao smjer svoje kritike ne samo Hegela kao oca-utemeljitelja „historicisma“ i „racionalizma“, već ponajprije Heideggera i njegova mišljenja „obrata“ i „zaokreta“ filozofije s idejom „drugoga početka“ kroz povratak predsokratovcima. Stoici su kako im samo ime i preneseno značenje kaže mislioci spoja iskonske mudrosti i izvorne ludosti, sumnje u mistiku bezdana i smisao božanskoga utemeljitelja svijeta, te naposljetku pokušaj da se u samoj biti ljudske osjetilnosti kao novoga holizma pronade novi poticaj za stvaranje događaja kao nesvodive singularnosti. Eto, stigli smo do ključnih pojmova ove knjige: *singularnosti i događaja*.

U Deleuzeovoj *Logici smisla*, „problemi“ su najosnovniji sastojci stvarnosti, djelujući kao mlazovi „singularnosti“ koji, kada se izraze jezikom, postaju „događaji“. Ti događaji, pak, generiraju „smisao“, što je bestjelesni učinak. Singularnosti su virtualni, temeljni uvjeti iz kojih nastaju stvarni objekti i događaji, koji postoje kao transcendentni problemi koji utemeljuju empirijsku realizaciju stvari u svijetu. „*Logika smisla*“ opisuje kako ti bestjelesni događaji i singularnosti koje ih proizvode djeluju u drugačijem vremenskome okviru

od onog “kronosa” (sadašnjega vremena), umjesto toga funkcionirajući duž beskonačne linije “aiona” (vječno djeljive prošlosti i budućnosti). Problemi: Na temeljnoj razini Deleuzeove ontologije, problemi su ono što konstituira stvarnost. Oni su “transcendentalni” uvjeti za realizaciju rješenja i aktualizaciju objekata.

Singularnosti: Problemi se manifestiraju kao “mlazovi singularnosti”, koji su idealno-stvarni uvjeti složeniji od objekata i riječi koje percipiramo. Oni su osnova za empirijsku realizaciju rješenja. Događaji: Kada su singularnosti minimalno registrirane u jeziku, one postaju događaji. Događaji su bestjelesni učinci koji proizlaze iz radnji i strasti, a postoje neovisno o tijelima koja ih izvode. Smisao kao učinak: Smisao je bestjelesni učinak proizveden interakcijom između singularnosti i događaja. Stvaranje smisla: Smisao proizlazi iz određenog određenja problema i njegovih uvjeta, a ne kao odvojena komponenta propozicija. Vrijeme virtualnoga: *Aion* vs. *Kronos*: Virtualno područje problema, singularnosti i događaja djeluje na vrijeme *Aiona*, “beskonačno djeljive prošlosti i budućnosti”, a ne *Kronosa*, ograničenog sadašnjeg vremena ljudskih operacija. Aktualizacija: Singularnosti se aktualiziraju na različite djelomične načine, a taj proces aktualizacije je inherentno slučajan ili proizvoljan, sa slučajnošću u svom središtu. Preokretanje platonizma: Deleuzeova “logika smisla” je temeljni preokret platonizma. Umjesto da se ideje (ili problemi) izvode iz svijeta stvari, Deleuze tvrdi suprotno: stvari, riječi, znanje i subjekti su svi proizvodi koji proizlaze iz problema, singularnosti i događaja koje oni generiraju. (Deleuze, 2015)

U petnaestome nizu koji se bavi singularnostima Deleuze nastoji utvrditi kako se pokazuje u mišljenju ono što „prethodi“ osobnosti i njezinim manifestacijama koje psihoanaliza polazeći od matrice jezika artikulira kao sebstvo ili stadij *egoa* u odnosu spram razlike koja otpočinje sa stadijem onoga ili *Ida* te stadija nad-*Ja* ili *super-egoa*. Čini se da je to objašnjenje koje podaruje Deleuze jedno od najznačajnijih filozofijskih priloga njegove „ontologije postajanja“ i „digitalnoga konstruktivizma“ iz jednostavnoga razloga što je pitanje subjekta unatoč kartezijskoga nasljeđa dualizma uma i tijela, *res cogitansa* i *res estensae* ono što filozofiji i književnosti daje posebnu „logiku smisla“. To, naravno, ne znači da je besmisao posve beznačajan pojam za razumijevanje svijeta kao događaja-singularnosti. Evo, kako to krajnje „spekulativno“ izriče sam Deleuze na jednom od najvažnijih mjesta čitave *Logike smisla*.

„Pokušavamo odrediti neosobno i predindividualno transcendentalno polje koje ne slični odgovarajućim empirijskim poljima, a pritom se razlikuje i od nediferencirane dubine. To se polje ne može odrediti kao polje svijesti; usprkos Sartreovom pokušaju, nemoguće je očuvati svijest

kao sredinu (*milieu*) odbacujući formu osobe i gledište individualizacije. Svijest nije ništa bez određene unifikacije, ali unificirajuća sinteza svijesti ne postoji bez forme Ja ni bez gledišta sebstva. Ono što nije ni individualno ni osobno, naspram toga, jesu emisije singularnosti utoliko što se one proizvode na nesvjesnoj površini i posjeduju pokretan, imanentan princip autounifikacije s pomoću *nomadske distribucije*, koja se radikalno razlikuje od fiksnih i sjedilačkih distribucija kao uvjeta sinteza svijesti. Singularnosti su pravi transcendentalni događaji; ono što Ferlinghetti zove „četvrto lice jednine“. Singularnosti uopće nisu individualne ni osobne, već upravljaju genozom individuuma i osoba; one se razdjeljuju u „potencijal“ koji sam po sebi ne sadrži ni Sebe ni Ja, nego ih proizvodi tako što se aktualizira, efektuira...“ (Deleuze 2015: 99)

Nije li uistinu iznimno složeno ovo Deleuzeovo promišljanje prostora i vremena onog što se nalazi iza čitavog procesa „imanentne transcendencije“ jer vidimo da razlikuje individuume i sebstva, a pojam transcendentalnoga više ne pripisuje sintezi čistoga uma kao u Kanta, već ga prebacuje u pojam događaja. Sve odjednom više nije homogeno, nije vertikalno u smislu kohezije i uspostavljenoga hijerarhijskoga poretka tradicionalnih metafizičkih kategorija i pojmova. Jasno je da će Sartreovu kritiku Husserlove transcendentalne svijesti Deleuze korigirati, ne i posve odbaciti. Ostavit će pritom pojam transcendentalnoga, ali će pojam „Ja“ razdvojiti na individualnost i sebstvo, te iz nastojanja paradoksalnoga spajanja Kanta i Humea („transcendentalizma“ i „empirizma“) dospjeti do toga da kroz te famozne „*nomadske distribucije*“ sagleda „logiku kretanja“ samoga prostora-vremena onog što je formalno „prije“ ali nije kantovski *a priori* sintetičke svijesti o stvaranju „logike smisla“. Mi se ne borimo u svijetu protiv „gluposti“ kao negacije svijeta hoteci „glupane“ prosvijetliti ili izvesti ih na „put mudrosti“ u smislu sokratizma Freudove psihoanalize. Ono što hoćemo jest ući u polje koje nije ništa drugo negoli onaj mistični bezdan iz kojeg filozofija progovara u samoj strukturi metafizike kao ono neiskazivo jer je obavijeno velom „preokrenutoga platonizma“. To je područje predindividualnoga koje je i sam Heidegger u doba *Bitka i vremena* odredio ne iz predrefleksivne svijesti na tragu Descartesa i Kanta, već iz područja koje je nazvao *predontologijskim razumijevanjem bitka*. (Heidegger 2000) Singularnosti-događaji su, dakle, polja djelovanje neosobnosti i predindividualnosti.

Ali, što je uopće singularnost?

„Prvo, singularnosti-događaji odgovaraju heterogenim nizovima što se organiziraju u sustav koji nije ni stabilan ni nestabilan, nego „metastabilan“, obdaren potencijalnom energijom u kojoj se raspodjeljuju razlike među nizovima. (Potencijalna energija jest energija čistog događaja,

dok forme aktualizacije odgovaraju efektuacijama događaja.) Drugo, singularnosti slijede proces autounifikacije, uvijek pokretan i pomaknut u mjeri u kojoj paradoksalan element prolazi kroz nizove i uzrokuje njihovu rezonanciju, obuhvaćajući odgovarajuće singularne točke u jednoj te istoj aleatornoj točki i sve emisije, sva bacanja, u jednoj te istoj igri. Treće, singularnosti ili potencijali pohode površinu. Sve se događa na površini u kristalu koji se razvija samo na rubovima. (...) Stoga ćemo, kao četvrto određenje, ustvrditi da je površina mjesto *smisla*.“ (Deleuze, 2015: 99-100)

Jasno je, dakle, da je Deleuze stvaralački preuzeo pojmove i način obrazloženja jedne nove filozofije kibernetike Gilberta Simondona, koja umjesto tradicionalnih aristotelovsko-hegelovskih logičkih koherencija i sustava mišljenja podaruje drukčiju „logiku smisla“. Metastabilnost je pritom njegov temeljni pojam. Sve se događa kad površina nije više ono „izvedeno“ i „sekundarno“ kao puka preslika svijeta ideja koje rade u „dubini svijeta“ kao transcendentalne strukture geneze bitka, bića i biti čovjeka. Umjesto toga, singularnosti-događaji su autonomna autounifikacija stanja koje ne „uzrokuju“ više supstancijalne mreže prvih uzroka. *Stvar je u „preokrenutom platonizmu“.* Sada, naravno, sve kibernetički ima logiku djelovanja binarnoga koda, sustava i okoline, homeostaze i autoimunoga djelovanja organizma bio on biološki ili tehnološki konstruiran.

Rekli smo već da je smisao Deleuzeove heterogeneze pojmova iz područja „imanencije života“ u prekidu, ne i dokidanju/prevladavanju (*Aufhebung*) jer je to pojam Hegelove i Marxove dijalektike, s razumijevanjem odnosa koji je Heidegger nazvao onto-teologijom kao unutaršnjim ustrojstvom metafizike. Bitak i bog su izrazi za cjelinu koja podaruje partikularnostima i singularnostima njihov izvedeni položaj u hijerarhijskome okružju postavljenosti bića. No, ono što simbolički označava njihovu vladavinu za Deleuzea se pokazuje problematičnim. Zato tzv. transcendentalna filozofija mora pretpostaviti ono što pripada bestemeljnome i bezrazložnome u konstituciji svijeta empirijskih fenomena. Površina nikad ne bi mogla imati svoju autonomnost i autounifikaciju u takvome načinu mišljenja. Iza ovog što propisuje zapadnjačka metafizika s idejom prvoga pokretača i uzročnika svega što jest kao posljednjeg smisla uopće ne može postojati ništa drugo negoli kaos. Ali, ne samo to. Deleuze lucidno pokazuje kako

„metafizika i transcendentalna filozofija slažu se u tome što koncipiraju *odredive singularnosti koje su već zarobljene u vrhovnome Sebstvu ili višemu Jastvu.* (...) Trenuci kad je filozofija dala glas Bestemeljnom i pronašla mistični jezik njegova gnjeva, njegove bezobličnosti i njegova

sljepila uvijek su bili iznimni: Boehme, Schelling, Schopenhauer. U svojim počecima Nietzsche je bio jedan od njih.(...) Nietzscheovo se otkriće dakle smješta na drugu ravan: u trenutak kad on, oslobodivši se Schopenhauera i Wagnera, počinje istraživati svijet neosobnih i predindividualnih singularnosti, svijet koji sada naziva dionizijskim ili svijetom volje za moć, slobodne i nevezane energije.“ (Deleuze, 2015: 102 i 103.)

Singularnosti su događaji, jer više ne „postoji“ nužnost i nepromjenljivost Jednoga u formi bitka i boga, već samo Mnoštvo u ponavljajućoj razlici s kojom se život vodi onkraj „logike individuuma i sebstva“. Biti-Ja očito pretpostavlja već posve noviju operaciju ili proces nastajanja jedne smislene singularnosti kojoj njezinu stabilnost podaruje jezik kao Označitelj. Međutim, Deleuze pronalazi svojeg svjedoka za drugačiju sliku mišljenja ne samo u stoicizmu pred kraj grčke vladavine u povijesti mišljenja. Nietzsche nakon samokritike i samoprevladavanja nasljeđa metafizike iskona i temelja, onog bezdana koje pretihodi povijesnome događanju života onkraj kaosa postaje Deleuzeov najznačajniji „heroj mišljenja“ koje postaje svetkovina singularnosti kao događaja.

Zbog toga je „logika smisla“ nužno u znaku figure paradoksa i taj se paradoks pojavljuje u formi diskursa koje ima ponajprije značenje vođenja života kao neosobne avanture. Ipak, preostaje u svemu ovome u petnaestome nizu koji se bavi pojmom singularnosti nešto „problematično“. Što? Ono što je autounifikacija nečega što nije nešto, niti nije ništa, već se događa kao singularnost. *Deleuzeova je „ontologija postajanja“ u svojoj procesualnoj metastabilnosti površinsko iskapanje rizomatike onog što je u svojoj jednkrotnosti iznimno i zbog toga je njegovo ponavljanje drugačije shvaćanje samoga pojma razlike. Singularnost kao događaj stvara razliku u samome sebi i taj odnos jest izvan svekolike metafizike i transcendentalne filozofije.*

Tko „govori“ iz horizonta ove filozofije koja u književnosti pomaka i skretanja od „normalnosti“ pronalazi drugačiju „logiku smisla“ od linearne kozmogeneze po kojoj su sva bića rezultat prvoga uzroka (*arché*) i posljednje svrhe (*telos*)? Čovjek kao „filozof“ i „umjetnik“ kao što je to zapečatio svojim „ludilom“ sam Nietzsche? Ne! Ne govori više nitko kao identifikacija individuuma i sebstva, nikakav „transcendentalni Ja“. Govori ona „slika mišljenja“ čiji su temeljni pojmovi neosobnost i imanencija života koji prolaze kroz površinu kože i čitavo tijelo se zatrese kad nastane nešto „novo“, neki novi „svijet“ u svojoj virtualnoj aktualizaciji. Nije nimalo slučajno što Deleuze kaže navodeći Nietzschea iz *Ostavštine*.

„Bit ćete čudovište, pretvorit ćete se u kaos. – Ostvarili smo to proročanstvo.“ (Deleuze 2015: 104)

Kaos kao kaosmos postaje ono metastabilno područje djelovanja singularnosti kao događaja i njegovo se pravo „ime“ i „pojam“ naziva – tehnosfera! Smisao njezine „logike“ leži izvan heterogeneze u autopoiesisu bez početka i kraja. Sve što samo sebe proizvodi mora biti singularnost kao događaj u nadilaženju granica individuuma i sebstva, jezika i slike; mora biti „ono“ što je kao takvo neiskazivo, ali ne i ne-za-mislivo.

2. WHITEHEAD I DOGAĐAJI

Jedini matematičar i filozof znanosti koji se mogao „mjeriti“ s Einsteinom u promišljanju temeljnih pitanja kozmologije kao fizikalne znanosti i kao ontologijske „velike priče“ koja pripada onome što od predsokratskih Grka nazivamo filozofijom bio je Alfred N. Whitehead, autor veličajne knjige *Proces i realnost* iz 1929. godine. (Whitehead 1929) U njoj uspostavlja osnove za razumijevanje pojma događaja (*event*) koji će u svojoj „ontologiji postajanja“ 1968. godine u djelu *Razlika i ponavljanje* preuzeti i preusmjeriti Gilles Deleuze s pojmom virtualne aktualizacije. Oba su mislioca nužni za razumijevanje onog što nazivamo *tehnosferom*. (Paić, 2018) Često se zaboravlja da je Whitehead, a ne Bergson, razvio dalekosežne konzekvencije onog što povezuje suvremena astrofizikalna istraživanja svemira s pitanjem filozofijske kozmologije o smislu i svrsi „stvaralačke metafizike“ koja nas i nadalje opsjeda jer smo misaona bića i egzistencijalno usmjereni spram ireverzibilne budućnosti.

No, osim toga „fatalnoga“ događaja kao temeljnog filozofijskoga pojma 20. stoljeća koje je Heidegger razvio u svojem mišljenju zgone (*Ereignis*) počevši od 1936. godine, čini mi se da je još jedan pojam možda i poticajniji za promišljanje baš „sada“, u trenucima kad u trećem desetljeću 21. stoljeća svjedočimo kako zahvaljujući vizualizaciji svemira s pomoću megateleskopa *James Webb* dolaze u pitanje mnogi teorijski postulati o tzv. Velikome prasku ili nastanku „našega svemira“. Taj pojam Whitehead naziva „kozmičkom epohom“ i posve je bjelodano da je posrijedi drukčije shvaćen odnos kozmologije i ontologije, odnosno kozmosa i vremena negoli u Einsteina i Heideggera. Budući da sam o tome ekstenzivno pisao u sklopu promišljanja filozofijske i znanstvene genealogije tehnosfere, ovdje je dostatno kazati sljedeće. „Kozmička epoha“ upućuje kao i po analogiji s Platonovim *Timejem* da Whitehead nadilazi tradicionalno razumijevanje i kozmosa i vremena na taj način što Boga poima kao „estetskoga demijurga“ koji je, doduše, rekao bi Leibniz, „programirao i uskladio“ kozmičke satove s ljudskim umnim sposobnostima zamjećivanja vremena kao razlike između kontinuuma u ekstazama ili dimenzijama prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, ali je umjesto nužnosti i predodređenosti „sudbine“ ostavio mogućnost da njegovo djelo ne bude dovršeno zauvijek, već se u stalnim mijenama „kozmičkih epoha“ ono vječno i beskonačno neprestano zbiva kao

događaj u procesu „novoga“. U filozofiji Alfreda Northa Whiteheada, “kozmička epoha” odnosi se na određeno, konačno i samostalno razdoblje u golemoj, međusobno povezanoj stvarnosti koju je nazvao “nexus” ili “društvo”. Zamišljao je naš svemir, zajedno s drugim potencijalno postojećim epohama, kao da postoje unutar ove šire, sveobuhvatne stvarnosti. Whiteheadov koncept kozmičkih epoha dijeli neke sličnosti s hipotezom multiverzuma u suvremenoj kozmologiji, posebno ideju o višestrukim svemirima ili epohama koje postoje uz naš. (Whitehead, 1929: 342-352)

Epohalnost je, dakle, za razliku od tzv. trajanja vremena u okviru teorije relativnosti kao objektivnoga korelata kretanju mase i energije izvan bilo kakve tzv. ljudske subjektivnosti i njezinih parametara „doživljaja“ vremena koje mjerimo egzaktno s pomoću matematičkih veličina u kronometarskim pojmovima sata, minute, sekunde itd. ono što pripada događaju unutar „sveobuhvatne stvarnosti“. Multiverzum, pak, ne smijemo nipošto miješati s navadama tzv. policentrične i postmoderne kozmologije i epistemologije po kojima bi Mnoštvo bilo prethodeće Jednome i tako bi neutraliziralo i suspendiralo stare pre Sokratske i uopće klasične metafizičke teorije nastanka i širenja svemira. Za razumijevanje epohalnosti nužno je imati u vidu ovaj odnos sveobuhvatne stvarnosti koja u svojoj prostorno-vremenskoj ireverzibilnosti povezuje pojmove vječnosti i beskonačnosti s onima prolaznosti i konačnosti.

Tradicionalna metafizika, primjerice Parmenida, to bi sažela kao razliku bitka kao postojanosti i trajnosti i bića koje osim božanskoga temelja i uvjeta mogućnosti nastanka drugih bića jest prolazno, propadljivo i smrtno. *Epohalnost je otuda konačnost u stalnoj mijeni kozmičkoga vremena koje nije ni „objektivno“ niti „subjektivno“, već se u mnoštvu kao multiverzumu pojavljuje svagda kao razlika i drugost. Epohe ni u povijesno-metafizičkome značenju ljudske povijesti nisu istovjetne jer se odnose na događaje koji proizvode različita stanja bića.* Mnoštvo nije stoga nikakva inertna masa istovjetnih konfiguracija u svemiru, primjerice galaksija. Ono što je svojstveno i gotovo isto i u Whiteheada i srednjovjekovnoga teologa Dunska Škota jest da je ovaj multiverzum dokaz beskrajne različitosti bića koja u svojoj partikularnosti čuvaju ono isto i zajedničko što pripada Bogu u smislu kontingencije i da je upravo to razlog zbog čega osim četiri skolastičke transcendentalije (jednog, dobrog, istinitog i bića) ona peta (lijepo) nije na posljednjem mjestu po ontologijskome i logičkome rangu, već ima posebno mjesto nečega što i sv. Toma Akvinski i James Joyce nazivaju *epifanijom*.

Nikad ne bi Whiteheadu palo na pamet da u ime tzv. fizikalizma ili kozmologijskoga znanstvenoga pozitivizma proglašava ljudsko osjećanje vremena „subjektivnom zabludom“ koja kao nema nikakve „objektivne“ validnosti za procese kozmo-geneze. To naglašavam stoga što čovjek unatoč svekolike svoje

apsolutne umišljenosti i antropocentričke taštine gospodara nad svemirom, što prethodne epohe poput klasične grčke i srednjovjekovnoga kršćanstva nisu ni po čemu bile, ipak ima nešto što ga izjednačava sa svime onime što je pripadno prema teologijskim kriterijima samo značajkama Boga. I to je ono što neporecivo tvrde i filozofijski skeptični Grci i skolastički smjerni kršćani srednjega vijeka, i novovjekovni pozitivisti i moderni, postmoderni i suvremeni scijentistički nadahnuti tehno-deterministi. Čovjek je u okviru multiverzuma kao događaja razlike „kozmičkih epoha“ ono biće koje djeluje kao i Bog jer ga pokreće moć i estetska nesvodivost *samostvaralačke avanture života bez koje ne postoji nikakav svijet i bez koje čovjek postaje kako to mitopoetski iskazuje poljski književnik Bruno Schulz u pripovijesti „Kometa“ – „arhivski broj u velikoj registraturi neba“*.

Što označava riječ epoha? Evo. Epoha (grč. *ἐποχή*: zastoj; razdoblje; položaj). Doba, razdoblje; vremenski odsjek obilježen nekim određenim stanjem, događanjem, razvojem ili omeđen određenim vremenskim granicama, pa zato svagda govorimo o epohi nečega poput znanstvenih otkrića, svjetske trgovine, političkih revolucija, razvitka tehnologije itd. Iz svega je razvidno da se epoha i epohalnost razumiju iz povijesnosti vremena kao događaja koji pretpostavlja svoj pravocrtni ili kružni model kretanja. *To znači da je epoha izraz kojim se ono što pripada biti vremena svodi na svezu događaja i doživljaja vremenske jednodimenzionalnosti i neponovljivosti. Vrijeme se stoga u svim „epohama“ od onih iskonskih do naše začudne tehno-epohalnosti razumije kao ireverzibilnost ne tek ljudskoga postojanja, već kozmičkoga zastarijevanja i vječne novosti.* Nitko nikad nije u povijesti imao bilo kakve zabludne misli da je vječan u svojem smrtnome tijelu i da će biti besmrtn u smislu nadilaženja svoje vlastite epohe. Jednodimenzionalnost i neponovljivost, međutim, ne znače da je „kozmička epoha“ o kojoj govori Whitehead osuđena na neizbježnu propast i iščeznuće.

Svaka se epoha posvjedočuje kao ireverzibilni trag u kontinuitetu vremena i prostora te u sebi ima zaokruženu sveobuhvatnost prošlosti, sadašnjosti i budućnosti kao cjelinu svih duhovno-materijalnih očitovanja. Ni jedna epoha, pa tako ni ona koja će doći nakon ove neumitne „toplotne smrti“ našeg svemira za približno 5-6 milijardi godina, jer prema postavkama Rogera Penrosea koje se podudaraju i s tezama Whiteheada iz *Procesa i realnosti* prije „Velikoga praska“ i nastanka našeg svemira postojao je najvjerojatnije i događaj jedne kozmičke epohe koja je prethodila nastanku našega svemira, što ujedno znači da je ideja vječnosti i beskonačnosti svemira kao multiverzuma uvjet mogućnosti govora o „stvaralačkome dobu metafizike“ koje pretpostavlja umjesto teizma i ateizma, govora o stvaranju svijeta iz Božjega uma i njegove negacije, ono što je prema mojem razumijevanju istodobno i bit *tehnosfere*. (Paić, 2018; Paić, 2023b)

To je autopoiesis ili samostvaralačka kozmo-tehno-geneza multiverzuma koja ne potrebuje više u mišljenju sveobuhvatne stvarnosti ni izvanjskoga nepokretnoga pokretača od Aristotelova boga do Boga u teologijskim zamislama sv. Tome Akvinskoga, ni unutarnjega regulatora i nadziratelja svih kozmičkih i ljudskih procesa razmjene materije, energije i informacija. *Autopoiesis* je samostvaralačka „volja za moć“, samoproizvodni događaj kojim informacija stvara novu informaciju, posvemašnja otvorenost svih svjetova bez prvoga uzroka i posljednje svrhe, *kaosmos* i carstvo vječne kontingencije. Da, a što ćemo onda s onom zagonetnom i ujedno tako misaono jezgrovitom izrekom koja pripada uistinu teoriji relativnosti Einsteina na najvišu potenciju: *Bog se ne kocka?*

Autopoiesis predstavlja riješenu zagonetku ne samo filozofijske kozmologije kojoj je, unatoč svoje „mržnje spram filozofije“, pečat u suvremenosti udario Stephen Hawking kad je jednom rekao da je za nastanak svemira ideja Boga nepotrebna, a time i njegovo „aktivno djelovanje“ u tom procesu stvaranja. Ipak, ideja Boga je nužnost, providnost, volja, vladavina reda i smisla, svrhovitost i skladnost, vječnost i naposljetku mišljenje kao dar koji se prima i koji može postati ono što pripada samoj ideji *tehnosfere* kao kraj čovjeka i njegova svijeta upravo sredstvima njegove težnje za redom i svrhom, da paradoks bude potpun. Ideja Boga je, recimo to bez ikakve zadržke, upravo i samostvaranje i samoproizvodnja koja govori o apsolutu i sveobuhvatnoj stvarnosti u slijedu kozmičkih epoha čak i kad umjesto nužnosti sve postaje slučaj, a umjesto reda sve postaje kaos. *Autopoiesis*, međutim, nije vezan uz nikakvu izvanjsku i unutarnju „volju za moć“ niti uz postojanje pet vječnih transcendentalija od kojih je ona posljednja, peta, *pulchrum*, zapravo najveći izazov za mišljenje jer je za razliku od ostale četiri jedina koja se odnosi na proces stvaralačke i samostvaralačke moći duhovnoga bitka.

Ono što se stvara i što pretpostavlja stvaratelja i stvoreno izvan metafizičke artikulacije bitka, bića i biti čovjeka nije ništa drugo negoli događaj vječne kontingencije postajanja „novoga“. Jer sve što pripada događaju u kozmologijskome smislu jest ono što je klasična ontologija s Aristotelom određivala kao „vječno sada“ (*nunc stans*), ali onkraj ekstaze ili dimenzije vremena koju nazivamo sadašnjošću. Zato je sve danas svagda „aktualno“, jer *actualitas* je istodobno potencijalnost i kontingencija, koja ima svoju istinsku vremenitost u onome što označava pojam bez kojeg nema *tehnosfere*. Riječ je, naravno, o *virtualnosti*. Samostvaranje svemira je ne samo najvjerodostojnija pretpostavka teorije multiverzuma, već i bit *tehnosfere* kao vječne virtualne aktualizacije s kojom nije tek posrijedi vladavina tzv. umjetne inteligencije kao umjetnoga logosa. Umjesto toga, riječ je o auto-poietičkome horizontu događaja kojim se u prostoru-i-vremenu oblikuju različiti i drugačiji svjetovi u mnoštvu prošlih, sadašnjih i budućih *kozmičkih epoha*.

Bog se ne kocka jer samostvaranje nije nužnost nastanka novoga, već slučaj jedinstvenoga i neponovljivog događaja za kojeg se naše mišljenje, kako bi rekao Heidegger u Što znači misliti?, tek treba pripremiti i za koje je još uvijek sve na kocki: i kraj svijeta (dies irae) i nastanak novoga svijeta onkraj svih zakonitosti i sustava ovog još uvijek postojećega, najgoreg i najboljeg od mogućih drugih svjetova, da na kraju svedemo onaj Leibnizov kozmologijski optimizam na zadanu mjeru odmaka od svekolike vjere u stvarnost koja je uvijek pitanje perspektive, a ne apsolutne objektivnosti kao vrhovne fikcije jedne zastarjele metafizike. (Paić 2021a; Paić, 2023a)

Što je to – kozmologija? Odgovor na ovo pitanje pretpostavlja razumijevanje biti ontologije kao metafizike. Naime, pitajući o smislu bitka kao takvom, čovjek kao samosvjesno biće nužno postavlja pitanje o prvim počecima ili nastanku prirode, svijeta i ljudske egzistencije u povijesnome smislu. Otuda kozmologija pripada filozofiji kao njezino unutarnje ustrojstvo. Filozofija se razvija kao onto-teo-kozmo-antropologijski sklop mišljenja i u tom razvitku mišljenje metafizički zaokružuje u ovome četvorstvu svoju navlastitu zadaću da pitajući o smislu bitka istodobno pita o smislu ljudske egzistencije u svemiru i nužnosti ili slučaju nastanka svemira uopće.

"Kozmologija (grč. *κόσμος* i *λογία* što označava svezu između svemira i znanosti) bavi se pitanjem o nastanku ili postanku svemira. Pritom se u modernoj fizici i astrofizici uobičajilo na temelju teorija o „velikome prasku“ (*Big Bang*) postavljati stvari na sljedeći način. Svemir je nastao prije otprilike 14 milijardi godina. Pretpostavlja se da postoji oko 200 milijardi galaksija. Glavni problem fizikalne kozmologije odnosi se na postavke o nužnim počecima i mogućem kraju „našeg“ svemira shvaćenoga u kategorijama elementarnih čestica (protoni, fotoni, neutroni, leptoni, elektroni i atomi). Eksplozija (prask kao iznimno brzo širenje i oslobađanje velike količine topline u prostoru) jest pojam koji odgovara ideji nastanka svjetova (galaksija, planeta, satelita), dok se za nestanak „našeg“ svemira koristi riječ implozija (naglo smanjenje obujma tijela i sužavanje prostornosti na početnu točku). Bit materije proizlazi otuda u njezinome širenju i sužavanju. A to ujedno odgovara određenju pojma supstancije nečega kao nečega. U svim se njezinim formama i sadržaju mora očuvati mjera istovjetnosti kao jamstvo kontinuiteta u promjeni. U svakom slučaju, početak svemira i njegov kraj odnose se na evolucijsku dimenziju „napretka“ i „razvitka“. Kozmička evolucija (makrokozmos) ima mikro-ogledalo postojanja u biološkoj evoluciji i njezinim promjenama na Zemlji. Nema sumnje da se razlikovanje između filozofijske i znanstvene kozmologije izvodi i kao razlikovanje metafizike u širem smislu od znanosti kao što je, primjerice, matematička fizika." (Paić, 2018: 396-397)

U *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pod odrednicom *filozofija kozmologije* tvrdi se da je riječ o studiju znanosti s obzirom na istraživanje fizikalno određenoga svemira. Na taj način kozmologija kao disciplina pripadna teoretskoj fizici s Einsteinovim statičkim modelom svemira doživjela je svoj veliki procvat 1960ih godina kada se počela razmatrati i dijelom suvremene filozofije. (<https://plato.stanford.edu/entries/cosmology/> Iako je ovaj opis stanja stvari uvelike problematičan kad je riječ o pojmu filozofijske kozmologije, koja se otpočela razvijati od Aristotela i stoika pa preko novovjekovne metafizike s vrhuncem u Kanta i Leibniza, da bi u 20. stoljeću upravo već spomenuti Whitehead u svojem glasovitome djelu *Proces i realnost: Ogled iz kozmologije* (*Process and Reality: An Essay in Cosmology*) iz 1929. godine dao najveći mogući doprinos filozofijskome istraživanju kozmologijskih pitanja, (Whitehead, 1929) ipak se valja suglasiti da je u suvremenosti kozmologija u potpunosti postala prožeta nastojanjima astrofizike.

Zašto? Iz jednostavnog razloga što je sama teoretska fizika baveći se tajnama nastanka i razvitka svemira stvorila nove dinamičke modele i sinkretičke konceptualne okvire poput već analiziranog *horizonta događaja*, crnih rupa, tamne tvari, tamne energije, nelinearnosti, kontingencije, emergencije i slično, čime je dospjela do svojevrsne fuzije fizike i metafizike u novom svjetlu nastojanja stvaranja tzv. Teorije svega sintezom teorije relativnosti i kvantne mehanike. Na taj način postaje razvidno zašto je zapravo filozofijska kozmologija danas u bitnome zastarjela u odnosu na zahtjev tzv. znanstvene kozmologije. Njezina nužnost proizlazi otuda što bi

"čista filozofijska kozmologija bila samoproturječna. To jest, temeljni formalni kriteriji filozofije su logička konzistencija i adekvatnost spram relevantnih činjenica, a najočitije su za kozmologiju one o našem svemiru koje su otkrile fizikalne znanosti. Ispuniti svoje vlastite kriterije, prema tome, za filozofijsku kozmologiju mora uključivati znanosti." (Griffin, 2006)

Postaje li time filozofija *ancilla scientiae* u smislu pozitivnih znanosti poput matematike, fizike, biologije i kibernetike kao univerzalne znanosti informacijskoga doba kao što je u srednjem vijeku bila *ancilla theologiae*? U knjizi Stephena Hawkinga i Leonarda Mlodinowa *The Grand Design* filozofiju se posve otpisuje pa tako i bilo kakav novi lik filozofijske kozmologije iz razloga što, prema autorima, filozofi više nisu u stanju slijediti razvitak kozmologijskih teorija unutar astrofizike, jer im je kategorijalni aparat zaostao još u doba klasične metafizike. *No, još je pritom frapantnije što ponajprije Hawking kao glavni predstavnik ovog zatiranja filozofije uopće u razumijevanju biti svemira*

tvrdi da su sva tzv. filozofijska pitanja postala znanstvena pitanja koje postavlja i rješava teoretska fizika poput, primjerice, kako funkcionira svemir?

Što je bit zbilje? Odakle sve proizlazi? Ima li svemir svojeg tvorca ili je nastao slučajem? (Hawking i Mlodinow, 2012.) Iako postoji i obrana filozofije sa stajališta dobro potkovane teorije koja se oslanja na metafiziku Whiteheada i drugih relevantnih filozofa-znanstvenika, kao da je taj glas otpora novome pozitivizmu znanstvene kozmologije nalik glasu radikalne manjine i često je posve nečujan. Razlog se čini očitim. Naime, veliki proboj astrofizike s njezinim epohalnim otkrićima u radovima Hawkinga i Penrosea, primjerice, zasniva se na rezultatima tzv. iskustvenog materijala ili činjenica koje potkrepljuju nove modele fizike kad je riječ o istraživanjima Velikog prasaka, crnih rupa u svemiru i nelinearnih učinaka teorije kaosa. Kozmologija koja počiva na geometriji prostora-vremena, teoriji relativnosti i jednadžbama neodređenosti iz kvantne mehanike, kao i pretpostavkama o multiverzumu zacijelo je nadmoćna svim prethodnim modelima statičkoga svemira od doba Newtona i Leibniza. No, kao što smo to već naznačili, ne može prijeći prag kozmologijske antinomije kakvu je postavio Kant i sa sigurnošću biti na strani Boga ili kaosa u nastojanju objašnjenja tzv. prvoga uzroka stvaranja svemira. Štoviše, čak i rijetki glasovi s druge obale, one koja polazi od postavke da je Veliki prasak samo jedna teorija o svemiru i to ona koja omogućuje u novome diskursu astrofizike fuziju teologije i pozitivne znanosti jer govori o početku svega, a prema zagovornicima ove druge teorije tzv. kriodinamike unutar termodinamike nema nikakvog početka, jer je svemir u svojoj beskonačnosti vječan i ne širi se, trude se opovrgnuti takav trend u kozmologiji kao štetan za daljnje promišljanje svemira.

Najznačajniji današnji zagovornik ovog protu-smjera suvremenoj teoretskoj fizici je njemački fizičar Otto E. Rössler koji se neprestano poziva na švicarskoga kozmologa i fizičara Fritza Zwickyja, oca-utemeljiitelja tzv. dinamičke frikcije u istraživanjima zvjezdanih galaksija. (Rössler, 2011) Ukratko, obje teorije, tzv. standardni model objašnjenja postanka svemira i tzv. Zwickyjeva dinamička frikcija s kojom se svemir smatra kao u Parmenidovoj filozofiji postojanim, vječnim i beskonačnim prostorom-vremenom događanja bez horizonta, dovode filozofijsku kozmologiju do toga da je za njezinu eventualnu budućnost nužno usvojiti temeljna znanja suvremenih znanosti, osobito matematike, fizike i biologije.

Konjunkturu pojma kozmologije možemo pratiti istodobno s razvitkom astronomije i astrofizike. U 20. stoljeću fizika je doživjela svoje najveće vrhunce nakon novoga vijeka i Newtonove teorije gravitacije kao i Keplerovih zakona kozmičkoga gibanja. Nije potrebno posebno dokazivati kako su za to ponajprije zaslužni Einstein, Bohr, Heisenberg. Bilo bi, pak, nekorektno izostaviti i filozofijsku usmjerenost da se rezultate fizike i biologije pokuša

inkorporirati u nove ontologije procesualnosti kakva je bila Whiteheadova filozofijska kozmologija, te s druge strane nastojanja utemeljenja filozofijske antropologije u djelima Schelera, Gehlena i Plessnera. Pritom je teorija biološke evolucije za projekt novih antropologija bila neizostavna pretpostavka. No, iz današnje perspektive kad smo svjedoci razdoblja apsolutne tehnogeneze i vizualizacije svemira zahvaljujući dosegima kibernetike i inženjerstva, čini se da je nastupilo razdoblje posvemašnje redukcije filozofije kao metafizike. To znači da se filozofijska kozmologija eventualno može održati u znanstvenome pogonu humanistike samo ako prihvaća i slijedi ono što obuzima fizikalnu kozmologiju. Riječ je, naravno, o novome konceptu prirode.

3. WHITEHEAD I KOZMIČKA EPOHA

Najznačajniji kozmolog suvremenosti Whitehead koji unosi u raspravu nove pojmove kao što su to događaj (*event*), proces (*process*) i postajanje (*becoming*) najradikalnije je rastemeljio pojmove prirode klasične metafizike, poput supstancije te inercije materije. Usto, metafizici je posredno podario novu moć time što joj je ostavio u nasljeđe monizam umjesto dualizma, a to je produktivno nastavio sa svojim pojmom događaja i razlike Gilles Deleuze. (Paić, 2022) *Metafizika procesa stvaranja svjetova u Whiteheada predstavlja uistinu početak svih kasnijih filozofijskih rastemeljenja i novog označavanja starih pojmova i kategorija. No, ono što je ovdje osobito zanimljivo jest da se nastoji pomiriti platonizam i nova koncepcija Boga s materijalizmom znanstvene kozmologije. Stoga događaj (event) koji se zbiva, a nije svediv na supstanciju i stvar u prostorno-vremenskom kontinuumu, pretpostavlja dvojnost svjetova kao što su to transcendencija i imanencija, Bog i materija, informacija i forma. Aktualnost događaja kao prigoda (occasions) i bića (entities) povezuje tradicionalno kazano modalne kategorije bitka. U svemiru se događa neponovljiva singularnost koja, prema Whiteheadu, sintetizira „vječne objekte“ (eternal objects) i nove događaje (new events). U knjizi Znanost i moderni svijet on kaže kako je*

„solidarnost svemira utemeljena na relacijskome funkcioniranju vječnih objekata.“ (Whitehead, 1925/1960: 137.)

Što je za Whiteheada – *kozmička epoha*? Za shvaćanje filozofijske kozmologije ovo je odlučujući pojam i čini mi se da nije dostatno interpretacijski još uvijek analiziran. (McHenry, 2015) Za razliku od vremena koje mjeri suvremena fizika u kvantnome eksperimentu, vrijeme ljudske egzistencije u odnosu na događaj ima navlastiti karakter proživljenoga zbivanja. Iskustvo vremena neposredno pripada konkretizaciji aktualnosti. U razlici spram prošloga i budućega vremena iskustvo se neposredno aktualizira. No, vrijeme pripada u

metafizički horizont događaja. Ono se ne može svesti na uzročno-posljedično gibanje objekata i stvari u prostoru. Između „vječnih objekata“ i „aktualnih prigoda“ smješten je prostor-vrijeme kontinuuma događaja. Stoga je posrijedi relacijska struktura između „vječnosti“ i „aktualnosti“. Kada se u ove spekulacije uvedu pojmovi kontingencije i emergencije iz suvremenih teorija složenosti (*complexity theories*) – što dobivamo za rezultat? Ništa drugo negoli da događaji u horizontu prostora-vremena (matematičkih polja gravitacije i elektromagnetizma) za Whiteheada predstavljaju mogućnosti promjene „zakona“ prirode.

Ništa nije vječno i zauvijek, jer se „naš“ svemir neprestano širi, a implo-dira onog trenutka kada dosegne granice entropije. To znači da kontingencija i emergencija (slučaj i nastanak) metafiziku univerzalnosti i nepromjenljivih supstancija preobražavaju u spekulativnu „imaginativnu konstrukciju“ onoga što ima svoj početak i kraj. No, nije riječ o prvome početku i posljednjem kraju. Svjedočimo, naime, o zaokruženosti u trajanju jedne kozmičke epohe. Budući da se stvaralačka moć postajanja svemira u razvitku njegovih mogućnosti ne može predvidjeti zbog ograničenja dosadašnjih znanstvenih metoda i eksperimenata, preostaje metafizici postulirati ideju Boga kao stvaratelja kozmičkih epoha. Rezultati suvremenih znanosti ne mogu objasniti tajnu „Božje čestice“. Ono nužno mora ostaviti prostor za tajnu. Whitehead kao platonist odaje otuda najveće priznanje Platonovu *Timeju*. To je doista najpronijeliviji kozmologij-ski spis u povijesti zapadnjačke metafizike. Sve što smo ovdje sažeto iznijeli dostatno je za otvaranje rasprave o tome kako i zašto suvremena astrofizika i znanstvena kozmologija, unatoč njihove redukcije na diskurs fizike koji zahtijeva teoretsko objašnjenje horizonta događaja, prelazi bez ustručavanja u područje metafizike odnosno filozofije koju, dakako, smatra insuficijentnom za razumijevanje najtežih problema prostora-vremena, crnih rupa i teorije kaosa. *Dok je još Whitehead imao u vidu fuziju filozofije i znanosti, a sam je postulirao Boga kao stvaralačkog pojma inteligentnoga dizajna svemira izvan okvira tradicionalne metafizike kao teologije, danas se sve to simplificira. I tako čak i za spekulativno nastrojenog matematičara i kozmologa uloga filozofije s obzirom na pitanja nastanka svemira i njegove evolucije svodi se zapravo na pitanje o mogućnosti preostatka aristotelovsko shvaćenog pojma svrhovitosti (telos) u procesu stvaranja.* (Penrose, 2004)

U suvremenoj kozmologiji susrećemo se s intenzivnim pokušajima da se rezultati astrofizike u razmatranju nastanka svemira i njegovih složenih tajni oslobode od zagrljaja filozofije kao metafizike. Taj proces pretpostavlja drukčije određenje temeljnih ontologijskih pojmova. Naravno da bi bilo nemoguće i zamisliti da, primjerice, Hawking govori hajdegerovskim jezikom o smislu bitka, o događaju i postavu (*Gestell*) kao biti tehnike. No, kako smo pokazali,

Whitehead je u nastojanju spoja filozofije i znanosti shvatio kozmologiju sintetičkim i spekulativnim mišljenjem, a ne scijentifizmom obojanim metafizičkim bojama s prizvukom procesualne teologije. Kako god bilo, nešto je ovdje ipak dijagnostički neporecivo za buduće mišljenje. Riječ je, naime, o tome da pojmovi astrofizike i znanstvene kozmologije sve više poprimaju karakter fluidne "igre staklenim perlama". Nije potrebno posebno naglašavati kako su pojmovi *horizonta događaja* i *singularnosti* unutar sklopa kozmologije i astrofizike korelativni s filozofijskim temeljnim pojmom suvremenosti kao što je to događaj u mišljenju Heideggera, Whiteheada i Deleuzea. *No, spekulativno mišljenje pripada metafizičkome izvoru mišljenja kao kazivanja o bitku, bićima i biti čovjeka. Tome usuprot, svako znanstveno mišljenje, pa tako i ovo koje trijumfalno kreće u stvaranje Teorije svega ili, pak, u potencijalno promišljanje razloga za postojanje multiverzuma, više uopće ne skriva da mu bilo kakav preostatak filozofijske kozmologije, pa čak i one Whiteheadove, ništa ne znači za postavljanje pitanja o tzv. veličajnome dizajnu (Grand Design).*

Bog je, prema Whiteheadu, bitno drugačiji od onog koji se pojavljuje kao pojam misterija i stvaranja u modernoj znanosti. Probabilistička kvantna mehanika, koja ukazuje na Boga koji se kocka, pretpostavlja aktualnost, opisuje evoluciju stvarnih činjenica i njihovih povezanih potencijala, ali ne vjeruje u evoluciju praznih potencijala u aktualnost i stoga ne može objasniti njezinu pojavu pozivanjem samo na potencijalnost. Međutim, za Whiteheada, potencijalnost nikada nije bila netaknuta stvarnošću i uvjetovana je iskonskom prirodom Boga. Prema Whiteheadu, Bog je neuvjetovana aktualnost konceptualnoga osjećaja u osnovi svih stvari, razlog zašto postoji red u relevantnosti vječnih objekata za proces stvaranja. Bog, za Whiteheada, nije iznimka od svih metafizičkih principa, već njihov glavni primjer, čija konceptualna aktualnost istovremeno primjeruje i uspostavlja kategoričke uvjete. Njegova iskonska priroda sastoji se od konceptualnih osjećaja, bez njihove punoće i svijesti, čiji subjektivni oblici određuju relativnu relevantnost vječnih objekata za svaku priliku aktualnosti.

No, ima još nešto iznimno važno za daljnju raspravu o pojmu svijeta i njegovim konzekvencijama za mišljenje tehnosfere kad pitamo ima li još uopće svijeta u suvremenosti. Naime, Whitehead započinje predgovor svoga djela *Znanost i moderni svijet* iz 1925. godine napominjući da ljudske intuicije znanosti, estetike, etike i religije pozitivno doprinose svjetonazoru zajednice. U svakom povijesnome razdoblju, bilo koja od tih intuicija ili njihova kombinacija može dobiti naglasak i tako utjecati na dominantni svjetonazor svojih ljudi. Osobita je karakteristika posljednja tri (sada četiri) stoljeća da su znanstvene težnje dominirale svjetonazorom zapadnih umova. Iz tog razloga Whitehead nastoji uspostaviti sveobuhvatnu kozmologiju – ovdje shvaćenu u

smislu sustavne deskriptivne teorije svijeta – koja djeluje u svim ljudskim intuicijama, a ne samo znanstvenim. U tu svrhu Whitehead tvrdi da je filozofija “kritičar kozmologija”, čiji je posao sintetizirati, proučavati i učiniti koherentnim divergentne intuicije stečene kroz etičko, estetsko, religijsko i znanstveno iskustvo.

Procesna filozofija često se koristi kao konceptualni most za olakšavanje rasprava između religije, filozofije i znanosti. Kad sve to imamo u vidu, nije li znakovito da je jedna od najznačajnijih filozofijskih knjiga 20. stoljeća, toliko važna za razumijevanje ne samo kozmologije, već ponajprije „nove ontologije“ (Uz Heideggerov *Bitak i vrijeme*, Wittgensteinov *Tractatus logico-philosophicus* i Deleuzeovo djelo *Razlika i ponavljanje*) ona Whiteheadova *Proces i realnost* koja govori o „svijetu“ kao nečemu što je u svojoj svjetovnosti mislivo jedino u kretanju, procesu, promjeni, relaciji entiteta s drugim entitetima, te o odnosu konačnosti i beskonačnosti polazeći od ključnoga pojma filozofije 20. stoljeća kao što je to *dogadaj*.

4. EREIGNIS, ÉVENÉMENT, EVENT

Događaj je za Heideggera pruženo-podareno otvaranje „svijeta“ polazeći od sveze bitka i vremena u smislu onog što je četvorstvo neba i zemlje, besmrtnika i smrtnika i pokazuje se u prstenujućem krugu mogućnosti nastanka „novoga“ kao starije od staroga i novije od novoga zbog toga što je *Ereignis* ujedno prisvoj i slučenost, zgoda i odgoda spasonosnoga zbivanja kojim mišljenje kazivajući otvara smisao bitka u izvornome vremenu u kojem su sve njegove ekstaze i dimenzije jednako bitne i ni jedna nema ontologijski primat, iako ono što nazivamo budućnošću svijetli kao blistava zvijezda neodređenosti svih ljudskih mogućnosti uopće i podaruje prošlosti i sadašnjosti drukčiji smisao od onoga koji se utvrđuje polazeći od novovjekovne vladavine aktualnosti (bitka). Događaj je za Wittgensteina misterij jezika u njegovoj samorazumljivosti kojom se otvara svijet osmišljavanja faktičnosti bitka u značenju riječi kojim čovjek govori. Za Deleuzea je, pak, događaj samo mišljenje u smislu virtualne aktualizacije „svijeta“ koji ne postoji o-sebi ni za-sebe, već je svagda čin misaone konstrukcije u smislu procesa i preobrazbe stanja stvari. Događaj je postajanje kao beskonačni niz preobrazbi od kojih je svaka singularni događaj kao iznimka koja stvara nova pravila. A što je događaj za Whiteheada? Evo razjašnjenja u najkraćim crtama.

Događaj je temeljni sastavni dio stvarnosti, točnije, veza međusobno povezanih stvarnih prilika ili stvarnih entiteta, koji predstavljaju trenutke kreativnog iskustva i procesa, a ne statične objekte. Svemir, za Whiteheada, nije izgrađen od materijalnih stvari, već od tih dinamičnih, preklapajućih događaja ili “prigoda iskustva”, koji čine trajne objekte i tkivo postojanja. Ključne

su karakteristike događaja u Whiteheadovoj ontologiji: *Fundamentalna stvarnost*: Događaji ili stvarni događaji osnovne su jedinice stvarnosti; sve što postoji izvedeno je iz njih. *Proces i promjena*: Događaji su dinamički procesi postojanja i promjene, a ne fiksni, nepromjenjivi entiteti. *Međusobna povezanost*: Događaji nisu izolirani, već tvore međusobno povezane mreže ili veze, gdje su međusobno povezani i pod utjecajem. *Organska priroda*: Svemir se shvaća kao organski sustav događaja, a ne mehanički, gdje se čak i temeljne čestice smatraju malim organizmima. *Subjektivnost*: Svaki događaj ima stupanj "iskustva" ili subjektivnosti, pri čemu je svemir prožet sviješću u različitim stupnjevima. *Ekstenzivni kvant*: Događaji uključuju stupanj "proširenja" ili "ekstenzivnog kvanta", što se odnosi na njihova prostorna i vremenska svojstva, gdje se jedan događaj može protezati preko ili postati dio drugog. Trajni objekti: Ono što percipiramo kao stabilne objekte, poput molekula ili čak fizičkih objekata, zapravo su vremenski putevi ili trajni "veze" povezanih stvarnih događaja, a ne pojedinačne nepromjenjive stvari. *Povijesna dimenzija*: Događaji imaju uzročno-posljedičnu vezu unutar svoje veze, pri čemu prošli događaji vode do sadašnjih i tvore povijesni napredak. U biti, za Whiteheada, razumjeti postojanje znači razumjeti ga kao složen, kontinuirani tok događaja, od kojih je svaki jedinstveni trenutak kreativnoga procesa koji doprinosi ukupnoj stvarnosti. (Stengers, 2011)

Kad sve saberemo što se čini važnim za uvid u suvremenost koja je određena posvemašnjim djelovanjem mišljenja tehnosfere, onda postaje bjelodano da se pojam *svijeta* više ne može održati smislenim horizontom pojavljivanja otvorenosti bitka, bića i biti čovjeka iz jednostavnoga razloga što svijet nije više moguće misliti iz ontologijsko-metafizičkoga četvorstva bitka-boga-svijeta-čovjeka već jedino iz kibernetičkoga „četvorstva“ informacije-povratne sprege (feedback)-kontrolne-komunikacije kao „događaj“ trijade mišljenja kao računanja-planiranja-konstrukcije naprosto zato što „svijet“ nije ništa vječno ni postojano, već sinkretički i hibridni „događaj“ *autopoietičke konstrukcije koji povezuje sve razjedinjeno i sintetički smjera tehnološkoj singularnosti*. Već su misaoni Grci, „ta republika genijalnih“, kako ih je nazivao Schopenhauer, postavili u odnos s pojmom svijeta (*kozmos*) ono što povezuje zvijezde i planete i Zemlju kao lutajuću zvijezdu polazeći od savršenstva kružne strukture planeta. To je ono što pripada pojmu *sphere* i ne iscrpljuje se samo u ideji forme i prostorno-vremenskome načinu njezina kretanja.

Dinamičnost kretanja sfera je nužno statična jer kretanje kao „beskonačna brzina“ mora imati svoju ustrajnost i nepokretljivost u vrtnji koja uvijek pretpostavlja ono isto i ono Jedno, jer inače ne bi Aristotel u svojoj *Fizici* mogao odrediti boga kao „nepokretnoga pokretača“, pri čemu nije, kako se pogrešno misli, naglasak ove metafizike na kretanju bića, nego na nepokretnosti i

postojanosti vječnoga bitka boga. Sfera pretpostavlja savršenstvo onog istoga u promjeni i ponavljanju i zato je *tehnosfera kao uvjet mogućnosti događaja „novoga“ kao umjetne stvarnosti i umjetnoga života nužno i kraj metafizički shvaćenoga svijeta. Ono što preostaje su planetarnost i globalnost jednog posve drukčijeg mišljenja „svijeta“ kao „događaja“ i za to su jedino još mjerodavne „procesualne ontologije“ Whiteheada i Deleuzea. Zašto? Zato što su kozmologijsko-tehnologijski usmjerene u kretanje „svijeta“ kao događaja koji konstruira kreativnu heterogenezu objekata i mišljenje kao putovanje interplanetarnim prostorom kroz kozmičke epohe u kojima „čovjek“ prelazi granice svojeg leta i svoju „dušu“ uzgoni sve dalje i dalje, sve više i više, sveudilj i svevremeno...*

5. TEHNO SFERA: KRAJ ONTOLOGIJA I NJEZINIH FUNDAMENTALNIH KATEGORIJA

Moj pojam tehnosfere trijada je (1) fundamentalno-metafizičkoga puta zapadnjačke filozofije od Heraklita do Heideggera i kibernetike; (2) preuzimanje „pragmatičkoga“ pojma iz tzv. STEM-područja s čitavim nizom tehnostvenih novih istraživanja svemira, prirode, ljudske samosvijesti i umjetne inteligencije; (3) preusmjeravanje puta kojim se povijesno događanje ne više bitka-boga-svijeta-čovjeka, već životinje-čovjeka-stroja kao *homo kybernetesa* odvija kao autopoietički sklop računanja-planiranja-konstrukcije umjetnoga života. Ništa što je imalo karakter postojanosti i trajnosti više ne može „postojati“, već je u procesu postajanja (*Werden, devenir, becoming*). To, naravno, znači da je korištenje pojma „ontologije postajanja“ u mišljenju Gillesa Deleuzea određeno kao pragmatički obrat u „biti“ metafizike, pa je „nužno“ svagda imati otklon ili aberaciju spram vodećih linija metafizičkoga mišljenja i ujedno pretpostavlja logiku fluidnosti i hibridnosti, u smislu spajanja nespojivoga, primjerice Kanta i Humea u kentaurskome sklopu njihovih temeljnih orijentacija: *transcendentalni empirizam*. Zašto ne empirijski transcendentizam ako je vodeća logika čitavoga procesa rastemeljenja metafizike izvedena već od Fichtea pa sve do Sartre kao proces realizacije „imanentne transcencije“? Zato što je filozofiji u svim mogućim vidovima imanentan i inherentan platonizam. Ideja, misao, konstrukcija proizvodi realitet, a ne obratno. (Paić, 2018; Paić, 2021a; Paić 2021b; Paić, 2023a; Paić, 2023b)

To je, dakako, sa stajališta samoga platonizma, da paradoks bude potpun, digitalni konstruktivizam, i to približava Deleuzea ne Platonu i Kantu, već njegovu „smrtnome neprijatelju“ – Hegelu. Uopće je pojam *konstrukcije*, kad je se fenomenologijski pročisti činom eidetičke redukcije i smjesti izvan granica znanstvenoga dokazivanja eksperimentalnim putem već nečega što ima karakter pragmatičnoga učinka u poretku tradicionalnih uzroka koje spominje

Aristotel (formalni, materijalni, učinkoviti, finalni) čista „mistika“ proizvođenja (*poiesis*). U okviru njemačkoga idealizma od Kanta i Fichtea do Schellinga i Hegela pojam konstrukcije predstavlja čin izgradnje pojmovne arhitektonike svijeta polazeći od *logosa* kao čistoga uma. Uzor za konstrukciju ideje jest znanstveni sustav i to onaj koji se pojavljuje kroz formu matematičke logike kao uvjeta mogućnosti spoznaje bitka uopće u smislu prirode kao kozmičke cjeline. Od Newtona do Einsteina možemo pratiti kako metafizika pleše svoj „konstruktivni ples“ simbola koji su rezultat matematizacije mišljenja iz čega nužno proizlazi planiranje onog što se pokazuje ireverzibilnim u vremenu kontinuuma.

Ali, što je konstrukcija? Ona nije analitička projekcija mišljenja, jer bi inače bila prvotna ili primordijalna u trijadi pojmova tehnosfere, već je sintetičko proizvođenje mišljenja kao stvari polazeći od (1) računanja (bitka) i (2) planiranja (vremena). Konstrukcija je „Veliki Treći“ suvremene kvantificirajuće vizualizacije, jer nije više samo pojam u smislu spekulativne logike koju ima u vidu Hegel u *Znanosti logike*, već i njegova realizacija u mislećem stroju kao dispozitivu ili aparatu „beskonačne brzine“ komputacije informacija. Pojam je *konstrukcije* kako to pokazuju „radikalni digitalni konstruktivisti“ u okviru novoga kibernetičkoga mišljenja Heinz von Foerster i Ernst von Glasersfeld (Paić, 2018: 57-70) sinonim za posve drukčije shvaćanje pojma epistemologije kao nastavka ontologije drugim sredstvima.

Ukratko: u *novovjekovnoj se filozofiji i znanosti predmet mišljenja konstruira kao objekt X u smislu spekulativne logike ideja koja proizvodi svoju stvarnost u smislu noematičkoga objekta. U kibernetičkome obratu, mišljenje više nije odijeljeno od svojeg predmeta kao ideja od zbilje, već se konstrukcija zbiva kao rezultat matematizacije svijeta kao vizualizacije događaja. Objekt X nije više reprezentacija mišljenja kao spoznajnoga čina promatranja onog što je stvarnost o-sebi, već objekt postaje misaonom konstrukcijom života kao umjetne stvarnosti koja umjesto imaginacije proizvodi kognitivne matrice svijeta izvan svake ove ili one ontologije. Otuda konstrukcija ne proizlazi iz „čistoga uma“ ili „znanosti logike“, već iz računajuće vizualizacije horizonta događaja koji se mjeri u probabilističkim postocima odstupanja od idealne veličine (primjer su mjerenja kretanja asteroida ili nepoznatih zvjezdanih objekata u svemiru u intervalima njihove putanje u odnosu na formalno „statičke“ objekte kao što su planete i Sunce). Kao sintetički pojam pragmatičkoga obrata u biti tehnosfere, konstrukcija više nije razlika između uzroka i posljedice, ideje i pojave, već ono identično sa samim sobom, ono što prethodi svakoj mogućoj „imanentnoj transcenciji“ jer je u svojoj naravi čista transklasična logika „konstruiranja“ stvarnosti iz duha hiperrealne simulacije događaja.*

Konstrukcija je *autopoiesis* koji se zbiva kao realizacija prevladanih i preusmjerenih modalnih kategorija mogućnosti, zbilje i nužnosti. Ona aposteriorno djeluje kao virtualna aktualizacija i tako svaka nužnost postaje kontingencija, a ne nužnost. Slučaj, dakle, ima ontologijsko mjesto događanja mišljenja, jer se samo mišljenje u svojoj mislivosti i misaonosti (fenomenologijski *noesis* kao svoja *noema*) pokazuje i zbiva kao događaj. No, taj događaj (*événement*) nije zgoda u smislu Heideggerova *Ereignis*, pa zbog toga Deleuze umjesto metafizičkoga četvorstva uspostavlja „logiku smisla“ iz novoga metafizičkoga „trojstva“ u kojem više nema Boga. Nietzscheova izreka kao afirmacija života koja pretpostavlja smrt Boga ujedno je početak aktivnoga prevladavanja nihilizma i zato je ono apsolutno paradoksalno da Deleuze za razliku od Heideggera nikad i nigdje ne govori o „kraju“ (metafizike, povijesti, filozofije, umjetnosti itd.), već o beskonačnosti postajanja. Nisu nimalo preuzetne neke novije interpretacije Deleuzeova „digitalnoga kreacionizma“.

Bog u sekulariziranome „materijalizmu“ događaja djeluje kao beskonačno polje stvaranja „novoga“, a imanentna transcendencija je pogonsko gorivo postajanja koje se ne može zaustaviti. Zato valja preispitati ponovno što za Deleuzea znači pojam vječnosti nakon što smo razabrali da bez „beskonačne brzine“ ne može postojati ni postojanje (egzistencija koja je svagda sebi konstruirana „bit“). Postajanje, samorazumljivo, zahtijeva uporabu pojma ontologije samo uvjetno i pragmatično, jer Deleuze svoje predsokratike kao i Nietzsche izvodi iz vlastite težnje da pobijedi kaos i zlo u samoj „biti“ onoga što se pojavljuje već u iskonu Grka kao i u ranih Hegela, Schellinga i Hölderlina kao *ur-grund*. Taj „ur“, ono neiskazivo i nemislivo prisutno je u logici *Anti-Edipa* i *Tisuću platoa* kao neodredljiva faktičnost onoga što zemlju/Zemlju čini ne više „krvlju i tlom“, već rizomom i kaosom svekolike povijesti koja je kao i povijest metafizike zapravo latentno postajanje Drugim, čista razlika, tautologija.

Bivanje se, dakle, ne može više „ontologijski“ misliti jer nema razlike između bitka i svijeta, bitka i mišljenja, bitka i bića. Deleuze, sa stajališta spekulativno-dijalektičkoga mišljenja i sa stajališta realizirane metafizike koristeći pojam postajanja i neutralno rabeći pojmove metafizike i ontologije po uzoru na Whiteheada i Bergsona, stvara očitu „pomutnju“. Reći ću to ovako. Heideggerove su interpretacije i čitanja velikih mislilaca iz tzv. povijesti filozofije u službi otvorenosti povijesnoga mišljenja smisla bitka kao događaja (*Ereignis*), a Deleuze to čini simptomatologijskim obratom u samome čitanju povijesti kao filozofije i zato su mu sva ta čitanja Leibniza, Nietzschea, Kanta, Spinoze, Bergsona u službi digitalnoga konstruktivizma „događaja“ (*événement*) koji se odvija u procesu transverzalnoga puta u ono što pripada imanentnoj transcendenciji postajanja.

Sve je postajanje, osim samoga postajanja, koje ne da nema svoju „bit“, već nema ni „bitak“, pa je logično da s Deleuzeom nikakva nova antropologija nema nikakvo opravdanje. Čak ni kibernetička, a kamoli tzv. strukturalna. Da, Deleuze je preokrenuti Platon, koji nužno stvara pojmove iz logike imanencije, pa otuda ta silna heterogeneza mnoštva „slika mišljenja“ koje su fascinantne, ali ujedno i otežavajuće za mišljenje, jer nemaju svoje ishodište ni utemeljenje u tzv. realitetu. Ludilo ovog stvaralačkoga kaosa je postalo pomalo „dosadno“ i zato Deleuze nije posljednji mislilac za koncept „moje“ tehnosfere.

ZAKLJUČAK

Tehnosfera nadilazi ontologiju kao metafiziku jer misli tako što više ništa ne prikazuje i ne predstavlja s pomoću jezika. Slika kao broj određuje njezinu posthumanu avanturu za koju ova zemlja i ovi ljudi nisu više mjerodavni „subjekti“ i „supstancije“. Što je to, naposljetku, događaj imanentne transcendencije? Ništa drugo negoli događaj kojim se ono onostrano i apriorno, neprikazivo i neiskazivo, svodi na ovostranu aposteriornost prikazujućega iskazivanja kao apsolutne konstrukcije ne više spekulativne logike pojma. Umjesto toga, pojam se vizualizira, a mišljenje postaje konstruktivni događaj „stvaranja“ novoga u samoj „biti“ umjetnoga života s kojim sve postaje hibridno i transverzalno. Zato valja konačno prihvatiti da tehnosfera nije nikakvo tehničko razumijevanje bitka, bića i biti čovjeka, jer razlikovanje téchne i poiesis u Grka imalo je još uvijek ontologijsko utemeljenje „svijeta“ kao obitavališta čovjeka i drugih bića. Isto tako, tehnosfera nije nikakav nastavak moderne tehnologije drugim sredstvima koja za svoj pokretački pogon ima pojam mehaničke reprodukcije.

Naravno, bez matematike, fizike i kemije moderna tehnologija ne može postojati. Sjetimo se fotografije i tamne komore u kojoj se razvija „film“, a tog procesa razvijanja ne može biti bez kemijske otopine. Reprodukcija označava mogućnost beskonačnoga umnožavanja kopiranoga izvornika na čemu počiva moderni kapitalizam proizvodnje kao reprodukcije. Oboje, i tehnika i tehnologija još su uvijek stvar ljudskoga tijela u njegovu napretku i razvitku u smislu kartezijske protežnosti (*res extensa*). Tehnosfera kao sintetička konstrukcija događaja ne počiva više ni na ljudskome tijelu niti na logici mehaničke reprodukcije što su sve još uvijek dualizmi i razlike između uma i tijela na različite načine. Umjesto toga, s tehnosferom se ono formalno i materijalno „tehničko-tehnološko“ preobražava u epistemologijsku formu mišljenja kao radikalne konstrukcije umjetnoga života (AL). Iz umjetne inteligencije nastaje umjetni život, a bit ovog procesa de-materijalizacije jest u ljudskome mozgu. Otuda je svaka buduća kibernetika istodobno i neuro-kognitivna vizualistika, koja počiva na pojmu stvaralačkoga simulakruma iz čega nastaje u tendenciji

ono jedno-jedino-jednokratno-neponovljivo u svojoj beskonačnoj ponovljivosti kao razlici, u procesu „beskonačnoga postajanja“ – tehnološka singularnost.

Događaj imanentne transcendencije „predstavlja“ posljednji moment realizacije metafizike u kibernetici i zato valja razlikovati u pojmu tehnosfere dva stadija ove ireverzibilne reverzibilnosti. Prvi je stadij posvemašnje racionalizacije sustava i okoline koji djeluje prema načelima digitalnoga konstruktivizma odnosno upravljanja s pomoću superinteligencije koja u formi AI sama postaje generativni model svoje vlastite epistemologije. Drugi je stadij posvemašnje vladavine „umjetne intuicije“ koja u „beskonačnoj brzini“ računajuće mišljenje prevodi u ono što je Kant u svojoj trećoj kritici zvanj *Kritika moći suđenja (Kritik der Urteilskraft)* naslutio kao model razmišljajućega mišljenja kojemu u temelju nije logika niti matematika, već nesvodivo polje imaginacije kao *konstrukcije*. (Kant, 2009) Eto, sada je konačno jasno da moramo razlikovati i dva pojma konstrukcije: jedan je spekulativno-matematičko-logički, a drugi intuicijsko-umjetničko-imaginacijski kojim se objekt *X* ne samo misli kao ono o-sebi, već i predočava u racionalnoj konstrukciji svijeta kao produktivne mašte. Ono čega nema u svijetu jest ono što proizlazi iz „biti“ tehnosfere kao sintetičke trijade računanja-planiranja-konstrukcije. Što je, dakle, konstrukcija drugo negoli *autopoiesis koji misli i stvara samoga sebe ne tek kao „inteligentni“ događaj procesa postajanja, već i kao „estetizirani“ događaj procesa stvaranja apsolutne tehnološke singularnosti*.

BIBLIOGRAFIJA

- Bostrom, Nick (2014) *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.
- Deleuze, Gilles (2011) *Différence et répétition*. Pariz: PUF.
- Deleuze, Gilles (2014) *Tisuću platoa: Kapitalizam i shizofrenija 2*. Zagreb: Sandorf i Mizantrop. S francuskoga preveo Marko Gregorić.
- Deleuze, Gilles (2015) *Logika smisla*. Zagreb: Sandorf i Mizantrop. S francuskoga preveo Marko Gregorić.
- Griffin, Ray David (2006) „An Introduction to Process Cosmology“, *Cosmology & Process Philosophy in Dialogue*, 5. listopada, 2006. Claremont Graduate University, Claremont, California <http://www.ctr4process.org/sites/default/files/pdfs/lisi/GriffinD%20%20An%20Introduction%20to%20Process%20Cosmology.pdf>
- Hawking, Stephen i Mlodinow, Leonard (2012) *The Grand Design*. New York: Bantam Books.
- Heidegger, Martin (1952) *Was heisst Denken?* Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin (2000) *Sein und Zeit*. GA. sv. 2. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin i Fink, Eugen (2014) *Heraklit*. Seminar, zimski semestar 1966/67. Frankfurt am Main: V. Klostermann. 3. izd.
- Kant, Immanuel (2009) *Kritik der Urteilskraft / Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Insel.
- Kurzweil, Ray (2005) *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: The Viking Press.
- Liotard, Jean-François (1979) *La condition postmoderne*. Pariz: Minuit.
- Liotard, Jean-François (1988) *L'Inhumaine*. Pariz: Galilée.
- McHenry, Leemon (2015) *The Event Universe: The Revisionary Metaphysics of Alfred North Whitehead*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Paić, Žarko (2018) *Tehnosfera*, sv. II: „Crna kutija“ metafizike: Kibernetika i apsolutno vrijeme stroja. Zagreb: Sandorf i Mizantrop.
- Paić, Žarko (2021a) *Suvišan čovjek: Refleksije*. Zagreb: Matica hrvatska. Prir. Damir Barbarić.
- Paić, Žarko (2021b) *Nihilizam i suvremenost: Na Nietzscheovu tragu*. Zagreb: Litteris.
- Paić, Žarko (2022) *Mišljenje kao događaj: Kako čitati Deleuzea*. Zagreb: Mizantrop.
- Paić, Žarko (2023a) *Izgledi nadolazeće filozofije. Metafizika-kibernetika-transhumanizam*. Zagreb: Mizantrop.
- Paić, Žarko (2023b) *The Superfluity of the Human: Reflections on the Posthuman Condition*. Berlin-Basel: Schwabe Verlag.
- Paić, Žarko (2024) O „endizmu“, „futurizmu“ i „aktualizmu“. <https://zarkopaic.net/blog-post/o-endizmu-futurizmu-i-aktualizmu>

-
- Penrose, Roger (2004) *The Road to Reality: A Complete Guide to the Laws of the Universe*. London: Jonathan Cape.
- Rössler, Otto E. (2011) "The New Science of Cryodynamics and Its Connection to Cosmology", *Complex Systems*.
- Scardigli, Fabio, prir. (2022) *Artificial Intelligence vs. Natural Intelligence*. Cham: Springer.
- Stengers, Isabelle (2011) *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.
- Whitehead, N. Alfred (1925/1960) *Science and the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press
- Whitehead, N. Alfred (1929) *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press.

Žarko Paić

The Matrix of Singularity: What After Ontology and Its Fundamental Categories?

ABSTRACT

When philosophy is reduced to technoscientific epistemology, or when its essence and task are reduced to bioethical discussions of the status of cyborgs, androids and technical dispositions of consciousness in telematic societies of control today, then philosophy is left only enough to reflect on techno-futurism and techno-biologism by other means in contrast to scientists and cybernetic artists. Instead of speculation and reflection of Being as the objectivity of the object, what remains in this new philosophical thinking should be a synthetic reflection of integrated circuits of contemporary technoscience experiments. The key concepts of singularity, technosphere and autopoiesis are latent possibilities for creating an entirely new interaction between humans and non-humans. The author analyses Deleuze's ontology of becoming and Whitehead's cosmology, utilising their key concepts of events and cosmic epochs, and demonstrates that only a new approach to technological singularity could be a task for future philosophy to overcome old metaphysical concepts.

Keywords: singularity, technosphere, autopoiesis, cosmology, epistemology, technoscience

Tehnologija i politika

Refleksije uz knjigu Yuk Huia, *Machine and Sovereignty: For a Planetary Thinking*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2024.

SAŽETAK

Autor u kritičkoj analizi knjige kineskoga kibernetičkog filozofa Yuk Huia, *Machine and Sovereignty: For a planetary Thinking* pokazuje kako lanetarno mišljenje koje ova knjiga skicira polazi od suprotnosti između mehanizma i organizma, koja je karakterizirala modernu misao, kako bi shvatilo epistemološke temelje Hegelove političke države i Schmittovog *Großrauma* i njihove posebne načine poimanja pitanja suvereniteta. Kroz ovu rekonstrukciju, Hui razotkriva granice države i promišlja o novoj teorijskoj matrici utemeljenoj na međusobno povezanim konceptima bioraznolikosti, noopolitike i tehnoraznolikosti.

Ključne riječi: Tehnologija, politika, planetarno mišljenje, kibernetika, stroj, suverenitet

1.

Kineski teoretičar Yuk Hui je profesor filozofije na Sveučilištu Erasmus u Rotterdamu. Autor je nekoliko monografija koje su prevedene na dvanaest jezika, uključujući *O postojanju digitalnih objekata* (2016.), *Pitanje o tehnologiji u Kini: Esej o kozmotehnici* (2016.), *Rekurzivnost i kontingencija* (2019.), *Umjetnost i kozmotehnika* (2021.), *Post-Europa* (2024.) i *Stroj i suverenitet* (2024.). Osnivač je Istraživačke mreže za filozofiju i tehnologiju, a od 2020. godine član je žirija za Berggruenovu nagradu za filozofiju i kulturu. U hrestomatiji tekstova o filozofijskim aspektima umjetne inteligencije koje sam priredio za časopis *Europski glasnik* br. 28/2023. uvršten je i jedan njegov prilog u kojem vrlo argumentirano pokazuje kako ChatGPT u svojim posljednjim konzekvencijama ima metafizičke značajke nove eshatologije, a upravo to Yuk Hui nastoji kritički „dekonstruirati“ svodeći pitanje stroja mišljenja na univerzalnu pragmatiku i na drugi oblik racionalne svrhovitosti. (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/o-endizmu-futurizmu-i-aktualizmu/>).

U ovom prilogu nastojat ću se usmjeriti na analizu njegove knjige *Stroj i suverenitet: Za planetarno mišljenje* u kojoj vrlo lucidno piše o odnosu

* Sveučilište u Zagrebu, zarkopaic58@gmail.com

suvremene tehnologije i politike. No, prije kritičke analize moram svakako kazati da mi je njegovo mišljenje među najbližim u mojem razumijevanju tehnosfere. To nije nimalo začudno ako se zna da je studirao i kod znamenitog francuskoga filozofa Bernarda Stieglera, autora trilogije *Tehnika i vrijeme*. U drugome svesku moje *Tehnosfere* koji se bavi problemom kibernetike i tzv. strojnoga mišljenja u genealogiji i epistemologijskim obratima od Heideggera i Wittgensteina, Wienera, Whiteheada, Simondona i digitalnih konstruktivista, zamjetno mjesto ima upravo Stieglerova trilogija na tragovima Husserla i Heideggera. (Paić 2018) Očigledno je da je ovaj kineski filozof s vrhunskim europskim filozofijskim i tehnologijskim obrazovanjem na autentičan način uspio spojiti ono „nespojivo“ i tako je dospio do svojevrstne nove teorijske pragmatike s kibernetičkim uvidom u bit suvremenosti. Knjiga o tehnologiji i politici bliska mi je i stoga što sam u svojim istraživanjima tehnosfere već od studije *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije* (Paić 2013.) te *Doba oligarhije: Od informacijske ekonomije do politike događaja* (Paić 2017.) i zaključno *Nemezisa: Aporije političkoga i politike* (Paić 2022) zagovarao postavku da je problem suvremene politike u doba postimperijalne suverenosti u tome što je postala sredstvo/svrha jedne univerzalne autopoietike u službi tehnosfere i kroz globalno-regionalne ratove realizira čudovišne potencijale totalne mobilizacije tehnoznanosti i militarizma kao posljednje forme informacijsko-kognitivnoga kapitalizma. Yuk Huia valja stoga prihvatiti kao pravoga sugovornika o najvažnijim pitanjima našeg vremena.

2.

Što je danas „planetarno mišljenje“? Ovaj izraz predstavlja *credo* danas gotovo zaboravljenog grčko-francuskoga mislioca Kostasa Axelosa koji Yuk Hui ponovno uvodi u suvremeno promišljanje pitanja o odnosu tehnologije i politike, jer je Axelos na tragovima Heideggera napisao uz Vanju Sutlića zaciijelo najintragantnije knjige o Marxu i konzekvencijama njegova nastojanja prevladavanja (*Aufhebung*) svijeta modernoga kapitalizma u kojem proizvodne snage u formi automacije tehnologije uspostavljanju uvjete mogućnosti globalnoga svijeta informacija i komunikacija. (Axelos 1960; Sutlić 1974) Usput, moj diplomski rad kod Vanje Sutlića na Fakultetu političkih znanosti iz 1982. godine bavio se analizom planetarnoga mišljenja Kostasa Axelosa, a u knjizi *Nemesis* iz 2022. godine u uvodnoj studiji „Marx i tehnosfera?“ uz Deleuzea i Sutlića iznova analiziram temeljne postavke Axelosa iz njegove knjige iz 1961. godine *Marx – mislilac tehnike*. (Paić 2022)

Planetarnost nije sinonim za pojam globalizacije. Naprotiv, ono planetarno pretpostavlja vladavinu moderne tehnologije i upravljanja sustavima moći u državama i društvima na temelju preobrazbe svjetsko-povijesnoga kretanja

rada u formi znanstvene proizvodnje objekata u totalnu mobilizaciju kapitala. Na taj način planetarno mišljenje nije ništa drugo negoli uspostavljanje nužnosti onog što Nietzsche imenuje voljom za moći kao vječnim vraćanjem jednako. Axelos je, naravno, imao u vidu kako put spram planetarnoga mišljenja označava i ono „pozitivno“ i ono „negativno“, a svodi se na ozbiljenje cjelokupne metafizičke povijesti Zapada od Grka do suvremenih imperija slobode i bezavičajnosti. Tvrdeći da je hitno potreban novi pristup, Yuk Hui kroz analizu Axelosa i kibernetike razvija način političke misli usmjeren na budućnost koji obuhvaća nevidene globalne izazove s kojima se suočavamo: *uspon umjetne inteligencije, ekološku krizu i intenziviranje geopolitičkih sukoba*.

Knjiga *Stroj i suverenitet* počinje s tri glavne postavke. Prva potvrđuje potrebu razvitka novoga jezika suživota koji nadilazi granice nacionalnih država i njihovih varijacija; druga prepoznaje da su politički oblici, uključujući polis, carstvo i državu, tehnologijski fenomeni, koje Lewis Mumford naziva „megastrojevima“. Treća sugerira da je određeni politički oblik legitimiran i racionaliziran odgovarajućom političkom epistemologijom. *Planetarno mišljenje koje ova knjiga skicira polazi od suprotnosti između mehanizma i organizma, koja je karakterizirala modernu misao, kako bi shvatilo epistemologijske temelje Hegelove političke države i Schmittovog Großrauma i njihove posebne načine poimanja pitanja suvereniteta*. Kroz ovu rekonstrukciju, Hui razotkriva granice države i promišlja o novoj teorijskoj matrici utemeljenoj na međusobno povezanim konceptima bioraznolikosti, noopolitike i tehnoraznolikosti. Tvrdeći da se suočavamo s granicom modernosti, eshatologijskoga pogleda na povijest, globalizaciju i ljudskost, Hui zamišlja nužne nove epistemologijske i tehnologijske okvire za razumijevanje i suočavanje s krizama naše sadašnjosti i naše budućnosti.

3.

Huijeva politička epistemologija tehnologije ostaje nepotpuna bez rasprave o Heideggerovu promišljanju o *fizisu* [φύσις] i *logosu* [λόγος]. Heidegger, u *Uvođenju u metafiziku* iz 1959. godine opisuje *logos* kao dio *fizisa* koji reflektira samog sebe: *logos* se odvaja od *fizisa* i „postavlja se u suprotnost s *fizisom* kao odlučujućom domenom, izvorom [*Ursprungsort*] svih određenja bića“ (Heidegger 2020: 187). *Logos* (ratio, zakon, kultura) je dio *fizisa* koji se „odvojio“ od *fizisa* kako bi se vratio da predstavlja i govori o sebi. Refleksija *fizisa* o sebi podsjeća na rekurzivnu funkciju koju Hui povezuje s otvaranjem sustava (mišljenja, razuma) za kontingenciju. Za Heideggera, otvaranje riskira transformirati *logos* kao istinu u alat, „organon“, kao nešto što je „već tu“ (Heidegger, 2020: 188). Ova pat pozicija je ono s čime se suočavaju tehnoraznolikost i planetarno mišljenje - dio/lokalnost koja govori za cjelinu/globalno.

Tu leži i ulog Huijevog odstupanja od Heideggera i priklanjanje stajalištu Bernarda Stieglera. Dok Heideggerov „pesimizam“ organon razuma promatra kao posljedicu gubitka biti *logosa*, Hui, preko Stieglera, tvrdi da organon ili eksteriorizacija uma podupire čovječanstvo u epifilogenetskome procesu. Nastavak čovječanstva omogućen je ne samo nasljeđivanjem uzvišenih ideja poput civilizacije i kulture, već tehnikama (pisanje, slikanje) koje nastavljaju život drugim sredstvima, rasprava koja se nalazi u 3. poglavlju: *od noetičke refleksije do planetarne refleksije*.

Hui preko analize Bernarda Stieglera dolazi do uvida da je formiranje i nastavak države „egzosomatski proces“ kojim bivši organizam države održava kolektivne individualizacijske procese integracije i koherencije. Na taj način Stiegler određuje politiku kao manifestaciju „negentropičkoga rata protiv entropičkoga kapitalizma“ (Hui 2024: 193). Razvijajući ovaj uvid dalje i povezujući Henrija Bergsona i Carla Schmitta u 6. poglavlju: *Organologija ratova*, Hui primjećuje da zbog neuspjeha države da se pozabavi tehnologijskim ubrzanjem, „novi organi“ države ostaju eksternalizirani tamo gdje ne bi trebali, u (hegelovskome) duhu, a ne samo u materijalu“ (Hui 2024: 195-97).

U pokušaju da promisli kroz tehnoraznolikost stanje stvari s ulogom čovjeka u društvima kontrole, Hui u 7. poglavlju: *Prema epistemologijskoj diplomaciji* tvrdi da je „svaki fragment pojedinac koji rekurzivno proizvodi mali sustav i spaja se s drugim fragmentima kako bi stvorio organsku cjelinu. Sustav nije zatvoreni sustav jer se, za razliku od dijalektičke metode, fragmenti spajaju jedni s drugima kroz rezonancije, a ne kroz granice ili vrata.“ (Hui 2024: 240-41). Zapravo, Hui ističe lažnu povezanost kibernetike s nadzornim kapitalizmom i društvima kontrole. Dok su preventivne tehnologije u području konzumerizma i sigurnosti implicirane u zatvorenim sustavima koji nastoje zauzeti povoljnu poziciju Laplaceovog demona (Hui 2024: 198) - posjedovanja informacija koje preokreću entropijski marš prema beskorisnoj energiji, kibernetika i rekurzivnost u duhu Norberta Wienera i Gilberta Simondona postupaju s otvorenim sustavima u kojima kontingencija ne stoji kao „iscrppljivanje mogućnosti“ već kao susret s ograničenjima (Hui 2024: 202).

Na Heideggerovo pitanje o kraju ili dovršenju (zapadnjačke) filozofije, Hui tvrdi da je dijalektička metoda pala u nemilost zbog svoje sklonosti podvođenja lokalnosti pod (hegemonističku) univerzalnost, umjesto da održava fragmente lokalnosti povezane rezonancijom s većim univerzalnim zahvaljujući *teho-logosu*. Ipak, Huijevo udaljavanje od dijalektičke metode simptomatično je za njegovo čitanje suvereniteta kao ograničene, a ne opće ekonomije. To znači da čak i ako Hui signalizira kraj dijalektike u planetarnome mišljenju, dijalektika će nastaviti biti metoda kojom se ograničenja odgađaju na neodređeno vrijeme sve dok nastavljamo koristiti svoje znanje, znanost i tehnologiju za

održavanje megastroja: ovo je zastoj koji je već nagoviješten u Heideggerovoj demonstraciji *logosa*.

Moram ovdje istaknuti da ne vidim razlog zašto bi dijalektika uopće i nadalje imala svoj razlog opstojnosti pod uvjetom realizacije filozofije kao metafizike. Naime, i u slučaju Heideggera i njegove tvrdnje da filozofija okončava u kibernetici, a još više u slučaju kibernetičkih filozofa poput Simondona i Günthera ne postoji više nikakva logika ukidanja/prevladavanja povijesnih stadija egzistencije tehnike kao tehno-logike u zbiljskim uvjetima informacijskih društava kasnoga kapitalizma. *Nije slučajno da je to jasno uvidio Gilles Deleuze u svojim kasnim spisima o društvima kontrole, a isto tako i u ranim o ontologiji postajanja kad je čitav Hegelov sustav apsolutnoga duha proglasio „historicismom“ koji ne odgovara na pitanje o razlikama u modelima nomadskih društava koji se suprotstavljaju homogenoj „dijalektici“ napretka i razvitka globalnoga kapitalizma.*

4.

Moji kritički prigovori ovom modelu „planetarnoga mišljenja“ kojim se Hui nastoji razračunati s promašenim metafizičkim megalitima modernosti od Hegelova apsoluta države i svjetske povijesti do Heideggerova tzv. pesimizma spram *postava (Gestell)* kao biti moderne tehnike su sljedeći. Ni Hegel niti Heidegger unatoč bitnih razlika nisu nimalo u prijeporu spram nastanka onog što Axelos naziva *planetarnim mišljenjem*. No, glavni trag ovog mišljenja nesumnjivo je ipak Heidegger i to iz razdoblja koje je dokumentirano mišljenjem *zgode/događaja (Ereignis)* u kojem u spisu *Osmišljavanje (Besinnung)* iz 1938. godine Heidegger najavljuje ono što određuje doba koje nazivam vladavinom tehnosfere u tzv. postimperijalnoj suverenosti Schmittova *Großrauma* kroz pet fundamentalnih značajki: (a) imperijalnost, (b) racionalnost, (c) totalnost, (4) planetarnost i (5) dinamičnost. (Heidegger 1997)

To znači da je ono što nazivamo „svijetom“ u metafizičkome smislu realizirana vladavina jedne univerzalne i apsolutne moći koja nužno u sebi skriva „opasnost“ apokaliptičkoga razaranja svijeta kao horizonta smisla. Na taj način postaje razvidno da je u „biti“ ovog ili onog disponiranja modernom tehnologijom već prisutna latentna mogućnost raščovječenja i rasvjetovljenja, pa Hui u svojem posezanju za jednom vrstom epistemologijske kibernetičke pragmatike na tragu Simondona i Stieglera pledira za jednom novom kozmopolitikom nalik onoj Isabelle Stengers iz njezinih spisa. Iako on, doduše, govori o kozmotehnici, posve je logično da mora pretpostaviti i nekovrsnu kozmopolitsku politiku izvan kantovske „utopije“ republikanskoga racionaliteta koja u kranjoj instanciji ostaje uvijek etički zasnovana i stoga sva njezina realna

nemoć suočjenja s temeljnim pitanjima rasapa demokratskoga ustrojstva države i u konačnici pojma modernoga suvereniteta.

U cjelini, nije problem u tome što tehnologija o kojoj govori Hui nadilazi moderni pojam suvereniteta kao *nomosa* politike uopće, već je problem što su posrijedi dva modela ili artikulacije mišljenja – *tehnoznanstveni racionalitet i politički decizionizam koji ne mora nužno biti onaj šmitovski, već može poprimiti značajke postfundacionalizma kakav su ocrnali svojim mišljenjem Derrida, Nancy i Agamben, a pravo podrijetlo tog mišljenja jest ono koje Hannah Arendt naziva upravo tako, naime političkim mišljenjem a ne filozofijom politike ili političkom filozofijom*. Racionalitet proizlazi iz programske logike algoritama i uvijek je ono što Heidegger naziva *Rechnen*, dok političko mišljenje pripada na odlikovani način kazivanju kao dijalogu i borbi mišljenja u agonalnoj strukturi života u zajednici kao ono što Heidegger naziva *Dichten*.

Ako se očekuje da će Hui u svojoj kozmo-tehno-politici podariti mogućnost „trećega smjera“ mišljenja izvan svega onog što su nastojali izvesti Stiegler i Stengers, to naprosto nije izvedivo unutar matrice kibernetike kao univerzalne pragmatike. Zbog toga Hui mora neprestano oscilirati između „endizma“, „fudurizma“ i „aktualizma“. Ovdje mogu samo iznova podcrtati ono što sam već pokazao u analizi njegovih postavki o odnosu kontingencije i rekurzivnosti kibernetičkoga mišljenja. Naime, Hui baveći se teorijom Simondona, Wienera i Günthera, zauzima „realističku“ epistemologijsku poziciju kad kaže da je potrebno sagledati sve mogućnosti koje AI donosi u korist i za boljitak čovječanstva u neposrednoj budućnosti, a ne žaliti za metafizičkom prošlošću ljudske herojske egzistencije ili, pak, zanositi se futurizmom Kurzweila i Moraveca i idejom tehnološke singularnosti.

Što to znači za odnos tehnologije i suvereniteta na temelju puta spram „planetarnoga mišljenja“ na tragu Kostasa Axelosa? Yuk Hui u ovoj iznimno važnoj i krajnje „ekscentričnoj“ knjizi koja nije primjenjiva u bilo kakvom okružju ideologijske politike „planetarne ljevice“ ili „globalne desnice“, ali otvara ključna pitanja suvremenosti kao i knjige sociologa, antropologa i filozofa Brune Latoura poput *Politike prirode*, ustvrđuje sljedeće.

„U djelu *Novi nomos Zemlje* iz 1955. godine, Schmitt je predložio tri scenarija za osmišljavanje buduće planetarne politike. Prvo, konfiguracija temeljena na pojedinačnim nacionalnim državama ostaje nepromijenjena; drugo, ujedinjenje Zapada i Istoka (na Istoku uključuje Sovjetski Savez i Kinu). Međutim, Schmitt ne smatra ujedinjenje nužno poželjnim; stoga treći scenarij, razvitak u novi politički oblik, naziva *Großraum* ili veliki prostor. *Großraum* je ono što Schmitt želi opravdati, kao što je Hegel učinio sa svojom političkom državom. *Großraum*

- pojam koji, prema Schmittu, vuče podrijetlo iz „tehnologijsko-industrijsko-ekonomsko-organizacijske domene [Bereich]“ tijekom prijelaza stoljeća kada su energija i opskrba električnom energijom ujedinili *Kleinräume* u *Großraum-wirtschaft*. Točnije, to je mašta omogućena prostornom revolucijom koju je donio zrak koji je zamijenio kopno i more. Geografi Geoff Mann i Joel Wainwright, u svojoj knjizi *Klimatski Levijatan: Politička teorija naše planetarne budućnosti*, sugeriraju da će klimatske promjene dovesti do pojave planetarnoga suvereniteta, koji oni nazivaju klimatskim Levijatanom. Planetarni suverenitet će odlučivati o izvanrednome stanju radi sigurnosti života na Zemlji. Iako se pozivaju na Schmitta, čini se da nisu shvatili da bi Schmitt mogao biti upravo osoba koja bi odmah odbacila takav planetarni suverenitet jer je upravo skeptičan prema bilo kakvim političkim institucijama koje govore u ime čovječanstva. Ako kod Schmitta postoji “napredak” planetarnoga mišljenja, to nije planetarni suverenitet već *Großraum*.“ (Hui 2025)

Zašto mislim da Hui unatoč svekolike kibernetičke „kozmpolitike“ ne može izvesti ono bitno razračunavanje s čitavom tradicijom metafizike i na njoj zasnovane filozofije politike, političke teorije i političkoga mišljenja koje su odredili svojim uvidima Leo Strauss, Carl Schmitt i Hannah Arendt i onaj koji se ovdje ne spominje, a nezaobilazan je, kako sam to pokazao osobito u tekstovima o kraju povijesti i univerzalnoj državi na kraju 20. stoljeća u knjizi *Doba oligarhije* — hegelijanac Alexandre Kojève? (Paić 2017) Zbog toga što je za razumijevanje biti djelovanja u doba tehnosfere, a to ipak nije ono što Hui predlaže na temelju radova Stieglera i Simondona, potrebno uvesti ne samo hajdegerovsko razlikovanje između rekurzivne racionalnosti (*Rechnen*) i mitopoetske retorike (*Dichten*) kao dijaloga u demokratskoj javnosti novoga *Großrauma*, već i ono što iz srednjovjekovne logike proizlazi kao *tertium datur*.

Nismo mi više na putu spram *planetarnoga mišljenja* kako je to tvrdio 1960ih godina Kostas Axelos, a Hui samo prenio i usvojio s tehno-političkim korekcijama. Ne, mi smo izbačeni totalnom mobilizacijom tehnosfere u posve drukčiji *Großraum* od onog šmitovskoga i njegove su fundamentalne političke ideologije istodobno i realističke strukture pada u bezdan protuprosvjetiteljstva jedne nesvodive mreže koja se rasprostire „beskonačnom brzinom“ u prostor-vrijeme planetarno-globalne imperijalnosti, dinamizma i racionalnosti. Tri su takve ideologije kao artikulacije Moći u *Großraumu*: fundamentalizam, populizam i neoliberalizam koje spajaju oligarhijski kod upravljanja u korporativno organiziranim državama i umreženim društvima kontrole i njihova je logika bitno određena militarnim pogonom tehnoznanstvenoga

„rekurzivnoga racionaliteta“. Sve drugo je pad u pseudo-utopije i zato ne smatram ni Stieglerovu ni Stengersinu a ni Huiovu *kozmpolitiku* održivim rješenjem razračunavanja s najtežim problemom uopće koji je u onom eponimnome posthumnome razgovoru za „Der Spiegel“ (1966/1976.) izveo Heidegger, „pesimistički“ ustvrdivši da demokracija u univerzalnome značenju svjetske vladavine nije u stanju savladati čudovišnu bit ljudskoga odnosa s *postavom (Gestell) kao biti moderne tehnike*. Isto još više vrijedi i za autopoiesis kao bit suvremene tehnosfere. Uostalom, suverenitet je pad u bezdan pred logikom tehnosfere iz jednostavnoga razloga što već sada AI vlada „svijetom“ i što je svako „planetarno mišljenje“ već uvijek put u neminovnu distopiju *tehnološke singularnosti*.

Kako je završio put političkoga mišljenja Kojèvea nakon što je u prepisci sredinom 1950ih godina sa Schmittom dospio do postavke o *kraju politike kao kraju povijesti koja završava u racionalnoj rekurzivnosti upravljaštva univerzalne države na svjetskoj razini?* Tako što se rusko-francuski filozof, koji je autentično tumačio Hegelovu *Fenomenologiju duha* i vidio konzekvencije realizacije apsolutnoga duha u zbilji i moći totalnoga ekonomizma i tehnokratizma, u potpunosti posvetio profanim poslovima ekonomske diplomacije Europske zajednice i putovao Azijom skupljajući relikvije drevnih naroda i fotografirajući fascinantne krajolike ovog „mističnoga kontinenta“. Postao je „spekulativni arhivar i fotograf“ u službi planetarno-globalnoga (fu)turizma!

Ništa više nakon toga nije potrebno reći, osim da je politika uvijek bila tehnologija mogućega, ali to nakon uspostavljanja apsolutne volje tehnosfere više uistinu nije.

BIBLIOGRAFIJA

- Axelos, Kostas (1960) *Vers la pensée planétaire*. Pariz: Minuit.
- Axelos, Kostas (1961) *Marx penseur de la technique*. Pariz: Minuit.
- Heidegger, Martin (1959) *Einführung in die Metaphysik*. GA. Sv. 40. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997) *Besinnung*. GA. Sv. 66. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Hui, Yuk (2024). *Machine and Sovereignty: For a Planetary Thinking*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hui, Yuk (2025) „An Introduction to Machine and Sovereignty: For a Planetary Thinking“, e-flux journal, br. 13 <https://www.e-flux.com/journal/153/662133/an-introduction-to-machine-and-sovereignty-for-a-planetary-thinking>)
- Paić, Žarko (2013) *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*. Zagreb: Bijeli val.
- Paić, Žarko (2017) *Doba oligarhije: Od informacijske ekonomije do politike događanja*. Zagreb: Litteris.
- Paić, Žarko (2018) *Tehnosfera sv. 2: „Crna kutija“ metafizike – Kibernetika i apsolutno vrijeme stroja*. Zagreb: Sandorf i Mizantrop.
- Paić, Žarko (2022) *Nemesis: Aporije političkoga i politike*. Zagreb: Naklada Breza

Žarko Paić

Technology and Politics

ABSTRACT

The author, in a critical analysis of the book by the Chinese cybernetic philosopher Yuk Hui, *Machine and Sovereignty: For a planetary Thinking*, shows how the linear thinking that this book outlines starts from the opposition between mechanism and organism, which characterized modern thought, to understand the epistemological foundations of Hegel's political state and Schmitt's *Großraum* and their particular ways of understanding the issue of sovereignty. Through this reconstruction, Hui exposes the borders of the state and contemplates a new theoretical matrix based on the interconnected concepts of biodiversity, noopolitics and technodiversity.

Keywords: technology, politics, planetary thinking, cybernetics, machine, sovereignty

Bestemeljnost slobode i zlo kao *Unheimlichkeit*: od Schellinga i Heideggera do bezdana tehnosfere

SAŽETAK

Autor postavlja pitanje o odnosu između bestemeljnosti slobode i zlo kao *Unheimlichkeit* unutar onto-teologijske strukture zapadnjačke metafizike. Pritom nastoji pokazati kako se pojam zla od Schellinga do Heideggera razvija i preobražava kao rastemeljenje fundamentalne strukture mišljenja jer ono što proizlazi iz ideje apsolutne slobode kao samouzročnosti ljudske volje dovodi do toga da se zlo ne pojavljuje više kao ontički, već kao ontologijski problem razumijevanja otvorenosti ili istine bitka. U razlici spram egzistencijalno-hermeneutičkoga problema zla kojeg izvodi Luigi Pareyson baveći se Dostojevskim, autor u zaključnome dijelu ove rasprave dolazi do postavke kako se odnos slobode i zla uspostavlja i kao vladavina nihilizma u doba tehnološke singularnosti.

Ključne riječi: sloboda, zlo, *Unheimlichkeit*, nihilizam, tehnološka singularnost, Schelling, Heidegger

1. RASTEMELJENJE FUNDAMENTALNE STRUKTURE MIŠLJENJA

Povijest u metafizičkome smislu ne samo na Zapadu, dakle počevši od Grka, a ne Egipćana, odvija se uvijek kao epohalna konačnost koja ima svoj „prvi početak“ i „posljednji kraj“. Uostalom, i u Aristotela i u Hegela ono organsko i ono životno imaju svoju sliku u rađanju, sazrijevanju i usahnuću bića. Prvo ili začetno, ono od čega sve počinje (*arhé*) već je klica ili ishodište svekolike konačnosti u smislu kraja povijesti kao ideje i kao zbilje (*eshaton*). Da je metafizika uvijek u svojoj biti i eshatologija bitka, to je ponajbolje izveo Heidegger u svojim predavanjima o Anaksimandrovoj izreci o *arhé-apeironu*, onome prvome i onome obuhvatno-bezgraničnome. (Heidegger 2003.) Konačnost, međutim, nipošto ne potire beskonačnost u drugi plan. Nije posrijedi tek odnos između onoga što je bez konca i kraja i onog što je u svojoj

* Sveučilište u Zagrebu, zarkopaić58@gmail.com

biti ograničeno u prostoru i ima svoj početak i kraj. Odnos pretpostavlja uvijek dvoje koje proizlazi iz Jednoga u matematičkome i filozofijskome smislu. Da bi nešto moglo ući u odnos i odnositi se prethodno je nužno da to nešto bude određeno nečime što nije ništa, već se iskazuje kao bitak uopće, ali ne u smislu vladavine nužnosti nad slučajem kao apsoluta nad relativnošću relata u odnosu. Svaka klasična ontologija polazi od primordijalne nužnosti Jednoga i supstancijalnog jedinstva različitih subjekata kao singularnoga mnoštva (bića).

Što ima svoj početak i svoj kraj nije u sebi individualno bezgranično, već se njegova singularnost određuje iz bezgraničnoga i beskonačnog događanja samog bitka koji baš stoga što se zbiva u svojoj ograničenosti i konačnosti jest povijesno-epohalan. Mi, mi ljudi kao svjesna bića s granicama koje se sve više dolaskom tehnosfere pomiču u nedogled beskraj, ipak smo smrtnici i stoga je smisljena povijest ljudske civilizacije ujedno primordijalno-eshatologijska. Kvantitativno određenje u logici broja i mjere kao razmjera odnosa između bića pripada različitim vremenskim epohama i naposljetku ima manje onog što nije zajedničko, od onoga što jest. Zato nam Homerove mitopoetske slike njegovih heksametara o strahotnome ratu Ahejaca i Trojanaca govore više od Borgesovih novih skandinavskih saga o vječnosti. U njima vidimo prve znakove kao naznake i nagovještaje univerzalne svjetske sudbine koja se s manjim odstupanjima odigrava u trenucima užasa i u ovo vrijeme u kojem ratovi postaju imperativi geopolitike i sve nije tako bitno različito od onoga što je Homer opisao u njegovoj *Ilijadi*.

Ova ideja povijesti kao protijeka istoga (bitka) od izvora do ušća poput rijeke i njezina toka uistinu je odrednica čitave povijesti filozofije kao metafizike s njezinim ontologijskim, kozmologijskim i antropologijskim utemeljenjima temeljnoga pojmovno-kategorijalnog sklopa. Postoje, dakako, i različiti vrlo radikalni i ne manje vjerodostojni putovi rastemeljenja čitave ove *fundamentalne strukture mišljenja*, kako to tvrdi talijanski filozof Emanuele Severino, iako su prema njemu sve to „zablude i promašaji“ jer uvode u ontologiju kao Parmenidov vječni „zakon“ ono što je najstrahotnije i najčudovišnije: *nihilizam u formi pojma „bivanja“ kao promjene koja nikad ništa bitno ne mijenja, jer bi to bila ludost koja bi umjesto iskonske nužnosti uspostavila derivativnu logiku kontingencije (slučaja)*. (Severino 2016.)

Kako god bilo, ne možemo ne zamijetiti da je ono što određuje ovaj povijesno-epohalni udes svijeta kojeg je stvorio i u kojem obitava „čovjek“ ništa drugo negoli faktičnost njegove slobode koja je u bitnome tragična, kako su to znali Grci i najveći njihov tragičar Sofoklo koji je, kako je jednom to kazao Heidegger u *Pismu o humanizmu* bolje uvidio bit onoga što pripada *ethosu* od svekolika Aristotelova pokušaja u *Nikomahovoj etici*. Zašto? Zato što je ono bestemeljno i bezrazložno, ono strahotno i razdiruće, ono neljudsko i ono

uzvišeno vidio kao „bit“ čovjeka, a ne njegove umne sposobnosti po kojima se od Aristotela do danas taj i takav „čovjek“ određuje kao *zoon logon ehon ili animal rationale*. Sofoklo je, dakle, prvi naznačitelj onoga što će najradikalnije u povijesti modernoga mišljenja izvesti Schelling. Njegovo „protu-prosvjetiteljstvo“ kao misaona zadaća ulaska u bezdan svijeta neće biti pohvala iracionalizmu, već težnja da se bit cjelokupne metafizike na njezinu ishodu prevlada i preusmjeri u posve drukčije razumijevanje ideje povijesti od ovog mirnoga, postojanog, evolucijsko-kozmičkog puta od prvoga početka (*arhê*) do posljednjeg kraja (*eshaton*) ili od prvoga uzroka do posljednje svrhe (*telos*).

2. SLOBODA I ZLO ONKRAJ KLASIČNE TEODICEJE

Schellingova je rasprava „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ iz 1809. godine zacijelo paradigmatski filozofijski uvid u najteži problem odnosa između onog što pripada pojmu iskonskoga svijeta (*Ur-Welt*) i autonomne ljudske egzistencije kojoj sloboda podaruje njezinu veličajnost. (Schelling 1975.) *Govorim to stoga što ovaj tekst na ingeniozan način uvodi u promišljanje odnos između dobra i zla onkraj klasične teodiceje, ali isto tako i usmjerava nadolazeće mišljenje onkraj svih putova metafizike koji su doveli do racionalizma i njegovih konzekvenija.* Heidegger je Schellingovu raspravu (tzv. „Freiheitschrift“) iz njegova srednjeg stvaralačkoga razdoblja opisao kao “jedno od najdubljih djela njemačke i stoga [!] zapadnjačke filozofije”; a predikat “dubok” prati ga od samog početka: Hegel, koji se, poput Heideggera, teško može ubrojiti među lako čitljive i popularne filozofe, u svojim je *Predavanjima o povijesti filozofije* napola s odobravanjem, a napola s omalovažavanjem prosuđivao: “Schelling je objavio jednu jedinu raspravu o slobodi, ovu duboke, spekulativne prirode; ali ona stoji samostalno, ništa individualno se ne može razviti u filozofiji.” (Hegel 1986)

Prema Schellingu, zlo je derivat “temelja” koja iskušava čovječanstvo na grijeh, tako da se postavlja na mjesto božanske univerzalne volje kroz namjerno nerazumijevanje svoje sudbine da bude samo partikularno. Čovječanstvo bira zlo veličajući svoje požude i želje, čime ne uzdiže, kao što bi bilo dobro, svijetlu duhovnost, već mračnu stvorenost u središte svoje egzistencije. Prema zapisniku s druge sjednice Schellingova seminara u Marburgu 1927/1928. godine koji je vodio Heidegger, zlo “nije partikularna volja kao takva, niti leži u odvojenosti partikularne volje od univerzalne volje. Naprotiv, zlo leži u obrnutome jedinstvu obojeg, u inverziji cijelog ljudskoga bića; ono je, u određenom smislu, obrnuti Bog.” (Heidegger 1991: 95-96, 129, 131, 133-134, 136-138, 171-173)

Gledano na ovaj način, naša sloboda bi potencijalno mogla ležati u tom tajanstvenome „stanju neutemeljenosti“, budući da ono sadrži izvornu razliku između dviju biti jednog Boga, koja kasnije, nakon diferencijacije na temelj (priroda/materija) i egzistenciju (duh/ljubav), u svijet donosi polaritet koji je čovjeku nužno dan kao „točka razdvajanja“ njegove slobodne volje. (Wenz 2010.) Za Schellinga, sloboda i volja su usko isprepletene, pri čemu volja („temeljni princip“) posjeduje duboku, često nesvjesnu čežnju za dobrom, koja se, međutim, kod ljudi manifestira kroz iracionalnost i otpor. *Ta čežnja oblikuje karakter kroz odluke, otvarajući mogućnost zla i otkrivajući slobodu kao napestost između osnove i privida, napestost koja svoje konačno značenje pronalazi tek u njegovoj kasnijoj „pozitivnoj filozofiji“ (Bog). Nastojao je braniti slobodu od pukog razuma i vidio je kao ukorijenjenu u dvojnog principu unutar čovječanstva i prirode: mračnoj, iracionalnoj volji i principu intelekta.*

Zašto je Schellingovo mišljenje o biti ljudske slobode gotovo uvjet mogućnosti za čitavu modernu i suvremenu filozofijsku raspravu ne tek o granicama i mogućnostima slobode u doba tehnosfere, već i za promišljanje „razloga/temelja“ onog posve bezrazložnoga/bestemeljnoga kao što je, uostalom, i sama sloboda, naime, *zla*? Očigledno zbog toga što je ono dobro još od Platona do Hegela, govoreći kantovski, transcendentalno uvjetovani način kojim onostrano-apsolut-Bog „utemeljuje“ svijet u njegovoj otvorenosti smisla i zato nije nimalo začudno što se u tradicionalnoj metafizici prvi uzrok shvaća sinonimno s prvim razlogom/temeljem svekolikoga bitka bića i ima karakter uspostavljanja čitavog sklopa pojmova i kategorija polazeći od onoga što je najviša „vrijednost“ uopće, naime, *dobro*. Ono nije ništa drugo negoli „razložito/utemeljeno“ idejom Boga i otuda je sve unaprijed, apriorno i nužno metafizički određeno kao realizacija prvoga uzroka i posljednje svrhe. Nije li pritom znakovito da je svrha uvijek ono krajnje, ne i prvo-začetno u logičko-povijesnome smislu i osim Bogu nije u cjelini providna i čovjeku. (Paetzold i Schneider, 2010.)

Schellingova znamenita rasprava je zapravo odgovor F. Jacobiju koji je tvrdio da je panteizam jedini mogući sustav razuma, ali da panteizam neizbježno vodi fatalizmu. To znači da panteizam, kao jedini mogući sustav, čini slobodu nemogućom, budući da je fatalizam sinonim za vjerovanje u sudbinu, pretpostavku da je sve unaprijed određeno višom silom ili logičkom neizbježnošću. U takvom svijetu sloboda bi postala puka iluzija. To je tim više istinito u panteizmu, ako se to shvati kao da je Bog sveprisutni i predodređujući, vrhovni i svemoćni autoritet. Jer Božja sveobuhvatna svemoć kao da od samog početka isključuje individualnu ljudsku slobodu, budući da, ako bi zaslužila to ime, ne bi samo morala biti neovisna o Bogu, već bi se mogla čak i usmjeriti protiv nje. To bi, pak, proturječilo samom konceptu svemoći. Ovdje Schelling postavlja retoričko pitanje: je li, u svjetlu ovog argumenta, jedino preostalo rješenje

smjestiti čovječanstvo, sa svojom slobodom, unutar same božanske biti? On se, ne najmanje važno, poziva na Sveto pismo, koje, prema Schellingu, u svijesti o slobodi pronalazi pečat i jamstvo da živimo i jesmo u Bogu. Kako, nastavlja Schelling, panteizam može isključiti slobodu, kada su to zahtijevali toliki, na primjer mistici, upravo da bi spasili slobodu, odnosno da bi je uspostavili?

„Panteizam, u svojem formalnome smislu, tvrdi: $\pi\alpha\nu - \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$; ‘Sve – Bog’; sve je povezano s Bogom; sve što postoji povezano je s osnovom bića. Ova osnova, kao Jedno, $\acute{\epsilon}\nu$, jest, kao osnova, ono što je sve ostalo, $\pi\alpha\nu$, u svojoj biti.“ (Heidegger, 1991: 82)

Prema panteizmu, dakle, sve je utemeljeno u Bogu, sve ima svoju osnovu u Bogu, sve je u osnovi Bog i stoga ostaje povezano s njim, ako ne i jedno. Schelling prvo spominje dva konvencionalna tumačenja koncepta panteizma, koja se mogu sažeti na sljedeći način: a. Sve je Bog b. Svaka pojedina stvar je Bog. Prvo znači da je zbroj svih stvari jednak Bogu, drugo da je svaka pojedina stvar također Bog. Ovi se teoremi naizgled lako mogu izvesti iz formalne definicije. Sve je Bog i sve je u osnovi Bog – nije li to, u osnovi, ista stvar? Nije li Bog onda samo zbroj svih stvari? A ako je čak i pojedinačna stvar utemeljena u Bogu, nije li ona, u biti, također Bog? Ono što se na prvi pogled čini kao puki zaključci izvedeni iz formalne definicije ipak je neuvjerljivo; nešto nije u redu. Jer ono što je utemeljeno u nečemu ne može biti isto što i ono u čemu je utemeljeno, zar ne? Prema Schellingu, ovdje imamo posla s pogrešnim shvaćanjem zakona identiteta, ili bolje rečeno, značenja kopule u sudu. To vodi do gore spomenutih pogrešnih tumačenja. Izjava “Sve je Bog”, shvaćena u gornjem smislu da svemir svih stvari konstituiraju Boga, lažna je, ili bolje rečeno, pogrešno shvaćena. (Schelling, 1975: 14)

Odakle, dakle, prema Schellingu proizlazi ne fenomen zla u svijetu, jer bi to značilo svođenje na ontičku razinu problema koji nadilazi tek moralne granice ljudskoga djelovanja i njegove svijesti o vlastitoj egzistenciji u zajednici s Drugima, već same „fenomenologije zla“ kao ontologijske „neodređenosti“ prvoga reda? To se događa isključivo unutar čovjeka. U njemu su najdublji ponor i najviše nebo, ili oboje u središtu. Jer volja čovjeka je istovremeno vizija života, skrivena u dubinama, koju je Bog opazio kada je zamislio volju prema prirodi. Samo u čovjeku Bog je volio svijet. Samo u volji čovjeka bila je inherentna mogućnost razuma, koji je, kroz stalno odvajanje sila, oslobođen u stvarnost i, u jedinstvu s voljom, postao duh. Porijeklom iz zemlje čini čovjeka relativno neovisnim od Boga kao postojećega; čovjekova samovolja, uzdižući se u svjetlost, preobražavajući se u svjetlosti, ne prestaje biti inherentno mračna. Intelekt čovjeka je samo odraz božanskoga Logosa, odraz sa zemlje, poput odraza mjeseca na tamnoj vodi. Kad bi identitet samovolje i univerzalne volje,

jastva i razuma, bio nerazriješiv u duhu čovjeka kao što je u Bogu, ne bi bilo razlike, odnosno Bog kao duh ne bi se otkrio. Jedinstvo koje je nedjeljivo u Bogu stoga mora biti djeljivo i u čovječanstvu. To stvara mogućnost dobra i zla. (Schelling, 1975: 16-20)

Schelling vidi pritom čovjeka kao nekoga tko je dosegao vrhunac, gdje u sebi posjeduje sposobnost i za dobro i za zlo: što god odabere, to će biti njegovo djelovanje. Međutim, ne može odlučivati iz puke ravnodušnosti; odluka zahtijeva poticaj, dominantnu privlačnost jedne od alternativa. Taj vodeći impuls neizravno je uzrokovan izgovaranjem riječi, jer čim se riječ, svjetlost razuma, približi tlu da traži i privuče prema unutra, tlo reagira zatvaranjem, tako da svjetlost može ostati u njemu i uvijek može ostati to tlo. To budi volju stvorenja, tim snažnije što je svjetlost svjetlija i što je dublji sloj u tlu iz kojeg proizlazi odgovarajući odgovor. To jest, nijedna druga volja nije tako snažno uzbuđena kao ljudska. Stoga čovjek gotovo neizbježno postaje zao, ali samo *gotovo*. Ovdje, međutim, počinju poteškoće. S jedne strane, uzbuđenje samovolje snažan je poticaj da se u potpunosti prihvati samovolja i tako odabere zlo. S druge strane, iako ovaj poticaj navodi čovjeka da odabere zlo, on ga sam po sebi ne čini neizbježnom nužnošću. Mogućnost izbora nije negirana poticajem; još uvijek se može odabrati dobro. Međutim, kada Schelling naglašava da je zlo nužno jer se inače ljubav ne bi mogla otkriti, čini se da to proturječi prethodnom. Jer ono što je nužno postaje stvarnost bez da pojedinac ima izbor. Posljedično, čovjek ne bi bio slobodan, neovisno o činjenici da bi Bog tada bio izravno odgovoran za zlo, budući da poticaj, kojem se čovjek ne bi mogao oduprijeti, potječe iz božanskoga temelja. (Schelling 1975: 20-30)

*Sa Schellingovom raspravom o slobodi unutar istoga metafizičkoga okvira mišljenja od predsokratika do Hegela kojemu je Schelling radikalni oponent nastaje pukotina u ovoj shemi ili uspostavljenoj onto-teologiji kako bi to kazao Heidegger. Ta se pukotina pojavljuje ne samo u mišljenju kraja povijesti Zapada, već je ona duboko iskustveno doživljena u samoj zbilji ovog razdrtoga i raskoljenog svijeta u kojem između nužnosti i slobode, dobra i zla više ne postoje jasne granice i razlike. Umjesto toga, sve tone u ono što je obezboženo i kao takvo bezrazložno/bestemeljno. „Razlog“ zbog čega i ono strahotno i bezumno ima primat u odredbi izvornoga *ethosa* u Sofokla kao i u Schellingovu mišljenju u doba modernoga razdoblja svijeta gotovo da je nešto što izranja iz tmine, ali su mu obrisi pojave i nadalje neprovidni. Tako se, primjerice, u Schellingovoj odredbi razlike između biti ljudske slobode i „ljudske slobode“ same pojavljuje pitanje o „slobodi volje, Dobru i Zlu, personalnosti itd.“ (Schelling 1983: 15) No, očito je da se ova razlika može misliti tek kad se ima u vidu da „apsolutni kauzalitet u jednom bitstvu dopušta svima ostalima samo bezuvjetni pasivitet“. (Schelling 1983: 19)*

3. BEZRAZLOŽNOST/BESTEMELJNOST ZLA – SCHELLING I PAREYSON

Nakana ovog priloga jest u pokušaju uvida u „razlog“ zašto tek na kraju zapadnjačke ontologije kao metafizike i to ne sa Hegelom, već sa Schellingom, nastaje ono što ima karakter najdubljeg i najvećeg *Unheimlichkeit*-učinka za mišljenje, a to je kako vidimo bezrazložnost/bestemeljnost zla.

„U njemačkome jeziku *das Unheimliche* (engl. *uncanny*, fr. *Inquiétant, l'inquiétant te éterangeté*) jest uvijek nešto *das Ungeheure* – strahotno, zagonetno, moćno u svojoj strahotnosti. Osjećaj koji nas obuzima pred time jest strah i nespokojstvo zbog uzvišene snage koja je čudovišna u svojoj razaralačkoj ljepoti. U Freudovu eseju istoimena naziva *Das Unheimliche*, u kojem se psihoanalitički razvija misao o začudnoj vezi estetskoga iskustva uzvišenosti s mitom kao praiskustvom kompleksa kastracije, odnosno s fantazijom o iskonskome majčinskome tijelu, zanimljivo je nešto ipak drukčije negoli profano objašnjenje psihoanalize. Freud, naime, pokazuje da etimologija njemačke riječi *Unheimlich* upućuje na raskol između onoga „heim“ i „zu hause“, što znači obitavati, biti zbrinut u kući kao svojem urođenome mjestu zaštite i sigurnosti egzistencije. Zavičaj (*Heimat*) podaruje čovjeku pribježište i ukorijenjenost u blizini onog poznatoga i iskustvom prihvaćenoga kao navlastitoga.“ (Paić 2011: 18)

Stvar s *Unheimlichkeitom* je toliko na granici neiskazivosti zato što je riječ o iskustvu kao osjećaju onog što formalno pripada estetskome iskustvu, a zapravo ga omogućuje jer dolazi iz bezdana ili ponora kozmičko-ljudskoga odnosa. *Nije to nikakva negativna strana ljudske egzistencije koja bi se trebala pripisati tradiciji kritike racionalizma i prosvjetiteljstva od Schopenhauera i Schellinga preko Nietzschea i Heideggera do suvremene uporabe, osobito u diskursu filozofije egzistencije.* Ne, riječ koja nadilazi pojmovnu artikulaciju i omogućuje estetsko iskustvo već opisano u Freudovu eseju pretpostavlja ono što se ne može misliti nikako drukčije negoli kao ono onkraj, s onu stranu, u smislu meta-fizike i u smislu transcendencije samoga fenomena. No, s onu stranu „načela ugone“, freudovski rečeno, jest izvor načela užitka a to ne može biti kantovski mišljen svijet empirijskih fenomena, već Ono ili *noumenon*. *Ono što je onkraj, progovara kroz Unheimlichkeit kao ono osjetilno što čovjeka u tjeskobi ili strepnji dovodi do ekstatičnoga momenta straha ili jeze pred onim uzvišenim koje ne mora nužno biti kvantitativno golemo ili ogromno, silno i bezmjerno, nego kvalitativno ne-odredivo u parametrima ljudskoga odnosa spram prirode i božanskoga.*

Unheimlichkeit otuda „nije“ ni bitak niti neko biće koje ima značajke uzvišenosti, njemački *Erhabenheit*. Posve suprotno, riječ je o „biti“ bezdana ili ponora same slobode koja je bez temelja i stoga omogućuje ono ljudsko u smislu egzistencijalnoga nabačaja u nadolazećoj budućnosti. Heidegger je ovaj izraz povezivao uz bezavičajnost bitka u doba vladavine postava, *Gestell*, kao biti tehnike. Ono što je, dakle, čudovišno strahotno u svojoj silnoj nadilazećoj „sudbini“ čovjeka jest podrijetlo *ethosa* i *aisthesis*a, ono što Sofoklo kaže kako je mnogo silnoga, ali ništa silnije od čovjeka.

polla ta deina kouden, anthropou deinoteron pelei
(πολλὰ τὰ δεινὰ κοῦδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει)

Što je to silno ako ne *Unheimlichkeit* kao ono nadilazeće svemu ljudskome što se pojavljuje u samoj „biti“ *tehnosfere*. Ono što više nije onkraj načela užitka, već ono što proizvodi sam užitak u estetsko-psihološkoj fascinaciji s autopoietičkim objektom onkraj prirode i božanskoga. Lyotardova izložba *Nematerijalno* iz 1985. godine u Parizu bila je konceptualna instalacija novih tehnologija vizualizacije poput laserske i simulacije onog ne-vidljivoga kao uzvišenoga. (McDowell 2014)

Iskustvo se *Unheimlichkeit*a do te mjere profaniralo da je iz horizonta filozofijsko-umjetničkoga uvida u ono čudovišno i strahotno poput Kafkinoga svijeta procesa i preobrazbe ljudskoga u mreže neljudskog iščezlo ono jezovito i nadomješteno je čistom estetskom fascinacijom s onim što emanira iz praznine svakog metafizičkog određenja ljudskog i neljudskog. *Možemo li stoga govoriti da je s krajem metafizike u kibernetici, kako je to postavio kao glavnu misao kasni Heidegger, i riječ Unheimlichkeit izgubila svoje tako Unheimlich-značenje onog što je onkraj svakog estetskoga iskustva jer ga omogućuje i ujedno stvara kroz osjećaj straha i jeze? Da, to je samorazumljivo. Bez čovjeka nema više ništa silnoga, rekao bi Sofoklo. No, ipak nešto preostaje i u ovoj hiperrealnosti ravnodušne simulacije događaja samoga umjetnog života.*

Sloboda i zlo su posljednja dva pojma iz matrice jednog mišljenja nastalog u grčko-židovskome okružju svjetskoga duha, koje upravo u naše doba tehnosfere doživljava posvemašnji „raskol hegemonije“ kako bi to kazao Reiner Schürmann. Prvi je sinonim za bit metafizike kao postojanosti i vladavine uma (*logosa*) u povijesti polazeći od pojma subjekta. Naravno, riječ je o Kantu i njegovim posljednjim riječima: *Dobro je (Es gut)*. Drugi predstavlja, pak, sinonim za kraj metafizike i njezino ozbiljenje u biti kibernetike kao izravan put do pojma *tehnosfere*. Posrijedi je Heidegger, a njegove su posljednje riječi izrečene uistinu tajanstveno u onom znamenitome razgovoru s urednikom tjednika „Das Spiegel“ Rudolfom Augsteinom 1966. godine, a tekst je razgovora objavljen nakon smrti mislioca deset godina poslije, te glase: *Samo nas*

još (jedan) bog može spasiti (Nur noch ein Gott kann uns retten). (Heidegger 2000.)

Sve je jasno. Kant nema dvojbe u umnu konstrukciju svijeta i njegovu vječnu milost koja omogućuje čovjeku u kozmopolitskome stanju vječnoga mira da razvije svoje najviše egzistencijalne sposobnosti i uspostavi kategorički (moralni) imperativ kroz djelovanje koje prethodi mišljenju. Heidegger, pak, misli da se čovječanstvo u moderno doba suočava s egzistencijalnom krizom uzrokovanom vladavinom postava (*Gestell*) kao biti moderne tehnike i raspadom tradicionalnih vrijednosti. Heidegger tvrdi da ljudi ne mogu prevladati tu krizu samo vlastitim naporima, već da je dolazak boga nužan kako bi se omogućila duboka promjena. Nije to, dakako, više onaj Bog monoteističke kršćanske religije koji je, uostalom, već za Nietzschea umro i na križu i u nečuvenoj zbilji nihilizma i na njegovo je mjesto nastupio nadčovjek sa svim prerogativima prevladavanja dosadašnjih (metafizičkih) vrijednosti.

Problem je, dakle, što posljednje riječi mišljenja paradigmatiskih mislioca novovjekovlja i modernosti u svojem suprotstavljanju govore ono isto u razlici. Dobro nije više moguće razgraničavati radikalno od zla kao što maniheizam povijesti nije nikakvo rješenje ovog gorućega problema suvremenosti. *Nije li možda zapanjujuće da je upravo transklasična logika tehnosfere kao biti realizirane kibernetike ona koja umjesto iskaza ili-ili počiva na iskazu i-i, a to nužno pretpostavlja i drukčije razračunavanje s tzv. relativizmom vrijednosti i s tzv. novim epistemologijama koje sve zajedno ne mogu dospjeti do posljednjeg razloga, ne i posljednje svrhe, zašto je svijetu u njegovoj razdrtosti i raskolu svih prethodnih „hegemonija mišljenja“ nužan novi apsolut i sinteza subjekta i supstancije na drugoj razini izvan one Hegelove spekulativne dijalektike ako je već Schelling jasno pokazao da su i sloboda i zlo korelativne i suprotstavljene „veličine“ koje se ne mogu riješiti tako što će se reći da je sloboda svagda nešto „dobro“, a zlo svagda nešto „ne-dobro“.* (Bernasconi 2017)

U suvremenoj europskoj filozofiji nedvojbeno je u tom pogledu istaknuta analiza „ontologije slobode“ u talijanskoga mislioca Luigija Pareysona. (Pareyson 2005) Ponajprije, kao privrženiku Karla Jaspersa na tragu Schellinga i Kierkegaarda, nema nikakve dvojbe da mu Hegel predstavlja vrhunac „metafizičkoga racionalizma“. Sve ovo dovodi do toga da se suvremeni egzistencijalizam pojavljuje kao „kriza racionalizma i idealizma“, pa je posve samorazumljivo što struje mišljenja koje s Kierkegaardom postaju anti-hegelijanizam u egzistencijalnome nabačaju svijeta pronalaze tzv. osobnu i povijesnu filozofiju koja više ne može biti „apsolutna i objektivna“, već pronalazi put u drukčijem tumačenju kršćanstva od oficijelnoga koji se okamenio u dogmatskome institucionaliziranju katoličke Crkve. Pareyson je već onda, u ranim danima svojeg filozofiranja, dospio do toga da je smatrao kako pitanje o trijadi Boga,

slobode i zla nije razriješeno ni u hegelovskim novim dijalektikama, a niti u marksovskim materijalističkim obratima zapadnjačke metafizike. Ako kažemo da većina njegovih današnjih tumača, mahom teologijske inspiracije, smatra kako je njegov put mišljenja bio kritičko reinterpetiranje egzistencijalizma, to je naravno formalno točna prosudba, jer je sam Pareyson u tom pogledu bio onaj mislilac koji je nastojao ostati vjeran „izvornome duhu“ ovog iznimno značajnoga obrata u samoj biti metafizike u 20. stoljeću. (Vattimo 2008.)

Međutim, moj je stav o tome kritički spram Pareysona i još više spram njegovih „kršćanski prononsiranih tumača“. Već je u uporabi pojma „egzistencijalizam“ posrijedi kardinalni promašaj. U naslovu njegove studije iz mladosti kad je imao 25 godina, dakle *Studije o egzistencijalizmu*, očito se predmnijeva da je to neki skupni „filozofski svjetonazor“ (*Weltanschauung*) ili čak ono što je razvio Jaspers na zasadama Kierkegaarda, ta famozna „filozofijska vjera“. Kritičko razmatranje tzv. egzistencijalizma Pareyson provodi ponajprije tako što „privilegira“ tzv. njemački put mišljenja koje predvode Jaspers i Heidegger na tragu Kierkegaarda, dok postoje još francuski put s Gabrielom Marcelom, kao kršćanskim egzistencijalistom, te „ateistički“ smjer sa Sartreom, Camusom i Merleau-Pontyjem, kako sam to već pokazao. No, problem je što je upravo i jedino samo Sartreov egzistencijalizam kao humanizam onaj smjer mišljenja na tragu kritičkoga čitanja Hegela, Husserla i Heideggera koji zaslužuje ovaj naziv „sekulariziranoga svjetonazora“. Sam je Heidegger o tome u *Pismu u humanizmu* 1946. godine jasno razdvojio svoje mišljenje povijesnoga smisla bitka od subjektivnosti subjekta u Sartreovu pojmu egzistencije i time istodobno uputio da je sav patos tzv. egzistencijalizma „humanističkoga“ određenja, a to znači metafizičkog i reduktivnog. Isto vrijedi i za ono što je jedino suvislo i opravdano, a to je koristiti izraz *filozofije egzistencije* u pluralu, među kojima je ona Jaspersova na najvišoj razini spekulativnosti. (Paić 2007)

Zbog toga sam sklon sve pokušaje redukcije filozofiranja u okružju pojma *egzistencijalizma* izvan Sartrea proglasiti promašajima, ali ne njihovih svakako vrijednih postavki unutar određenoga konteksta mišljenja, već onoga što bi imalo zajednički sklop misaonih tendencija, gotovo sam u kušnji kazati paradigme. Nema nikakve dileme: Pareyson je antihegelovski filozof kojemu je sinteza Schellinga, Kierkegaarda i Jaspersa uvjet mogućnosti kritike „svekolike suvremene filozofije“, pa nije nimalo začudno da na tom putu „apsolutizira“ njihove analize i pronalazi u „slikama mišljenja“ Fjodora Dostojevskoga ono isto što je, primjerice, Heidegger vidio u poetskome kazivanju prebolijevanja metafizike u Friedricha Hölderlina. *Pitanje je samo jedno: može li se „apsolutizirati“ ovaj kjerkegorovski pojam egzistencije kao uvjet mogućnosti neodređenosti slobode iz kojeg se estetski, etički i teologijski dospijeva do drukčijeg pojma Boga kao iskupitelja i osloboditelja svih zapalosti čovjeka u*

nihilizam kroz samstveno suočenje i susret sa „živom beskonačnošću“ njegove ljudske-i-božanske egzistencije kao što je to bila nakana Luigija Payersona?

No, sjetimo se da je Heidegger „ispreparirao“ posve drukčiji i daleko radikalniji pojam egzistencije u njegovu glavnome djelu *Bitak i vrijeme* iz 1927. godine i time „čovjeka“ kao metafizičkoga subjekta apsolutnoga nihilizma (kojeg na isti način, ali različito, desubjektiviraju i svjetonazori poput amerikanizma, boljševizma i kršćanstva, kako je to Heidegger u knjizi predavanja o Nietzscheovoj volji za moć kao umjetnosti izričito istaknuo) prevladao kroz pojam *tubitka (Dasein)* čija se „bit“ pokazuje u njegovoj bezuvjetnoj slobodi nabačaja iz horizonta nadolazeće budućnosti. Što je to drugo značilo negoli posvemašnju kritiku cjelokupne suvremene filozofije, a time i tzv. egzistencijalizma kao metafizike i nihilizma uopće. (Paić 2017; Paić 2021.)

Dostojevski i roman Braća Karamazovi za Pareysona su putokaz shvaćanju onog bestemeljnoga/bezrazložnoga u samoj egzistenciji, te je posve bjelodano da je stoga Bog u svojoj nesvodivosti na pojam bića u ontologiji „misteriozni Bog“. Otuda se filozofijski pristup Bogu ne svodi na njegovu ideju ili pojam kroz hegelovski određenu spekulativnu dijalektiku. Umjesto tog metafizičkoga pristupa koji odlikuje novovjekovni racionalizam od Descartesa do Hegela i dalje u suvremenosti (Marx i francuski egzistencijalizam), potrebno je otvoriti problem božanskosti Boga polazeći od onoga što je ujedno antropologijsko i kristocentrično, a to je ljudska sloboda u patnji i posvećenosti najvišim ciljevima povijesnoga ozbiljenja poslanstva i svrhovitosti onkraj svih ograničenja i konačnosti čovjeka. Bog je, dakle, istodobno sloboda kao bestemeljnost i doseže ga se u egzistencijalnome trenutku istinske transcendencije empirijskoga svijeta.

Fakticitet je ove slobode u Dostojevskoga opisan kroz svekoliku predanost i obraćenje spram istine kršćanskoga života koju je sam nakon svojeg gotovo tragičnog obraćenja u sibirskim kazamatima osvijestio. Nije stoga slučajno što je Pareyson u romanu *Braća Karamazovi* vidio ono što je filozofijski dvoznačno. Prvo, to je poslušnost spram Boga i služba istini kao onome supstancijalnome i esencijalnome kao takvome; drugo, prosvjed protiv Boga i sukob s vječnošću do svojevrzne „izdaje“ biti ljudske egzistencije. Na taj način likovi iz ovog filozofskoga romana *par excellence* nužno se nalaze u duhovnoj situaciji koja pretpostavlja trijadu Boga-slobode-zla kao fundamentalne strukture mišljenja koje više ne može imati tek manihejsku matricu sukoba između dobra i zla. Sjetimo se, uostalom, da u odnosu između nevine duše Aljoše i nihilističkoga cinika Ivana Karamazova sam Dostojevski ispisuje ovaj psihološko-ontologijski sukob između nečega što se ne može apsolvirati sukobom (ničeanski kazano) između Krista i Antikrista. (Pareyson 1993: 128.)

Na jednom mjestu Pareyson kaže da je najviše iskustvo Boga zapravo najviše iskustvo ljudske sudbine. Prevedemo li ovaj „teologijski“ izraz u jezik koji prethodi svakoj tzv. filozofiji egzistencije, dobit ćemo Heideggerovo shvaćanje iskustva *tubitka* koje se ne može, međutim, svesti ni na kakvo religiozno iskustvo između inih koje čovjeka „opsjedaju“ i čine ga bićem otvorenosti slobode i tjeskobe. *No, posve je jasno da i Pareyson na tragu Kierkegaarda i Heideggera mora slobodu de-apsolutizirati od bilo kakvih „okova“ subjektivizma kartezijanskoga tipa, pa se iskustvo slobode pojavljuje kao iskustvo nastojanja prevladavanja nihilizma koje se pokazuje u obogotvorenju povijesti i težnji da se stupi na mjesto Boga kao nadčovjek, koji uvijek završava kao podčovjek.* (Weiss 1999)

Uglavnom, ono što nas u ovom slučaju hermeneutičkoga čitanja Pareysonova tumačenja Dostojevskoga i osobito romana *Braća Karamazovi* dovodi do najtežeg pitanja onkraj svake ontologije kao metafizike jest pitanje zla, a ne pitanja o zlu. U čemu je razlika? Zlo nije za Pareysona negacija dobra, kako to pokazuje analizom Dostojevskoga i njegovih likova iz ove druge „egzistencijalno-mesijanske faze“ stvaralaštva. Isto tako, ne može se misliti Bog bez slobode, kao ni sloboda bez Boga. Već iz ovog začaranoga kruga metafizike jasno je da se zlo ne misli gnostički niti manihejski. Inače bi čitava psiho-ontologija Dostojevskoga bila uvod u „sveti rat“ protiv materijalizma, profanacije i esteticizma na višu potenciju kritike modernosti polazeći od vjerskoga (pravoslavnoga fundamentalizma), a tako se danas, nažalost, zlorabi njegova književnost u svrhe ruskoga metapolitičkog projekta imperijalnog zatiranja svih drugih neruskih naroda na geopolitičkome prostoru tzv. Euro-Azije. Pareyson je uistinu u pravu: zlo u Dostojevskoga nije opstojeće biće u smislu zloga čovjeka kao fatuma i fakticiteta postojanja ideje zla. Zlo, naprotiv, pretpostavlja „duh samo-razaranja i ne-postojanja“ (Pareyson 1993: 65-66).

Odakle zlo dolazi? Očigledno da nije posrijedi puka negacija dobra, a niti stvar okolnosti ili konteksta u društvu i kulturi, politici i ideologiji. Zlo je kao i dobro „o-sebi“ vječno samo ako je svijet kao takav stvoren da u njemu postoji svrha ili smisao koji se na kraju mesijanski oslobađa i prevladava svih muka i tragičnih patnji čovjeka kao duhovnoga bića. Ono je kao iskustvo zla u „srcu čovjeka“. Čitajući Dostojevskoga i njegova tumača Luigija Pareysona postaje naposljetku posve očigledno da je posljednja točka ove metafizike prevladavanja nihilizma u romanu *Braća Karamazovi* ništa drugo negoli iskustvo kojim se „preobrazba zla“ pojavljuje u iskustvu *boli i patnje*. Ipak, Pareyson nije mislilac prevladavanja nihilizma na tragu Nietzschea i njegove smrti Boga koju najavljuje dolazak nadčovjeka, jer je mladi Nietzsche u spisu *Rođenje tragedije* iz 1872. godine otvorio problem boli i patnje kao prafenomena iskonske

tjelesnosti čovjeka koja se zbiva kao *estetska fiziologija iz koje proizlazi da je samo umjetnost posljednje opravdanje njegove egzistencije*.

Što u Dostojevskoga i u konačnici Pareysona može prevladati ovo zlo-u-svijetu koje je kao i dobro pitanje ljudske slobode izvan svođenja na puki „primitivni izbor“ između onog što je podareno čovjeku kao tragični nabačaj njegove „sudbine“? Nije nimalo slučajno da se Pareyson u svojoj analizi Dostojevskoga ne bavi estetskim ili umjetničkim razlozima tzv. književne kritike, On pristupa likovima iz *Braće Karamazova* kao idejama ili „slikama mišljenja“ da to kažemo iskazom Gillesa Deleuzea. Zato je posve jasno da njegov „ontologijski personalizizam“ mora imati višak kršćanske emfaze u „antropologijsko-humanističkome“ smislu, što je izvan okvira Heideggerove kritike metafizičkoga subjektivizma i objektivizma. Ljubav, naravno, mora prevladati zlo iskonskim činjenjem ljubavi kao milostivosti i milosrđa protiv svekolike druge „instrumentalne svrhe“. Dostojevski nije pisac koji bi stoga pružio budućnosti prevladavanja nihilizma onaj orijentir u ideji *estetskoga proizvođača novoga svijeta iz same biti umjetnosti kao „stimulansa života“*. I zato je Pareyson za budućnost tzv. *post-kršćanske kulture kao i Dostojevski, uostalom, nužnost „pada u bezdan“ jednog postmodernoga mesijanizma kao humanizma izvan sveprisutne relativizacije istine i gubitka esencijalne matrice smislenoga svijeta*. Dakle, *Ecce homo!* ili postmodernizam s Kristovim licem bez patnje.

ostojevski je veliki psiholog metafizičkoga nihilizma modernoga svijeta na rubu svjetova i to je najbolje vidio upravo Nietzsche. Ali, njegova je težnja da svijet oslobodi „bjesova“ i „mahnitosti“ dezorijentirane i u načelu neodređene estetske egzistencije ljudskih sudbina posvećenih negaciji kršćanstva i koketiranju sa zlom svojevrsni pad u „lošu beskonačnost“ jedne nedjelotvorne ljubavi koja čak i njegova Krista iz alegorije o „Velikome Inkvizitoru“ iz romana *Braća Karamazovi* ostavlja izvan velike drame postojanja koja se ne može svesti ni na kakvo etičko-religioznu sferu mesijanstva kao što je to htio otac-utemeljitelj „kršćanskoga egzistencijalizma“ kao što je to bio Sören Kierkegaard u njegovim djelima *Ili-Ili* i *Pojmu tjeskobe*.

Život je u suvremenosti sve više i više onkraj ove „antropologije svečovještva“ i svih tome izvedenih težnji da se apsolutna ljubav kontingentno uspostavi kao eshatologija i soteriologija naspram apsolutnoga zla. Zašto? Zbog toga što je život postao u svojoj banalnosti onkraj dobra i zla, onkraj Aljoše i Ivana, onkraj metafizike boli i patnje, ono što bismo mogli nazvati ekstatičnom tehno-apatijom čovjeka koji stoji pred vratima drukčije shvaćene nužnosti od tzv. sukoba dobra i zla u smislu konačne odluke. *Život je postao događaj tehno-geneze, a ne više ove božansko-ljudske tragedije bitka u „vječnoj onto-genezi“ jednog te istoga u razlikama*. Sve to, dakako, još uvijek ne znači da Pareysonovo mišljenje o podrijetlu zla i „misterioznome Bogu“ u okviru

„ontologije slobode“ ne otvara mogućnost novoga promišljanja ove fatalne trijade izvan granica metafizičke faktičnosti.

4. NOVI TREĆI PUT – HEIDEGGER

Umjesto toga, potrebno je promisliti postoji li možda i novi *treći put* izvan metafizike i kibernetike, Boga i tehnosfere, koji bi nam, *možda* kažem, mogao osloboditi prostor za mišljenje onkraj svih već zastarjelih „ontologija“ u kojima ono živo ima primat nad umjetnim, a zbiljsko nad simulacijom i u kojima se uvijek ono prvo određuje uzrokom svega krajnjega čak i kad dobro znamo da je to iluzija i himera jer tehnosfera počiva na ireverzibilnoj reverzibilnosti, vladavini *feedbacka* i pluralnih uzroka, na njegovu kraljevstvu zvanom *načelo kontingencije* koje omogućuje da nije uvijek nužno ono što u svojoj slobodi i ravnodušnosti postaje virtualnom aktualizacijom, već možda postoji i bezrazložni/bestemeljni „razlog“ za ovaj *kaosmos onkraj svih prvih razloga i posljednjih svrha*. Jedan takav put začudne i gotovo tamne otvorenosti pružio je upravo sam Heidegger u čitanju Schellingove znamenite rasprave o slobodi. U njegovu *Pismu o humanizmu* iz 1947. godine nailazimo i na ove riječi.

„S iscjeljenjem, zlo se pojavljuje u čistini bitka. Njegova bit ne sastoji se u pukome zlu ljudskih djela, već leži u zlonamjernosti gnjeva. Međutim, i iscjeljenje i gnjev mogu postojati u bitku samo ukoliko je samo biće osporeno.“ (Heidegger 1976: 359.)

Nije nikakvo iznenađenje da će Heidegger dovesti i sam pojam „zla“ u okrilje onog što će nazvati „čistinom bitka“ (*Lichtung des Seins*), jer bi sve drugo bilo ostajanje unutar granica metafizičkoga antropologizma. Osim toga, vidimo da se „zlonamjernost gnjeva“ ne može preboljeti samo od sebe nekim čudom pukog iscjeljenja bez prebolijevanja nihilizma koji se pojavljuje u samome temelju bitka uopće. Tzv. iscjeljenje je korelativno s prebolijevanjem koje će Heidegger rabiti u kasnijim raspravama o razlici između metafizičkoga pojma prevladavanja (*Aufhebung*) u Hegela i prebolijevanja (*Verwindung*) onoga što je onkraj granica prevladanoga koje uvijek ovako ili onako vodi u „lošu beskonačnost“ kozmo-antropo-evolucionizma. *Čovjek nije o-sebi zlo biće, kao što nije ni dobro, ali nije isto tako ni dobro ni zlo ništa „kontekstualno“*. *Oboje su potencijalnost onoga što pripada događajnosti događaja osmišljavanja bitka, a to znači da je egzistencijalna otvorenost čovjeka kao tubitka (Dasein) upravo u samoj biti slobode koja nema svoj temelj/razlog opstojnosti izvan onoga što se označava smislom bitka uopće*. Zbog toga Heidegger naspram „logike zla“ u Schellinga mora i sam pojam slobode odakle potječe zlo-u-svijetu „destruirati“ i pokazati da ta i takva „sloboda“ nije ono što

omogućuje „puko zlo ljudskih djela“, već ponajprije ono što izvire iz volje koja nadilazi granice samouzročnosti slobode i stoga se ne može odrediti iz načela identiteta. Zlo „nije“, kao što ni Ništa „nije“, već ništi bitak tako da ga razaralački destruiira iz volje za ništenjem.

Schelling razumije pritom Boga iz jedinstva dva principa: bićevnosti bića u smislu najvišega bića i temelja svekolike egzistencije. Naravno, zlo je izopačenje ovoga. Zlo se smješta svagda uz pojam duha, pa je u Heideggerovu razumijevanju Schellingove rasprave o slobodi važno uvidjeti kako se suprotnost dobra i zla mijenjaju u dualizam odvojen od ove suprotnosti. Za Schellinga su, pak, suprotnosti i dualnost sinonimnoga značenja. No, ono što razdvaja Heideggera od Schellingova shvaćanja jest jasna postavka kako se zlo ne nalazi u ljudskome djelovanju, već u samoj jezgri onoga što pretpostavlja pojam bitka. Zlo, dakle, nije ništa singularno i ontički navlastito, već univerzalno i ontologijski „bačeno“ u svijet. Zato se ni kršćanski shvaćena borba dobra protiv zla ne može nipošto smatrati reliktom manihejskoga dualizma, iako je jasno da to Heidegger u svojim razmatranjima o zlu ne uzima odlučujućim za promišljanje „novoga“ načina tvorbe metafizičkoga ustrojstva zapadnjačke civilizacije.

Kako tvrdi Aleš Novák u knjizi *Heideggerovo određenje zla*, Heidegger je svoj najuvjerljiviji prikaz prirode i podrijetla zla predstavio tijekom razgovora sa švicarskim psihijatrom Medardom Bossom, s kojim je početkom 1960-ih organizirao tzv. *Zollikon seminare* i s kojim je također provodio praznike. Tijekom jednog od tih zajedničkih boravaka na Siciliji 1963. godine raspravljali su, između ostalog, o psihološkoj projekciji zla na druge ljude. (Heidegger 1994: 208-210) Koristeći terminologiju iz svojeg temeljnog djela *Bitak i vrijeme* (1927.), Heidegger opisuje zlo kao nešto što izravno pripada prirodi tubitka (*Dasein*), u kojem je utemeljena bit čovjeka. Odlomak, koji je samo sažetak raspravljane teme od strane Medarda Bossa i stoga nije Heideggerov autograf, ostavlja dojam da je (ovdje samo pretpostavljena i vrlo nejasno shvaćena) “priroda” čovjeka (ukoliko takvo što uopće postoji) ili zla ili da je zlo barem njezin bitan i neiskorjenjiv dio. Teologijsko-gnostička tendencija u Heideggerovoj misli ovdje ponovno postaje snažno iskazana. Međutim, unatoč takve okvirne prosudbe, ipak bi trebalo stvar ostaviti otvorenom zbog toga što Heidegger nije osim u naznakama pristupio ovom pitanju drukčije negoli kad se u svojim predavanjima bavio femnomenologijsko-hermeneutičkim čitanjem Schellingove rasprave o slobodi. (Novák 2011: 14)

Heideggerovo određenje biti zla nesumnjivo je usko povezano s pitanjem istine bitka i njegova odnosa spram biti čovjeka. Zlo stoga nije nešto puko ljudsko, nešto previše ljudsko. Ono nipošto nije antropologijski fenomen, već se, kao fenomen (točnije opisan kao „stanje stvari“), tiče čovjeka u biti njegova

postojanja, i to samo u onoj mjeri u kojoj je čovjek uistinu pogođen i određen nadolaskom istine bitka. No, kad imamo sve rečeno u vidu nije nimalo lako dospjeti do rješenja pitanja o zlu iz same biti slobode koja, isto tako, ne može biti za Heideggera određena metafizički, a to u konzekvenciji znači antropologijski. Čovjek nije ovdje vladar ni gospodar nad univerzumom bića od kozmosa do prirode. Zbog toga je nastanak antropologije kao dijela filozofijskoga sustava od Kanta do Hegela sve do procvata filozofijskih i kulturalnih, te strukturalnih i kibernetičkih antropologija rezultat onog što Heidegger naziva pojmom metafizike subjektivnosti. (Heidegger 1977.)

Čovjek se unutar ove „humanističke“ projekcije koje postuliraju sve antropologije od Kanta do Schelera i dalje pojavljuje uvijek kao svojevrsni „uljez“ jedne „transcendentalne iluzije“, jer se njegova bit više ne može opravdati nikakvim višim ciljevima izvan onih koji su se uspostavili od novoga vijeka kao realizacija subjektocentrične volje za moć. Iza nje postoje samo etičke norme i posvemašnja nemoć svekolikog djelovanja u političkoj zajednici od polisa, republike do imperija iz jednostavnog razloga što se „čovjek“ ne razumije uvijek iz vlastite autonomije slobode, već iz redukcije na duh, dušu i tijelo što znači da su antropologije ništa drugo negoli prurušeni „vitalistički biologizam“ drugim sredstvima.

Katkad se čini da je pitanje o zlu gotovo istovjetno onome što se pojavljuje u Heideggerovim razmatranjima o pojmu Ničega i ništenja iz rane rasprave *Što je metafizika?* Iz 1929. godine, iako je zadaća mišljenja ovdje posve drukčija. Naime, Heidegger „destruira“ metafizičko razumijevanje i značenje pojmova iz tradicionalne ontologije kao što su to bitak i vrijeme, a bez „destrukcije“ pojma i značenja Ničega (ne kao negacije bitka, već kao „pozitivnoga“ načina kojim se Ništa „pojavljuje“ kroz tjeskobu čovjeka i podaruje mu iznimni trenutak suočenja s njegovom slobodom odnosa spram bitka kao onog što je nadasve *Unheimliche*) nije moguće niti otvoriti pitanje o zlu onkraj svih granica subjektocentričnosti čovjeka i njegove bezuvjetne volje za moć. (Heidegger 2007)

Ni sloboda ni zlo ne mogu se u konačnici svesti samo na ljudske radnje jer bi to bilo pogrešno razumijevanje odnosa bitka, bića i biti čovjeka iz povijesne artikulacije događaja kojim ni jedno ni drugo nije tek zauvijek postojano i prisutno kao „nešto“ izvan povijesnoga svjetovanja svijeta. Iako je od Marxa, Nietzschea i Kierkegaarda na djelu oslobađanje iz „zatočeništva metafizike“ unutar koje je postavljeno u Schellinga i pitanje o zlu iz same biti slobode kao autouzročnosti (*causa sui*), s različitim pokušajima prevladavanja i prebolijevanja zla koje nije izvan metafizike, već u samoj njezinoj jezgri baš kao i Ništa koje ništi, a nije puka negacija bitka, ostaje zagonetno ne samo za Heideggera je li zlo tautologija samoga nihilizma u njegovoj temeljnoj obesmišljavajućoj nakani rastemeljenja ideje povijesti i njezina svođenja na puki „napredak“ u

onome što je svagda samo „novo“ i „učinkovito“ u svojoj ravnodušnoj ireverzibilnosti na putu spram tehnološke singularnosti. Sloboda je uvjet mogućnosti postojanja i dobra i zla i to je najčudovišnji *Unheimlichkeit uopće*. Bez slobode koja nadilazi sve što „jest“ jer „nije“ ni bitak ni biće, već se pokazuje kao „bit“ čovjeka u njegovoj egzistenciji ne postoji mogućnost ni filozofije ni umjetnosti, ni znanosti, a niti istinske i autentične religije koja otvara prostor djelovanju čovjeka izvan njegove redukcije na bilo što izvedeno iz volje za moć i razornoga sebehtijenja.

No, to je samo početak za svako buduće razmatranje pitanja zašto bez „destrukcije“ svih fundamentalnih pojmova ontologije ne možemo misliti ni bezrazložnost zla koje postaje utoliko prijetećom moći apsolutnoga razaranja i ništenja smisla bitka ukoliko je apsolutna sloboda reducirana na tehnološku singularnost onoga što nije onkraj ljudskoga, suviše ljudskoga, već je unutar samoga okvira mišljenja zapadnjačke metafizike u doba njezine realizacije ono neizrecivo ništeće Ništa.

LITERATURA

- Bernasconi, Robert (2017) „Boehme’s Strife and Schelling’s Rage in Heidegger’s „Letter on „Humanism“, *Gatherings*. www.beyng.com/papers/Gatherings2017-10Bernasconi.html
- Hegel, Georg W. F. (1986) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. sv. III. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1976) *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*, 1947, u: Gesamtausgabe, sv. 9, *Wegmarken*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin (1977) *Holzwege*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin (1991) *Die Metaphysik des deutschen Idealismus: Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. GA. sv. 49. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin (1994) *Zollikoner Seminare*, prir. M. Boss. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin (2000) *Reden und anderen Zeugnissen eines Lebenswesens (1910-1976)*. Gesamtausgabe, sv. 16. Frankfurt am Main. V. Klostermann.
- Heidegger, Martin (2003) „Der Spruch des Anaximander“ (1946.) u: *Holzwege*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin (2007) *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: V. Klostermann. 16. izd.

- McDowell, Tara (2014) „Les Immatériaux: A Conversation with Jean-François Lyotard and Bernard BlistèneTime“. E-flux. <https://www.e-flux.com/criticism/235949/les-immat-rioux-a-conversation-with-jean-fran-ois-lyotard-and-bernard-blist-ne>
- Novák, Aleš (2011) *Heideggers Bestimmung des Bösen*. Northausen: Verlag Traugott Baut.
- Paić, Žarko (2007) *Projekt svobode – Jean-Paul Sartre: filozofija in angažma*. Ljubljana: KUD Apokalipsa. Na slovenski preveo Vid Sagadin.
- Paić, Žarko (2011) *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*. Zagreb: Litteris.
- Paić, Žarko (2017) *Sfere egzistencije: Tri studije o Kierkegaardu*. Zagreb: Matica hrvatska. Priredio: Damir Barbarić.
- Paić, Žarko (2021) *Nihilizam i suvremenost: Na Nietzscheovu tragu*. Zagreb: Litteris.
- Pareyson, Luigi (1993). *Dostojevskij: filosofia, romanzo e esperienza religiosa*. Torino: Einaudi.
- Pareyson, Luigi (2005) *Ontologija slobode: zlo i patnja*. Zagreb: Demetra. S talijanskoga preveo Dalibor Pribanić.
- Paetzold, Heinz i Schneider, Helmut (2010) (prir.) *Schellings Denken der Freiheit*. Kassel: Kassel University Press.
- Schelling, Friedrich W. J. (1975) *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schelling, Friedrich W. J. (1983) *O bitstvu slobode*. Zagreb: Cekade. Izbor i prijevod Branko Despot.)
- Severino, Emanuele (2016) *The Essence of Nihilism*. London-New York: Verso.
- Vattimo, Gianni (2008) *Čitanka*. Zagreb: HDP-Izdanja Antibarbarus. Priredio i preveo s talijanskoga: Mario Kopic.
- Weiss, Martin (1999) „Die Möglichkeit des Bösen in Gott: Luigi Pareyson's Ontologie der Freiheit und eine postmoderne Kritik“. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. br. 46 (1/2) 323-341. <https://doi.org/10.5169/seals-761228>
- Wenz, Gunther (2010) (prir.) *Das Böse und sein Grund. Zur Rezeptionsgeschichte von Schellings Freiheitschrift 1809*. München: C.H. Beck..

Žarko Paić

The Groundlessness of Freedom and Evil as
Unheimlichkeit:
From Schelling and Heidegger to the Abyss of
the Technosphere

ABSTRACT

The author raises the question of the relationship between the groundlessness of freedom and evil as *Unheimlichkeit* within the onto-theological structure of Western metaphysics. In doing so, he seeks to show how the concept of evil from Schelling to Heidegger develops and transforms as a disruption of the fundamental structure of thought, because what arises from the idea of absolute freedom as the self-causality of the human will leads to evil no longer appearing as an ontic, but as an ontological problem of understanding the openness or truth of being. In contrast to the existential-hermeneutic problem of evil developed by Luigi Pareyson in his discussion of Dostoevsky, the author, in the concluding section of this discussion, proposes that the relationship between freedom and evil is also established as the rule of nihilism in the age of technological singularity.

Keywords: freedom, evil, *Unheimlichkeit*, nihilism, technological singularity, Schelling, Heidegger

Kazneno (krivično) pravosuđe u rimskoj Republici: od monarhije do pada Republike

SAŽETAK

Ovaj rad pruža (sveobuhvatnu) analizu razvoja rimskog kaznenog (krivičnog) postupka od kraljevskog doba do kraja Republike. Autor istražuje kako je rano rimsko društvo prešlo sa privatne osвете na državno provođenje pravde, naglašavajući nerazdvojjnost prava, religije i politike. Kroz detaljno razmatranje institucija kao što su *quaestores parricidii*, *quaestiones perpetuae*, te reformi koje su sproveli Sula, Ciceron i Pompej, tekst prikazuje sve veću formalizaciju, specijalizaciju i politizaciju krivičnog prava. Posebna pažnja posvećena je procesnim principima, uključujući pretpostavku nevinosti, akuzatorni model i pravila dokazivanja. Zaključno, rimsko krivično pravo – iako često zapostavljeno u korist privatnog prava – imalo je značajan uticaj na temeljne koncepte savremenih evropskih krivičnopravnih sistema.

Ključne riječi: rimski krivični (kazneni) postupak, *quaestiones perpetuae*, akuzatorni model, pretpostavka nevinosti, Suline pravne reforme, republičke pravne institucije, politička suđenja u antičkom Rimu.

UVOD

Iako se rimsko pravo prevashodno proslavlja zbog svojih monumentalnih doprinosa razvoju privatnog prava, evolucija njegovog javnog prava – naročito krivičnog (ili bolje rečeno kaznenog) – predstavlja jednako značajnu, ali u poređenju s tim manje istraženu dimenziju.¹ Kako je Rim prelazio iz skromne

* Filip Novaković, magistar prava, student doktorskog studija prava na Pravnom fakultetu Univerziteta u Zenici (područje: Krivično pravo). Dopisni član Bosansko-hercegovačko-američke akademije umjetnosti i nauka. Član Udruženja pravnika Republike Srpske, Paleontološkog društva, Viktimološkog društva Srbije i Hrvatske udruge za europsko kazneno pravo. E-pošta: filip.novakovic.acc@gmail.com; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9979-5824>.

¹ U ovom radu, za rimske postupke vezane za kažnjavanje počinitelja delikata koristi se izraz *kazneni postupak*, a ne savremeniji termin *krivični postupak*. Ovakav izbor terminologije zasnovan je na nekoliko razloga. Prije svega, rimsko pravo nije poznavalo sistematizovanu i kodifikovanu granu prava koju bismo danas mogli označiti kao „krivično pravo“. Norme

gradske države na Apeninskom poluostrvu u ogromnu imperijalnu silu koja se prostirala na tri kontinenta, tako su se i njegove javne pravne institucije, uključujući one vezane za krivičnu pravdu (i pravosuđe), morale prilagođavati rastućoj složenosti upravljanja i društvene kontrole.

Rimsko krivično (kazneno) pravo nastalo je prvenstveno kao mehanizam očuvanja građanskog i političkog poretka *res publica*. Iako korpus rimskih pravnih tekstova – posebno onih sačuvanih kroz Justinijanovu kodifikaciju – naglašava prije svega institute privatnog prava, fragmenti krivičnog (kaznenog) prava ipak su vidljivi. *Corpus Iuris Civilis*, naročito *Digest* i *Codex*, sadrže značajne reference na djela koja bi se danas klasifikovala u sferu krivičnog (kaznenog) prava, poput veleizdaje, ubistva, falsifikovanja isprava, različitih oblika nasilja (*vis publica*, *vis privata*), korupcije, pronevjere javnih sredstava i zloupotrebe službenog položaja. Naravno, anahrono je na antički Rim primjenjivati savremene pojmovne okvire krivičnog (kaznenog) prava. Rimske predstave o zločinu i kazni bile su duboko ukorijenjene u društveno-politički kontekst svoga vremena, a pravne norme često su oblikovane vladajućim političkim imperativima. Ipak, mnogi temeljni elementi savremene krivičnopravne jurisprudencije – posebno oni koji se tiču procesnih garancija, javnog interesa i uloge sudske vlasti – imaju svoje prethodnike u rimskom pravnom mišljenju.

Naučna pažnja tradicionalno je bila snažnije usmjerena na rimski građanski postupak, s obzirom na njegovu detaljnu razradu i trajni uticaj na kontinentalne pravne tradicije. Međutim, proučavanje krivičnog (kaznenog) postupka nudi jednako dragocjene uvide, naročito kada se posmatra u svjetlu unutrašnjih nestabilnosti Rima – građanskih ratova, ekonomskih kriza i političkih previranja – koje su često zahtijevale primjenu izvanrednih pravnih mjera. Procesni odgovori na kriminalitet, naročito u takvim turbulentnim periodima, odražavaju šira nastojanja Rima da očuva javni poredak i učvrsti autoritet države.

Ova studija prati razvoj rimskog krivičnog (kaznenog) postupka od kraljevskog perioda, preko rane i srednje Republike, do kasnorepublikanske epohe, neposredno prije uspona principata. Analizirat će inkriminaciju pojedinih djela

koje su uređivale delikte i zločine razvijale su se fragmentarno, kroz pojedinačne zakone i praksu magistrata, pri čemu je zajednički imenitelj bio cilj izricanja i izvršenja kazne (*poena*). Upravo zato izraz „kazneni postupak“ preciznije oslikava suštinu rimskog procesnog modela, jer polazi od kazne kao centralne svrhe i ishoda postupanja. Dodatno, izraz „kazneni postupak“ u većoj mjeri odgovara kontinentalnoj terminološkoj tradiciji, posebno onoj prisutnoj u europskim pravnim sistemima, gdje se pojam „kazneno pravo“ i „kazneni postupak“ uobičajeno koristi u naučnim radovima iz pravne historije. Time se izbjegava anahronizam i prenaplašena analogija s modernim pojmom „krivičnog postupka“, koji je nerazdvojivo vezan za pozitivno pravo i savremene krivične propise. Stoga, korištenje termina „kazneni postupak“ omogućava jasnije razlikovanje rimskog pravnog nasljeđa od današnjeg procesnog prava, uz istovremeno očuvanje kontinuiteta s evropskom pravnom i terminološkom tradicijom.

i razvoj procesnih mehanizama za njihovo suđenje. Posebna pažnja biće posvećena transformaciji sudskih institucija, postepenoj formalizaciji procesnih normi i političkoj upotrebi krivičnog (kaznenog) prava od strane vladajućih elita.

U konačnici, rimsko krivično (kazнено) pravo – i materijalno i procesno – mora se posmatrati kao nerazdvojivo od političkih struktura i dinamike moći svoga vremena. Kažnjavanje zločina, izbor tijela nadležnih za suđenje i procedure primjenjivane u krivičnim (kaznenim) procesima bili su duboko povezani s evoluirajućim rimskim poimanjem državnosti i pravde. Shodno tome, ovaj rad nastoji pružiti paralelan prikaz razvoja krivičnih (kaznenih) normi i institucija zaduženih za njihovo sprovođenje, od epohe Sedmorice kraljeva do sumraka Republike.

2. PORIJEKLO I RAZVOJ KRIVIČNOG POSTUPKA POD RIMSKIM KRALJEVIMA

Porijeklo rimskog krivičnog postupka neraskidivo je povezano s ranim formiranjem rimske države u doba monarhije (oko 753–509. godine p. n. e.). U ovoj najranijoj fazi rimske historije, krivična djela su se uglavnom smatrala privatnim deliktima (*delicta privata*), o kojima su brinuli oštećeni ili njihove porodice, a ne neka organizovana državna vlast (Ogorelica, 1899, str. 12). Koncept krivičnog djela kao povrede šire *res publica* – zajedničkog interesa rimske zajednice – tek je postepeno nastajao kako se rimsko društvo razvijalo od plemenske, vojničke demokratije prema uređenijem građanskom poretku.

Kako je složenost društva rasla i kako se počela kristalizirati ideja javnog poretka, određena djela počela su se shvatati kao prijetnje ne samo pojedincima, nego i samoj *civitas*. Djela poput nanošenja tjelesne povrede (*iniuria*), povrede međa (*aratro deiectum*), kvarenja robova (*servus corruptus*), paljevine i velezdaje sve više su izazivala javnu zabrinutost i zahtijevala intervenciju institucija ovlaštenih da u ime zajednice primjenjuju prinudu (Sanders, 2007, str. 404). U ovim slučajevima, prijelaz sa privatne osvete na javno gonjenje predstavljao je temeljni preokret u rimskom pravnom shvatanju (Rosenfeld, 1912, str. 1–5).

Institucionalni okvir krivičnog postupka u kraljevskom periodu slabo je dokumentovan zbog fragmentarne prirode sačuvanih izvora. Ipak, na osnovu historijskih i antičkih rekonstrukcija, može se oprezno naslutiti vjerovatna struktura i funkcije krivičnopravnog aparata toga doba. Glavni akteri u vršenju krivične pravde bili su *rex* (kralj) i *populus Romanus* (rimski narod), čije su uloge odražavale neraskidivo prožimanje religijske i političke vlasti koje je obilježavalo to doba. Od Romula (*Romulus*) do Lucija Tarkvinija Oholog (*Lucius Tarquinius Superbus*), posljednjeg rimskog kralja, rimska država bila

je duboko povezana s religijskim ritualima. Zbog toga je krivični postupak imao izraženo sakralni karakter. *Rex*, ovlašten *imperium*-om, bio je ne samo vrhovni civilni i vojni magistrat, već i vrhovni sveštenik rimske zajednice.² U toj sakralnoj ulozi, njegova vlast u krivičnim stvarima nije proizlazila iz pravnog rezonovanja u modernom smislu, već iz njegove sposobnosti da tumači božansku volju u ime države. Prema Blagojeviću (1957, str. 72), kralj je prvenstveno imao funkciju ritualnog predvodnika proto-sudskog sabora – vjerojatno *comitia curiata* – pri čemu je posmatrao znamenja i vršio religijske obrede potrebne za pokretanje pravnog postupka.

Odlučujuća vlast u ranim krivičnim procesima ipak nije pripadala *rex*-u, već saboru *gentes*, aristokratskih rodova koji su činili rimski patricijat. Ovo kolegijalno tijelo djelovalo je i kao utvrditelj činjenica i kao sudija, odlučujući o krivnji optuženog na temelju običajnih normi i religijskih obreda. Neki autori (npr. Puhan i Pereterski, prema Blagojeviću, 1957, str. 76) sugerišu da su ta suđenja više ličila na zajedničke političke rasprave nego na formalne procese, pa su bila bliža političkim saborima nego modernim sudovima. Da bi se ovaj proces podržao, *rex* je imenovao posebne službenike poznate kao *quaestores parricidii*, koji su djelovali kao istražitelji i tužioc u predmetima teških zločina, naročito ubistva.³ Njihova funkcija bila je da prikupljaju dokaze, pozivaju svjedoke i iznose optužnicu protiv osumnjičenog. Ovi službenici predstavljaju jedne od najranijih pokušaja institucionalizacije istražnih funkcija u rimskom krivičnom pravu.

Pored *quaestores parricidii*, pojavila se i institucija *duumviri perduellionis* kao specijalizovani tribunal zadužen za gonjenje slučajeva *perduellio* – rane forme veleizdaje, koja je najčešće obuhvatala radnje shvaćene kao neprijateljske prema rimskoj državi. Ove zvaničnike, koje je obično imenovao kralj, a potvrđivao narod, zadatak je bio da vode istrage o djelima koja su smatrana egzistencijalnom prijetnjom političkom i religijskom poretku Rima. Ako bi optuženi bio proglašen krivim, naročito u slučajevima smrtne kazne, presuda je odražavala duboko religijsku prirodu rane rimske pravde. Okrivljeni je mogao biti proglašen *homo sacer* – osobom izopštenom iz ljudskog i božanskog društva, doslovno „svetom“ u smislu da je posvećena bogovima i lišena pravne

² Većina autora zastupa stav da je *rex* u kraljevskom periodu imao prvenstveno sakralnu vlast i ograničene sudske nadležnosti, djelujući kao religijska figura koja je predsjedavala saborima, ali nije samostalno donosila presude u krivičnim predmetima. Ovakvo tumačenje potvrđuju autori poput Mojovića, Blagojevića, Romca i Horvata. Ipak, postoje i alternativna shvatanja. Tako, na primjer, Berger smatra da je, uprkos kraljevoj religijskoj ulozi, on imao značajan uticaj na proces presuđivanja i da je vjerojatno konsultovao savjetodavna tijela prije donošenja odluka (Berger, 1991, str. 685).

³ Ovo ukazuje na to da je čak i u najranijim fazama rimskog krivičnog postupka teret dokazivanja mogao ležati na tužiocu, što nagovještava začetak načela kontradiktornosti u postupku.

zaštite. U manje teškim slučajevima, osuđeni bi postao *piaculum*, to jest, lice obavezno da prođe kroz religijsko očišćenje ili obavi obrede iskupljenja kako bi se obnovila ravnoteža između ljudskog i božanskog poretka.

Izvršenje smrtne kazne bilo je praćeno svečanim religijskim ritualima. Jedan od njih bio je recital *carmen horrendum* – „strašnog napjeva“ ili pogrebne pjesme koja se pjevala tokom marša na pogubljenje, naglašavajući sveti i neopozivi karakter presude (Schiller, 1978, str. 193). Ovaj ritualni element dodatno potvrđuje shvatanje rane krivične kazne ne samo kao čina pravne pri-nude, već i kao religijskog iskupljenja u ime zajednice.

U konačnici, krivični postupak tokom Kraljevine bio je duboko oblikovan teokratskim i zajedničkim karakterom ranog rimskog društva. Pravo, religija i politika bili su nedjeljivi, a pravda se nije izvršavala u ime apstraktnih pravnih normi, nego u cilju očuvanja sklada između božanske volje i građanskog poretka. Iako u embrionalnom obliku, ovi procesi postavili su temelje kasnijem institucionalnom razvoju u doba Republike, kada će vršenje krivične pravde postajati sve formalizovanije, politizovanije i sekularizovanije.

3. RAZVOJ RIMSKOG KRIVIČNOG POSTUPKA U DOBA REPUBLIKE

A. Pojam *crimen* i javni delikti u rimskoj Republici

U pravnoj terminologiji rimske Republike, pojam *crimen* (množina: *crimina*) ili *delictum publicum* korišten je za označavanje radnji koje su narušavale javni poredak i izazivale reakciju rimske države, čime su se razlikovale od *delicta privata*, odnosno građanskih delikata koji su se rješavali putem privatnih tužbi i zahtjeva za naknadu štete. *Crimina* su shvatana kao djela dovoljno teška da opravdaju kaznene mjere sankcionisane od strane države, koje su često uključivale tjelesne kazne ili smrtnu kaznu (Stanojević, 1998, str. 175; Kranjc, 1982, str. 16).

U ranoj Republici katalog javnih delikata bio je relativno ograničen. *Lex Duodecim Tabularum* (Zakonik dvanaest ploča), najranija kodifikacija običajnog prava iz sredine 5. vijeka p. n. e., već pokazuje začetak razlikovanja između privatnih i javnih delikata. Među zločinima koji su se smatrali prijetnjom javnom poretku nalazila su se ubistva (posebno ubistvo *pater familias*), veleizdaja, nanošenje magijske štete usjevima (*excantare fruges*), svetogrđe kroz zle inkantacije (*carmen malum*) i paljevina – delikti koji su često bili povezani s religijskim tabuima ili prijetnjama agrarnoj i društvenoj stabilnosti (Romic, 1973, str. 17–31; Danilović & Stanojević, 2003, str. 29–39).

Kako se rimsko društvo širilo putem vojnih osvajanja, kolonizacije i trgovine, obim javnog krivičnog prava razvijao se u skladu s demografskim i političkim transformacijama. Od 6. vijeka p. n. e. nadalje, Rim je svjedočio

eksponencijalnom rastu stanovništva – uslijed ratnih zarobljenika pretvorenih u robove, priliva stranaca (*peregrini*) i migracije iz ruralnih u urbane sredine. Ova demografska ekspanzija, u kombinaciji s rastućim političkim tenzijama između patricija i plebejaca, zahtijevala je razvoj robusnijeg i centralizovanijeg sistema krivične pravde. Značajna inovacija u republikanskom krivičnom pravu bila je pojava *crimen maiestatis* – doslovno „zločina povrede veličanstva“ ili veleizdaje – što je ilustriralo pomak ka politizaciji javnih delikata. Ovaj delikt je u početku obuhvatao zloupotrebu ili izdaju javne službe, a temeljio se na ideji zaštite *maiestas populi Romani*, suverene dostojanstvenosti rimskog naroda.⁴ S vremenom, njegov opseg je proširen na širok spektar ponašanja koje je ugrožavalo politički integritet i autoritet države, uključujući pobunu, špijunažu, zavođenje na pobunu i napade na magistrature ili državne institucije (Santalucia, 1989, str. 68–69; Plessis, Ando & Tuori, 2016, str. 342; Mojović, 2008, str. 170; Burdick, 2004, str. 122).

Tokom kasne Republike, posebno u okviru ustavnih reformi Gaja Julija Cezara, *crimen maiestatis* dodatno je preciziran i kodifikovan *Lex Iulia de maiestate*. Ovaj zakon je osmišljavao delikte protiv *res publica* – zajedničkog dobra – kao posebne političke zločine, naglašavajući zaštitu kolektivnih javnih interesa (*maiestas publicae*) nad individualnim pritužbama. On je predstavljao prelomnu tačku u rimskoj pravnoj tradiciji, u kojoj su politički relevantni zločini bili proceduralno i materijalno odvojeni od običnih delikata i podvrgnuti izuzetno pažljivoj sudskoj provjeri.⁵

Sa stanovišta procesnog razvoja, javno krivično suđenje sve više je postajalo domen magistrata, naročito u slučajevima smrtnih kazni. Magistrati poput *praetor urbanus* i *quaestores parricidii* imali su ovlasti da istražuju i gone zločine. Posebno je značajno da je u slučajevima kada je izricana smrtna kazna, osuđeni građanin imao pravo žalbe narodnom saboru – *provocatio ad populum* – najčešće upućene *comitia centuriata* (Mommsen, 1887, str. 163–164). Ova procesna garancija, ukorijenjena u principu građanskog učešća u vršenju pravde (pravosuđa), predstavljala je jedan od temelja republikanske pravne ideologije. Ipak, ovo pravo žalbe nije bilo apsolutno, a njegova stvarna efikasnost ostaje predmet naučne debate (Strachan-Davidson, 1912, str. 138–140; Kunkel, 1968, str. 111–113; 1974, str. 11–31). Neki autori tvrde da je nakon

⁴ Krivično djelo *crimen maiestatis* (izdaja) tokom Rimske Republike mora se razlikovati od ranijeg djela *perduellio*, koje se odnosilo na otvorene neprijateljske radnje protiv rimske države (Ulp. D. 48, 4, 11). Tokom diktature Sule, *Lex Cornelia de maiestate* uvela je stalni sud (*quaestio perpetua de maiestate*) posebno nadležan za ovakve slučajeve, čime je oduzeta nadležnost *tribuni plebis*.

⁵ Pod Principatom, a kasnije i Dominatom, obim djela *crimen laesae maiestatis* znatno je proširen kako bi obuhvatio i uvrede na račun ličnosti *princepsa*, a potom i *dominusa*, što odražava sve autokratski karakter rimske vlasti.

donošenja *Lex Duodecim Tabularum, comitia centuriata* zadržala isključivu nadležnost nad kapitalnim slučajevima, koji su uključivali ne samo ubistvo i veleizdaju, već i krivokletstvo, lažno svjedočenje i religijske prekršaje.⁶ Drugi, poput Santalucije (1989, str. 31–89), smatraju da je proces često podrazumijevao prethodno utvrđivanje krivice od strane magistrata ili kvazi-sudskog službenika (npr. *quaestor parricidii* ili *iudex privatus*),⁷ dok je sabor samo potvrđivao ili mijenjao predloženu kaznu.⁸

Institucionalne reforme tokom 1. vijeka p. n. e., koje su se poklopile s opadanjem „republikanskog ustava“, donijele su daljnje inovacije u krivičnom postupku. Među najznačajnijima bilo je uspostavljanje stalne magistrature poznate kao *tresviri capitales* (također zvani *tresviri nocturni*), kolegija od tri službenika odgovornih za policijske poslove, pritvor i preliminarne istrage u krivičnim predmetima. Iako je njihova formalna nadležnost bila ograničena, imali su ključnu ulogu u početnim fazama gonjenja, naročito u slučajevima koji su uključivali građane nižeg statusa ili strance (*peregrini*), te su u određenim okolnostima bili ovlašteni da provode skraćene postupke (Nippel, 1995, str. 23).

⁶ Korisna uporedna perspektiva može se povući iz atinskog prava. U klasičnoj Atini, zločini poput izdaje, rušenja demokratije, obmane naroda, bezbožništva ili nedoličnog ponašanja u skupštini mogli su dovesti do izricanja smrtno kazne. Takvi slučajevi pokretani su *ex officio* kroz proceduru *eisangelia*, nakon razmatranja u *ekklesiji* ili *boule*. Metode izvršenja kazne razvijale su se tokom vremena: u početku su izdajnici živi bacani u ponor, ali su kasnije reforme zahtijevale da smrt nastupi prije izlaganja tijela, kako bi se spriječilo odavanje pogrebnihi počasti. U pravilu, Atenjani su izbjegavali mučenje, a smrtno kazne izvršavane su trovanjem (npr. kukutom) ili samoubistvom. Ipak, za izdajnike su važila izuzetna pravila – oni su podvrgavani mučenju. Prema Avramoviću, bili su pričvršćivani za drvenu dasku (*tympanon*) gvozdenim okovima i ostavljani da javno umru (Avramović, 2000, str. 184–189; MacDowell, 1999, str. 112).

⁷ U građanskim parnicama, rimski postupak bio je podijeljen na fazu *in iure* (pred magistratom) i fazu *apud iudicem* (pred privatnim sudijom ili *iudex privatus*). *Iudex privatus* birali su sami parničari. Iako su obično bili nepristrasni, historijski izvori bilježe slučajeve kada su privatne sudije saradivale sa strankama ili primale mito. Takva korupcija smatrala se teškom sramotom, a u ekstremnim slučajevima mogla je biti kažnjena i smrću.

⁸ Digest 47.9.9 (Gaius): *Qui aedes acervumve frumenti iuxta domum positum conbuserit, vinclous verberatus igni necari iubetur; si modosciens prudensque id commiserit, si vero casu, id est neglegentia, aut noxiam sarcire iubetur aut, si minus idoneus sit, levius castigatur; appellatione autem aedium omnes species aedificii continentur*. Prijevod: „Ako neko zapali zgradu ili naslagano žito podignuto u blizini kuće, naređuje se da bude vezan, bičevan i živ spaljen, ako je to učinio svjesno i namjerno. Ako je, međutim, radnja posljedica nepažnje, mora ili nadoknaditi štetu ili, ako to nije u mogućnosti, biti podvrgnut blažoj kazni. Pojam *aedificia* obuhvata sve vrste građevina“. Vidi i stav Mojovića da su magistrati izricali smrtnu kaznu prvenstveno za manja ili ritualna kršenja (npr. nezakonite sahrane unutar gradskih zidina, ilegalna noćna okupljanja), dok su ozbiljna krivična djela koja su povlačila smrtnu kaznu ostajala u nadležnosti *comitia centuriata* (Mojović, 2008, str. 171–172).

Rastuća složenost rimskog društva i prijelaz iz agrarnog poretka u imperijalnu metropolu zahtijevali su odgovarajući razvoj u shvatanju i procesnom tretmanu javnih delikata. Ono što je u ranoj Republici započelo kao uglavnom ritualizovan, religijom prožet oblik rješavanja sporova, postepeno je sazrijevalo u formalizovani sistem javnog krivičnog gonjenja, sa specijalizovanim sudovima (*quaestiones perpetuae*), zakonskim definicijama delikata i procesnim normama – razvojem koji je postavio temelje kasnijim imperijalnim kodifikacijama pod Augustom i njegovim nasljednicima (Geyer, 1880, str. 29–30).

B. Posebni i stalni porotni sudovi u kasnoj Rimskoj Republici

Kasniji period Rimske Republike obilježio je nastanak posebnih krivičnih sudova (*quaestiones extraordinariae*), a potom i institucionalizacija stalnih sudova porote (*quaestiones perpetuae*), koji su odigrali ključnu ulogu u razvoju rimskog krivičnog postupka. Ovi pravosudni organi predstavljali su prelaz sa starijeg modela suđenja pred skupštinama na specijalizovaniji i strukturiraniji sistem krivičnog pravosuđa.

U početku, *quaestiones extraordinariae* sazivane su kao izuzetni tribunali, nastali kao odgovor na određene političke ili društvene krize. Nisu činili dio redovnog sudskog aparata, već su osnivani *ad hoc* – privremeno, radi ispitivanja i suđenja za konkretna krivična djela. Jedan od najranijih zabilježenih slučajeva datira iz 207. godine p.n.e., kada je rimski Senat osnovao ovakav tribunal radi preispitivanja ponašanja *socii* (savezničkih zajednica) tokom Drugog punskog rata. Senat je, putem *senatus consultum*-a, pokrenuo *quaestio extraordinaria* – izuzetnu istražnu komisiju – što odražava njegovo sve veće uplitanje u pitanja koja su u redovnim okolnostima pripadala nadležnosti narodnih skupština (Mommsen, 1887, str. 155; Santalucia, 1989, str. 81).⁹

Do drugog stoljeća p.n.e., osnivanje *quaestiones extraordinariae* za pojedina krivična djela postalo je sve češće. Iako ovi sudovi nisu imali trajni karakter, njihova upotreba ukazuje na rastuću složenost rimskog javnog života i potrebu države da se nosi sa širim spektrom krivičnih ponašanja – naročito onih sa značajnim političkim posljedicama.¹⁰ U nekim slučajevima, plebisciti (*exempli gratia*, odluke *concilium plebis*) odobravali su formiranje ovakvih sudova, posebno kada su u zloupotrebe bili umiješani visoki zvaničnici, uključujući

⁹ Livije bilježi da je 186. godine p.n.e. Senat osnovao *quaestio extraordinaria* radi istrage o organizaciji razuzdanih i skandaloznih religijskih orgijastičkih igara (Liv. 39.14.18). Ciceron kasnije spominje slično posebno vijeće sazvano 138. godine p.n.e. zbog ubistva počinjenog u šumi Silanijana (Cic. *Brut.* 25.28). Gaj Salustije takođe navodi *quaestio extraordinaria* sazvano nakon atentata na Gaja Grakha i progona njegovih sljedbenika (Sall. *Jug.* 31.7).

¹⁰ Ovi izvanredni sudovi obično su se sazivali radi procesuiranja bivših konzula ili pretora optuženih da su svoje *officium* obavljali nečasno – posebno za djela poput iznude, pljačke ili čak ubistva počinjenog tokom njihove službe.

konzule i pretore. Ove procedure, možemo kazati, razotkrivaju napetost između tradicionalnih republikanskih vrijednosti i praktičnih potreba pravde u društvu koje se širilo i postajalo sve slojevitije (Bauman, 1967, str. 220–222).

Ključni prelomni trenutak dogodio se 149. godine p.n.e. donošenjem *Lex Calpurnia de repetundis*, kojom je stvoren prvi stalni sud porote, *quaestio perpetua de repetundis*. Ovim sudom predsjedavao je *praetor peregrinus*, a njegova nadležnost obuhvatala je slučajeve iznude i nezakonitog bogaćenja rimskih magistrata, posebno onih koji su upravljali provincijama. *Repetundae* (ili *res repetundae*) odnosile su se na protupravno stečena sredstva ili imovinu koju su provincijski službenici morali vratiti oštećenima.¹¹ Iako je formalno bila zasnovana na restituciji, svrha ovog suda bila je dvostruka: ispravljanje nepravdi nanesenih provincijalcima i obuzdavanje korupcije magistrata koji su daleko od Rima vršili *imperium*. U praksi, međutim, kaznena dimenzija ostajala je u drugom planu u odnosu na financijsku naknadu (Lintott, 1999, str. 111–113).

Osnivanje ovog suda predstavljalo je odmak od građanskopravnih sredstava ka javnom gonjenju. Ranije bi se ovakvi slučajevi vodili putem *civilis actio* za naknadu štete. Sa *Lex Calpurnia*, međutim, proces je dobio kvazi-krivični karakter. To se jasno vidi iz činjenice da su presude u okviru *quaestio de repetundis* mogle dosuditi *duplum* – dvostruki iznos iznuđenog novca – u korist državne kase, što je odražavalo penalnu dimenziju koja je prelazila puku kompenzaciju (Jaramaz Reskušić, 2003, str. 90; Bujuklić, 2006, str. 446–447).

Dalje reforme došle su pod uticajem tribuna Gaja Grakha u 120-im godina p.n.e. Njegov saradnik, Marcus Acilius Glabrio, predložio je *Lex Acilia repetundarum*, koja je restrukturisala porotni sastav i učvrstila položaj ovog suda kao stalne institucije. Ovaj zakon dodatno je ojačao odgovornost magistrata za *crimina repetundarum* (iznude), dodatno brišući granicu između građanskih i krivičnih postupaka. Prema nekim autorima, *Lex Acilia* označava formalni prijelaz sa privremenih sudskih mjera na sistemsku institucionalizaciju krivičnog postupka. Time je akt *actio repetundarum* definitivno transformisan iz građanske tužbe u krivično gonjenje, podvrgnuto regularizovanim sudskim procedurama i dokaznim standardima (Mojović, 2006, str. 95–120).

Ovaj razvoj odražavao je šire društveno-političke krize kasne Republike. Kako je korupcija među rimskim elitama postala endemska, naročito u provincijama, javni pritisak da se zvaničnici pozovu na odgovornost sve je više

¹¹ Niz zakonodavnih mjera tokom ranog perioda Republike doveo je do formiranja *quaestiones perpetuae* radi gonjenja izborne korupcije (*ambitus*). Prema *Lex Cornelia Baebia* (181. g. p.n.e.) i *Lex Cornelia Fulvia* (159. g. p.n.e.), *ambitus* je bio kažnjiv smrtnom kaznom i zabranom obavljanja javnih funkcija: osuđenim licima bilo je zabranjeno kandidovanje za službe najmanje deset godina.

rastao. Moralni pad javne službe oštro su osuđivali intelektualci i politički lideri.¹² Ciceron u svom djelu *De officiis* žali: „Nijedna mana nije sramotnija od pohlepe, naročito kada kvari one kojima je povjereno upravljanje Republikom. Iskorištavanje *res publica* radi lične koristi nije samo sramotno, nego i zločinačko, perverzija koja je kadra srušiti i najbogatiju državu“ (*Cic. De Officiis*, 2.22.77). Stoga, razvoj od *quaestiones extraordinariae* do *quaestiones perpetuae* nije predstavljao tek proceduralno usavršavanje, već i konstitucionalni odgovor na eroziju javnog morala. Uvođenje stalnih krivičnih sudova u Rimu mora se posmatrati u širem kontekstu pada Republike, pravne racionalizacije i rastućeg uticaja profesionalnih magistrata u oblikovanju javnog prava. U konačnici, *quaestiones perpetuae* nisu bile samo institucionalna inovacija, već i presudan pokazatelj da je rimska Republika zakoračila u novu fazu u kojoj su krivično pravo, politička borba i očuvanje javnog poretka postali nerazdvojivo povezani, čime je utrput put kasnijoj centralizaciji i kodifikaciji u doba principata.

C. Krivičnopravne reforme Kornelija Sule, Cicerona i Pompeja

Tokom svoje diktature od 82. do 79. godine p.n.e., Lucije Kornelije Sula proveo je sveobuhvatne reforme rimskog krivičnog pravosuđa, ostavivši trajan pečat na strukturu i funkcionisanje rimskih sudova. Ove reforme bile su dio šire Suline političke agende usmjerene na jačanje autoriteta Senata i obnavljanje tradicionalnih republikanskih institucija, koje su tokom prethodnih decenija bile oslabljene građanskim nemirima i populističkim pokretima.

Jedna od najznačajnijih Sulinih mjera bila je donošenje *Lex Cornelia iudiciaria* 81. godine p.n.e. Ovim zakonom restrukturisan je porotni sistem (*quaestiones perpetuae*) tako što je članstvo u porotama bilo rezervisano isključivo za senatore, čime su *equites* (vitezovi) isključeni iz uloge porotnika – privilegije koju su uživali još od reformi Gaja Grakha. Ova promjena imala je za cilj obnavljanje senatske dominacije nad sudskim postupcima, ali je istovremeno generisala trajne političke tenzije. Zakon je uveo i novi način izbora porotnika: opšti spisak sudija (*album iudicum*) bio je podijeljen u deset *decuriae* (porotnih vijeća), od kojih je svaka imala utvrđen broj senatora (Malenica, prema Mojoviću, 2008, str. 175, navodi brojku od šezdeset po decuriji). Svaka decurija služila je tokom čitave kalendarske godine, nakon čega bi bila rotirana drugom, čime su uspostavljeni institucionalni temelji stabilnijeg i trajnijeg krivičnog sudskog sistema.

Stranke u postupku imale su pravo na *reiectio iudicum*, odnosno pravo da isključe ograničen broj predloženih porotnika. Međutim, stranka koja je

¹² *Lex Aurelia iudiciaria* iz 70. godine p.n.e. dodatno je reformisala izbor porotnika i strukturu stalnih sudova, uključujući i one koji su razmatrali predmete korupcije i izbornih delikata (*crimina ambitus*).

pripadala senatskom staležu uživala je veću privilegiju pri korištenju ovog prava, što su kasnije reforme nastojale da isprave kako bi se izjednačio položaj stranaka putem kombinacije međusobnog žrijebanja (*sortitio*) i isključenja (*reiectio*) (Jaramaz Reskušić, 2006, str. 303).¹³ Nakon što bi se konstituisalo porotno vijeće – *consilium quaestionis* – ono je ostajalo nepromijenjeno tokom čitavog postupka. Ako bi član umro ili se razbolio tokom suđenja, upražnjeno mjesto moglo je biti popunjeno žrijebom.

Sudskim vijećem predsjedavao je ili pretor ili posebno imenovani *iudex quaestionis*. Optuženi su zadržavali određenu procesnu autonomiju, uključujući pravo da zahtijevaju tajno ili javno glasanje o svojoj krivnji (Jaramaz Reskušić, 2006, str. 309). Ovo procesno usavršavanje svjedoči o sve većoj formalizaciji krivičnog postupka i označava odmak od ranijih, više ad hoc praksi.

Sula se bavio izbornom korupcijom i političkim podmićivanjem kroz *Lex Cornelia de ambitu*, proglašen iste godine. Ovim zakonom uspostavljena je specijalizovana *quaestio* za procesuiranje slučajeva *ambitusa* – pojma koji je obuhvatao mito, kupovinu glasova i manipulaciju izbornim procesom.¹⁴ Kao kazna, licima osuđenim prema ovom zakonu bilo je zabranjeno obavljanje javnih funkcija u periodu od deset godina (Pugliese, 1980, str. 292–293). Ova sankcija odražavala je rastuću zabrinutost zbog degradacije javnih funkcija korupcijom i predstavljala je uvod u još strožije regulative.

Kasniji razvoj pod Ciceronom dodatno je učvrstio ova ograničenja. Godine 63. p.n.e., u nestabilnom političkom okruženju Katilinine zavjere, Ciceron je kao konzul predložio *Lex Tullia de ambitu*. Ovim zakonom propisane su strožije kazne za teže oblike izborne zloupotrebe, uključujući desetogodišnje izgnanstvo (*exilium*) za kandidate umiješane u grube oblike predizbornog nedoličnog ponašanja.¹⁵

Dalje reforme pod zajedničkim konzulatima Pompeja i Krasusa 55. godine p.n.e. dovele su do donošenja *Lex Licinia de sodaliciis*, koja je kriminalizovala praksu angažovanja *sodales* – agenata plaćenih da utiču na birače i orkestriraju korumpirane izborne kampanje (Gabba, 1976, str. 256). Pompej je zatim uveo *Lex Pompeia de ambitu* tokom svog izvanrednog konzulata *sine collega* (bez kolege) 52. godine p.n.e., dodatno proširujući odgovornost za *ambitus*. *Lex*

¹³ Ova pravila izmijenjena su kroz *Lex Aurelia iudiciaria* (70. g. p.n.e.), *Lex Vatinia de alternis consiliis reiciendis* (59. g. p.n.e.), *Lex Pompeia* (55. g. p.n.e.) i *Lex Pompeia de vi* (52. g. p.n.e.).

¹⁴ Kao sankcije bile su predviđene visoke novčane kazne, isključenje iz Senata, doživotno lišavanje senatorskog statusa, zabrana kandidovanja na izborima za magistratske funkcije i slično.

¹⁵ Rimljani su progon (izgnanstvo) često smatrali najstrožijom kaznom, jer su ga poistovjećivali sa smrću (izgnanstvo je često značilo i gubitak rimskog građanstva, prema Mesihoviću, 2015, str. 536).

Pompeia je uvela stroge kaznene mjere: osuđena lica bila su podvrgnuta djelimičnoj ili potpunoj konfiskaciji imovine, trajnoj diskvalifikaciji od obavljanja bilo kakve javne funkcije, kao i diskvalifikaciji za svjedočenje u sudskim postupcima (Berger, 1991, str. 558).

U isto vrijeme razvio se sistem stalnih *quaestiones perpetuae*, od kojih je svaka bila posvećena suđenju određenim kategorijama krivičnih djela. One su obuhvatale:

- (1) *Quaestio de maiestate* (veleizdaja i zloupotreba službe),
- (2) *Quaestio de ambitu* (izborna korupcija),
- (3) *Quaestio de peculatu* (prisvajanje javnih sredstava),
- (4) *Quaestio de sicariis et veneficis* (ubistvo i trovanje),
- (5) *Quaestio de falsis* (falsifikovanje i krivotvorenje).

Ovi stalni sudovi predstavljali su značajan institucionalni napredak u rimskom krivičnom pravu. Oni su signalizirali pomak ka specijalizaciji i većoj procesnoj uređenosti, odražavajući transformaciju u shvatanju zločina i kazne u kasnoj Republici. Kako primjećuje Malenica (2008, str. 177), ovi organi doprinijeli su profesionalizaciji i stabilizaciji krivičnog sudstva, iako su osnovne političke napetosti i klasni sukobi ostali nerazriješeni.

D. Organi krivičnog postupka i tok krivičnog postupka krajem Republike

Počevši od sredine 2. vijeka p.n.e., rimski krivični (kazneni) postupak doživio je značajnu transformaciju pojavom *quaestiones perpetuae*, stalnih potrotnih sudova koje je zakon ustanovio radi procesuiranja određenih kategorija javnih zločina (*crimina publica*). Ova promjena označila je ključnu fazu u formalizaciji i institucionalizaciji rimskog krivičnog pravosuđa. Kroz niz zakonodavnih akata rimska država je ustanovila određene krivične delikte (*crimina legitima*), propisane kazne (*poenae legitimae*), nadležnosti pojedinih *quaestiones* i precizna procesna pravila koja su se pred tim sudovima morala poštovati.

Ovaj razvoj je faktički uveo, iako u embrionalnom obliku, načelo *nullum crimen, nulla poena sine lege* – načelo zakonitosti – koje je postalo temeljno u savremenim krivičnopravnim sistemima (Bayer, 1943, str. 27–28). Jedna od završnih prekretnica u tom procesu bilo je donošenje *Lex Iulia iudiciorum publicorum*, koje se pripisuje Augustu, a kojom je krivični postupak za sve javne zločine standardizovan kroz optužni proces.

Quaestiones perpetuae tako su postale primarna mjesta krivičnog suđenja. Ipak, ovi sudovi nisu imali opštu nadležnost; svaki *quaestio* bio je zadužen za određenu vrstu delikta (na primjer, *repetundae*, *ambitus*, *maiestas*). Ako bi se neko djelo našlo izvan okvira već ustanovljenih *quaestiones*, predmet se mogao rješavati putem magistratske *coercitio*, a kasnije i kroz *cognitio extra*

ordinem, izvanredni postupak sa manje procesnih garancija (Blagojević, 1957, str. 82; Watson, 1995, str. 63–64).

Do kraja Republike, optužni model (*procedura accusatoria*) postao je dominantni oblik postupka. Postupak je počinjao tek nakon formalne optužbe (*accusatio*), a u principu je svaki rimski građanin imao procesnu legitimaciju da pokrene krivično gonjenje – tzv. *accusatio popularis*. Ovo je bilo u surotnosti sa ranijom *actio privata*, gdje je samo oštećeni ili njegovi nasljednici mogli podnijeti tužbu. Otvorenost ovog sistema bila je ublažena ozbiljnim posljedicama za *calumnia* (lažnu optužbu), što je odvrćalo od neozbiljnih ili zlonamjernih prijava (Kunkel, 1973, str. 110).¹⁶

Pravo da se podnese *accusatio* pred narodnu skupštinu prvobitno su imali magistrati sa *ius agendi cum populo* (npr. konzuli, tribuni), ali je u okviru sistema *quaestiones* gonjenje mogao pokrenuti bilo koji građanin (*quivis ex populo*) sa legitimacijom, uz dozvolu (*postulatio*) predsjedavajućeg magistrata, obično pretora (Mojović, 2008, str. 177). Ovaj građanin–tužilac tako je nastupao kao predstavnik javnog interesa, a sam proces simbolizirao je kolektivnu moralnu reakciju rimskog naroda na učinjeno zlo.

Predsjedavajući funkcioner u *quaestio* najčešće je bio *praetor*, iako se po potrebi mogao imenovati poseban *quaesitor* (Brennan, 2000, str. 439). Po preuzimanju dužnosti predsjedavajući je polagao formalnu zakletvu (*iuramentum*) da će poštovati zakon, a njegove obaveze su prvenstveno uključivale nadzor nad procesnom pravilnošću tokom postupka. Nakon *Lex Aurelia iudiciaria* iz 70. g. p.n.e., porotni sastavi su birani iz tri decurije: senatora, vitezova (*equites*) i *tribuni aerarii* (Crawford, 1996, sv. 2, str. 736–737).¹⁷ Svaki *album iudicum* (lista podobnih porotnika) sastavljao se godišnje, a za konkretan predmet birano je žrijebom (*sortitio*) 75 porotnika – po 25 iz svake decurije (Geyer, 1880, str. 30).¹⁸ Porotnici su morali živjeti u Rimu ili njegovoj okolini, što je

¹⁶ Početkom 1. stoljeća p.n.e., naročito oko 80. godine p.n.e., donošenjem *Lex Remmia* uvedeno je krivično djelo *crimen calumniae* – lažna optužba – kao posebno krivično djelo. Time je formalno priznato postojanje opasnosti od zloupotrebe akuzatorskog sistema. Lice koje bi svjesno podnijelo lažnu optužbu moglo je biti osuđeno i kažnjeno javnim žigosanjem užarenim željezom slovom „C“ (*calumniator*) na čelu – upečatljivim i trajnim znakom sramote (Mommsen, 1899, str. 490–498).

¹⁷ *Tribuni aerarii* pripadali su posebnoj vrsti tribuna čiji je zadatak bio da ubiru prihode od građana za potrebe vojske. Godine 46. p.n.e. oni su isključeni s liste sudija (Nicolet, 1988, str. 162).

¹⁸ Imena sudija pisana su na pločicama koje su se izvlačile naizmjenično. U izuzetnim okolnostima izvučeni sudija mogao je biti razriješen i zamijenjen. Isto tako, laički sudije imali su pravo da traže izuzeće iz ličnih razloga (npr. bolest).

dotatno učvršćivalo centralizovani karakter krivičnog pravosuđa (Plinije, *Nat. Hist.* 33.7.30).¹⁹

U posljednja dva vijeka Rimske Republike, rimsko društvo bilo je zahvaćeno dubokim političkim i socijalnim previranjima, obilježenim nasilnim klanjskim sukobima, građanskim ratovima i postupnim urušavanjem tradicionalnih republikanskih institucija. Ovaj period nestabilnosti donio je sve veću politizaciju krivičnog pravosuđa, budući da su krivična suđenja postajala ne samo instrumenti sprovođenja pravde, već i sredstva političke borbe i odmazde. Često su pokretani procesi protiv uglednih pojedinaca – senatora, vojskovođa, tribuna – optuženih za korupciju, iznudu, veleizdaju ili izbornu korupciju (*ambitus*), često kao dio šireg frakcijskog sukoba. Mnogi od tih procesa sačuvani su kroz spise i govore Marka Tulija Cicerona, koji je igrao ključnu ulogu i kao tužilac i kao branilac u najvažnijim suđenjima kasne Republike. Njegovi govori – poput *Pro Roscio Amerino*, *In Verrem*, *Pro Milone* i *Pro Cluentio* – pružaju jedinstven uvid u procesne mehanizme rimskog krivičnog prava, retoričke strategije advokature i evoluciju standarda pravnog rezonovanja i pravičnosti.²⁰

Rimsko krivično pravo, i materijalno i procesno, počivalo je na određenim temeljnim načelima koja odražavaju napredno shvatanje pravne zaštite i uloge pravičnog postupka. Među najvažnijim bilo je načelo prezumpcije nevinosti. Iako nije bilo kodifikovano u savremenom smislu, ono je bilo implicitno priznato u strukturi optužnog sistema, gdje je teret dokazivanja ležao na tužiocu, a optuženi nije bio obavezan dokazivati svoju nevinost. Procesni model zahtijevao je javnu i obrazloženu optužbu, suđenje pred porotom i mogućnost odbrane – okvir koji je podrazumijevao sudsku uzdržanost i dokaznu osnovu prije izricanja osude. Ovo načelo kasnije je eksplicitno formulirao veliki rimski pravnik Julije Paulus, koji je u 3. vijeku n.e. zapisao: *Quos absolutè nocentes pronuntiare non possumus* – „Oni koje ne možemo proglasiti apsolutno krivima moraju biti oslobođeni“ (*Pauli Sententiae* 4.12.5).²¹ Iako je Paulus pisao u doba carstva, njegova formulacija odražava pravno rezonovanje koje je bilo prisutno već u republikanskom periodu, a njegova *Sententiae* se smatraju destilacijom ranije jurisprudencije (Watson, 1995, str. 76).

¹⁹ U album je bilo upisano između 300 i 360 senatora (senatori na funkciji nisu mogli biti upisani, kao ni oni koji su bolovali od hroničnih bolesti). Zanimljivo je i da je postojala starosna granica za sudije – nisu mogli biti mlađi od 30 niti stariji od 60 godina.

²⁰ Veliki broj Ciceronovih govora sačuvan je zahvaljujući njegovom sekretaru Tiru, koji ih je revnosno zapisivao.

²¹ Jedno od temeljnih načela rimskog krivičnog postupka bila je pretpostavka nevinosti, izražena u formulaciji: „Da je nevin sve dok nije utvrđeno da je kriv“. Iako ovakva formulacija nije kodifikovana u rimskim pravnim tekstovima, ona odražava širi akuzatorski princip *in dubio pro reo*, koji je podrazumijevao da teret dokazivanja leži na tužiocu, dok optuženi nema obavezu da dokazuje svoju nevinost.

Procesna kultura kasne Republike tako otkriva iznenađujuće moderan osjećaj za pravičnost, barem u teoriji. Prava optuženog uključivala su pravo da bude saslušan, pravo na branioca, pravo da ospori porotnike i pravo da izvede dokaze i svjedoke. Kako je Cicero istakao u *Pro Cluentio*, svrha krivičnog postupka nije bila samo da kazni, već da kazna bude izrečena pravedno i u skladu sa razumom i zakonom (*ratio et lex*) (Cic. *Pro Cluentio*, 146). Uprkos prisutnosti ovih načela, krivični proces nije bio imun na zloupotrebe. Političke motivacije, pritisak javnosti, manipulacija porotom i oratorski spektakl često su uticali na ishode suđenja. Ipak, normativna struktura rimskog krivičnog postupka – zasnovana na prezumpciji nevinosti, kontradiktornom izvođenju dokaza i zaštiti od arbitrarnog kažnjavanja – čini temeljni sloj u istorijskom razvoju evropskih pravnih tradicija (Kunkel, 1973, str. 114).

Postupak je započinjao *postulatiom*, u kojem je tužilac od nadležnog magistrata tražio odobrenje da pokrene krivični progon.²² Magistrat je tada procjenjivao da li predloženi tužilac ispunjava formalne i moralne kvalifikacije. Ukoliko je više građana željelo da gone istog optuženog, provodio se poseban postupak (*divinatio*) radi određivanja najpogodnijeg tužioca. Nakon što bi bio potvrđen, tužilac je formalno podnosio optužnicu (*nominis criminis delatio* ili *criminis professio*). U periodu Principata ova forma se razvila u *inscriptio* ili *subscriptio* (Jaramaz Reskušić, 2006, str. 326).²³

Optuženi je zatim bio pozivan da se pojavi na određeni datum, nakon čega je uslijedila *interrogatio in iure*, tokom koje je sudija provjeravao da li se navodno ponašanje uklapa u krivično djelo definisano zakonom. Optužnica je u pravilu bila pisana (*libellus accusationis*), ali su bile dopuštene i usmene optužbe, pod uslovom da naknadno budu unesene u zvanični zapisnik. U nauci postoji rasprava o tome da li je predsjedavajući magistrat imao pravo glasa pri donošenju presude ili je djelovao samo kao procesni nadzornik. Većina izvora upućuje na zaključak da je o krivici ili nevinosti odlučivala isključivo porota (*iudices*), dok je magistrat imao ključnu ulogu u procesnim odlukama i osiguravanju zakonitosti postupka.

U okviru rimskih *quaestiones perpetuae*, krivična optužnica (*libellus accusationis*) morala je sadržavati nekoliko bitnih elemenata da bi bila procesno valjana. Bilo je neophodno jasno naznačiti ime tužioca (*accusator*) i optuženog (*reus*), tačan krivični zakon (*lex*) koji tužilac smatra primjenjivim, kao i

²² U slučajevima kada je više građana podnijelo optužbu (*nominatio*), mogli su se međusobno dogovoriti ko će preuzeti ulogu javnog tužioca (*accusator*). Ako se nisu mogli dogovoriti, odluka je pripadala pretoru kroz postupak poznat kao *divinatio*, u kojem je magistrat birao jednog među njima da vodi optužbu. Pri tome je morao uzeti u obzir javni ugled (*existimatio*) budućeg tužioca i stepen njegove nepristrasnosti (*sine odio, sine studio*) (*Digesta* 48.10).

²³ Prema Jaramazu Reskušić, *praetor* je morao procijeniti javni autoritet potencijalnog tužitelja kao i njegovu nepristrasnost (2006., str. 326).

sažet opis navodnog krivičnog djela koje čini osnovu optužbe. Ovaj dokument nije imao samo formalni značaj optužbe, već je predstavljao procesni ključ za pokretanje krivičnog postupka. Po prijemu optužnice (*nomen receptum*), predsjedavajući magistrat – najčešće pretor ili drugi nadležni sudski službenik – odlučivao je da li optužba ispunjava propisane formalne uslove (Geyer, 1880, str. 29). Ako bi bila prihvaćena, optužnica je upisivana u zvanični registar krivičnih postupaka, što se nazivalo *nomen receptum*. Ova registracija označavala je prijelaz optuženog iz statusa običnog osumnjičenog u status *reus*-a, čime je postajao podložan nadležnosti krivičnog suda.

U kasnijoj republikanskoj praksi razvijale su se dodatne procesne garancije. Tužilac je bio obavezan da pruži finansijsku garanciju (*praedes litis et vindictiarum*) kao dokaz spremnosti da optužbu vodi do kraja. Ukoliko bi tužilac napustio progon bez sudskog odobrenja – naročito ako je to činio u dogovoru sa optuženim – mogao je biti krivično gonjen za *tergiversatio* (sramno povlačenje) ili *praevaricatio* (oblik procesne prevare i povrede dužnosti). Prema Jaramaz Reskušić (2006, str. 329), ove institucije su imale i kaznenu i preventivnu funkciju, štiteći integritet javnih optužbi u akuzatorskom sistemu.

Nakon što bi ove preliminarne formalnosti bile završene, optuženi je bio obavezan da se pojavi pred magistratom koji je predsjedavao *quaestio*-om. U toj fazi provodilo se ispitivanje, formalno nazvano *interrogatio lege*. Iako sam termin sugerira dokazno ispitivanje, naučnici se slažu da ovaj postupak nije imao značajke modernog unakrsnog ispitivanja niti sadržajnog saslušanja. Bayer (1943, str. 30) naglašava da *interrogatio* nije podrazumijevala detaljno razmatranje navoda optužbe, jer bi to bilo suprotno akuzatorskoj prirodi rimskog krivičnog postupka. Štaviše, Bayer ističe da u sačuvanim izvorima nema jasnih naznaka o sadržaju ili obimu ovog ispitivanja.

Mommsen, u svom poznatom djelu o rimskom kaznenom pravu, tvrdi da se tzv. *interrogatio* najbolje razumijeva kao formalistički procesni korak, izveden ne iz krivičnog, nego prije svega iz građanskog postupka. Smatra se da, iako je formalno ispitivanje provodio magistrat, njegova suština – potvrda nadležnosti i prihvatanje ili osporavanje optužbe – zapravo proizlazi iz tužiočevog zahtjeva. Svrha nije bila ispitivanje krivice optuženog, nego osiguranje da optuženi prizna primjenjivost određenog zakona pod čijom je normom bio optužen. Ovakvo shvatanje potvrđuje i obaveza da relevantna *lex* bude eksplicitno navedena u samoj optužnici, kao i bliska procesna veza između ove faze i naknadnog sazivanja porote (*iudicium*).²⁴

²⁴ *Lex Repetundarum* (Zakon o iznudi), odredba Z.35, sadrži poglavlje *praetor uti e lege interroget*, koje slijedi nakon propisa o istražnoj fazi i prethodi polaganju zakletve porotnika. Precizna zakonska definicija nije sačuvana. Ciceron u *De domo sua* 29.77 retorički pita: *Quis me umquam ulla lege interrogavit? Quis postulavit? Quis diem dixit?* („Ko me ikada ispitao

Interrogatio i zahtjev za sazivanje porotnog suđenja, oba predviđena u istom zakonskom okviru, djeluju kao funkcionalno povezane procesne opcije. Njihova međusobna isključivost, što se može zaključiti iz izvora poput *Actio Verrina*, sugerira da su predstavljali alternativne procesne puteve, zavisno od prirode optužbe i odgovora optuženog.²⁵

po bilo kojem zakonu? Ko je podnio optužbu? Ko je odredio dan [suđenja]?”). Ovo retoričko pitanje naglašava formalne uslove za pokretanje pravnog postupka prema rimskom pravu. Salustije u *Bellum Catilinae* 18 izvještava: *Autronius et P. Sulla, designati consules (688/66), legibus ambitus interrogati poenas dederunt* – oba konzula-designata procesuirana su i kažnjena po zakonu o izbornom podmičivanju (*lex ambitus*). U *Bellum Catilinae* 31 Salustije navodi: *Lege Plautia interrogatus erat ab L. Paulo* – Katilina je bio ispitan po *lex Plautia* od strane Lucija Paula (691/63). Velej Paterkul (*Historia Romana* 2.13) bilježi: *P. Rutilium (662/92) interrogatum lege repetundarum damnaverunt* – Rutilije je bio procesuiran i osuđen po zakonu o iznudi. Tacit u *Annales* 14.46 i 16.21 opisuje ispitivanja u postupcima za iznudu: *damnatus ... repetundarum Bithynis interrogantibus* (osuđen za iznudiavanje nakon ispitivanja od strane Bitinjana), i ponovno u 16.21, *Cilicum legati Capitonem repetundarum interrogant* (cilicijski delegati ispitivali su Kapitona prema zakonu o iznudi). Skolastik na *In Verrem (Scholia Bobiensia, 1.2.3.8, str. 206)* bilježi slučaj započete, ali povučene optužbe: *Accusari coeperat [M. Lepid, vjerovatno konzul 676/78] a duobus Metellis, Celere et Nepote, qui cum legibus interrogassent ... destiterunt* (Optužbu su započela dvojica Metela, Celer i Nepot, koji su pokrenuli ispitivanje prema zakonu, ali su se povukli). Drugi skolastik (*Actio Prima, 1.2.5, str. 128*) pita: *Quid est reum fieri nisi apud praetorem legibus interrogari?* („Šta znači postati optuženi, ako ne biti ispitan pred pretorom po zakonu?“) i nastavlja se: *Cum enim in ius vocatus esset, dicebat accusator apud praetorem reo: aio te Siculos spoliasset; si tacuisset, lis ei aestimabatur ut victo; si negasset, petebatur apud magistratum dies inquirendorum eius criminum et instituebatur accusatio* („Kad bi bio pozvan na sud, tužitelj bi rekao pretoru pred optuženikom: ‘Kažem da ste opljačkali Sicilijance.’ Ako bi šutio, smatralo se da je izgubio slučaj; ako bi to porekao, pokrenuta bi istraga kod magistrata radi istrage optužbi i podignuta bi formalna optužnica“).

²⁵ Livije (*Ab urbe condita* 38.50.8) navodi: *Neminem unum tantum eminere civem debere, ut legibus interrogari non possit* („Nijedan građanin ne bi smio toliko nadvisiti ostale da ne može biti ispitan po zakonu“), a u 45.37.4 ponavlja isti princip jednakosti pred zakonom. Iako je kasnija praksa povezana s procedurom ispitivanja bila čvršće vezana za pojedine zakone, stariji krivični postupak kojim je rukovodio magistrat (*magistratus quaestiones*) u pravilu je započinjao utvrđivanjem krivice kroz široke upite. To se razlikuje od užeg oblikovanja radnji u privatnom pravu, koje su bile vezane za određene edikte i formule. Ispitivanje (*interrogatio*) korišteno u takvim krivičnim postupcima vjerovatno je oponašalo formalizovani stil građanskog postupka – gdje je izostanak odgovora bio izjednačen sa priznanjem, a davanje odgovora vodilo izdavanju formula i nastavku postupka. Zakon o iznudi (*Lex Repetundarum*) izričito propisuje da je magistrat taj koji postavlja pravno pitanje (*interrogatio lege*). Građanski postupak je poznao *interrogatio* samo *iure*, tj. po zakonu i pred magistratom. Ipak, formalnu optužbu je morao formulirati tužilac, uz saglasnost magistrata. U mnogim slučajevima magistrat je vjerovatno pomagao tužiocu u oblikovanju pravno obavezne formulacije optužbe. Prema Ciceronu (*De domo sua* 29.77), krivični postupak se mogao pokrenuti bilo putem *interrogatio* ili *postulatio*, ili pak kao komicijalni postupak (*diem dicere*) – to jest, pozivanjem optuženog pred skupštinu.

Nakon provedenog ispitivanja, magistrat bi sumirao optužbe, a tužilac je bio dužan da stavi svoj potpis na optužnicu (*subscriptio*), čime bi ponovo potvrdio svoje procesne obaveze. Ovaj čin imao je obavezujuće posljedice: povlačenje iz postupka nakon te tačke, bez zakonitog razloga, izlagalo je tužioca sankciji *infamiae* ili krivičnoj odgovornosti za *praevaricatio*. Mogućnost da više građana potpiše optužnicu dodatno je naglašavala javni karakter rimskih krivičnih postupaka i davala procesnu snagu u politički osjetljivim ili visoko-profilnim predmetima.

Kada bi optužnica bila zvanično upisana u sudski registar (*inscriptio inter reos*), predmet bi postao dijelom formalne evidencije postupaka pred određenom *quaestio*. Tek tada je optužnica smatrana procesno valjanom i prihvaćenom. Posebno je važno naglasiti da je obim suđenja bio strogo ograničen sadržajem optužnice. Rimski krivični sudovi dosljedno su poštovali princip zakonitosti i ograničenosti tužbenim zahtjevom: optuženi je mogao odgovarati isključivo za radnje navedene u pisanom aktu optužbe. Proširivanje optužbi *extra petitum* nije bilo dopušteno, što je štitilo procesnu pravičnost i predvidljivost za optuženog.

Nakon toga, magistrat bi pozvao obje strane da se pojave na zakazano suđenje pred nadležnom porotom (*iudices*), čime se završavala preliminarna faza vođena pred predsjedavajućim magistratom *quaestio*-a. Od tog trenutka postupak je ulazio u adversarnu fazu, kojom su upravljala stroga pravila dokazivanja i oratorske vještine, pri čemu je magistrat djelovao kao procesni nadzornik, a *iudices* su donosili konačnu presudu.

U rimskom sistemu *quaestiones perpetuae*, teret dokazivanja (*onus probandi*) u cijelosti je ležao na tužiocu (*accusator*), koji je imao isključivu odgovornost da prikupi, predoči i potkrijepi dokaze potrebne za potporu optužbe. Predsjedavajući magistrat, bilo da je riječ o pretorskom ili posebnom sudskom službeniku (*iudex quaestionis*), nije imao istražnu ulogu u tom pogledu, niti je bio obavezan da samoinicijativno prikuplja ili ocjenjuje dokaze. Ova strukturalna osobina u potpunosti je bila u skladu s akuzatorskim modelom rimskog krivičnog pravosuđa, u kojem su stranke, a ne sud, kontrolisale razvoj činjenične osnove.

Rimska pravna tradicija priznala je javnu dimenziju krivičnog gonjenja, čak i kada ga je pokretao privatni građanin. Iako je formalno bio običan građanin, tužilac je djelovao *pro bono publico*, zastupajući interese Republike. Upravo iz tog razloga rimsko pravo mu je priznavalo procesne privilegije koje nisu bile dostupne tužiocima u građanskim parnicama. Kako naglašava Mommsen (1899, str. 393–408), *accusator* je uživao posebne prerogative koje su odražavale njegov kvazijavni tužilački položaj, uključujući mogućnost da poziva

svjedoke, pribavlja dokumenta i inače prinudi na saradnju na načine koji bi u privatnim sporovima bili nedopušteni.

Uvažavajući ove izazove, magistrat koji je predsjedavao *quaestio*-om bio je obavezan da zakaže suđenje na način koji bi tužiocu omogućio dovoljno vremena da prikupi i pripremi sve potrebne dokaze, uzimajući u obzir složenost i specifične zahtjeve svakog pojedinačnog slučaja. Na isti način, optuženi (*reus*) je bio dužan da samostalno prikupi i organizuje vlastite dokazne materijale. Kako napominje Bayer (1943, str. 30), ova bilateralna obaveza odražavala je princip jednakosti oružja unutar akuzatorskog modela, iako uz minimalnu sudsku intervenciju.²⁶

Kada bi magistrat utvrdio da je predmet spreman za suđenje, pristupalo se formiranju porote – *quaestio*. Ovo tijelo činili su obični građani (*iudices*), birani ad hoc za svaki postupak. Porotnici su se obično izvlačili žrijebom iz javno objavljenog godišnjeg spiska podobnih osoba, poznatog kao *album iudicum*. Na spisak su mogli biti uvršteni muškarci dovoljno visokog društvenog statusa, moralnog integriteta i pravne sposobnosti, koji su prethodno položili zakletvu da će svoju dužnost obavljati nepristrasno. Broj porotnika značajno je varirao u zavisnosti od zakonske osnove gonjenja. Prema Bayeru (1943, str. 30), broj ih je mogao biti i do 32 ili čak 75, što pokazuje koliko je važnosti pridavano kolektivnom moralnom sudu.

I tužilac i optuženi uživali su široko pravo peremptornog prigovora (*reiectio iudicum*), koje im je omogućavalo da isključe određene kandidate za porotu bez obaveze da daju obrazloženje. Ova procesna garancija imala je svoje

²⁶ U rimskom krivičnom postupku republikanskog perioda glavni akteri bili su tužilac (*accusator*) i optuženi (*reus*), pri čemu je optuženom često pomagao jedan ili više branilaca (*advocati*). Uloga tužioca bila je naročito zahtjevna, jer je on snosio punu odgovornost za pokretanje i potkrepljivanje optužbe. Bio je dužan da prikupi i predoči dokaze dostatne da uvjere vijeće porotnika u krivicu optuženog. Neuspjeh u tome izlagao ga je opasnosti da i sam bude krivično gonjen zbog *calumnia* – zločina lažne optužbe, što je bilo teško krivično djelo uvedeno *Lex Remmia*-om početkom 1. vijeka p.n.e. Suprotno tome, ako bi tužilac uspio i optuženi bio osuđen, mogao je dobiti i materijalne nagrade, što se savremenom pravnom umu može učiniti etički problematičnim. U određenim slučajevima, naročito onima koji su uključivali smrtnu kaznu, dio konfiskovane imovine osuđenog pripadao bi tužiocu. Ova praksa, iako prvobitno zamišljena da podstakne građane da pomažu u suzbijanju kriminala, s vremenom je dovela do sistemske zloupotrebe. Beskrupulozni pojedinci – koje u kasnijim rimskim periodima nazivaju *delatores* – gradili su reputaciju, pa i bogatstvo, kroz strateške parnice protiv imućnih građana, vođeni više nadom u finansijsku korist nego istinskom brigom za pravdu. Ova rimska osjetljivost na zlonamjerno gonjenje ima odjeka i u atinskoj praksi. U klasičnoj Atini, građanin koji bi pokrenuo *graphe* – javnu tužbu za djela poput pronevjere državnih sredstava – mogao je, nakon uspješne osude, od države dobiti dio povraćenih sredstava kao nagradu. Međutim, takva struktura podsticaja dovela je do pojave *sycophanta* (*sukophantes*), pojedinca koji je zloupotrebjavao sistem podnošenjem tužbi radi lične koristi, često putem insinucija ili oportunističkog parničenja (Šarkić, 1999, str. 79).

porijeklo u republikanskoj zabrinutosti za nepristrasno odlučivanje, posebno u politički osjetljivim ili značajnim predmetima. Kada bi panel porotnika (*iudices selecti*) bio konačno utvrđen, njegovi članovi polagali bi zakletvu (*sacramentum*) da će donijeti pravednu presudu, nakon čega bi suđenje formalno započinjalo. Postupak bi počinjao formalnom identifikacijom i potvrđivanjem strana u sporu, njihovih zastupnika i samih porotnika, što je obično obavljao sudski službenik (*scriba* ili *apparitor*). Uvodne riječi davao je najprije tužilac, izlažući optužbe, a potom optuženi ili njegov pravni zastupnik (*advocatus*), koji je iznosio odbranu.

Ako tužilac ne bi pristupio na zakazani dan, magistrat bi obustavio postupak i izbrisao optuženog iz spiska predmeta, čime bi se postupak faktički okončao. Suprotno tome, ako bi optuženi izostao iz opravdanih razloga, poput bolesti ili neizbježnog odsustva, suđenje se moglo nastaviti u njegovom odsustvu (*in absentia*). Ova asimetrična procesna regulacija odražavala je višu obavezu tužioca kao inicijatora javne akcije. Tokom *disputatio* – glavne faze rasprave – predsjedavajući magistrat imao je isključivo procesnu ulogu: osiguravao je uredno odvijanje postupka i sprječavao nepotrebna odugovlačenja ili ometanja. Bio mu je, međutim, zabranjen svaki aktivni angažman u dokaznom postupku. Kako ističu Schiller (2011, str. 286) i Berger (1991, str. 439), magistrat nije ispitivao svjedoke, nije razmatrao dokaze niti izražavao stavove o činjeničnim pitanjima. Njegova funkcija bila je u osnovi administrativna i nadzorna.

Dokazna faza postupka u potpunosti je pripadala strankama. Temeljni je bio princip dispozitivnosti u pogledu dokaza (*principium contradictionis*): ni predsjedavajući magistrat, ni porotnici, niti protivna strana nisu imali pravo da prinude optuženog na svjedočenje. Tužilac je bio dužan dokazati svaki element optužbe, u skladu s maksijom *actore non probante, reus absolvitur* – „ako tužilac ne dokaže, optuženi mora biti oslobođen“. Ovo pravilo je u skladu sa širim načelom rimskog prava izraženim u *Digesta* 22.3.2: *ei incumbit probatio qui dicit, non qui negat* – „teret dokazivanja leži na onome ko tvrdi, a ne na onome ko poriče“.

Optuženi, iako je bio zaštićen od direktnog ispitivanja od strane magistrata, porotnika ili tužioca, zadržavao je pravo da dobrovoljno iznese izjave u svoju odbranu. Mogao je negirati optužbe, predstaviti vlastitu verziju događaja ili komentarisati dokaze koje je tužilac iznio. Međutim, ovo učešće bilo je jednosmjerno: optuženi je mogao govoriti, ali ga niko nije mogao primorati da to učini niti ga podvrgnuti unakrsnom ispitivanju. Ovo strogo ograničenje predstavljalo je jednu od ključnih odlika rimskog akuzatorskog postupka i jasno ga razlikuje od savremenih inkvizitorskih sistema, gdje je ispitivanje optuženog od strane suda uobičajeno.

Suđenje se odvijalo kroz niz oratorskih i dokaznih izlaganja. Retorička vještina stranaka – naročito tužioca – često je bila odlučujuća (Novaković, 2021, str. 43–46). Porotnici su tokom cijelog postupka ostajali pasivni posmatrači, tiho primajući argumente i dokaze bez aktivnog učešća ili postavljanja pitanja. Nisu smjeli intervenirati niti tražiti pojašnjenja; njihova je uloga bila ograničena na donošenje presude na kraju postupka, i to isključivo na osnovu materijala koje su strane predstavile.

Ovaj model krivičnog suđenja – vođen od stranaka, procesno formaliziran i strogo akuzatorski – odražavao je širu pravnu kulturu Rimske Republike, koja je privilegovala individualnu inicijativu, javno učešće i procesnu pravičnost u okviru pravnog minimalizma.

U krivičnom postupku Republike nije postojala opšta niti neograničena građanska obaveza svjedočenja pred sudom. Kako ističe Mommsen (1899, str. 408), rimska pravna tradicija nije nametala univerzalnu dužnost svim građanima da se pojavljuju kao svjedoci u krivičnim procesima, čime se razlikovala od kasnijih pravnih sistema, posebno onih pod uticajem kanonskog prava i post-srednjovjekovnih kontinentalnih inkvizitorskih modela.

Pored odsustva opće obaveze svjedočenja, rimsko pravo nametalo je i posebna ograničenja u pogledu pravne sposobnosti (*capacitas*) određenih osoba da svjedoče (*testes*). Tako su osobe osuđene za krivična djela (*infames*), kao i lica sumnjivog ugleda, bile isključene iz svjedočenja zbog nepouzdanosti njihove vjerodostojnosti. Društveni status, moralni integritet i javni ugled bili su sastavni dio svjedočkog kapaciteta. Štaviše, društvene norme utemeljene na *pietas* – rimskom idealu porodične i hijerarhijske odanosti – zabranjivale su svjedočenje u određenim odnosima. Tako oslobođenici (*liberti*) i njihovi potomci nisu mogli svjedočiti protiv svojih bivših gospodara ili njihovih potomaka. Isto tako, potomci nisu mogli svjedočiti protiv svojih predaka, a slična ograničenja važila su i u drugim hijerarhijski osjetljivim odnosima (Mommsen, 1899, str. 401).

Rimske žene nisu bile kategorički isključene iz svjedočenja, iako je njihov pol uticao na procjenu vjerodostojnosti u zavisnosti od konteksta. Robovi (*servi*) su, barem načelno, mogli svjedočiti, ali uz značajna ograničenja. Nikada nisu smjeli svjedočiti protiv svojih gospodara, a njihova dokazna vrijednost uopće je smatrana slabom zbog njihovog pravnog statusa. Štaviše, pravilo je bilo da se njihovo svjedočenje može čuti samo u krajnjoj nuždi – i to često podvrgavanjem torturi (*quaestio per tormenta*), praksi koja je, iako kontroverzna, bila prisutna u rimskoj tradiciji pribavljanja podataka od robova.

Ispitivanje svjedoka u dokaznoj fazi (*probatio*) bilo je u potpunosti u rukama stranaka. Svjedoke je najprije ispitala stranka koja ih je pozvala (*directio ispitanje*), a potom su bili podvrgnuti unakrsnom ispitivanju od strane

protivne strane. Svjedočenje je moralo biti izazvano postavljenim pitanjima – spontana ili narativna izlaganja nisu bila dopuštena. Kako objašnjava Bayer (1943, str. 31), svjedoci nisu davali potpune i samoinicijativne izjave, nego su odgovarali na pojedinačna, često pažljivo formulirana pitanja stranaka.

Predsjedavajući magistrat *quaestio*-a imao je procesnu obavezu da spriječi neprimjerena pitanja. To se odnosilo na pitanja sugestivna, nejasna, irelevantna ili na drugi način neprikladna. Po pravilu, najprije su se saslušavali svjedoci tužilaštva, a zatim oni koje je predložila odbrana. Svi svjedoci morali su položiti zakletvu (*iusiurandum*) prije davanja iskaza, potvrđujući istinitost svojih izjava. U slučaju robova, međutim, njihovo svjedočenje podvrgnuto torturi bilo je dopušteno samo pod strogim uslovima i nikada kada je optuženi bio njihov gospodar.

Posebno niska dokazna vrijednost pridavana je tzv. svjedočenju po čuvenju (*testimonium de auditu*), tj. izjavama zasnovanim ne na ličnom saznanju ili neposrednom opažanju, već na onome što je svjedok samo čuo od drugih. Rimski sudovi takvo su svjedočenje smatrali nepouzdanim i ograničene dokazne vrijednosti.

Zanimljivo je da je optuženi imao pravo da pozove svjedoke ne samo radi osporavanja činjeničnih navoda, već i radi dokazivanja vlastitog ugleda. Ovo je bilo naročito značajno u doba Republike, kada su lična čast i društvena reputacija igrale važnu ulogu u sudskom uvjeravanju. Uticajne političke ličnosti, često na molbu optuženog, davale su pisane ili usmene izjave o njegovom dobrom karakteru pred sudom. Kako ističe Mommsen (1899, str. 441), takve *laudationes* ili reference o ugledu bile su uobičajena i prihvaćena komponenta rimske sudske retorike.

Pored svjedoka, stranke su mogle izvoditi i vještačenja (*periti*) te pisane isprave (*instrumenta*) u prilog svojim tvrdnjama. Ovi oblici dokaza, iako manje naglašeni od usmenog svjedočenja, doprinijeli su sveobuhvatnoj dokaznoj slici koju je razmatrao porotnički sud.

Jedno od najznačajnijih procesnih jamstava u krivičnim suđenjima rimske Republike bilo je isključenje prinudnog svjedočenja optuženog. Rimsko pravo nije dopuštalo da se optuženi ispituje protiv svoje volje. Ova zaštita predstavljala je rani oblik privilegije protiv samoinkriminacije. Shodno tome, primjena torture radi iznuđivanja priznanja od slobodnih osoba bila je kategorički isključena u republikanskom akuzatornom modelu.

Iznimka je postojala u slučaju robova optuženih za zločin. Za razliku od slobodnih građana, robovi su mogli biti podvrgnuti torturi radi iznuđivanja priznanja ili dodatnih iskaza. Međutim, takvi postupci nisu ulazili u nadležnost *quaestiones perpetuae*. Krivične stvari koje su se ticale robova uglavnom su se rješavale privatno od strane njihovih gospodara (*pater familias*), koji su

zadržavali široka disciplinska ovlaštenja nad domaćinstvom i nisu bili vezani formalnim procesnim pravilima.²⁷ Takvi postupci lišeni institucionalnih garancija javnih suđenja odvijali su se u vansudskoj sferi rimske kućne vlasti.

U krivičnom postupku rimske Republike, pojam dopuštenosti dokaza (*probatio admittenda*) nije bio uređen krutim isključujućim pravilima, kakva nalazimo u mnogim savremenim pravnim sistemima. Umjesto toga, rimsko pravo je počivalo na fleksibilnom, stranački vođenom modelu u kojem je predsjedavajući magistrat imao minimalnu kontrolu nad izborom i izvođenjem dokaza. Vodeći princip bila je oratorska i retorička uvjerljivost, a ne formalna dopuštenost. Svaki materijal – svjedočenja, dokumenti, vještačenja ili karakterne izjave – mogao je biti iznesen od strane stranaka, pod uslovom da je bio relevantan i javno predstavljen pred *iudices*. Težina dokaza prepuštala se u potpunosti subjektivnoj ocjeni porotnika, koji nisu imali obavezu da obrazlažu svoju odluku. Rimski pravници, posebno Ciceron, naglašavali su moralni i emotivni odjek dokaza više nego njihovu formalnu procesnu vrijednost, što odražava duboku povezanost prava, retorike i građanske vrline u republikanskom Rimu (Cic. *Pro Milone*).

Ipak, rimski krivični postupak poznao je određene praktične i etičke granice. Svjedočenja pribavljena torturom bila su ograničena na robove i nikada se nisu primjenjivala na slobodne građane. Indirektni iskazi (*testimonium de auditu*), iako nisu formalno isključeni, smatrani su nepouzdanim i obično su imali manju dokaznu vrijednost (Hermann, 1995, str. 9–13). Slično tome, svjedočenja osoba kompromitovanog statusa – poput osuđenika ili onih proglašanih *infames* – smatrana su nevjerodostojnim i često nedopuštenim. Uprkos tim ograničenjima, dokazni režim u republikanskim suđenjima karakterisala je otvorenost prema svim oblicima dokaza, oblikovana ne kodifikovanim standardima dopuštenosti, već društvenim normama, procjenom vjerodostojnosti i retoričkom vještinom koja je obilježavala elitnu rimsku litigaciju. U tom smislu, dopuštenost dokaza u rimskim krivičnim suđenjima više je bila pitanje retoričke strategije i uvjeravanja porotnika nego formalnog pravnog praga.

Po zaključenju dokazne faze, postupak je prelazio neposredno u fazu odlučivanja. Nije postojala formalna zajednička rasprava (*deliberatio*) porotnika prije glasanja. Međutim, oni su imali mogućnost da se uzdrže od donošenja presude ukoliko bi smatrali da dokazni materijal nije dovoljno jasan. U takvim slučajevima mogli su se pozvati na formulu *sibi non liquere* – doslovno „nije nam jasno“ – čime se odgađala odluka i nalagala ponovna provedba dokaznog postupka. Ovaj procesni institut, poznat kao *ampliatio causae*, mogao se primjenjivati više puta, a sa svakim ponavljanjem mogli su se izvoditi novi

²⁷ Ihering, međutim, zauzima drugačije stanovište o ovom pitanju (1874, str. 161–163).

dokazi i preispitivati već izvedeni. Kako ističe Bayer (1943, str. 32), ova praksa odražava rimsku sklonost procesnoj opreznosti u odnosu na ishitrene presude i naglašava fleksibilnost postupka pred *quaestio* u potrazi za materijalnom istinom.

U republikanskom rimskom krivičnom pravu nisu postojala kodifikovana ili obavezujuća pravila kojima bi se porotnici (*iudices*) vodili pri utvrđivanju je li određena činjenična tvrdnja dokazana. Ocjena dokaza bila je u potpunosti prepuštena slobodnom i subjektivnom uvjerenju sudija (*liberum iudicium*). Ovaj procesni model davao im je znatnu slobodu u procjeni vjerodostojnosti i dovoljnog obima dokaza iznesenih na suđenju. Jedan važan izuzetak odnosio se na priznanje optuženog. U skladu s pravnom maksimom *confessus pro iudicato habetur*, priznanje je imalo snagu presude o krivici i nužno vodilo osudi. Ipak, osuda se mogla zasnivati i na posrednim dokazima (*indicium*), koji su, ukoliko bi bili kumulativno uvjerljivi, smatrani pravno dovoljnim čak i bez direktnog svjedočenja ili materijalnih dokaza.

Presuda (*iudicium*) koju je donosila porota mogla je biti ili oslobađajuća (*absolutio*) ili osuđujuća (*condemnatio*), bez međufaza. Sudska odluka ili je u cijelosti prihvatila ili u potpunosti odbacivala optužbu. U početku je način glasanja – javno usmeno (*palam*) ili tajno putem glasačkih tablica – bio stvar izbora optuženog. Međutim, kako se procesni formalizam povećavao u kasnoj Republici, tajno glasanje postalo je obavezno u određenim kategorijama suđenja kako bi se zaštitila nezavisnost porotnika i spriječile prijetnje ili pritisci.

Presude nisu bile praćene pismenim niti usmenim obrazloženjem. Porotnici su imali obavezu samo da glasaju za *condemno* ili *absolvo*, pri čemu je većina glasova određivala ishod. Ne postoji dosljedan historijski dokaz koji bi pojasnio da li je ta većina morala biti relativna ili apsolutna; ipak, izostanak propisanog pravila o kvalifikovanoj većini sugerira da je dovoljna bila obična većina.²⁸ Nakon glasanja, predsjedavajući magistrat (*praetor quaestionis*) javno je proglašavao presudu. U slučaju osude, magistrat je bio obavezan izreći tačno onu kaznu koju je propisivao relevantni zakon (*lex*). Izricanje kazne nije predstavljalo posebnu procesnu fazu i nije podrazumijevalo diskreciju; rimski

²⁸ Nakon što bi svi argumenti i dokazi bili iscrpljeni, porotnici su se povlačili na glasanje. U kasnoj Republici glasanje se vršilo tajno, pomoću drvenih pločica premazanih voskom ili glinenih pločica. Na njima su olovom bila urezana slova „A“ (*absolvo*, „oslobađam“) i „C“ (*condemno*, „osuđujem“). Porotnici bi označili jedno od slova. Označavanje oba značilo je suzdržanost. Glasovi su se ubacivali u posudu (*urna*), a sudski službenik (*scriba*) ih je prebrojavao, nakon čega je pretor objavljivao presudu. U slučaju neriješenog broja glasova, optuženi je automatski oslobođan, u skladu s rimskim načelom *in dubio pro reo*. Ako bi previše porotnika ostalo suzdržano, glasanje se moglo ponoviti. Međutim, porota je odlučivala isključivo o krivnji.

krivični zakoni predviđali su unaprijed određene kazne (*poena certa*) za pojedina djela, a odstupanje nije bilo ni dopušteno ni zamišljeno.²⁹

Protiv presuda *quaestio* nije postojao formalni pravni lijek u obliku žalbe (*provocatio*). Odluka porote bila je konačna i neopoziva u okviru sudskog postupka. Ipak, u izuzetnim slučajevima, osuđeni je mogao tražiti pomilovanje političkim putem, najčešće kroz akt narodne suverenosti (*auxilium populi*), koji je mogao dovesti do ublažavanja ili ukidanja kazne, iako su takvi slučajevi bili rijetki i iznimni.³⁰

Sam postupak bio je javan i odvijao se na otvorenom prostoru, obično u određenom dijelu Foruma Romanuma, dostupnog građanima. Proces se vodio usmeno i neposredno pred donosiocima odluka, pri čemu su svi dokazi iznošeni uživo. Nije postojala mogućnost da se odluka temelji na posrednom pregledu spisa niti na pisanom izvještaju sudskih službenika, što će kasnije postati karakteristika inkvizitorskih postupaka u srednjovjekovnoj i ranonovovjekovnoj Evropi.

Za razliku od parničnog postupka, ni tužilac ni optuženi nisu mogli biti zastupani od strane punomoćnika (*procurator*) u svojoj odsutnosti. Optuženom je bilo dopušteno angažovati advokata (*advocatus*) isključivo kao procesnog pomagača, ali je morao biti lično prisutan i aktivno učestvovati u svojoj odbrani.³¹ Tužilac je, nasuprot tome, morao sam zastupati slučaj, bez ijednog procesnog asistenta. Ovakva procesna rigidnost dodatno potvrđuje pretpostavku da su krivični tužioc i u pravilu bili pravno obrazovane osobe ili pojedinci vješti u retorici, budući da je uspješno vođenje optužbe zahtijevalo poznavanje i materijalnog prava i forenzičke vještine uvjeravanja. Retorička dimenzija rimskih krivičnih suđenja imala je ključnu ulogu. Govori tužioca i odbrane bili su često dramatični i duboko strateški oblikovani (Cic. *De Oratore*, II, 16). Njihova svrha nije bila samo iznošenje pravnih argumenata nego i utjecaj na osjećaje i moralnu prosudbu porotnika. Ovi govori bili su središnji element kontradiktornog karaktera rimskog krivičnog postupka i često su presudno određivali ishod suđenja, posebno u situaciji kada nije postojala sudska kontrola nad dokaznim postupkom.

²⁹ Kazna koja bi se izrekla bila je unaprijed određena relevantnim zakonskim propisom i nije mogla biti mijenjana od strane suda, bez obzira na olakšavajuće okolnosti.

³⁰ Odsustvo žalbenih mehanizama i rigidnost kazni ukazuju na težnju rimskog krivičnog prava ka procesnoj efikasnosti i pravnoj izvjesnosti, iako na račun sudijske diskrecije i naknadne zaštite osuđenog. Ipak, mogućnost političke intervencije od strane narodnih skupština funkcionisala je kao ograničena forma korekcije u izuzetnim slučajevima.

³¹ U praksi, kako primjećuje Bayer, isti pojedinci koji su često nastupali kao *advocati* ili *patroni* u drugim postupcima, redovno su se pojavljivali i kao tužioc i u krivičnim procesima, čime su u elitnoj pravnoj kulturi kasne Republike često bili zamagljeni uloge branioca i optužitelja (1943, str. 33).

4. ZAKLJUČAK

Dok je rimsko privatno pravo odavno smatrano krunskim draguljem rimske pravne tradicije, značaj rimskog krivičnog prava – i materijalnog i procesnog – često je bio potcijenjen u pravnoj nauci. Ova relativna zapostavljenost može objasniti zašto relativno mali broj savremenih autora i pravnih historičara posvećuje pažnju razvoju krivičnog prava u antičkom Rimu. Ipak, pažljivom analizom postaje jasno da rimsko krivično pravo, posebno u svojoj procesnoj dimenziji, zaslužuje dublje proučavanje i ozbiljniju valorizaciju.

Za razliku od modernih pravnih sistema, rimsko krivično pravo nije bilo kodifikovano u jednom jedinstvenom zakoniku. Materijalne i procesne norme razvijale su se fragmentarno, prvenstveno kroz zakonske akte koji su se odnosili na određene vrste krivičnih djela. Svaki novi zakon koji je tretirao neko *crimen* – poput *ambitus*, *maiestas* ili *sicarii* – istovremeno je uvodio i posebne procesne mehanizme za njegovo suđenje. Na taj način se krivični postupak razvijao organski, odražavajući pravne i političke potrebe Republike i Carstva.

Uprkos odsustvu sveobuhvatne kodifikacije, iz dostupnih izvora jasno proizlaze određena temeljna procesna načela. Među najznačajnijima su pravo optuženog na odbranu, pravo na branioca (*patronus*), uloga porotnika (*iudices*) u utvrđivanju krivice, pretpostavka nevinosti, te rani oblici načela zakonitosti i maksime *in dubio pro reo* (u slučaju sumnje, odlučiti u korist optuženog). Prisutnost ovih elemenata – rijetkih u antičkim pravnim sistemima – potvrđuje procesnu sofisticiranost i trajni utjecaj rimskog krivičnog prava.

Osim toga, rimski krivični postupak karakterisala je relativno umjerena upotreba državne fizičke prisile. Samo je ograničen broj krivičnih djela potpadao pod isključivu nadležnost države, dok javno gonjenje u većini perioda nije predstavljalo pravilo. Ova pojava dijelom se objašnjava centralnom ulogom *pater familias*, čija je patrijarhalna vlast obuhvatala domaćinstvo i uključivala čak i *ius vitae necisque* – pravo života i smrti. U mnogim aspektima, rimsko domaćinstvo funkcionisalo je kao mikrokosmos suverene vlasti, a država je često ustupala pred unutrašnjom hijerarhijom. Kažnjavanje prestupa, naročito unutar porodice ili među robovima, najčešće je prepuštano diskreciji porodičnog poglavara, iako je u krajnjoj liniji bilo legitimisano širim državnim poretkom.

Primjeri izloženi u ovom radu predstavljaju tek fragment mjera kojima se rimska država bavila krivičnim ponašanjem. Ipak, oni pružaju ključan uvid u vrijednosti, odnose moći i pravnu logiku rimskog društva – društva koje je u mnogim aspektima bilo složeno i izrazito stratifikovano. Proučavanje rimskog krivičnog postupka stoga nije samo vježba pravne arheologije, već predstavlja neophodnu osnovu za razumijevanje evolucije evropskih pravnih tradicija,

naročito onih koje i danas oblikuju savremene koncepcije pravde, prava i pravičnog postupka.

Zaključno, naslijeđe rimskog krivičnog prava – iako manje slavljeno od naslijeđa rimskog privatnog prava – zaslužuje istaknuto mjesto u proučavanju klasičnih pravnih tradicija. Njegove institucije i načela nastavljaju da utiču na moderne pravne sisteme, podsjećajući na dubinu i snagu utjecaja rimske civilizacije. Istraživanjem ovih ranih oblika pravne regulacije i procesnih garancija ne samo da stičemo jasniju sliku rimskog svijeta, nego i produbljujemo razumijevanje pravnih temelja na kojima je izgrađena moderna Evropa.

REFERENCE

- Avramović, S. (2000). *Opšta pravna istorija, Stari i srednji vek*. Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Bayer, V. (1943). *Kazneno postupovno pravo, Prva knjiga, Povijesni razvoj*. Zagreb: Knjižara Z. Streitenberger.
- Berger, A. (1991). *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Blagojević, B. T. (1957). *Građanski postupak u rimskom pravu*. Beograd: Naučna knjiga.
- Brennan, T. C. (2000). *The Praetorship in the Roman Republic, Volume 2, 122 to 49 BC*. Oxford: Oxford University Press.
- Bujuklić, Ž. (2006). *Forum Romanum* (2nd ed.). Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Burdick, W. L. (2004). *The Principles of Roman Law and Their Relation to Modern Law*. Clark: The Lawbook Exchange, Ltd.
- Cicero, *De domo sua*, 29.77.
- Cicero, M. T. (1927). *Pro Lege Manilia. Pro Caecina. Pro Cluentio. Pro Rabirio Perduellionis Reo*, trans. H. Grose Hodge, Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.
- Cicero, M. T. (1927). *Pro Milone. In Pisonem. Pro Scauro. Pro Fonteio. Pro Rabirio Postumo. Pro Marcello. Pro Ligario. Pro Rege Deiotarotrans*, trans. N. H. Watts. Cambridge: Harvard University Press. (Original work published 52 BCE)
- Cicero, M. T. (1942). *De Oratore*, trans. E. W. Sutton & H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press. (Original work published 55 BCE).
- Cicero, M. T. (2014). *De officiis, English Edition*. London: William Heinemann.
- Crawford, M. H. (1996). *Roman Statutes, Volume II*. London: Institute of Classical Studies.
- Danilović, J. & Stanojević, O. (2003). *Tekstovi iz rimskog prava*. Beograd: Službeni list savezne Republike Jugoslavije.

- Du Plessis, P. J., Ando, C. & Tuori, K. (2016). *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Gabba, E. (1976). *Esercizio di Società Nella Tarda e Repubblica Romana*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Geyer, A. (1880). *Lehrbuch des gemeinen deutschen Strafprozessrechts*. Leipzig: Fues-Verlag.
- Herrmann, F. R. (1995). The Establishment of a Rule Against Hearsay in Romano-Canonical Procedure, *Virginia Journal of International Law*, 36(1)/1995: 1-51.
- Ihering, R. v. (1874). *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung, Zweiter Theil*. Leipzig: Breitkopf und Härtel.
- Jaramaz Reskušić, I. (2003). *Kaznenopravni sustav u antičkom Rimu*. Zagreb: Hrvatsko udruženje za kaznene znanosti i praksu i Ministarstvo unutrašnjih poslova, Policijska akademija.
- Jaramaz Reskušić, I. (2006). „Augustove reforme kaznenog prava i pravosuđa“, *Hrvatski ljetopis za kazneno pravo i praksu*, 1/2006: 297-332.
- Kranjc, J. (1982). „Delicta in crimina v rimskem kazenskem pravu“, *Zbornik znanstvenih razprav*, 42/1982: 95-127.
- Kunkel, K. (1968). *Prinzipien des römischen Strafverfahrens*. Leiden: Brill.
- Kunkel, W. (1973). *An Introduction to Roman Legal and Constitutional History, Second Edition*. Oxford: Oxford University Press.
- Kunkel, W. (1974). *Kleine Schriften zum römischen Strafverfahren und zur römischen Verfassungsgeschichte*. Weimar – Böhlau: Verlag H. B. Nachfolger.
- Livy, *Ab urbe condita*, 38.50.8; 45.37.4.
- MacDowell, D. M. (1999). *Athenian Homicide Law in the Age of Orators*. Manchester: Manchester University Press.
- Malenica, A. (2008). *Rimsko pravo*. Novi Sad: Pravni fakultet Univerziteta u Novom Sadu.
- Mesihović, S. (2015). *Orbis romanvs: udžbenik za historiju klasične rimske civilizacije*. Sarajevo: Autorsko izdanje.
- Mojović, N. (2008). *Sudski postupak u rimskom pravu*. Banja Luka: Besjeda.
- Mojović, N. „Elementi demokratije u rimskoj republici“, *Godišnjak Pravnog fakulteta u Banjoj Luci*, 27-28/2006: 95-120.
- Mommsen, T. (1887). *Römisches Staatsrecht*. Leipzig: Verlag von H. Hirzel.
- Mommsen, T. (1899). *Römisches Strafrecht*. Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot.
- Nicolet, C. (1998). *The World of the Citizen in Roman Republic*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Nippel, W. (1995). *Public Order in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Novaković, F. (2021). The Power Of Arguments In Legal Rhetoric, *Akademik Düşünce Dergisi*, 4/2021: 30-49.

- Ogorelica, N. (1899). *Kazneno procesulano pravo*. Zagreb: Naklada Kraljevske Hrvatsko-Slavonsko-Dalmatinske Zemaljske vlade.
- Paulus, *Sententiae*, 4.12.5.
- Pliny the Elder. *Naturalis Historia*, 33.7.30.
- Pugliese, G. (1980). *Il diritto romano: il costituzione – carateri, fonti – diritto privato – diritto criminale*. Roma: Jouvence.
- Romac, A. (1973). *Izvori rimskog prava*. Zagreb: Informator.
- Rosenfeld, E. H. (1912). *Der Reichs-Strafprozess: Ein Lehrbuch*. Berlin – Boston: De Gruyter.
- Sanders, T. C. (2007). *The Institutes of Justinian*. Clark: The Lawbook Exchange, Ltd.
- Santalucia, B. (1989). *Diritto e processo penale nell'antica romano*. Milano: Guiffre.
- Schiller, A. A. (1978). *Roman Law: Mechanism of Development*. New York: Mouton Publishers.
- Scholia Bobiensia on *In Verrem*, 1.2.3.8, ed. Stangl, p. 206.
- Scholia Bobiensia, *Actio Prima*, 1.2.5, ed. Stangl, p. 128.
- Stanojević, O. (1998). *Rimsko pravo* (10th ed.). Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Strachan-Davidson, J. L. (1912). *Problems of the Roman Criminal Law*. Oxford – Clarendon: Clarendon Press.
- Šarkić, S. (1995). *Opšta istorija države i prava*. Beograd: Izdavačka kuća „Draganić“.
- Tacitus, *Annales*, 14.46; 16.21.
- Velleius Paterculus, *Historia Romana*, 2.13.
- Watson, A. (1995). *The Spirit of Roman Law*. Athens: University of Georgia Press.

Filip Novaković*

Criminal Justice in Ancient Rome: From Monarchy to the Fall of the Republic

ABSTRACT

The article offers a comprehensive analysis of the development of Roman criminal procedure from the Regal Period to the end of the Republic. It explores how early Roman society transitioned from private vengeance to state-administered justice, emphasizing the fusion of law, religion, and politics. Through an in-depth examination of evolving institutions such as the *quaestores parricidii*, *quaestiones perpetuae*, and reforms by Sulla, Cicero, and Pompey, the article illustrates the increasing formalization, specialization, and politicization of criminal law. The piece pays special attention to procedural principles including the presumption of innocence, the accusatorial model, and evidentiary practices. It concludes that Roman criminal law, although often overlooked in favor of private law, significantly shaped foundational concepts of modern European criminal justice systems.

Keywords: Roman criminal procedure, *Quaestiones perpetuae*, Accusatorial model, Presumption of innocence, Sulla's legal reforms, Republican legal institutions, Political trials in ancient Rome.

* Filip Novaković, LL.B. (Hons.) in General Law, LL.M. in Criminal Law, student of doctoral studies in law at the Faculty of Law of the University of Zenica (field: Criminal Law). *Corresponding Member* of the Bosnian-Herzegovinian-American Academy of Arts and Sciences. Full Member of the Association of Lawyers of the Republika Srpska, the Paleontological Society, the Victimology Society of Serbia, and the Croatian Association for European Criminal Law. E-mail: filip.novakovic.acc@gmail.com; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9979-5824>.

Vjerovanje i mišljenje u eri pluralizma – u susret XXVI WCP Tokyo 2028¹

SAŽETAK

Tema sljedećeg, 26. Svjetskog kongresa filozofa (XXVI WCP Tokyo 2028), je: „Filozofija kao mjesto otvorenog dijaloga“, i dok su u toku intenzivne pripreme s Japanskim udruženjem za filozofiju i Japanskim organizacijskim odborom, a u vezi s održavanjem XXVI WCP-a u Tokiju (16.-23. august 2028., kampus Hongo, glavni kampus Univerziteta u Tokiju: <https://www.u-tokyo.ac.jp/en/> - poznat po bogatoj historiji, prekrasnoj arhitekturi i akademskoj izvrsnosti - *Today*, osnovan 1877. godine), veoma je važno da Bosna i Hercegovina učestvuje na ovom svjetskom kongresu, predstavljena od strane svih postojećih odsjeka za filozofiju u BiH.

Ključne riječi: interkulturalni i transkulturalni dijalog, policentrični svijet, svjetska filozofija

UVODNIK

Idući u susret novoj filozofskoj olimpijadi duha, kako nazivam svjetske kongrese filozofa², važno je osloviti u ovom kratkom radu izazove interkulturalnog i transkulturalnog dijaloga, koji nije zatvoren samo unutar abaraha-movske/ibrahimovske ekumene u religijskom smislu, niti onog filozofskog unutar europske/zapadnjačke filozofije, već učiniti nas pripravnim za vjerovanje i mišljenje u eri pluralizma i ne globalnog, već policentričnog svijeta u nastajanju. Ovo je krajnje važno za navigiranje razlikovnostima unutar novih

* Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Sarajevu.
nevad.kahteran@ff.unsa.ba

¹ Nanzan Institute pod ovim naslovom (*Believing and Thinking in the Age of Pluralism: The Search for New Modes of Expression*) započinje svoju aktivnost naredne godine (<https://nirc.nanzan-u.ac.jp/events>) u susret narednom XXVI WCP 2028 u Tokiju.

² Svjetski kongres filozofije je globalni sastanak filozofa koji se održava svake pete godine pod pokroviteljstvom Međunarodne federacije filozofskih društava (FISP). Prvi put organizirani 1900. godine, ovi sastanci se redovno održavaju od 1948. godine. Oni fokusiraju filozofsko znanje na globalne probleme, promoviraju filozofsko obrazovanje i potiču razvoj profesionalnih odnosa između filozofa svih zemalja. Za više informacija vidjeti: <https://www.fisp.org/worldcongress>.

zbiljnosti geopolitika i traganja za valjanim traženjima pribježišta u mišljenju i djelovanju policentričnog, a ne samo globaliziranog svijeta.

Nasuprot ovakovrsnim nastojanjima stoje natražnjački pokušaji i nastojanja da se zadržimo isključivo unutar nacionalističkih matrica, unutar kojih je razvidan znak raspoznavanja kazivanje o mojoj i tvojoj, našoj i vašoj „istini“, odnosi sukladno kojima mi je draži moj koji me stavlja na lomaču od onog Drugog koji mi nudi medalju. To su ideološke natruhe koje ovaj region drže u velikoj čekaonici naroda, s malom ili nikakvom nadom i izgledima izlječenja od ove palanačke/mahalske filozofije u skorijoj budućnosti.

Porazna je nebriga i odsustvo takovrsnog sluha kod nas u Bosni i Hercegovini, te se, umjesto čitavog jata mladih filozofa i filozofkinja (kod susjeda redovito desetak), tek na prošlom kongresu u radu pojavio samo potpisnik ovih redova, bez ikakve potpore sveučilišnog centra s kojeg dolazi, Kantona Sarajevo i Federacije BiH, a da i ne spominjemo Ministarstvo civilnih poslova na državnoj razini. Ovo nam daje za pravo da blagovremeno reagiramo u formi ovakovrsnog rada i da iz dogmatskog drijemeža i učmalosti palanačkog duha i mahalske filozofije razbudimo naše filozofske departmane, kako bismo blagovremeno, zajednički aplicirali i uspjeli potaknuti da se čitavo jato mladih istraživača vine na filozofsko nebo BiH, Balkana i svijeta te počne bacati svoja jedinstvena svjetla kroz interkulturalnu i transkulturalnu razmjenu i dijalog, a napose na Hongo Kampusu Tokijskog sveučilišta, gdje će se održati naredni WCP 2028. godine, kao jedinstveni locus susretništa u dijalogu raznolikih svjetskih filozofskih tradicija. Ovo napose jer autor ovog rada vjeruje da je filozofija jedino i isključivo moguća u pluralu, a nikako u singularu, i to je iznova i iznova potrebno potertavati hic et nunc, kako ne bismo unaprijed zapriječili mlade generacije filozofa i filozofkinja u njihovim nastojanjima da budu dio svjetske filozofije, budući da ne postoji takovrsno kantonalno niti federalno udruženje, a da i ne spominjemo mogućnost udruživanja na razini države Bosne i Hercegovine, iz posvema znanih razloga.

IDEJA POLICENTRIČNOG SVIJETA

Ono što se danas događa u geopolitičkom prostoru često se opisuje kao “kraj unipolarnog svijeta”, pojava “nove multipolarnosti”, “policentričnog svijeta” ili čak “propadanje Zapada”.³ Postoje brojni autori koji tvrde da bi

³ Vidjeti Andrey Baykov, Tatiana Shakleina (2023). *Polycentric World Order in the Making*. Palgrave Macmillan Singapore, strana XV, 659. Knjiga kazuje o svjetskom poretku, koji se razvija ka policentričnosti, stvarajući svoje pobjednike i gubitnike, te povećavajući globalnu i regionalnu potražnju za upravljanjem, sigurnošću, pravdom i etikom. Nadalje, knjiga nudi perspektivu ključnih stručnjaka za međunarodne odnose o ovim transformacijama. Na globalnom nivou dotiče se pitanja globalnog upravljanja, transformacije država, fenomenologije

polikriza mogla dovesti do policentričnog svjetskog poretka, koji je zapravo već u nastanku. Odnosno, naš svijet nije predodređen za ono što je Immanuel Kant nazvao “vječnim mirom”, već se otvara nova stranica. Kao moguć isti-če se i drugi scenario: „policentrični poredak“ s više centara autoriteta, gdje su Sjedinjene Američke Države vodeća sila, ali ne i hegemonistička. Ovo je ponad *Pax Americana* i ponad multilateralizma i ostaje da se vidi u narednom periodu što donosi rasplet događaja na svjetskoj sceni, tj. da li idemo ka globalnom konsenzusu ili pak riziku daljnjeg fragmentiranja, što je *modus operandi* koji je doista uznemirujućeg karaktera.⁴

Nedvojbeno je da je globalna saradnja pod pritiskom, međunarodno pravo se raspada, a prosvjetiteljstvo kao okvir je skrajnuto. Ono što nam je prije-ko potrebno jesu pragmatični odgovori na fragmentiran međunarodni pejzaž usred rascijepljenog svjetskog poretka. Međutim, kriza je uvijek šansa i posto-je autori koji tvrde da ove konfiguracije - iako nisu ni idealne ni sveobuhvat- ne - ipak održavaju duh multilateralizma živim u različitim veličinama i po- dručjima efikasnosti širom svijeta. Jer, čini se da, sukladno njihovim uvidima, oblikovanje novog svjetskog poretka nakon kraja bipolarnog poretka može se smatrati glavnim megatrendom dvadeset prvog stoljeća.

U tom smislu sam neizmjerljivo počastvovan traženjem urednika iz Bloomsbury Academic Publishing-a da recenziram djelo koje bi se trebalo po- javiti iz tiska krajem ove ili početkom iduće godine priređivača dr. Edward Demenchonok-a, *Intercultural Philosophy of Dialogue for a Polycentric World*, svezak koji istražuje trenutni prelaz iz hegemonijske unipolarnosti u multipolarni ili policentrični svijet suverenih država zasnovan na međunarod- nom pravu, dijaloškim odnosima i saradnji u rješavanju globalnih problema. Tom ispituje ulogu interkulturalne filozofije u promoviranju kulturne raznoli- kosti i dijaloških odnosa i kako ona može doprinijeti filozofskom opravdanju policentričnog svijeta u nastajanju. Oslanja se na različite kulturne tradicije koje izražavaju ideje harmonije u raznolikosti i interkulturalnosti i pokazuje

globalizacije, međunarodne sigurnosti i međunarodne političke ekonomije, dok na regional- nom nivou bavi se pitanjima ekonomske integracije, energetske sigurnosti, sajber sigurnosti i širenja nuklearnog oružja iz perspektive Pacifičke Azije, Istočne Azije, Latinske Amerike, Bliskog istoka i postsovjetskog prostora. K tomu još, nije jedina ove vrste.

Vidjeti o sadržaju 25 poglavlja kroz tri bloka: o značajkama globaliziranog svijeta, ključnim internacionalnim i političkim pitanjima procesima, te velikim silama i strukturiranju regi- onalnih prostora. Sadržaj dostupan online: <https://link.springer.com/book/10.1007/978-981-19-5375-0>.

⁴ Vidjeti: Thiel A, Blomquist WA, Garrick DE (eds.) (2019). *Governing Complexity. Analyzing and Applying Polycentricity*. Cambridge University Press. Kako se tvrdi unutar ove knjige, još od ranih rasprava o policentričnosti, koncept (i varijacije kao što su policentrični politički sistemi, policentrično upravljanje, policentrični poredak itd.) svjedočio je razvoju brojnih permutacija, digresija i kontradikcija.

njihovu ulogu u razvoju dijaloškog “novog kosmopolitizma”, zamišljenog kao osnova za svjetski poredak pravde i mira.

Eskalacija globalnih problema, koji ugrožavaju budućnost čovječanstva, kako u svijetu jednako tako i u Bosni i Hercegovini i Balkanu, nameće potrebu za ovom tranzicijom kao uslovom za rješavanje akutnih društvenih i globalnih problema, što zahtijeva transformiranje društava i međunarodnih odnosa. Htjeli mi to ili ne, bićemo prisiljeni baviti se odlučnije ovakovrsnim tekstovima i studijama kako bismo uznali kako navigirati ovim našim postfaktičnim svijetom. Jer, kako se unutar knjige zorno posvješćuje, s jedne strane, analiza otkriva eskalaciju globalnih problema, poput širenja nuklearnog oružja, klimatskih promjena i nerazvijenosti. Oni su pogoršani hegemonističkom unilateralnom politikom, koja podstiče utrku u nuklearnom naoružanju i blokira suradnju nacija u rješavanju ovih problema. S druge strane, postoji urgentna potreba za promjenama, što je podržano rastućom zabrinutošću javnosti zbog ovih prijetnji i masovnim protestima koji zahtijevaju pozitivne transformacije. Kao odgovor na to, autori ove iznimno vrijedne knjige kritički analiziraju temeljne uzroke problema i njihova moguća rješenja. Najvažnije je da pružaju pozitivnu alternativu zasnovanu na prelasku iz unipolarnog u multipolarni ili policentrični svjetski poredak, što uključuje mogućnost transformativnih strukturnih promjena u društvima i međunarodnim odnosima, kao i omogućavanje promjena u umovima i srcima ljudi.

Ono što ovu knjigu čini jedinstveno jeste kombiniranje dvije glavne teme:

Prva je politička – problem hegemonijske unipolarnosti i njene alternative, nastajućeg multipolarnog ili policentričnog svjetskog poretka, dok je druga filozofska – filozofija dijaloga i njen razvoj prema interkulturalnoj i transkulturalnoj filozofiji dijaloga. Knjiga pruža novu analizu svake teme. Kao daljnji inovativni korak, knjiga ipak premošćuje ove dvije teme i istražuje složeni međusobni odnos politike i filozofije, političkih i filozofskih aspekata nastajućeg policentričnog i skladnog svjetskog poretka.

Knjiga pokazuje da, s jedne strane, fenomen policentričnog svijeta treba filozofski razumjeti, a politika njegovog formiranja treba filozofsko i teorijsko opravdanje i orijentaciju. Interkulturalna filozofija se smatra prikladnom za ovu ulogu i može doprinijeti filozofskoj osnovi zamišljene transformacije svjetskog poretka. S druge strane, da bi ostvarila svoje transformativne ideje, interkulturalnoj filozofiji je potreban adekvatan politički projekat.

Ono što i sami moramo poduzeti jeste naučiti se baviti problemima kulturne raznolikosti, kulturnog identiteta i složenosti odnosa među kulturama, uključujući napetost između interesa za očuvanjem jedinstvenosti svake kulture i potrebe za njihovim interakcijama i kako se to odražava u njihovim konkretnim iskustvima, te potom zauzeti se za priznavanje kulturne raznolikosti i kulturnih

prava te za neophodne materijalne uslove za očuvanje jedinstvenih kultura manjina i zemalja u razvoju. Ova jedinstvena knjiga u tom smislu artikulira teoriju i praksu interkulturalnog dijaloga, koji bi trebao imati interfilozofski globalni dijalog kao svoju epistemologiju i ontologiju.

Jer, za razliku od determinističkih koncepata „ratova kultura“ i „sukoba civilizacija“,⁵ ovaj svezak pristupa historiji kao otvorenoj i sadrži mnoge potencijalne alternative u prošlosti, kao i u budućnosti. Kao subjekti kulturno-historijske kreativnosti, ljudi se mogu odlučiti za dijaloške i mirnije odnose. Primjerice, upravo srazložno tomu, godina 2001. proglašena je od strane Ujedinjenih nacija Godinom dijaloga među civilizacijama (United Nations Year of Dialogue among Civilizations).⁶

Štoviše, autori priloga unutar ovog jedinstvenog sveska se pozivaju na „kosmopolitizam koji dolazi“ kao održivu perspektivu i još neostvoreni, ali ostvarivi budući potencijal demokratskih političkih aranžmana unutar suverenih država i u međunarodnim odnosima, u skladu s međunarodnim pravom, koji će se postepeno razvijati od međunarodnog do kosmopolitkog poretka slobode, pravde i mira. Ovo filozofsko opravdanje stvarne mogućnosti pozitivne alternative za čovječanstvo je odlika ove knjige i moguće pribježište u mišljenju i djelovanju u Bosni i Hercegovini nasuprot prevalirajućem kultu etničkog. Otuda, ova knjiga koja podstiče na razmišljanje bila bi vrijedna naučnicima zainteresiranim za probleme filozofije kulture, dijaloga, kulturnog identiteta, odnosa među ljudima različitog kulturnog porijekla, etike, međunarodnih odnosa i svjetskih problema. Bila bi vrijedna napose našim filozofima i filozofkinjama na odsjecima za filozofiju, u oba entiteta nedvojbena.

Ovaj koncept su razvili Elinor i Vincent Ostrom u radu iz 1961. godine, a dalje je razrađen u knjizi *Elinor Ostrom i Bloomingtonska škola političke ekonomije, svezak 1: Policentričnost u javnoj upravi i političkim naukama*, koju su uredili Daniel H. Cole i Michael D. McGinnis.⁷ Koncept policentričnosti je također predstavljen u knjizi *Upravljanje složenošću: Analiza i primjena policentričnosti*, koju su uredili Andreas Thiel, William A. Blomquist

⁵ Huntington, Samuel P. (2011). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, 368 strana. Međutim, dok se krećemo kroz sve međusobno povezani i raznolikiji svijet, moramo prepoznati i ograničenja Huntingtonove vizije. Nasuprot ovome, dijalog civilizacija je koncept koji naglašava važnost interkulturalnog dijaloga i razumijevanja među različitim civilizacijama i služi kao mehanizam za rješavanje problema koji proizlaze iz susreta između nacija, etničkih grupa, vjera i kultura, te je sve potrebniji u međunarodnim odnosima. U tom smislu vidjeti napose vrijedne priloge Tu Weiminga i Osmana Bakara.

⁶ Vidjeti: <https://courier.unesco.org/en/articles/dialogue-among-civilizations>.

⁷ (2015) *Elinor Ostrom and the Bloomington School of Political Economy*, Volume 1: *Polycentricity in Public Administration and Political Science*, edited by Daniel H. Cole and Michael D. McGinnis (Lanham, MD: Lexington Books).

i Dustin E. Garrick⁸. K tomu još, najnovije i, možda, najznačajnije nedavno djelo je *Policentrizam: Kako danas funkcionira upravljanje*, koje su uredili Frank Gadinger i Jan Aart Scholte.⁹

KA PLURALIZIRANOJ SVJETSKOJ FILOZOFIJI



Japan je katalizator interakcija te mogućih integracija, između različitih tradicija filozofiranja s jedne, (zen)budizma, konfucijanstva i šintoizma, koji sežu unazad do 6. st. n.e., a sredinom 19. stoljeća uvedena je zapadnjačka filozofija, s druge strane.¹⁰ Otuda i *Tetsugaku* (哲学) za japansku filozofiju i Japan po prvi puta ugošćuje svjetski kongres filozofa. Međutim, ovaj svjetski kongres filozofije (WCP Tokyo 2028) ima za cilj da pruži platformu za kritičke globalne razgovore o evoluirajućoj ulozi filozofije u razumijevanju svijeta i pluraliziranju same svjetske filozofije.

⁸ (2019) *Governing Complexity: Analyzing and Applying Polycentricity*, edited by Andreas Thiel, William A. Blomquist, and Dustin E. Garrick (Cambridge: Cambridge University Press).

⁹ (2023) *Polycentrism: How Governing Works Today*, edited by Frank Gadinger and Jan Aart Scholte (Oxford: Oxford University Press).

¹⁰ Vidjeti Nevad Kahteran i James W. Heisig (2009). *Nove granice japanske filozofije* (New Frontiers of Japanese Philosophy), coeditorial with James W. Heisig, TKD Šahinpašić, Sarajevo-Nanzan, Nagoya, 240 strana, ISBN: 978-9958-41-347-6, <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/books/4>; <https://www.chisokudo.org/books/fjp5/>; b) UNSA online edition: <https://www.unsa.ba/novosti/online-izdanje-nove-granice-japanske-filozofije-vol-5-fjp>; https://cepozir.ffrz.hr/wp-content/uploads/2025/04/03_Trece_tromjesecje.pdf; kao i a) James W. Heisig, *Filozofija ništavila: esej o Kyoto školi (Philosophers of Nothingness)*, Kult B, Sarajevo 2007., str. 428; ISBN-13: 978-9958-9155-4-3, ISBN: 9958-9155-4-5; <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/en/publications/filozofi-nistavila/>; b) <https://www.unsa.ba/novosti/online-izdanje-james-w-heisig-filozofi-nistavila-esej-o-kyoto-skoli>; <https://www.unsa.ba/en/novosti/online-edition-james-w-heisig-filozofi-nistavila-esej-o-kyoto-skoli-philosophers>.

Temeljem iskustva dva boravka, prvog kao stipendista The Japan Foundation i drugog gostujući profesure na Kyoto Univerzitetu (prvi bosanski *kyoju* 2006. i 2009. godine), nimalo ne dvojim u potpuni uspjeh i pomicanje granica 2028. godine. Ovo napose s obzirom na činjenicu da su Japanci kroz svega tri generacije mislitelja kyotske filozofske škole uspjeli sumirati skoro tri milenija zapadnjačke filozofije nakon suočenja sa zapadnjačkom filozofskom tradicijom. Nadoknadi propušteno i prestigni je motto s kojim je to izvedeno, jer prema riječima predsjednika Filozofske asocijacije Japana (日本哲学会, Nippon Tetsugakukai; PAJ), Noburu Notomija: *Nećemo štedjeti trud kako bismo ovaj historijski kongres učinili izuzetno uspješnim. Kongres u Tokiju će proširiti granice onoga što su kongresi WCP-a do sada postigli, dodajući vrijednost ne samo iskustvu učesnika, već i filozofiji u cjelini.*

Otuda, ako nas se na prethodnom kongresu u Rimu (XXV WCP Rome 2024) okupilo oko 5.000 učesnika kako bismo unaprijedili filozofsku diskusiju na globalnom nivou, promovirali veze između istraživača i poboljšali filozofsko obrazovanje, ništa manji broj ne očekujemo ni u Hongo kampusu Univerziteta u Tokiju, koji je uz onaj u Kyoto-u, bivši carski sveučilišni centar.

Definitivno, usprkos historiji konflikta, Bosna i Hercegovina posjeduje stvarni entuzijazam za komparativnu filozofiju i interkulturalni i transkulturalni dijalog,¹¹ dok istodobno daje vrlo značajne prinose transkulturalnoj filozofiji, procesima i stoljećima dugoj transkulturalnoj razmjeni,¹² te je potrebno potaknuti ovu razmjenu u navigiranju svijetom u krizi u svjetlu virtualne stvarnosti, robota i umjetne inteligencije (AI) napose među mladim filozofima i filozofkinjama, studentima i istraživačima. Kako bismo ovo omogućili moramo prvo maknuti provincijalizme, intelektualne miopije i tunnelske slike svijeta koje predstavljaju glavne zapreke u hrlenju u ovakovrsna susretanja i razmjene, koje predstavljaju imperativ razumijevanja u 21. stoljeću i trećem milenijumu općenito.

UMJESTO ZAKLJUČKA

Očekuje se da će ovaj veliki skup okupiti 4–5.000 učesnika, uključujući barem 3.500 međunarodnih delegata, na Univerzitetu u Tokiju na osam dana dinamične filozofske razmjene. Kako se svjetski kongresi održavaju svake pete

¹¹ Kahteran, Nevad (2021). *The Role of Comparative Philosophy in Bosnia and Herzegovina: Philosophising at the Big Fault Line*, Cambridge Scholars Publishing, 195 strana; ISBN: 1-5275-7450-4; ISBN13: 978-1-5275-7450-2; <https://www.cambridgescholars.com/product/978-1-5275-7450-2>.

¹² Kahteran, Nevad (2024). *The Bosnian and Herzegovinian Contribution to Transcultural Philosophy*, Cambridge Scholars Publishing, 209 strana; ISBN: 1-0364-0823-X; ISBN13: 978-1-0364-0823-7; <https://www.cambridgescholars.com/product/978-1-0364-0823-7>.

godine kako bi se unaprijedio globalni filozofski dijalog i ojačale akademske mreže, Bosna i Hercegovina ne može ostati nadalje izolirani otok u svojemu najbližem susjedstvu te apstinirati od hrlenja u ovakovrsne olimpijade duha. Ne može, ne smije i nema prava, zaradi budućnosti mladosti koju tako silimo na zapadnjačko izgnanstvo.

Jednako kao što je Filozofska asocijacija Japana (JFPS) posvećena stvaranju obogaćujuće platforme za globalni angažman, a WCP 2028 ističe ovim položaj Tokija u globalnom filozofskom diskursu, Bosna i Hercegovina ne smije slijediti filozofiju isključivosti, onu logiku ili-ili, već sveuključivosti, tj. filozofiju i-i, jer samo tako možemo presegnuti stupice etnocentricama, kulta etničkog i ludila nacional-šovinizama. U tom smislu možemo jako puno naučiti od Japana, koji je imao svoje ludorije tijekom i Prvog i napose Drugog svjetskog rada, svih njegovih vrsta izama, nacional-šovinizama i militarizama, da bi shvatio pogubnost takovrsnog činjenja i razvio filozofiju kajanja (Tanabe Hajime-ova filozofija kajanja, poznata kao *Metanoetika*).¹³ Ova *metanoia* shvata neadekvatnost ljudskih napora da otkriju izvor samosvijesti i predaje mu se. Ova predaja pruža snagu da se nastavi potraga za smislom usred svakodnevnog života i da se djeluje na suosjećajan i dobrohotan, *bona fide* način kako bi se druge dovelo do takovrsne samospoznaje.

Duboko vjerujem da nam učešće na XXVI WCP na Univerzitetu u Tokiju bude dalo dodatnu snagu i zamajac za prezezanje svih vrsta miopija u Bosni i Hercegovini, tunelskih slika svijeta i palanačke/mahalske filozofije, a zarad navigiranja ineterkulturalnim i transkulturalnim procesima koji su prijeko potrebiti ovom regionu za izdravljenje i vježbanje ortopedije uspravnog hoda.¹⁴

„Više nisam ja taj koji se bavi filozofijom, već pokajanje koje promišlja kroz mene“ (Meditacija o uvidu Tanabe Hajimea).

¹³ Tanabe, Hajime (1945). *Philosophy as Metanoetics* (Nanzan Studies in Religion and Culture), Yoshinori Takeuchi, Valdo Viglielmo i James W. Heisig (prevoditelji), University of California Press (1987), ISBN 0-520-05490-3.

¹⁴ Ibidem.

Nevad Kahteran

Believing and thinking in the era of pluralism – towards the XXVI WCP Tokyo 2028

ABSTRACT

The theme of the next, 26th World Congress of Philosophers (XXVI WCP Tokyo 2028), is: ‘Philosophy as a Place of Open Dialogue’, and while intensive preparations are underway with the Japan Association of Philosophy & the Japan Organizing Committee, and in connection with the holding of the XXVI WCP in Tokyo (August 16-23, 2028, Hongo Campus, the main campus of The University of Tokyo: <https://www.u-tokyo.ac.jp/en/> - known for its rich history, beautiful architecture, and academic excellence – Todai, which was founded in 1877), it is very important that Bosnia and Herzegovina takes part in this world congress, represented by all existing Departments of Philosophy in BiH.

We emphasize that the topic of “dialogue” has never been the topic of world congresses organized by FISP in the past since 1900 (www.fisp.org), this topic is of essential importance for everyone from BiH and our region.

Keywords: intercultural and transcultural dialogue, polycentric world, world philosophy

Nužnost globalnoga zaokreta

Željko Senković: *Bog u granicama uzaludnosti*,
Zagreb: TIM press, 2023. str. 243

Knjigu Željka Senkovića, hrvatskoga filozofa i profesora filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, pod naslovom *Bog u granicama uzaludnosti* želim prikazati na hermeneutički način u kojem će doći do izražaja ono što autor misli, a ne ono što drugi kažu o autorovu mišljenju. Treba, dakle, razumjeti ono što autor misli i to aktualizirati. Postavlja se, naime, pitanje, je li moguć izlaz iz doba uzaludnosti.

U klasičnim mitovima čovječanstva nalaze se u izravnoj komunikaciji i u jedinstvu sva bića: životinje, ljudi, živi, mrtvi, preci, duhovi, bogovi – „Mit je drevno ovijanje života smislom, konstitutivno za pojedince iz svih naroda“ (str. 31). U doba spektakla i tiranije slike i u suvremenom nihilizmu ništi se smisao svijeta, stvaraju se novi mitovi koji nemaju „u sebi težnju za harmonijom, mjerom i jedinstvom“ (str. 39). Što je veća povezanost raznih bića unutar mita, to se više „osnažuje čuvstvena povezanost zajednice“ (*ibid.*). U klasičnim mitovima i u klasičnoj literaturi dolazili su do izražaja oni koji su mogli biti uzori svima. U etici i u odgoju kretanje je išlo od heteronomije prema autonomiji, odnosno od čovjekova uzora do čovjekova osamostaljenja. A kakvo je naše doba, o tome se pitao autor i na to pitanje odgovara: „Naše doba karakterizira uzaludnost“ (str. 7).

Indijska filozofija bliska je ranoj grčkoj filozofiji, ali su njezini zahtjevi spram čovjeka radikalniji od grčkih. Indija zrači mistikom, jer je u njoj riječ o mističnom sjedinjenju ljudskoga i božanskoga: „Meditacija je najvažnija indijska pustolovina“; „iz nje je stvorena indijska glazba, arhitektura, umjetnost“ (str. 42). Za Indijce bog je plural, a bogovi su nebeski plesači: „Istok žudi za jednoćom bitka“ (str. 43). Mađarski filozof Béla Hamvas govori o padu iz univerzalnosti i budnosti (u 6/5. stoljeću prije Krista) u pojedinačnost i mnoštvo: „*Atman* je vječno ljudsko bivstvo, a pojedinačno biće je *jiva*“ (str. 43). Dva temeljna puta ka vječnom ljudskom bivstvu jesu meditacija i ljubav. U jogi se duh uzdiže iznad osjetilnoga svijeta. Najviši meditativni stupanj je *samadhi*, kojim se duša odvajava od opsjena i ulazi u budnost. Biti jedno s istinom zajedničko je i Indiji i Grčkoj, „jer o jednoći bitka, svezi jednoga i svega, harmoniji i

* Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, mbabic@anubih.ba

mjeri, govore *Vede*, Buddha, Lao Tse, Hermes Trismegistos, kabala, Zaratustra, Pitagora, Platon ...“ (str. 44). Francuski filozof Pierre Hadot tvrdi da se za klasičnoga filozofa „život nije iscrpljivao u spoznaji, nego je bilo važno kako zaista biti“ (str. 45), dakle, kako doista živjeti. U Indiji se nastojalo živjeti u skladu s filozofijom, kako je govorio Čedomil Veljačić. Siddharta Gautama svojim je vlastitim naporom postao Buddha (probuđeni/prosvjetljeni), jer je smatrao da tražitelj istine mora imati svoj vlastiti put. Buddha je prvi veliki mislilac u povijesti koji je zastupao jednakopravnost ljudi nasuprot društvu podijeljenom u kaste, u kojem postoji i kastinska hijerarhija. Budistički govor o nirvani zagonetan je i polivalentan: „Nirvana (utihnuća, ugasnuće) jest ideal meditacijskog zadubljenja“ (str. 53).

Askeza je čovjekov rad na sebi, na vlastitoj preobrazbi. Ona se postiže unutar njom šutnjom i potpunom sabranošću te postom. Arthur Schopenhauer zagovarao je askezu u kojoj bi isposnik negirao svoju volju za životom i odricao se svijeta. Proces u kojem čovjek svladava svoju volju Schopenhauer naziva rezignacijom, u kojoj čovjeka „obuzima mir, uzvišeniji od svega uma, nirvana“ (str. 57). Karl Jaspers govorio je o osovinskom dobu, u kojem čovjek poima bitak kao cjelinu i pita se o svome spasenju. U tom se dobu pojavljuju velike osobnosti: „Lao Tse i Konfucije u Kini, *Upanišade* i Buddha u Indiji, Homer, filozofi i tragičari u Grčkoj, Zaratustra u Perziji“ (str. 57). Mnoštvo pojava upućivalo je čovjeka na Jednost, i tada je bilo važno živjeti u skladu sa svojim mišljenjem. Mađarski mistik Hamvas tvrdi da je od 6. stoljeća prije Krista započela dekadencija, jer je veza sa SveJednim prekinuta. Za René Guénona jedna jedina predaja nalazi se u temelju svih predaja preko kojih se ona prenosi. Mistično iskustvo ima tri karakteristike: neizrecivost, prosvjetljenje i pasivnost (kad vlastita volja prestane djelovati). Mistična iskustva u raznim religijama prožeta su žarom koji dovodi u pitanje službena religijska učenja. Mistici Nikola Kuzanski, Ivan od Križa, Meister Eckhart ističu jedinstvo čovjeka i Boga, što ostaje neizrecivo i neshvaljivo. Oni su utjecali na nje-mačke filozofe, što je vidljivo u mišljenju Johanna Gottlieba Fichtea i Martina Heideggera. Željko Senković tvrdi: „U drevnoj Indiji prirodu i bogove nije se antropomorfiziralo, nego kozmomorfiziralo“ (str. 63), jer je u svim mističnim tradicijama „čovjek nešto što je trebalo nadvladati“ (str. 64). To nam pokazuje da je projekt nadčovjeka, daleko prije Friedricha Nietzschea i kršćanskih pustinjača, bio plod indijske mistike i indijskih asketskih praksi. Budističko Ništa pokazuje se blagotvornim: „Prvotne filozofije, od Indije do Grčke, nisu bile teorije u današnjem smislu“ (str. 67), jer se u njima uviđala potreba za drukčijim životom. Švicarski psiholog Carl Gustav Jung govorio je o arhetipskoj slici Boga u kolektivnom podsvjesnom, jasnije rečeno, o iskustvu Boga.

Smrt i život nerazdvojivo su povezani. Kad je u prapovijesti zamro osjećaj zajedništva među ljudima, rođeni su barbarstvo i neprijateljstvo među skupinama. Nejasno je koliko je kanibalizam trajao, ali je ubojstvo od početka čovječanstva bilo univerzalna pojava. Ljudi se najviše boje smrti, a istodobno ubijaju jedni druge; izgubili su prirodnost i neposrednu povezanost sa svim bićima. Kod vjere u reinkarnaciju težište je na ovome svijetu i na ovom životu. Za Bušmane je smrt san, i mnoge arhaične kulture doživljavale su san kao povezanost s drugim i drukčijim, tj. s transcendentnim stanjem. Nisu smrtni samo ljudi pojedinci, nego je smrtno i cijelo čovječanstvo. Odnos prema bogovima ambivalentan je: mogu biti saveznici, ali i osvetnici. Elias Canetti, pisac rođen u Bugarskoj i književni nobelovac, piše da mrtvi zavide onima koji su njih nadživjeli. Razvojem kulta predaka razvijalo se i savezništvo s mrtvima, ali im se nikad nije moglo do kraja vjerovati. Naše nemisaono doba živi u eskapizmu od smrti, tj. u bijegu od bitnih pitanja. Vjerovanje u zagrobni život određeno je ovozemaljskim iskustvom, što je vidljivo u različitim kulturama i religijama. Postoje različita shvaćanja smrti i života poslije smrti te postoje individualni (posve originalni) odgovori o pitanju života i smrti. I takav stvaralac kakav je bio Johann Wolfgang von Goethe rezignirao je spram svoga života i imao osjećaj uzaludnosti. Time se želi reći da je neuspjeh života čovjekova sudbina. Na drugoj strani, pred čovjekom „lebdí ideja drugoga i drukčijeg života“ (78). Živi su uvijek imali „vezu sa svijetom mrtvih“ (str. 80).

O smrti Boga govorilo se kod Martina Luthera, Georga Wilhelma Friedricha Hegela i Friedricha Nietzschea: „Ljudi su pak tako nisko pali da su od kršćanskog Boga učinili stjegonošu ratne mržnje, sve je preokrenuto i obesmišljeno“ (str. 84). Iz ovoga autor zaključuje sljedeće: pretvoriti Boga života i ljubavi u uništitelja života i ljubavi na ovoj zemlji najveća je perversija, kojom uništitelji ljubavi i života opravdavaju svoja zlodjela: „Da stvar bude dramatski snažnija, kod Nietzschea je prvo morao umrijeti Bog, jer ta ideja više nije afirmirala život“ (*ibid.*). Peter Sloterdijk u knjizi *Božja revnost* govori o sedam aspekata fenomena transcendencije koja spada u bit religije: „Ono što je pak istinsko bogatstvo te religije ostaje za svijet u pukoj potencijalnosti“ (str. 92). Britanski filozof John Gray govori o sedam tipova ateizma i o besmislenosti govora o ateizmu kao antiteizmu. Naime, ne može se dokazati Božje postojanje jednako kao i Božje nepostojanje. Treba razlikovati vjeru i znanje: „Ne možemo znati ima li Boga. Ako ga ima, nešto je drugo od onoga što nam govore religije“ (str. 95). U suvremenom svijetu vlada ravnodušnost prema bitnim pitanjima, „u uzaludnom eskapizmu pokazuje se nemisaonost“ naše slike svijeta (*ibid.*).

Dijalog (grč. *dialogos*) filozofski je pojam u izvornom smislu. Važno je u dijalogu zadržati stolicu za trećega sugovornika, jer prazna stolica za trećega ima ulogu opomene za dvojicu sugovornika. Je li netko pravi kršćanski vjernik,

treba biti prepoznato u njegovu životu i djelovanju, a ne po njegovu govoru o Bogu. Kad čovjek živi po svojoj vjeri, on drugima pokazuje put ka smislu života. Kad se govori o religiji, ne smijemo se ponašati kao da Immanuel Kant nije postojao. Religije su sposobne za dijalog onda kad se kaju za svoje grijehе. One trebaju napustiti uzajamnu konfrontaciju koja ih odvodi u mržnju i nasilje, a prihvatiti relaciju prema drugim religijama i svjetonazorima kao svoju bitnu dimenziju. Prosvjetiteljstvo ne smije biti isključivo, kakav je bio nekadašnji monoteizam koji je uzrokovao ratove među religijama i konfesijama. Kad se prosvjetiteljstvo pretvori u ideologiju, nastaju lijevi totalitarizmi umjesto dotadašnjih desnih. Za Senkovića je *povratak religija* kvaziduhovna želja za prepuštanje nečemu što nas nadilazi i opija, pa on smatra da je kršćanstvo potonulo u pasivizam zabave te da se svećenstvo udaljilo od svetačkoga življenja. Kršćanstvo i budizam ističu ideal seksualne suzdržljivosti koja vjernika usavršava. Ali, to ne bi smjelo služiti volji za represijom.

Što se tiče vjeronauka u školama, treba reći da je smisao odgoja i obrazovanja to da ljudi progledaju, da imaju svoj pogled na stvarnost odnosno život, tj. da postanu slobodni, a ne da bi oslijepili (Miroslav Krleža). Istom iz slobode nastaje istinska vjera. Vjeroučitelji nisu pripremljeni za tako odgovornu zadaću. Ako učenici nakon Mise moraju dobiti pečate u svoje knjižice, to je discipliniranje, a ne razvijanje uzajamnog povjerenja i vjere. Važno je da učenici razumiju ono što im se predaje, a ne da napamet uče ono što ne razumiju. Kako se razvija znanost, tako se razvija i pseudoznanost, koja je opsjednuta teorijama zavjere i lažnim obećanjima. U svijetu znanosti znanstvenici sve provjeravaju, a u pseudoznanosti oni ljude uvjeravaju. Jedan dio čovječanstva osjetljiv je za pitanja istine i smisla, a drugi izbjegava teška (bitna) pitanja. Francis Bacon govorio je o idolima plemena, spilje, trga i kazališta. Danas su mnogi znanstvenici zatvoreni u svoj stručni (ezoterični) jezik, pa ne žele – ili su potkupljeni ili prisiljeni – da znanstvene istine saopće na svakidašnjem jeziku.

Kao državna religija kršćanstvo je štitilo feudalni poredak u Hrvatskoj, u koju prosvjetiteljstvo i sekularizacija dolaze sa zakašnjenjem, što znači da sa zakašnjenjem dolazi i *pluralizam* „kao najvažnija značajka modernog društva“ (str. 117). Europa afirmira pluralnost tolerancijom, kritičkim duhom, znanošću, pravnom državom i ljudskim pravima. Prosvjetiteljstvo ima povjerenje u ljudski um i u ljudsku slobodu. Hans Joas tumači prosvjetiteljstvo kao pokret religijskih reformi. Kant zahtijeva od svakoga čovjeka da misli slobodno, a to znači samostalno, da slijedi svoj um, a ne tuđi. Zato je važno uvidjeti da sukob znanosti s religijom nastaje onda kad ni religija ni um nisu kritični prema sebi, nego samo prema drugome.

Car Konstantin nazvan je Velikim jer je pobijedio svoje suvladare (*tetrarhe*) i tako postao jedini vladar Rimskoga Carstva. Kršćanski križ prihvatio je kao

znak pobjede nad svojim suvladarima i kršćanstvo proglasio *dopuštenom religijom*, tj. religijom ravnopravnom s ostalima. Time je pridonio da kršćanstvo od sekte u sociološkom smislu postane svjetska religija koja je čvrsto organizirana kao Crkva. Što se kršćanstvo više približavalo onima koji su moćni i bogati, to se više udaljavalo od izvorne Isusove poruke i od stava da su vjernici pravi Božji hram. Claude Lévi-Strauss, francuski antropolog, piše da su američki Indijanci bili spremni prihvatiti bijelce, jer je u njihovoj mitologiji postojala priča o dolasku drugoga naroda među njih, što znači da je njihova kultura bila otvorena drugima. A Europljani su na njihovu otvorenost odgovorili brutalnim uništavanjem Indijanaca i njihovnih vrijednosti. Strauss nas upozorava na bliskost mitskoga i znanstvenoga mišljenja. Kod primitivnih društava malo je reda, ali je vrlo malo i nereda. Problem je sa zapadnom civilizacijom u tome što je ona sebe odredila kao civilizaciju napretka, a zaboravila da je komunikacija s drugim civilizacijama potiče ljude na mišljenje (Gille Deleuze).

Genetičari i informatičari pišu novim jezikom, javljaju se nova pisma i novi diskursi, govori se da živimo u doba *posthumanizma*. Pa nam se nameće pitanje kako sačuvati čovječnost. Peter Sloterdijk tumači pjesmu *Apolonov arhaični torzo* Rainera Marije Rilkea tako da sada same stvari jesu ono iz čega će proistjecati autoritet, tako da mi se singularna stvar obraća zahtijevajući moj pogled na nju, što znači da nas estetički autoritet ne porobljuje, nego nas uzdiže u visinu, k nama samima. Misao „svoj život promijeniti moraš“ za Sloterdijka je apsolutni imperativ, svojevrsna lozinka „unutrašnje revolucije“. Za Sloterdijka je religija samo jedan od aspekata svezremene asketske prakse. Kod Nietzschea Zaratustra prvi i jedini pita kako prevladati čovjeka. Smijeh je, „uz ples i igru kao Zaratustrine načine potvrđivanja života, lijek i iskorak“ (str. 141). Abrahamske religije (židovstvo, kršćanstvo i islam) živjele su stoljećima u uzajamnoj isključivosti manjega ili većega intenziteta. Time se Crkva udaljila od Isusova nauka o ljubavi i mirotvorstvu. Za poznatoga egiptologa Jana Assmanna monoteizam je epohalna protureligija, jer se protivi politeizmu. Nietzsche je pak tvrdio da se čovjek najviše divio onome što je sam stvorio.

Povijest nas uči da smo od samih početaka mišljenja pa do danas imali dualističke sisteme. Sjetimo se Platonova dualizma, Augustinova i Descartesova, te dualizma u religijama. Najvažni mislioci antike i većima skolastika mislila je da je *nous* (intelekt) božanski element u nama i da se po njemu dolazi k Bogu. Ali, po Ivanu Dunsu Škotu, vjera nas odvodi k prisnijem i blaženijem sjedinjenju s Tvorcem. Istinsko blaženstvo nastaje iz ljubavi, a ljubav nastaje iz slobodne volje. Umjesto o slobodnoj volji Kant govori o praktičnom umu, koji je um slobode. Kategorički (bezuvjetni) imperativ proizlazi iz čovjekove slobode: „u tom smislu, Bog, sloboda i besmrtnost za Kanta su stvar volje, tj. umne vjere“ (str. 155). U *Kritici čistoga uma* Kant kritizira oholost spelulativnoga

uma koji s lakoćom – bez kritike vlastite spoznajne moći – dokazuje Božju opstojnost, čovjekovu slobodu i neumrlost duše. Naime, spekulativni je um sveo Boga na najviše biće među bićima. Razum (*Verstand*) i osjetila spoznaju samo *fenomene* (pojave), a ne *noumenalnu* (inteligibilnu) stvarnost, i ne *stvar po sebi*. Zato ideja Boga ima samo regulativnu (a ne konstitutivnu) funkciju u *Kritici čistoga uma*, u kojoj Kant tvrdi sljedeće: „Morao sam ograničiti znanje da bih dobio mjesto za vjerovanje“ (str. 159). Praktični um je um slobode, i iz te slobode čovjek može postulirati Božju opstojnost, čovjekovu slobodu i neumrlost duše. Čovjek je biće umne slobode, koje svojim moralnim djelovanjem pokazuje da je dostojno sreće. Za Kanta apsolutno ili radikalno zlo ne može postojati ako ima samo privativni karakter, tj. ako je samo *privatio boni* [lišenost dobra]. Senković ističe što je za Vanju Sutlića pjesništvo bit umjetnosti: „Pjesništvo mu nije tek jedna forma umjetnosti, nego sama bit umjetnosti, a filozofijom stavlja u pitanje bit svega što jest“ (str. 171). Ovome Senković dodaje: „Izvorni pjesnik i filozof imaju uvid u *arhé*, ali kroz odnos“ (str. 172). Time se očituje sklad mišljenja i poezije.

Odisej je prvi čovjek koji je odolio sirenskom zovu, koji je preživio pjesmu Sirena. Treba razlikovati mišljenje koje se temelji na gledanju (viđenju) i mišljenje koje se temelji na slušanju, dakle, *na logosu i na mitosu*. Odisej želi avanturu i povratak u zavičaj: „No takav čovjek s bogovima dijeli temeljnu ideju grčke mudrosti: drži se mjere (*to meson*). Trebaš učiniti svoje, na najbolji i primjeren način“ (str. 186). Takvo tumačenje Odiseja i Sirena zastupa i poznati njemački filozof Wolfgang Welsch, jer se Odisejev um ne podvrgava isključivosti mitskoga ni prosvjetiteljskoga mišljenja. Takav um djeluje kao životnopraktična inteligencija koja ono što je različito umije povezati u mjeri mogućega. Odisejev um bogat je lukavstvom, svjestan razlike i pronalazački, i kao takav prekida mitski progon. Također, taj tip uma, po Welschu, bolji je od svakoga rabijatno prosvjetiteljskoga uma. Znamen našega doba, po Senkoviću, jesu ravnodušnost i eskapizam. U takvu svijetu ljude ne pogađa patnja drugih ljudi. Autor smatra da je uzaludnost povijesna konstanta kršćanstva u Hrvatskoj, a da su kršćanske konfesije često u antagonizmu. Do danas kršćanske Crkve nisu načinile radikalni zaokret prema Isusovu Evandelju. Martin Luther tvrdi da vjera u Boga spašava čovjeka, pa time ističe važnost čovjekove heteronomije i autonomije. Kant naglašava čovjekovu autonomiju, ali i on i Luther govore o radikalnom zlu. U *Kritici moći suđenja* Kant povezuje na stanovit način svoju *Kritiku čistoga uma* i svoju *Kritiku praktičnoga uma*. Nietzsche se najprije oduševljavao Lutherom, a kasnije ga kritizirao zbog oživljavanja srednjovjekovnih formi mišljenja. U reformaciji i u prosvjetiteljstvu individuum hoće slobodu. Luther je želio povratak izvornom kršćanstvu,

što označuje riječ *reformacija*, koja je kasnije povezana s duhom kapitalizma i opismenjavanja.

Erazmo Rotterdamski, najutjecajniji humanist u Europi, koji je branio Jurja Dragišića, bosanskoga franjevca i tada najpoznatijega filozofa i teologa u Europi, povezuje ono što je pozitivno kod Luthera sa svojim vlastitim humanizmom. I humanizam i reformacija kritizirali su skolastiku, ali je Erazmo pokazao ograničenja Lutherova nauma. U svom eseju *O Erazmu Rotterdamskom* Miroslav Krleža se pita zašto nije prevladao Erazmov istinski humanizam. I Luther se, naime, odlikovao netrpeljivom neumjesnošću. I lutherovski se pokret proširio po Sloveniji i Hrvatskoj. Senković kaže sljedeće: „Mislim na kršćanstvo, uočavam da je u njemu nešto mrtvo. Dogodi li se pak zbiljski globalni zaokret, svijet će zajedničkim ljudskim djelovanjem, s religioznima i nereligioznima, vjernicima i nevjernicima, u pluralizmu i otvorenosti, postati drukčije mjesto, različito od današnjeg svijeta nepravde, robovanja, nasilja“ (208).

Hrvatska se filozofija dijeli na stariju (koja se započela s Hermanom Dalmatinom) i noviju koja se rađa na prekretnici 18. i 19. stoljeća. Hrvatski intelektualni život u mnogome je germanofilski. U tom kontekstu valja sagledavati i Kantov utjecaj. Među najznamenitije istraživače Kanta ubrajaju se Franjo Marković, Albert Bazala i Stjepan Zimmermann. Ovaj posljedni bio je neoskolastički filozof, i on u svome djelu *Kant i neoskolastika* pokazuje zapravo razlike između Kanta i neoskolastike. On nije mogao prijeći preko Kantova agnosticizma, a „ipak tvrdi da je svrhovito počelo djelovanja i kod Kanta i kod skolastike Bog“ (str. 227). Naime, kod Kanta je pristup Bogu moguć iz čovjekove slobode, pa i moralne dužnosti nastaju iz čovjekove slobode. Skolastika je u Kantovoj vizuri izraz oholosti čovjekova spekulativnoga uma. Čovjek koji živi moralno po Kantu je dostojan vječne sreće, a vječna sreća je moguća samo ako postoji vječni Bog.

U svome djelu *Projekt svjetski ethos* Hans Küng angažirano pokazuje da je u današnjem svijetu nemoguće preživjeti ako postoje protuslovne etike, one koje jedna drugu isključuju. Današnjem je čovječanstvu potreban jedan *ethos*, dakle, stanovite norme, vrijednosti, ideali i ciljevi koji će cijeli svijet povezati u skladnu cjelinu i tako ga ujedno obvezati. Potreban je, prema tome, minimalni etički konsenzus. Potrebna je suglasnost da se sukobi rješavaju bez nasilja, da se držimo određenoga reda i zakona te da prihvaćamo institucije koje nose poredak. Dva su temeljna načela: sa svakim čovjekom postupani čovječno; ne činiti drugome ono što ne želiš da tebi drugi čini: „Problemi svijeta, kultura i religija sve se više usložnjavaju, ali to je puno manji problem od redukcionističkih pristupa“ (str. 237). U današnje doba globalizacije kultura je (i religija kao dio kulture) postala ideologijom koja opravdava globalni kapitalizam,

hegemoniju, izrabljivanje i potčinjavanje drugoga. Kulture i religije postoje da nas usavršavaju u moralnom i duhovnom smislu, a ne da budu sredstvo podjarmljivanja drugih. Na kraju Senković ističe Küngove zahtjeve koji glase: *nema mira u svijetu bez mira među religijama; nema mira među religijama bez dijaloga među religijama*. Potreban nam je, dakle, zbiljski globalni zaokret.

Na kraju mogu reći sljedeće. Svojom originalnom knjigom *Bog u granicama uzaludnosti* Željko Senković već je samim naslovom pokazao da velike religije pripadaju povijesti samoga uma. Već je G. W. F. Hegel u svome spisu *Vjera i znanje* razradio odnos među njima. Hegel je bio protiv suprotstavljenosti vjere i uma, ali je otišao u drugu krajnost tako što je kršćansku vjeru sveo na znanje. Senković prodorno analizira patologije vjere (religije) i uma (znanja, znanosti i filozofije), također patologije religijskih institucija kao i institucija koje se pozivaju na prosvjetiteljski um. Ni vjernici ni nevjernici ne žive u skladu sa svojim idealima i vrijednostima. Stoga je nužan *zbiljski globalni zaokret* (Senković) u kojem će i jedni i drugi pretvoriti ovaj svijet u mjesto „različito od današnjeg svijeta nepravde, robovanja i nasilja“. Potrebno je da religiozni i nereligiozni ljudi jedni od drugih uče u uzajamnom poštovanju i da se istodobno kritički odnose jedni prema drugima. Odnos uma i vjere temeljni je problem svake filozofije i svake religije.

Natrag u sigurnost pećine

Osvrt na knjigu Sonje Tomović Šundić, *Platonova antropološka ideja*,
Nikšić: JU Narodna biblioteka 'Njegoš', 2024.

Pored nesporno važne akademske zadaće koju ovakav tekst, da kažemo, svojom prirodom nosi, naime, trajne zadaće dijaloga, elaboriranja i interpretiranja filozofskog mišljenja klasičnog autora, Sonja Tomović Šundić je u tekstu pred sebe postavila još dva, rekao bih, teška zadatka. Prvi je, kako je samim naslovom naznačeno, primjena antropološke perspektive u pristupu Platonovoj filozofiji. Sama autorica u zaključku kaže da je ovim tekstom namjeravala „da zainteresovanost za proučavanje platonizma proširi za, do sada nedovoljno istaknutu, antropološku dimenziju, važnu za njegov osobeni način mišljenja“. (Šundić, 2024: 359) Antropološki interpretativni uklon mogao bi se upućenom (ograđujem se ovim terminom s obzirom da se ne mogu smatrati znalцем, a ponajmanje stručnjakom za Platonovu filozofiju) učiniti čudnim. Kada pogledamo iz uobičajene školske perspektive, razvijati antropološko čitanje jednog zaokruženog, potpuno osmišljenog sistema ideja unutar kojeg se individualno ljudsko češće javlja kao 'sistemska greška', kao udaljavanje od suštine, kao neko kršenje ili grijehenje (pri čemu je svaka sličnost s kasnijim kršćanskim teološkim nazorima namjerna) moglo bi izgledati neuobičajeno.

Međutim, već u samom uvodu autorica nas uvjerava: „Platonizam, iako ne predstavlja razvijenu filozofsku antropologiju, temelji se na različitim perspektivama istraživanja čovjeka, uključujući epistemologiju, etiku, politiku“. (Šundić, 2024: 7) Znači rodno mjesto filozofske perspektive ovog velikog klasika neizostavno je ono 'ljudsko, isuviše ljudsko' (Nietzsche) kao kritika ili kritički impuls koji se u filozofu razvijao kao reakcija na politička, društvena i kulturna previranja njegovog doba. Navedimo samo neke događaje: skandal suđenja Sokratu i smrtna presuda, rat sa Spartom i poraz, demagogija demokratskih vođa koja vrijeđa inteligenciju, itd. Taj pristup nas možda ponajbolje uvodi i u treći zadatak koji autorica sebi postavlja, a to je 'obnova platonizma'. Naravno, iz savremene filozofske perspektive neizbježno će se postaviti to pitanje: da li je platonizam uopće nešto što je vrijedno obnavljanja? Da li nam, zapravo, danas platonizam ima uopće šta reći, imajući u vidu njegov, kroz filozofsku povijest nagomilani teret metafizike, esencijalizma, fundacionalizma u prvom redu?

* Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, e-mail: amujkić@anubih.ba

Sa svoje strane, autorica ističe da „treba obnavljati platonizam kao relevantan odgovor na kolaps vrijednosti u savremenom dobu, poništavanje individualnosti i svrhovitosti koji daju smisao moralu i politici“. (Šundić, 2024: 7) To je nužan korak utoliko prije, nastavlja autorica, što „život gubi smisao ukoliko nije stalna težnja ka ljepoti, pravičnosti, hrabrosti, umjerenosti; usavršavanju umjesto pukom opstanku u nesavršenom svijetu“. (Šundić, 2024: 13) Na ovaj način Sonja Tomović Šundić zapravo ‘legitimira’ metafizičku pretenziju sada kao uvezanu s antropološkom dimenzijom u čijim okvirima se javlja kao ‘usavršavanje’. Time dolazimo, po mom sudu, do ključne ideje, ne samo ovoga teksta, nego i šire filozofske ideje koju razvija autorica, a koja metafiziku razumijeva u naročitom ‘antropološkom ključu’.

Ako bismo, u skladu s tim, metafiziku razumjeli kao narativ ‘prekoračenja’ (transcendencije) koji je suštinska karakteristika naše ljudskosti (uostalom, zar nam se individualni životi ne sastoje od svakodnevnih prekoračenja nekih ‘datosti’ – političkih, kulturnih, egzistencijalnih?), onda bi se ona odnosila na ‘samoprekoračenje čovjeka’, kao prostor koji ‘čistimo’, ‘oslobađamo’, na kraju ‘u-ređujemo’ (*logos*) za samoprevazilaženje, kao stvaranje uslova za proizvodnju ‘boljeg sebe’. Sljedstveno tome, onda će biti da je to samo-prevazilaženje, samo-usavršavanje nešto istovremeno ‘dobro po sebi’, ‘pravedno po sebi’, ‘lijepo po sebi’ što se nalazi u temelju Platonove filozofije.

Iz te perspektive bismo autoričin poziv za obnavljanje platonizma mogli razumjeti kao važnu kontra-strategiju vladavini onoga što Martin Heidegger naziva ‘istrošenim jezikom’. Neće li biti da savremena kriza vrijednosti, poništavanje individualnosti i svrhovitosti, na što nas upućuje Heidegger, svoj izvor ima u ‘istrošenom jeziku’ čija je karakteristika nerazgovjetnost, neodređenost, osobito banalnost i površnost u razgovoru u kojem se svojski trudimo da ne „gubimo vrijeme time da se zadržavamo na smislu pojedinih riječi. One se, štoviše, neprestance razbacuju i troše u tom razbacivanju. U tome leži jedna neobična prednost. Uz pomoć istrošena jezika svi mogu govoriti o svemu“. (Heidegger, 2008: 17)

Mogući izlazak iz te sveobuhvatne ‘istrošenosti’, iz tog zaglušujućeg govora svih o svemu i svačemu koji poništava i individualnu osobenost i svrhovitost bi mogao biti u ‘prekoračenju’ datosti (*meta-ta-fizika*) kao samoprevazilaženju čovjeka (antropološka ideja Platonove filozofije). Takvu zadaću danas imala bi, prije svih, filozofija, ali i umjetnost koja bi se sastojala baš u „oplemenjivanju duše odgajanjem prema idejama istine, pravde, ljepote i pobožnosti“ (Šundić, 2024: 18), ili naporom da se zadržimo na smislu pojedinih riječi. Uostalom, bila bi u tome sabrana suština samoprekoračenja koja ide od čovjekovog ‘pret-postavljanja’ k ‘sebe-uspostavljanju’, od datosti koju zatičemo do datosti kojom *postajemo*, odnosno kojom se proizvodimo. Da bismo izašli iz

dominantnog okvira u kojem caruje istrošeni jezik, morali bismo ‘drugačije govoriti’, s onu stranu površnosti i banalnosti, razbacivanja riječima. Taj drugačiji govor bi se ‘zadržavao na smislu pojedinih riječi’. Onda pitamo, da li je platonizam čitan u antropološkom svjetlu kako ga razvija autorica, dovoljno tuđ, stran, ‘ne-aproprijativan’ ovom površnom vladajućem jezičkom izrazu savremenosti da bi upravo mogao poslužiti kao vrelo smisla i izvor snage za našu novu transformaciju.

Postati ‘boljom osobom’, ‘transformirati se’, odnosno, izaći iz ‘istrošenosti’ svakodnevnog naklapanja, znači kroz prekoračenje kao samoprekoračenje uspostaviti most između ‘konačnog’ i ‘beskonačnog’. To se izvorno postiže, naglašava autorica, ne toliko logosom koliko mythosom: „Mit je način da čovjek prepozna svoje mjesto u poretku prirode, moć da se od sfere čulnosti uzdigne do natčulnosti, a svojim umom otisne prema vječnom iskonu bića. Takođe, mit je principijelna sloboda u odnosu na zakone prirode, on podstiče naše (neuslovljene) unutrašnje predstave, maštu i imaginaciju. Na krilima mita ljudska misao leti slobodno u one predjele koji su nedokučivi našem umu“. (Šundić, 2024: 37) Ako preko *mythosa* pravimo odlučan iskorak, onda *logosu* preostaje važan zadatak da tom novootvorenom prostoru podari smisao, da ‘utvrdi red’. Na taj način, „logos i mythos objedinjeni predstavljaju uzrastanje ljudskog duha“, što sve ukazuje da se „izvornost čovjekova nalazi u metafizičkoj regiji bića“. (Šundić, 2024: 43)

Ovo je izuzetno važan zaključak za razumijevanje ideje ‘obnove platonizma’, po kojem su čuvari naše izvornosti suštine, pojmovi, ideje, vrijednosti, ukratko sve ono što je Platon nekoć nazvao ‘svijetom ideja’, čijim ćemo svjetlima sada osvjetljavati naš tjelesni bitak i neposredne datosti oko sebe (materijalne ali i nematerijalne, datosti društvenih i političkih odnosa, institucije, običajnost, itd.). Na osnovu te ‘svjetlosne prirode’, moći osvjetljavanja, zaista bismo se, s autoricom mogli osmijeliti na zaključak da je „moć mišljenja božanska“. (Šundić, 2024: 73)

Međutim, ako bismo ostali samo na ovom djelatnom samoprekoračivanju ili samoproizvodnji čovjeka u bolju, ‘božansku’ verziju sebe, promašili bismo suštinu Platonove filozofije. Dakle, ostali bismo na korektnom školskom interpretiranju te filozofije kao učenja o idejama, kao suštinama koje su suprotstavljene svojim propadljivim, materijalnim kopijama. Ne bismo pri tome puno pogriješili, ali ne bismo pogodili njezin osnovni motiv. Naime, iz te perspektive ne bismo mogli opravdati zašto je uopće Platon napisao *Državu*. U nekom striktno individualnom projektu samoprekoračenja, samotransformacije sasvim je irelevantan propadljivi i promjenljivi ‘okoliš’ – društveni, politički – o čemu nas, svakako, obavještavaju neke kasnije re-interpretacije platonizma, osobito one među kršćanskim teolozima. Takve neantropološke

interpretacije svakako će odigrati presudnu ulogu za kasnije negativne konotacije pojma ‘platonizma’.

Ako se držimo antropološke perspektive, razumjećemo strukturu teksta Sonje Tomović Šundić, koja upravo uvodi *Državu* kao neki ‘ključ’ ili interpretativni algoritam, a s njom i cijeli horizont razumijevanja čovjeka kao ‘političkog bića’. To je ona važna ‘nepoznata’ u ovoj cijeloj, kompleksnoj jednačini samotransformacije. Svakako Aristotela vezujemo za ideju ‘zoon politikon’, ali nas autorica podsjeća da se ta ideja već podrazumijevala i za njegovog učitelja, ideja koja kaže – ono što su brojni filozofi i interpretatori poslije ignorirali – „da čovjek ne može voditi istinski život i moralno se usavršavati izvan grada – polisisa“. (Šundić, 2024: 110) Samo takav idejni okvir može nam pomoći da razumijemo zašto Platona pamtimo kao velikog filozofa koji misli cjelinu, a ne kao nekog mistika unutrašnjeg prosvjetljenja.

Platon polazi od stava da kao što je neka partikularna datost samo blijeda kopija čija suština prebiva izvan, tako i u polisu, na žalost, žive ‘blijede kopije’ ljudi, odnosno ‘otuđeni ljudi’ koji su zapravo „nesvjesni stepena svoje porobljenosti, pa izlazak na svjetlost ... znači oslobođenje egzistencije od nametnutih i lažnih idola koje plasiraju moćnici u pozadini“. (Šundić, 2024: 111) Dakle, samo u polisu možemo očekivati ostvarenje slobode, istine, dobrog i lijepog, na kraju pravičnosti koje mogu tek omogućiti pojedincu da zasja punim sjajem u istini svoje suštine. Uistinu, mogli bismo ovdje ponoviti onu staru mudrost kako ‘istina oslobađa’, jer samo slobodan čovjek može gledati (theorein) istinu, ali sloboda se jedino može ostvariti u polisu, ili kako bi mnogo vijekova kasnije rekao Richard Rorty, ‘pobrinimo se za slobodu i istina će se pobrinuti za sebe’. Znači samo slobodni – od otuđenja, prisile, ucjene, ugnjetavanja, manipulacije – za raspravu možemo dospjeti do istine što onoj važnoj distinkciji antičkog svijeta između ‘episteme’ i ‘doxa’ daje prijeko potrebni politički, socijalni ton.

Zato će važno mjesto u ovom tekstu zauzeti autoričino čitanje ‘mita o pećini’ u emancipatorskom ključu, odnosno iz jednog imaginarija koji stoji iza svakog pravog intelektualnog napora, od Platona do danas. Naša logocentrička kultura u svojoj cijelosti, s Platonom dobila je svoj *zasnivalački mit* – mit o pećini. Ovaj mit polazi od prikaza

okovanih ljudi u pećini, reflektujući da je riječ o neobrazovanom populusu, bez političke svijesti i koncepta pravičnosti u društvenim odnosima, samozadovoljnom i ubijedenom u istinost svog opažanja svijeta. Oni imaju iskustvo pojavnog svijeta, kako se on pokazuje našim čulima, ali su nesposobni da shvate da su obmanuti slikama na zidu pećine. (Šundić, 2024: 118)

Taj populus živi iluziju slobode (istine, pravičnosti, dobrog i lijepog, itd.). Danas tu iluziju možemo jasno detektirati u tzv. konzumerističkoj slobodi, ili u slobodi ‘nacionalnog pripadanja’ i sličnima. Nad njima vlada – od Platona do danas – upravljački sloj, odnosno sloj onih koji su u takvim društvima jedini slobodni. Ovu slobodu njihovu, naravno, treba uslovno shvatiti, s obzirom da ona u ovom slučaju počiva na naročitom režimu laži – lažnih projekcija na zidu pećine – pa je upitno koliko je to uistinu sloboda. Riječ je, dakle, o političkim elitama koji, da bi takvo stanje podređenosti i nadređenosti održali, razvijaju elaborirane sheme obmane, ‘lažnih idola’ koje projiciraju porobljenima i otuđenima (jer su u pećini glave podanika čvrsto privezane u jednom položaju) dozirano aficirajući njihova čula čime kontroliraju i usmjeravaju njihove reakcije, „nudeći, iza zastora, vještačke tvorevine kako bi uspostavili cijeli sistem lažnih idola“. (Šundić, 2024: 120) Nije potrebna neka posebna mašta pa da ‘zastor’ ondašnjih, zamijenimo ‘zaslonom’ (mobitelskim, televizijskim ekranom, itd.) današnjih upravljača, a sistem lažnih idola da čitamo kao vladajući ideološki sistem, kako to imenujemo danas.

Unutar ovako postavljenog prijepora, vidi se značaj antropološkog čitanja Platonove filozofije, jer ovaj filozof, kako sugerira autorica, „čvrsto vjeruje u mogućnost promjene zatečenog stanja, put u kome se izopačenost ljudske prirode, njena podređenost tjelesnoj strani, u ljudskoj individualnosti mijenja pod uticajem saznanja i obrazovanja“. (Šundić, 2024: 121) Mit o pećini tako neizbježno postaje ‘vječnom slikom’ (obrascem, likom, *eidos*) vladavine državne uprave u kojoj se iznova potvrđuju odnosi moći naspram porobljenosti podanika „svedenih na marionete u pozorišnoj predstavi koju smišljeno doziraju vlastodršci“, (Šundić, 2024: 121) ali, isto tako i obrascem uloge i angažmana intelektualca (‘filozofa-kralja’) na promjeni takvog stanja, u prvom redu putem ‘saznanja i obrazovanja’.

Tragedija je da se nikada suštinski ovaj nepravedni odnos nije prevazišao, pa ovaj Platonov prikaz, neizbježno, postaje ujedno i otrežnjujući uvid i narativ nade u oslobođenje koji će se, u različita vremena, nalaziti u podmetu svih emancipatorskih nastojanja intelektualaca jer on govori o čovjekovoj „latentnoj mogućnosti da se od potencijalnog stanja, u kome obitava kao pasivni posmatrač, primalac nametnutog političkog i kulturološkog obrasca, uspinje do aktivnog posmatračkog subjekta i učesnika vječnih istina“ ... na kraju i do same „promjene političkog života“. (Šundić, 2024: 122) Ovdje imamo možda neočekivani obrat izražen u očekivanju djelovanja mislioca ka promjeni političkog života. Od njega se ne očekuje da ostane po strani, kao neki pasivni mistik, kontemplirajući mudrac koji stvari i odnose u polisu posmatra s visina. Platon zahtijeva da „onaj ko se usudi na izlazak iz pećine“, dakle znalac, intelektualac, „treba da se vraća nazad sa misijom da obavijesti druge, i utiče na

reviziju njihovih psiholoških i spoznajnih zabluda. Filozofi ne smiju da budu ravnodušni, jer su moralno odgovorni za sudbinu svojih drugova zatočenih u pećini. Kada ljudi shvate svoj ropski položaj u pravom svjetlu, to će biti početni korak za oslobođenje od ideološkog dogmatizma“. (Šundić, 2024: 130)

Filozofi, ili intelektualci su, zaista, jedini „duhovno uzvišeni i osposobljeni da svojom misaonom aktivnošću napuste ovozemaljske okove, spoznaju istinu koja oslobađa“ (Šundić, 2024: 139) zbog čega ih Platon zove *filozofima-kraljevima*. Ali, to kraljevanje obično se pogrešno razumijeva kao posjed neke nadmene, sveznalačke, svetransparentne pozicije ‘filozofa-kralja’ koji svojim uvidom ušutkuje sve druge glasove oko njega. Naprotiv, filozofi-kraljevi su, nastavlja Tomović Šundić, „obavezni da čak i protivno svojoj volji, istinu i pravdu predoče ostalim građanima i uspostave je kao temelj državnog uređenja“ (Šundić, 2024: 139) da neumorno s njima vode rasprave, da ih ubjeđuju da ono što oni vide, što smatraju normalnim i prirodnim (ideologija), da su to u stvari blijede slike lažnih idola na zidu. Taj ‘filozof-kralj’ prije bi se mogao u ovom svjetlu nazvati ‘filozofom-slugom’ ili ‘filozof-slušatelj’ koji uvijek polazi od sokratovskog uvida ‘znam-da-ništa-ne-znam’ kao jedine izvjesnosti da bi kroz uporni razgovor došao s onima s kojim vodi dijalog do pravoga uvida. Taj filozof, dakle, nije onaj sveznajući koji će poklopiti sve glasove oko sebe, već naprotiv, onaj koji je obavezan svoj glas dati i to u prvom redu onima ušutkanim, skrajnutim, istisnutim i na taj način ‘otvoriti im oči’ i pripremiti ih za život na svjetlosti, na kraju za ‘preobražaj svoje (ropske) prirode’.

Zato, zaključuje Sonja Tomović Šundić, „koliko god nam to čudno izgledalo, Platonov Sokrat u *Državi* rezonuje da su (ne)filozofi dužni da filozofe prisile na učešće u politici, jer se umni ljudi neće svojevoljno angažovati. To znači da je zadatak filozofije kritičko mišljenje o svim društvenim fenomenima, na osnovu kojeg je moguć konkretni angažman filozofa u javnim djelatnostima polisa“. (Šundić, 2024: 141)

Danas, po koji put u povijesti civilizacije, prije će biti da smo opet (nepogrešivo) izabrali sigurnost pećine naspram istine i slobode. Vrlo slično intoniran Kantov poziv za izlazak iz samoskrivljene nezrelosti slavljenički zamjenjujemo povratkom u njene sigurne skute. U ovo vrijeme post-istine (valjda možemo reći i ‘post-slobode’) pretvaramo neznanje u vrlinu, javno, pa i s ponosom objavljujemo priznanje neznanja i neobrazovanosti. Takvi iskreni izljevi vlastite gluposti (ne mogu naći druge riječi za nešto što stalno ponavljamo u nadi da će ovaj put rezultat biti drugačiji) su nam čak simpatični, smatramo ih autentičnim gestama. Glupost nam sve više postaje zaštitni omotač u paru s namjernim neznanjem. Ono što je u temelju etičkog života – *empatija*, želja da znam kako se drugi (migrant, pripadnik manjine, žena, itd.) osjeća, šta misli – odbija se kao znak slabosti, dočekuje se s ovacijama, percipira kao sloboda

od društvenih stega dok one koji nam se vraćaju sa spoznajom i upozoravaju nas da sjenke na zaslonu smatramo istinama proglašavamo remetilačkim faktorom. Ko nam je slagao i grdno nas prevario ubijediivši nas da više nismo ‘pećinski ljudi’? Tim prije ‘povratak Platonu’, ‘povratak Kantu’ i slični, mora se reći, vapaji samo su drugo ime za ‘povratak ljudskosti i dostojanstvu’.

LITERATURA

Tomović Šundić, Sonja, *Platonova antropološka ideja*, Nikšić: JU Narodna biblioteka ‘Njegoš’, 2024

Heidegger, Martin, *Što se zove mišljenje?*, Zagreb: Breza, 2008

Komparativna filozofija i metodološko pristajanje na pluralizam

Comparative Philosophy and Method: Contemporary Practices and Future Possibilities (Komparativna filozofija i metoda: Savremene prakse i buduće mogućnosti) (eds) Steven Burik, Robert Smid & Ralph Weber, Bloomsbury Publishing: London-New York-Oxford-New Delhi-Sydney, 2022, str. 280

Knjiga priređivača Stevena Burika sa Singapore Management University iz Singapura, Roberta Smida sa Curry Collegea, USA, Ralpa Webera sa European Global Studies, University of Basel, Švicarska, koji su ponudili važne revizije komparativnog filozofskog metoda, zagovarajući pluralizam u metodologiji komparativne filozofije, uz ostalih deset suradnika iz razolikih filozofskih i kulturoloških tradicija u ovoj kolekciji eseja, osporava miopijska razumijevanja komparativnog metoda nudeći kroz svako poglavlje održivu metodološku perspektivu, ujedno demonstrirajući kompleksnost, vrijednost i mnogostruku narav ovakovrsnog komparativnog pristupa. Ova knjiga predstavlja vrijedan priručnik komparativne metodologije koju su pisali istaknuti filozofi-komparativisti o metodološkom pluralizmu i metodološkom pristajanju na pluralizam. Reklamno prikazivanje sadržaja i uvodnika dostupno na: https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9781350155039_A42937760/preview-9781350155039_A42937760.pdf, dok je popis sličnih knjiga i članaka dostupan na: <https://philpapers.org/rec/BURCPA-9>.

U najkraćem, priređivači kroz suradivačku konverzaciju sa ostalim suradnicima podupiru i potiču stajalište da svatko tko se bavi interkulturalnom i transkulturalnom filozofijom treba prihvatiti i deskriptivni i preskriptivni pluralizam filozofskih metodologija koji je nužan za kontinuirani razvitak ovog područja.

U prvom “konstelaciji” pod nazivom “Neophodni uslovi” (Necessary Conditions), Robert Neville, Jaap van Brakel i Lin Ma nude opšte i detaljne okvire za vrste pretpostavki koje su potrebne da bi bilo koje komparativno filozofsko istraživanje teklo plodonosno (refleksije o metodama komparativne filozofije i nužnim preduvjetima prakticanja komparativne filozofije). Uz ovo,

* Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Sarajevu.
nevad.kahteran@ff.unsa.ba

ovaj nacrt, iako također priznaje da nikada ne može postojati “jedno jedino ispravno tumačenje” bilo kojeg pojedinačnog teksta, a kamoli čitavih tradicija.

U drugoj “konstelaciji”, pod naslovom “Generalizacija i esencijalizacija” (Generalization and Essentialization), Roger Ames i François Jullien na različite načine insistiraju na tome da, iako esencijalizam koji je mučio prethodne ere filozofije općenito, a posebno komparativnu filozofiju, treba odbaciti, generalizacije su i dalje fundamentalno neophodne za kristalizaciju najvažnijih načina na koje se tradicije razlikuju jedna od druge.

U trećoj “konstelaciji”, riječ je prevođenju kao metodi, odnosno mišljenju uz sami tekst, tj. zašto ne možemo razumjeti tekstove bez filozofske refleksije i zašto ne možemo filozofirati (Suleymane Bachir Diagne i Elisa Freschi).

U četvrtoj “konstelaciji” se kazuje o postkolonijalizmu i globalizaciji kroz tekstove Gabriela Soldatenka o refleksijama za komparativni metod iz latino-američke filozofske perspektive, potom Jonardona Ganerija o tomu zašto filozofija treba sanskrit, sada više no ikada, te Arindam Chakrabartija i Ralpa Webera o globalnoj post-komparativnoj filozofiji kao pravoj filozofiji, a o čemu sam se imao prigodu izravno porazgovarati sa kolegom Weberom u intervjuu koji je nedavno tiskan u *Asian Studies* u Ljubljani.

U petoj “konstelaciji” o pluralnosti, neutralnosti i metodi uvršteni su tekstovi Roberta Smida o ukroćavanju usporedbe: metodološkoj miopaciji, pluralnosti i kreativnosti, potom Stevena Burika o komparativnoj filozofiji bez metode: molbi za minimalna ograničenja, te Jonathana O. Chimakonama i Amara E. Chimakonama o dva problema komparativne filozofije: zašto je konverzacijsko razmišljanje stvarna metodološka opcija.

Dakako, uz epilog samih priređivača, bilješke o suradnicima koje su relegirane na kraj i index. U međuvremenu, komparativna filozofija je postala sve više institucionalizirana u časopisima, monografskim serijalima (čak je naš FF UNSA još 2009. izdao moju knjigu *Komparativna filozofija* kao fakultetsko izdanje), potom studijskim programima koji otad naovamo traju i dan-danas i pohađaju ih studenti sa više naših departmana, a ne samo sa matičnog Odsjeka za filozofiju i ovo je vrijedno potcrtavanje na ovom mjestu.

Srazložno tomu, pomanjkanje metodološkog konsenzusa je nagnalo priređivače da prirede kolekciju eseja koje smo pobrojali iznad, a napose s obzirom na diverzitet živih metodoloških opcija u komparativnoj filozofiji. Ova kolekcija eseja nudi raznolik set metodoloških razmatranja za komparativnu filozofiju uz primaran naglasak na raznolikim perspektivama o komparativnoj metodi u filozofiji, te da sami čitatelji, novopridošli ili iskusni već trenirani filozofi-komparativisti, udioništvuju u metodološkom meta-stupnju razmišljanja o komparativnoj filozofiji u godinama koje su pred nama.

Konačno, knjiga je ujedno izvanredan priručnik o metodološkim pitanjima u komparativnoj filozofiji – bez inzistiranja na tomu da su iscrpljena sva metodološka prijeporna pitanja ovim sveskom. Štoviše, za priređivače vodeći princip u pisanju ovog priručnika bio je prioretiziranje diverziteta metodoloških perspektiva, uključujući i diverzitet filozofskih tradicija iz kojih su nastale, a što je posvjedočeno i raznolikim backgroundima samih suradnika na izradi ovog sveska. U dostatnoj mjeri knjiga je udovoljila ovakovrsnim ciljevima i nastojanjima priređivača i suradnika i napose raduje činjenica da je i ovaj prikaz dio naše surađivačke koverzacija koja, sa nekima od iznad irijekom pobrojanih traje, skoro četvrt stoljeća – uz radosna pogledanja unaprijed na mogućnost da potaknemo naše ovdašnje istraživače na moguće prinose u metodološkim studijama i neizostavnom pristajanju na prijeko potrebiti metodološki pluralizam *kao condicio sine qua non* (plural: *condiciones sine quibus non*).

Tim Connollyjeva knjiga kao platforma za trening filozofa-komparativista

Tim Connolly, *Doing Philosophy Comparatively: Foundations, Problems and Methods of Cross-Cultural Inquiry* (Komparativno bavljenje filozofijom: Osnove, problemi i metode međukulturalnog istraživanja), Bloomsbury Academic: London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney, 2023., str. 312

Tim Connolly je profesor filozofije i religije na Univerzitetu East Stroudsburg u Pennsylvaniji (https://www.esu.edu/modern_languages_philosophy_religion/faculty.cfm; tconnolly@esu.edu). Autor je knjige *Doing Philosophy Comparatively* (2015, 2. izdanje 2023) i trenutno radi na projektu o kineskoj filozofiji i transformativnom iskustvu (*Foundations of Confucian Ethics: Virtues, Roles, and Exemplars / Osnove konfučijanske etike: Vrline, uloge i uzori*, Rowman and Littlefield, u tisku). Prvo izdanje ove knjige se pojavilo 2015. i u međuvremenu je tiskano dosta drugih vrijednih djela poput *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy* (Osnove komparativne i interkulturalne filozofije) Lin Ma-a i Jaap van Brakel-a (SUNY, 2016.), *Cross-Tradition Engagement in Philosophy: A Constructive-Engagement Account* (Međutradicionalni angažman u filozofiji: Konstruktivno-angažirani prikaz) Bo Mou-a (Routledge, 2020.), *Comparative Philosophy and Method: Contemporary Practices and Future Possibilities* (Komparativna filozofija i metoda: Savremene prakse i buduće mogućnosti) priređivača Steven Burik-a, Robert Smid-a i Ralph Weber-a (Bloomsbury Publishing, 2022.).

U ovoj su knjizi uključeni brojni izazovi u suočenju filozofije u njezinom protezanju preko kulturoloških granica i razne strategije koje filozofi-komparativisti koriste kako bi ih razriješili. Uglavnom, ona je prikaz suvremenog istraživanja u komparativnoj filozofiji ili historiji komparativne filozofije uz ukazivanja na tekstove koje donose časopisi poput *Comparative Philosophy*, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, *Journal of World Philosophies*, *Philosophy East and West*.

Knjiga je podijeljena u četiri dijela:

Dio I donosi definicije komparativne filozofije i središnje koncepte (Priroda komparativne filozofije sa poglavljima: 1. Postoji li takva stvar kao komparativna filozofija?; 2. Ciljevi komparacije; 3. Uloga tradicije i kulture);

* Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Sarajevu.
nevad.kahteran@ff.unsa.ba

Dio II se fokusira na središnje metodološke probleme komparativne filozofije (4. Lingvistička inkomenzurabilnost (neusporedivost); 5. Fundamentalna i evaluativna inkomenzurabilnost; 6. Jednostranost; 7. Generalizacija;

Dio III daje kratke rasprave o četiri pristupa komparativnoj filozofiji, tj. kompetitorska modela: univerzalizam, pluralizam, konsenzus i globalna filozofija (poglavlja 8-11); i

Dio IV, koji je dodan u drugom izdanju, *Prakse komparativne filozofije* – 12. Studijski i nastavni resursi za bavljenje komparativnom filozofijom, problemi filozofije i nezapadnjačkih tradicija, komparativna filozofija vs. fuzijska filozofija, i ovo je dio koji uključuje vježbe koje su namjeravane da angažiraju čitatelja kako bi dodatno promislilo pitanja prispomenuta u dijelovima I-III, te uz Zaključak, Bilješke, opsežnu Bibliografiju i Index.

Ova knjiga nas potiče i kroz svaku svoju stranicu uvjerava da nas doista ništa ne priječi u tomu da posežemo za filozofskim tradicijama mimo našeg ishodišnog impulsa bez ikakvog zazora u potrazi za odgovorima na središnja filozofska pitanja, budući da postoje stvari od velikog filozofskog interesovanja u drugim filozofskim tradicijama, koje su ili ignorirane ili odsutne iz naše vlastite tradicije kroz ova susretanja sa ovim raznolikim mogućnostima. Definitivno, knjiga izražava dobrodošlicu novopridošlim u bavljenje komparativnom filozofijom, uključujući kako razmišljati o kulturi, interpretirati pojedine filozofske tekstove, te uvidjeti odnose jednog s drugim.

Iako je univerzalizam odigrao središnju ulogu u ranim razvicima komparativne filozofije kao discipline, težnja filozofije da transcendiraju kulturološke granice nastavlja živjeti u aspektima koncenzusa i globalnim filozofskim pristupima, a što se razmatra napose u poglavljima 10 i 11. Jer, cilj komparativne filozofije, prema pluralističkom stajalištu, jeste razumjeti i sačuvati različite kulturološke perspektive ljudske zbiljnosti, te omogućiti komunikaciju među njima, budući da bez zajedničkih vrijednosti na koje se možemo pozvati u slučajevima konflikta, svijet neće biti vrlo sigurno mjesto i tomu danas najizravnije osobno svjedočimo svi zajedno. Naime, ukoliko želimo trajan i smislen koncenzus između različitih kulturoloških morala, filozofi-komparativisti moraju biti uključeni kako zagovara autor knjige i ovim se dolazi do pitanja uspostave same globalne filozofije, koja se definira kao “angažmana u filozofiji na način koji je otvoren... za uvide i pristupe iz filozofskih tradicija diljem svijeta“. Konačno, globalna filozofija nas postavlja na rub tamo gdje komparativna filozofija susreće nešto novo, međutim, navigiranje ovim različitim filozofskim perspektivama iziskuje jedinstven set vještina i treninga i ova će kapacitiranost i kompetitivnost tek dodatno dobiti na vrijednosti u vremenu koje je pred nama.

U prvi mah naša susretanja sa aleternativnim konceptualnim okvirima mogu biti dezorijentirajućeg i alijenirajućeg karaktera u ustaljenom poretku bavljenja akademskom filozofijom, ali poputbina ove vrste, uz razvitak ispravnih vještina i sposobnosti, tj. stjecanje interkulturalnih i transkulturalnih kompetencija, nedvojbeno čini od nas vrle filozofske građane svijeta bez obzira na kojemu meridijanu obitavali – istinske ljubitelje mudrosti, a ne mizozofe i puke sljedbenike pomodnih ludila i prevalirajućih modela mišljenja koji su u mijeni vremena.

Tim Connoly je ovom knjigom priskrbio platformu za trening budućih filozofa-komarativista, mislitelja bez granica, koji će misliti i tražiti pribježište u mišljenju i djelovanju preko lokalnih perspektiva, ponad naših palanačkih/mahalskih filozofija, a svima u Bosni i Hecegovini nam je za pretpostaviti cilj da odnjegujemo čitavo jato mladih filozofa koji će se bez imalo straha i krzmanja vinuti u ovakovrsna razmatranja diljem svijeta, ne da bi zaboravili vlastiti ishodišni impuls, već da bi ga dodatno osnažili kroz takovrsna razmatranja i samo tako će bh. filozofija dobiti potvrdu svojeg legitimiteta i svjetsku legitimaciju u svjetskom forumu filozofije.

Intelektualci uspravnog hoda

Pojava* bosanskih izdanja francuskih doktorskih radova Mehmeda Begovića, *O razvoju šerijatskog prava u Jugoslaviji*, i Hamdije Čemerlića, *Izborni sistemi u Jugoslaviji*, odbranih tridesetih godina na francuskim univerzitetima u Alžiru i Parizu, u našim aktualnim prilikama ima nesvakidašnje faktičko značenje i nesvakidašnju simboličku vrijednost. Izdanja su najvažnija rana djela ove dvojice uglednika bošnjačke, bosanske i jugoslavenske građanske misli, pojavljuju se gotovo cijelo stoljeće po objavljivanju oficijelnih francuskih izvornika i rezultat su susreta entuzijazma izdavača sa podrškom izvršne vlasti, koja u domaćem izdavaštvu nije baš česta. Njihova simbolička izražajnost navodi na neposredno oživljavanje ranih dionica na životnim putevima dvojice zaslužnih intelektualaca, ali i upućuje na posredno oživljavanje širih slika bošnjačkih, bosanskih i jugoslavenskih intelektualnih tokova i povijesnih vrtloga dvadesetog stoljeća u kojima su Mehmed Begović i Hamdija Čemerlić stekli visoka akademska priznanja i najširi društveni ugled.

Mehmed Begović, rođen u Lastvi kod Trebinja 1904, i Hamdija Čemerlić, rođen u Janji 1905, susreli su se kao studenti Pravnog fakulteta u Beogradu. Njihovo druženje bilo je predodređeno bosanskom muslimanskom tradicijom porodica iz kojih su dolazili, i koje su se dostojanstveno držali do kraja života, i vrijednostima modernog građanskog humanizma kojima su bili individualno naklonjeni, a kojima su također pružili dostojanstvene životne potvrde. Druženje je preraslo u prijateljstvo kao trajno obilježje njihovih privatnih i profesionalnih veza i komunikacija, i ono je, bez sumnje, utjecalo i na njihovo usmjerenje na francuske postdiplomske studije, koji su u prvoj Jugoslaviji bili uzor u visokom obrazovanju i zanosni predmet težnji u krugovima mladih poklonika francuskih republikanskih ideja i kretanja u filozofiji, nauci, književnosti. Istina, uže oblasti postdiplomskih studija i izbor tema doktorskih disertacija upućuju na njihova zanimljiva preusmjerenja u određivanju osnovnog područja naučnog interesa i kasnijeg profesionalnog rada; Begović, svršenic mostarske gimnazije, pohađao je studij šerijatskog prava na Pravnom fakultetu u Alžiru kao stipendist jugoslavenske vlade, a Čemerlić, svršenic šerijatske gimnazije u Sarajevu, pohađao je studij svjetovnog prava na Sorboni, nakon što je samostalnim zauzimanjem osigurao stipendiju francuske vlade.

* hilmo.neimarlija@gmail.com

** Riječ na promociji izdanja: Mehmed Begović, *O razvoju šerijatskog prava u Jugoslaviji* i Hamdija Čemerlić, *Izborni sistemi u Jugoslaviji*, University press – Federalno ministarstvo obrazovanja i nauke, Sarajevo 2024, održanoj u ANUBiH 17. septembra 2025.

Disertaciju na temu *O razvoju šerijatskog prava u Jugoslaviji* Begović je odbranio 1930. i nakon toga imenovan je za docenta na Pravnom fakultetu u Beogradu; na kojem je djelovao kao nastavnik u svim zvanjima cijeli radni vijek. U godinama Drugog svjetskog rata bio je isključen iz nastave odlukom marionetske vlasti u Srbiji, jer u augustu 1941. nije potpisao *Apel srpskom narodu*, koji je pozivao na lojalnost njemačkoj okupaciji i kolaboracionističkoj vlasti Milana Nedića; poziv je uputilo 545 pripadnika „matice srpskih intelektualaca i vođa“, među kojima su bili episkopi, ministri, senatori, privrednici, a najzastupljeniju kategoriju potpisnika činili su univerzitetski profesori. Uz višestruki doprinos nastavi i izučavanju šerijatskog i porodičnog prava na Pravnom fakultetu u Beogradu, svojim angažmanima je pružio dragocjen doprinos obrazovanju nastavnika i etabliranju tih disciplina na Pravnom fakultetu i Islamskom teološkom fakultetu u Sarajevu, kao i na drugim studijima prava u Jugoslaviji.

Čemerlić je sa disertacijom na temu *Izborni sistemi u Jugoslaviji*, odbranjenom 1936. na Sorboni, dvije godine kasnije imenovan za docenta na Višoj šerijatsko-teološkoj školi u Sarajevu, na učilištu, koje je imalo osam semestara i faktički karakter fakulteta, ali je uslijed politički motiviranog formalnog onemogućavanja Sarajeva da bude institucionalni centar visokog islamskog obrazovanja, nazvano školom. Na VIŠT-u je bio je predavač do 1943. kada je kao saradnik Narodno-oslobodilačkog pokreta u svojstvu vanrednog profesora prešao u partizane. Nakon rata je bio jedan od utemeljitelja Pravnog fakulteta u Sarajevu, i njegov profesor do redovne mirovine. U osnivanju Pravnog fakulteta 1946, koji je tri godine kasnije bio središnja članica u osnivanju Univerziteta u Sarajevu, imao je dvostruku utemeljiteljsku ulogu. Učestvovao je kao profesor VIŠT-a, neformalnog i faktičkog prethodnika Pravnog fakulteta u studijima prava, koji je ukinut 1945, - pored njega još trojica profesora su uključeni u rad Pravnog fakulteta, a biblioteka VIŠT-a preuzeta je i korištena kao njegova prva biblioteka, - i kao ministar pravde, resornog ministarstva za političke i pravne razloge osnivanja Pravnog fakulteta u Sarajevu. U mirovini je imao također utemeljiteljsku ulogu u osnivanju Islamskog teološkog fakulteta, danas Fakulteta islamskih nauka, koji je započeo s radom 1977. kao neformalni i faktički nasljednik VIŠT-a u dimenziji islamskih teoloških i kulturno-historijskih studija; bio je predsjednik Matičarske komisije i Komisije za nastavni plan i program, njegov prvi dekan i profesor društveno-političkog sistema SFRJ.

Nosioci visokog autoriteta u pravnim naukama, Begović u šerijatskom i porodičnom pravu i Čemerlić u ustavnom pravu, bili su cijenjeni predavači na mnogim fakultetima i učesnici u radu domaćih i međunarodnih naučnih institucija i strukovnih asocijacija. Uvažavani su za konkretne doprinose nauci i visokom obrazovanju, za dosljedna zastupanja humanističkih ciljeva i jedinstva

teorijskih i praktičnih funkcija društvenih nauka generalno, i pravnih posebno. Uživali su najšire poštovanje i društveni ugled kao intelektualci koji su, svaki na svoj način, dostojanstveno svjedočili vjernost klasičnim vrijednostima i moralnim uzorima u društvenim i humanističkim naukama, slijeđenjem civilizacijskih kretanja koja su doprinosila zajedničkom dobru, donošenjem hrabrih životnih odluka u okolnostima ratnih sukoba i društvenih preokreta kao i u vremenima mira, zastupanjem vlastitih mišljenja o važnim društvenim pitanjima i kada su ona oponirala oficijelnim političkim stavovima. U bošnjačkom narodu posebno su cijenjena njihova praktična svjedočenja vjerskog identiteta i njihove aktivne podrške institucijama Islamske zajednice u društvenim okolnostima sistemskog preferiranja ateističkog svjetonazora i religijske indiferentnosti.

Mehmed Begović je bio član SANU i ANUBiH, višegodišnji predsjednik Odbora za istoriju srpskog prava, nosilac visokih nagrada i odlikovanja Srbije, i ta priznanja reprezentiraju akademski i društveni ugled koji je stekao u Beogradu i djelujući iz Beograda. Cijeli radni vijek, i znatan dio života prije i poslije toga, živio je u gradu koji je bio prijestolnica zajedničke države južnoslavenskih naroda i društveni ambijent za koji je malo reći da je bio tradicionalno nenaklonjen islamu i muslimanima. U tom središtu „fascinantnog kruga turske magije“, kako je taj odnos definirao Krleža, Mehmed Begović je postigao ugled i priznanje kao naučnik i predavač najviših akademskih preporuka, kao intelektualac koji je angažirano zastupao stav o bošnjačkom kulturnopovijesnom identitetu bosanskih muslimana i njihovoj nesvodivosti na vjersku pripadnost, kao dostojanstvenik bošnjačke tradicije islama koji je, u vremenu materijalističkog „znanstvenog pogleda na svijet“, sa prigodnom „francuskom kapom“ na glavi i uz znanje i uvažavanje kolega i studenata, petkom u podne napuštao Pravni fakultet radi obavljanja džuma namaza u Bajrakli džamiji. Afirmirao se izvornim priložima pravnim naukama, napose priložima šerijatskom pravu i sintezi klasičnih muslimanskih i modernih zapadnih pristupa šerijatu, djelima o porodičnom pravu i radovima na važne teme historije prava i sociologije, angažiranim intelektualnim pristupima osjetljivim pitanjima političkih odnosa i društvenih nauka, jasnim moralnim stavovima i zalaganjem za slobodu znanstvene misli.

U djelu *Muslimani Bosne i Hercegovine*, objavljenom 1938, tematizirao je nepovoljan socijalni, ekonomski, kulturni i politički položaj bosanskih muslimana u Jugoslaviji i ukazao na temeljno jedinstvo njihove pripadnosti islamu i vjernosti svom jeziku, porijeklu i običajima. Tu je, uz ostalo, napisao: „Kako se vidi, bosansko-hercegovački muslimani ostali su vjerni svojim narodnim tradicijama za cijelo vrijeme turske uprave, iako ponekad nazivaju svoju vjeru turskom vjerom umjesto islamskom, a sebe Turcima umjesto muslimanima. Te su riječi, po njihovom shvatanju, označavale njihovu vjersku a ne nacionalnu

pripadnost, jer oni u nacionalnom pogledu nazivaju Turke ‘Turkušama’, a sebe ‘Bošnjacima’. Riječ Bošnjak značila je za njih, ne samo pokrajinski geografski pojam, nego još nešto više. Ta je riječ označavala i neku vrstu nacionalne pripadnosti. Biće sasvim razumljivo što su oni na taj način izražavali svoje nacionalno pripadanje kad se uzme u obzir činjenica, da je srpstvo sve do XIX vijeka bilo usko vezano za pravoslavlje, a hrvatstvo za katolicizam.“

Hamdija Ćemerlić je visoka priznanja i društveni ugled stekao naučnim radom i obavljajući odgovorne dužnosti profesora VIŠT-a i učesnika u Narodnooslobodilačkom pokretu i kreiranju temeljnih dokumenata ZAVNOBiH-a, narodnog poslanika i ministra građanske političke orijentacije u neformalnom komunističkom sazivu Ustavotvorne skupštini Federativne Narodne Republike Jugoslavije i prve republičke Vlade Bosne i Hercegovine, profesora i dekana Pravnog fakulteta i rektora Sarajevskog univerziteta, člornika državnog projekta utvrđivanja osnova nacionalnog samoodređenja bosanskih muslimana i predsjednika Sabora Islamske zajednice u Jugoslaviji, profesora i dekana Islamskog teološkog fakulteta. Na VIŠT-u je bio prvi nastavnik sa klasičnim muslimanskim i modernim evropskim obrazovnim referencama. U Narodnooslobodilačkom pokretu je bio vjerovatno jedini profesor sa nekog teološkog fakulteta, i svakako intelektualac sa jedinstvenim preporukama među ličnostima muslimanskih tradicionalnih i građanskih orijentacija koji su se uključili u pokret, poput njegova vršnjaka i kolege Muhameda Sudžuke ili Nurije Pozderca, sa kojima je dijelio patriotsko i humanističko identificiranje sa deklariranim karakterom pokreta, koji se predstavljao kao narodni, a ne samo kao komunistički, i kao oslobodilački pokret ravnopravnog uvažavanja i zastupanja Srba, Hrvata i Muslimana. Na tim političkim odrednicama temeljio je i učešće u strukturama poslijeratne vlasti, koja se prvih godina nije javno predstavljala kao komunistička. Odustao je kada je partija zavela svoju potpunu vlast i isključila sa političke scene zastupnike građanske orijentacije i iz reda sudionika NOP-a. Odbio je poziv za članstvo u partiji, ali se nije povukao u pasivnu privatnost već je nastavio sa produktivnim akademskim aktivnostima i društvenim djelovanjem u okolnostima poslijeratne lišenosti Muslimana / Bošnjaka prava na nacionalno predstavljanje i ravnopravnost sa Srbima i Hrvatima, koje su im jamčili proglasi i dokumenti NOP-a.

U drugoj polovini šezdesetih godina aktivno je sudjelovao u najvažnijim naučnim inicijativama i provedbama zahtjeva da se nacionalno pravo Muslimana / Bošnjaka uvaži i, sa ugledom u naučnim krugovima i u bošnjačkom / muslimanskom narodu i bosanskohercegovačkom društvu, pružio je važan doprinos u procesima njegova formalnog ustanovljenja. Međutim, otvoreno je zastupao stav da nacionalna nominacija bez nacionalnih institucija ne zadovoljava i da naziv Muslimani nije sretan naziv. Sredinom sedamdesetih godina uključio

se u rad najviših organa i obrazovnih ustanova Islamske zajednice i tokom narednog desetljeća imao je središnju ulogu u određivanju Islamske zajednice prema pitanjima položaja Bošnjaka/Muslimana u procesima federalizacije Jugoslavije, osamostaljivanja republika i ekonomskog, kulturnog i političkog uspona Bosne i Hercegovine, na jednoj strani, i prema pitanjima vjerskog života muslimana, koje se više nije moglo zadržavati u unutarnjim formama i društveno marginaliziranim okvirima koji su uspostavljeni sa uspostavom komunističke vlasti, na drugoj strani. Podržavao je afirmativno razumijevanje kretanja u društvu, a sa kretanjima u Islamskoj zajednici aktivno se identificirao, napose sa projektom Islamskog teološkog fakulteta i programima unaprjeđenja normativnog sistema Islamske zajednice, i bio najutjecajnija ličnost u povezivanju unutarnjeg institucionalnog definiranja kretanja u Islamskoj zajednici i njihova vanjskog društvenog uvažavanja.

U riječima posmrtnog oproštaja sa Mehmedom Begovićem, koje su kazali njegove kolege sa Pravnog fakulteta u Beogradu u oktobru 1990, mogu se razabirati razlozi fascinirajućeg djelovanja i ugleda Mehmeda Begovića u nekadašnjem Beogradu. Prema riječima profesora Marka Mladenovića, „govornik ostaje zbunjen pred poplavom toliko mnogo blistavih univerzalnih ljudskih, pedagoških, naučnih, ovovremenskih i vanvremenskih osobina, kakvim je bio obdaren profesor Begović. ... Vrstan predavač, izuzetno human čovek, blage tople naravi, obdaren prefinjenom inteligencijom i podaren lepotom tela i duha, uvek uspravan i dostojanstven, prav kao strela i u starosti, kretao se po Pravnom fakultetu i drugde kao večno mladi princ, ali i kao skroman i tih čovek, kao čovek koji je iz sebe zračio onu dobrotu nedostižnu mnogim ljudima.“ Po profesoru Dragiši Denkoviću, „Tih smiren i uvek odmeren, profesor Begović, koji je svojom pojavom delovao kao čovek – mislilac, bio je ujedno i čovek – akcije. ... Stoga bi se za profesora Mehmeda Begovića moglo reći da je sa svojom mirnom snagom, u svojim stavovima bio uvek prav bez isprisanja, i borben bez razmetanja tako da se isticao skromnošću u veličini i hrabrošću u blagosti.“

Ovim sugestivnim riječima priznanja, iskazanih profesoru Begovića od njegovih fakultetskih kolega, odgovara priznanje, iskazano profesor Hamdiji Čemerliću od profesora Sarajevskog univerziteta, koji su ga izabrali za rektora u prvoj godini nakon studentskih demonstracija koje su 1968. potresle zapadni svijet i Jugoslaviju. Nije bio član komunističke partije i izabran je voljom profesora, a protiv volje vladajućih partijskih krugova, koji nisu imali mogućnosti da proceduralno ospore njegovu kandidaturu. Stoga su pribjegli uobičajenom postupku u tim vremenima kod formalno ispravnih kandidatura politički nepodobnih kandidata; od profesora Čemerlića privatno su zatražili da ne prihvati kandidaturu. Profesor je odgovorio da nema razloga da odbije

kandidaturu, ali će to učiniti ako to politička vlast od njega javno zatraži. Naravno, plašili su se suda javnosti, i nisu to učinili. Tridesetšest godina kasnije, profesori Sarajevskog univerziteta govorili su o životu i djelu Hamdije Ćemerliću na skupu održanom na Fakultetu islamskih nauka povodom stote godišnjice njegova rođenja. Profesor Zdravko Grebo je podsjetio na susretanje sa naočitom pojavom akademika Ćemerlića u holovima Pravnog fakulteta u Sarajevu u slikama koje su predočavale doživljaj sličan doživljajima susretanja sa dostojanstvenom pojavom profesora Begovića u holovima Pravnog fakulteta u Beogradu u opisima beogradskih profesora. U riječima akademika Muhamed Filipovića da Hamdiji Ćemerliću pripada svaka čast za život koji je živio, sublimiran je smisao poštovanja njegove ličnosti i osjećanja zaduženosti njegovim djelom, koje su tom prilikom iskazali sarajevski profesori.

Mehmed Begović i Hamdija Ćemerlić bili su ličnosti ideje i moralnog čina; bili su vjerodostojni zastupnici civilizacijskog zahtjeva za skladom nasuprot neskladu, poziva na kretanje u svijetu reda a ne nereda. Svojim životima i djelima, svjedočili su da su moguće realistične i dostojanstvene osobne sinteze slobode i poštivanja autoriteta, društvenog djelovanja i individualne odgovornosti. Već u francuskim disertacijama iskazali su sklonosti povezivanju naučnog rada i društvenog djelovanja. Opsegom i sadržajem znanja one su bile skromne u odnosu na tadašnji vladajući model opsežnih francuskih disertacija. Primjerice, disertacija o Ibn Sini poznatog historičara islamske filozofije Henry Corbina, iz tih tridesetih godina, imala je glavni i dopunski dio i zapremala je više od šesto strana, a jedna od najslavnijih disertacija svih vremena, *Mediterran* Fernanda Braudela, koja je branjena četrdesetih godina, imala je dva puta po šesto strana. Međutim, za razliku od disertacija tih vremena koje su bile obimni prilozi pozitivnom znanju, Begovićeva i Ćemerlićeva disertacija uključivale su kritički pristup, kao karakteristiku francuskih disertacija u novijim vremenima, i to je svakako njihova značajna aktualna vrijednost. Disertaciju o razvoju šerijatskog prava u Jugoslaviji Mehmed Begović je zaključio pozivom na muslimansko mijenjanje odnosa prava i religije u skladu sa povijesnim promjenama i kur'anskim ustanovljenjem nužne potrebe za različitostima, kojim se „neće neposredno povrijediti načela islamske vjere“. A *Zaključak* u disertaciji Hamdije Ćemerlića o izbornim sistemima sadrži rečenice kojima se smisao ni u kom slučaju nije iscrpio u vremenu nastajanja: „Nema bolje političke institucije za neku zemlju od one koja odgovara njenoj tradiciji, njenim običajima, intelektualnim i moralnim vrijednostima. U praksi nema savršenog sistema; postoje samo manje loši sistemi u poređenju s drugim. Zadatak zakonodavca je pronaći sistem, koji je najmanje loš a najbolje prilagođen okolnostima.“

Akademik Mehmed Begović i akademik Hamdija Čemerlić zaslužili su poštovanje a njihova rana djela zaslužuju čitalačku pažnju, premda su nastala prije nepuno stoljeće! Ili, upravo zato!

Hommage počasnom akademiku Budimiru Leki Lončaru

(KIC BiH u Zagrebu, 5. septembar 2025. godine)

Poštovane kolege i prijatelji,
draga obitelji Lončar,

Već je godina da nije sa nama naš dragi akademik Budimir Lončar, ambasador, ministar, visoki dužnosnik UN, specijalni predsjednički savjetnik, vrhunski diplomata, koji je svojim ukupnim životnim opusom obilježio našu epohu. To je ličnost koja je ostala u pamćenju mnogim suvremenicima i djelatnicima u diplomaciji i međunarodnim odnosima. Znalo se da je vrhunski diplomatski mentor ne samo na prostoru SFR Jugoslavije nego i drugdje, prevashodno u zemljama Afrike i Azije, tada u procesu oslobođenja od kolonijalizma i drugih oblika ovisnosti. Bio je jedan je od malog broja istaknutih diplomata koji su znali kako efikasno realizirati politiku miroljubive koegzistencije u blokovski podijeljenom svijetu, velikih vizionara i utemeljitelja Pokreta nesvrstanih zemalja: Tita, Nehrua, Nasera, Nkrumaha i Sukarna.

Njegov *savoir faire* nedostaje posebno sada, u vremenu kada *in vivo* prisustvujemo genocidu u Gazi, posmatramo *deal* najmoćnijih u prekrajanju granica, ne samo zona uticaja, nego i granica suverenih država zarad interesa najsnažnijih, koji bezobzirno urušavaju teško postignuti *modus vivendi* na našoj planeti, kapitalno dostignuće poslije Drugog svjetskog rata.

Budimir Lončar je bio i ostaje u našem sjećanju kao rafinirani evropski diplomata, dokazani antifašista, elegantni čovjek sa znanjem i karizmom, zastupnik ideja otvorenog svijeta, pobornik poštovanja suverenih država na temeljima Povelje UN-a, cijenjeni i zanimljivi sagovornik sa manirima plemenitih, rado viđen u svim društvenim krugovima, od Zagreba, preko Beograda, Njujorka, Džakarte, Berlina, Vašingtona i drugih najvažnijih metropola na planeti. Na svom stogodišnjem životnom putovanju dosljedno se zalagao za ostvarenje državnih i nacionalnih interesa svoje domovine, koristio se u radu snagom argumenata i van serijskim umijećem u razgovorima oko najsloženijih tema. Vjerujem da je tajna njegovih diplomatskih uspjeha u tome što je imao talenta da pronalazi zajedničke elemente koji približavaju strane u pregovorima, posebno onda kada su im pozicije bile najudaljenije. To su mogli postići

* IANUBIH; anerkez@yahoo.com

samo rijetki diplomatski protagonisti, samo oni kojim se vjerovalo, a za što su morali imati ljudski, moralni, profesionalni i svaki drugi kredibilitet. Upravo je takav bio Budimir Lončar.

Leko je bio prononsirani esteta, ljubitelj likovnog stvaralaštva, zaljubljenik u pozorište, vrlo društvena ličnost, tražio je pozitivno u ljudima, imao je vanjsku mirnoću koja impresionira i unutrašnju žar koja ga je pokretala naprijed. Bio je zahtjevan kao rukovodilac, znao je motivirati saradnike, cijenio je dobar učinak i uzvraćao svojom podrškom i povjerenjem.

Kao prijatelj bio je kvalitetan i pouzdan, posebno u složenim situacijama. Ja sam ga doživljavao kao sjajnog gošpara, u najboljem značenju ove riječi, iako nije porijeklom dubrovački, za mene je bio i ostaje više od dalmatinskog vlastelina, ne samo po načinu života, nego ukupnom opusu, posebno doprinosu miru u svijetu i afirmaciji svoje domovine.

O Budimiru Lončaru, najbolje je pisao cijenjeni kolega Tvrтко Jakovina, u knjizi „Od Prijeka do krova svijeta“. Zato je teško dodati nešto novo. Ipak, možda će nekoliko sekvenci iz mojih sjećanja na zajednički rad sa ovim diplomatskim velikanom, u vremenu kada je Jugoslavija klizila u svoj nestanak, upotpuniti sliku o njemu.

IX SAMIT POKRETA NESVRSTANIH ZEMALJA

Budimir Lončar je 1988. godine bio savezni sekretar za inozemne poslove SFRJ, koja se intenzivno pripremala da bude domaćin 9. konferencije Pokreta nesvrstanih zemalja u Beogradu. Temeljne političke, diplomatske i protokolarne aktivnosti za samit obavljali su vanjski poslovi pod rukovodstvom ministra Lončara. Aspekti sigurnosti, transporta, smještaja, informiranja, veza i drugog bitnog za održavanje ovog najvećeg međunarodnog skupa u Jugoslaviji bili su u odgovornosti drugih ministarstava i državnog odbora kojim je rukovodilo Branko Mikulić, predsjednik savezne vlade. Na čelu tima SSIP za pripremu samita bio je ambasador Dževad Mujezinović, u čijem sastavu sam bio po funkciji i posebnim obavezama kao savjetnik saveznog sekretara. U tom timu bili su istaknuti ambasadori, uključivo i kolega Darko Šilović, kao načelnik Uprave za nesvrstane. Sjećam se vrlo profesionalnog i intenzivnog rada u dosta složenim političkim okolnostima. Ipak, one nisu bitno uticale na tok priprema i samo odvijanje konferencije, održane od 4. do 7. 9. 1989 godine. Budimir Lončar je bio *spiritus movens* u svim fazama priprema, posebno oko usaglašavanja dokumenata koji su pripremani i usvojeni na samitu PNZ. Za diplomate SSIP SFRJ on će napisati 2019. godine, u preporuci za moju prvu knjigu, što će ponoviti tokom promocije u Sarajevu: „*da su po svom profesionalizmu i intelektualnom potencijalu, ali i međunarodnom ugledu, mogli ravnopravno stajati uz bok najvećih i najrazvijenijih država svijeta*“.

Samit je uspješno održan uz prisustvo 124 države i 36 međunarodnih organizacija i specijalizovanih agencija. Lista učesnika je prethodno utvrđena, kako je uobičajeno, i s te strane nismo očekivali mogući problem. Ipak, i pored svih temeljitih priprema, na dan otvaranja samita pojavili su se *nezvani gosti* koji su mogli poremetiti otvaranje konferencije. Vrlo brzo smo ustanovili da se radi o dva predstavnika „Fronta Farabundo Marti za nacionalno oslobođenje el Salvadora“, koji su u Beograd došli formalno u sklopu kubanske delegacije, a sa namjerom samostalnog djelovanja tokom samita NZ. Nije nas suviše iznenadio nizak udarac Kube, s kojom smo od samita PNZ 1979. u Havani imali povremeno zaoštrene odnose, jer je J. B. Tito tada spriječio Fidel Kastru u namjeri da se politika Moskve infiltrira u PNZ. Inače, dobro se sjećam Havane, kada sam bio dijelom jugoslovenske delegacije, u kojoj je Budimir Lončar, kao podsekretar, bio istaknuti član Titovog izuzetnog tima. Od tada traje naša višedecenijska suradnja iz koje će se izroditi i prijateljstvo.

U vezi *nezvanih gostiju* morali smo hitno ići kod Janez Drnovška, tadašnjeg predsjedavajućeg Predsjedništva SFRJ. Trebala se donijeti brza odluka, osigurati da samit neometano funkcioniра, da se ne izazove nezadovoljstvo nekih latinoameričkih država i drugih u PNZ, a da se pomogne oslobodilačkom pokretu iz el Salvadora da ostvari svoje ciljeve. Ne treba zaboraviti da je Jugoslavija bila blagonaklona prema oslobodilačkim pokretima, imala posebno mjesto u srcima njihovih pripadnika, pa je trebalo na tanani način usklađivati državnu sa partijskom politikom na vanjskom planu. Nađeno je rješenje tako što se *nezvanim gostima* neće dozvoliti ulazak u kongresnu dvoranu „Sava centra“ i formalno prisustvo samitu, ali će im biti omogućeno da izvan konferencijske dvorane odvijaju svoje informativne aktivnosti prema učesnicima samita. Za provođenje ovog zadatka bio sam ja zadužen. Međutim, analiza otvorenog pitanja i prijedlozi za rješenje nastale situacije bili su većinom od Lončara. Tada sam se ponovo uvjerio u njegov diplomatski talenat, znanje da pomiri suprotnosti, otvori prostor i vidi perspektivu za nove odnose među državama.

I sada, sa simpatijama, sjećam se dvojice mladih i elegantnih pripadnika tog pokreta, kako u besprijeckornim uniformama boje masline i uglačanim čizmama, u predvorju kongresne dvorane „Sava centra“, kontaktiraju delegate i druge učesnike samita i razgovaraju o pitanjima koja su za njih od prioriteta. Poštovali su ograničenja i bili zahvalni zemlji domaćinu za neometano djelovanje.

Tri godine kasnije naći ću se u sličnoj situaciji kao *neželjeni gost*, tada član delegacije RBiH na 10. samitu nesvrstanih u Džakarti, kada nam se manevrima beogradske diplomatije režima Miloševića pokušao onemogućiti rad u samitu. Bio je to propali pokušaj agresivnog ostatka jugoslovenske diplomatije,

u novom nacionalističkom izdanju, da onemogući etabliranje BiH na međunarodnoj sceni. Šta više, bh diplomatija u povelju, onemogućila je režimu Miloševića da preuzme mjesto SFRJ u Pokretu NZ i bitno uticala da se nešto kasnije u UN-u, u Njujorku, izmakne stolica SFRJ istom režimu. Srbija će svoj status, kao samostalna država u UN i PNZ, dobiti puno kasnije a za njen status će glasati i BiH, tako da je svaka priča o kontinuitetu sa SFRJ *šarena laža* na neuke. *Pacta veritatem confirmant.*

POČETAK KRAJA ZAJEDNIČKE DRŽAVE

U Beogradu sam živio, posljednji put, u periodu od 1986. do 1989. godine. Sticajem okolnosti, koristio sam stan mog prvog ambasadora i dragog prijatelja prof. dr. Rikarda Štajnera, člana SIV u prethodnom sazivu, koji je odlučio da se vrati i vrijeme mirovine provede u Zagrebu. U međuvremenu, ja sam bio *revnosni čuvar* prelijepog stana opremljenog sa puno ukusa, knjiga, slika i drugih odabranih predmeta. U istoj luksuznoj zgradi, na drugom ulazu, živjela je obitelj Lončar. Leko je tada bio zamjenik saveznog sekretara i postat će savezni sekretar za inozemne poslove SFRJ, kada je drugi veliki antifašista, diplomata i političar Raif Dizdarević izabran u Predsjedništvo SFRJ, u kojem će uskoro biti predsjedavajući kolektivnog šefa države. Činjenica da smo bili dnevno upućeni jedan na drugoga u procesu rada, često bili zajedno u aktivnostima diplomatskog kora, koje su bile vrlo intenzivne u tadašnjem glavnom gradu SFRJ, povremeno zajedno odlazili i vraćali se sa posla, naš profesionalni odnos je prerastao u novi kvalitet, velikog povjerenja, iz čega je nastalo i iskreno prijateljstvo. Ovo pominjem jer se radi o periodu kada je Slobodan Milošević stupio na političku scenu u punom kapacitetu, kao komunistički lider nacionalističke Srbije, pokrenuo proces destabilizacije i doveo do kraha Jugoslavije. Tada je došlo do ozbiljne pometnje u redovima institucija savezne države i političkom rukovodstvu zemlje. Različitih pogleda na zaoštrene političke i društvene prilike bilo je u Saveznom sekretarijatu za vanjske poslove, istina s prividnim jedinstvom.

Djelovanje centara moći velikosrpskog nacionalizma vodili su ka homogenizaciji srpskog korpusa u organima savezne vlasti. Toga smo bili svjesni Budimir Lončar i nas nekoliko, imali smo isto mišljenje o ciljevima takve politike i ozbiljnim posljedicama koje ostavlja na službu vanjskih poslova i međunarodni položaj Jugoslavije. To je bilo vrijeme kada je svako od nas morao voditi računa o tome kako i šta govori, posebno kako postupa, naročito ako ima rukovodeće odgovornosti. U tom vremenu Budimir Lončar je pokazao izrazitu vještinu u rukovođenju velikom i složenom institucijom vanjskih poslova u burnom vremenu, održavajući međunarodni aktivitet na visokom nivou i ne dozvoljavajući da pobornici velikosrpskih ideja dođu do izražaja. Znam da

sam mu bio rijedak sagovornik u kojeg je imao veliko povjerenje, često smo razgovarali o svim bitnim događajima i protagonistima tog vremena, dolazili do vrlo bliskih zaključaka, što bi mu često bila neka osnova za djelovanje kao ministra.

Razgovori o brojnim temama, tokom beogradskih dana službovanja i drugovanja sa B. Lončarom, ostale su mi u dubokom sjećanju i pomogli da učvrstim vlastite poglede na jugoslovensku stvarnost kako bi spremniji dočekao vrijeme krvavog raspleta. Politička, religijska, historijska, kulturna i druga pitanja bila su u fokusu naših diskusija. Razgovore smo uglavnom vodili šetajući od kuće do posla, oko pola sata dnevno, što je izazivalo interes, čak i beogradskih medija, ali i podozrenje drugih, a nama pomoglo da možemo slobodno razgovarati. Sjećam se da me je pokušao zaštititi u Beogradu, kada je protiv mene povedena hajka jer sam se oglasio i podržao dr. Nijazu Durakovića, predsjednika CK SK BiH, protiv zloupotrebe „*mošti pravoslavnih svetaca i kađenja tamjanom po BiH*“, i dodatno jer nisam dozvolio agresivno ponašanje nacionalista, što je bio njihov *modus operandi* u SSIP prema kolegama iz Slovenije i sa Kosova. Iako tada nije uspio, jeste u narednom pokušaju kada sam već bio na dužnosti ambasadora SFRJ u Tunisu, da spriječi gnusnu podvalu iz iste nacionalističke kuhinje.

Budimir Lončar uvijek je sa puno analitičnosti prilazio otvorenim pitanjima, borio se za Jugoslaviju otvorenu prema svijetu i prosperitetnu u svakom pogledu. Znalo se da ima senzibilitet prema zemljama *trećeg svijeta* ali u duši je ostao dijete Mediterana i zagovornik evropskih, u osnovi zapadnih civilizacijskih vrijednosti. U vremenu ozbiljnih iskušenja u Beogradu, mislim da mu je najviše pomoglo da ostane dosljedan sebi njegov dokazani antifašizam i duboko ukorijenjena privrženost Hrvatskoj. Svjedokom sam koliko je bio vezan za rodnu grudu, pričao mi je o mladosti, o svom putu od Prijeka do Zagreba i dalje. Nikada nije bio dileme za mene i druge koji su ga poznavali ko je, odakle i šta je Budimir Lončar. On je istovremeno bio ponosni dalmatinac, antifašist, Hrvat i kozmopolit, odlučni protivnik ideologije i prakse velikosrpskog nacionalizma i sličnih filozofija. To je ličnost koja je u odlučnim trenutcima bitno doprinijela svojoj užoj domovini, uz manje vidljiv ali vrlo efikasan način. Zato se nadam da će se uskoro i u njegovoj rodnoj Hrvatskoj, koju je duboko nosio u srcu, na objektivan i bez ideoloških predrasuda, valorizirati doprinos Budimira Lončara, na način kako je i zaslužio ovaj diplomatski velikan.

Posmatrajući aktualne događaje u Beogradu i Srbiji, sada većinski u granicama te države, čija su izvorišta slična ili ista kao i prije više od trideset godina. Izražavam neku nadu da bi ovo mogao biti početak srpske katarze ili možda novi početak bolje atmosfere dobrosusjedstva u našoj regiji. Ipak, nisam uvjeren dok se ne pokažu rezultati.

DŽAMIJA U ZAGREBU

Budimir Lončar je bio čovjek koji je uvijek držao do svog izgleda, oblačio se sa stilom, kravata i džepni rupčić su bili zaštitni znak, imao je bezprijetkorno ponašanje, bio je kavalir i ugodan sagovornik. Rijetko ga se moglo vidjeti da ne kontrolira svoje impulse u komunikaciji sa ljudima. Pored diplomata ljudi iz kulture, nauke i novinari bili su mu bliski. Nisam primjetio da se posebno družio sa političarima iako je dugo godina bio dio jugoslovenskog državnog establišmenta. Volio je i susrete sa ljudima iz drugih društvenih krugova, posebno ako dolaze iz Hrvatske.

Od Lončara sam čuo za zagrebačkog krojača Salema Šabića, čiji je šnajderski salon imao reputaciju. Pet godina kasnije, u vrijeme agresije na RBiH, upoznati ću ovog čovjeka kao jednog od potpredsjednika Stranke demokratske akcije i bliskog saradnika Alije Izetbegovića. Tada će imati moć, financijske izvore, uticaj i miješati će se u brojne poslove koji su bili zadaci države BiH, a ne vladajuće stranke. Tako je pokušavao djelovati i na vanjskom planu, kroz paralelizam, posebno prema islamskom svijetu.

B. Lončar je oduvijek njegovao dobre odnose sa predstavnicima vjerskih zajednica, sjećam se da smo jednom išli kod patrijarha Pavla, kada je ovaj bio na čelu Srpske pravoslavne crkve. Sa interesom i poštovanjem je primio Lončara, govorio je malo ali probranim riječima o poslu koji Lončar obavlja. Salim Šabić, tada u svojstvu predsjednika Odbora za izgradnju zagrebačke džamije, zamolit će zamjenika ministra Lončara da pomogne u rješavanju pitanja poklona iz Irana. Naime, iz te zemlje je došla poklon pošiljka tepiha koji bi adekvatno pokrivali podove novosagrađene džamije u Zagrebu i čije se otvaranje očekivalo te 1987. godine. Svi naponi ljudi iz Zagreba nisu dali rezultate jer se nije mogao naći osnov da se poklon primi obzirom na propise u Jugoslaviji. Tada me je Leko zamolio da pokušam naći rješenje za otvoreni problem. Jesam, sa zadovoljstvom sam to uradio, jer je tada efikasno funkcionirao sistem kao cjelina. Savezne carinske vlasti, od kojih sam očekivao neki otpor, težile su da pomognu. Moja ozbiljnija teškoća je bila kako osigurati suradnju tadašnjeg ambasadora Irana u Beogradu, obzirom da se slabo razumio u posao kojim se bavio, u šta ću se uvjeriti i kasnije prilikom prve posjete Beogradu A. A. Velajati, ministra vanjskih poslova, nakon obnove diplomatskih odnosa dvije zemlje, prekinutih dolaskom ajatolah Homeinija na vlast u Iran. Ukratko, ćilimi su došli na vrijeme u Zagreb i moj prijatelj Lončar je bio sretan. Sigurno, ne više od mene. Bio sam ponosan što sam mogao dodati još jedan mali kamačak u mozaiku dobrih odnosa među ljudima, nastavljajući konkretnu podršku Islamskoj zajednici koju sam započeo ranije, još tokom priprema za svečano otvaranje Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu 1977. godine. Tada sam saradivao sa mojim profesorom na fakultetu, dr. Hamdijom

Čemerlićem, tada predsjednikom Islamske zajednice u SFRJ. Bio je to svečani početak rada prve islamske visokoškolske obrazovne i naučne institucije u SFRJ. Tom fakultetu ću pomoći i tokom agresije na RBiH, osiguravajući prvu i veliku finansijsku pomoć od strane ISESCO, tada u svojstvu člana Izvršnog savjeta ove organizacije.

Ljudi kao Budimir Lončar znali su u životu i radu primjenjivati najbolje vrijednosti uvažavanja, tolerancije i čestitog odnosa u društvenoj zajednici, bez ideoloških i drugih predrasuda, posebno kada su u pitanju bile vjerske zajednice i vjernici. Podsjetimo se da su tada u SFRJ bile obnovljene ili su novoizgrađene mnogobrojne bogomolje svih religija, a u Beogradu je bio u izgradnji mega hram Svetog Save, kao jedna od najveća pravoslavnih građevina na svijetu. Nažalost, uskoro će agresori na BiH pokazati drugo, ružno lice, i od neimara bogomolja postati ratni rušitelji. Tokom rata u BiH srušili su i 614 džamija, 218 mesdžida, 69 mekteba, četiri tekije, 37 turbeta i 405 drugih objekata Islamske zajednice u BiH.

PONOVO U RODNOJ GRUDI

Povratak Budimir Lončara u Hrvatsku i prihvatanje da bude specijalnim savjetnikom predsjednika Republike Hrvatske Stjepana Mesića, koji je i tim potezom pokazao državničku širinu i mudrost, bio je za mene jedan od važnih trenutaka u novom poglavlju u našim odnosima. To je bila izvanredna prilika za nove susrete i suradnju. Tada sam i ja bio diplomatski savjetnik predsjedavajućeg Predsjedništva BiH i imali smo prilika da se češće srećemo i surađujemo. Radili smo u duhu razumijevanja, poštovanja, povjerenja, u interesu naših država, doprinijeli zbližavanju rukovodstava dvije zemlje, uzajamnoj podršci BiH i Hrvatske na međunarodnom planu, izgradnji dobre atmosfere za saradnju BiH, Hrvatske i Srbije, viđali se u Sarajevu, Zagrebu, Njujorku i drugdje. Dolazak B. Lončara za najbližeg saradnika predsjednika Mesića bio je novi kvalitet i u vanjskoj politici Hrvatske. Leko je bio čovjek koji je lako mogao otvoriti svaka značajnija diplomatska vrata u svijetu, poznao je neke od ključnih ličnosti koje su mogle uticati na one koji donose odluke, bio je fini analitičar prilika u svijetu, kojem je predsjednik Mesić pružio priliku da, tokom međunarodnih kontakata, iznese svoje poglede na brojna pitanja. Time je Hrvatska dobila dimenziju više u diplomatiji i na međunarodnoj sceni.

Sjećam se jedne epizode iz 2009 godine, sa 15. samita PNZ u Sharm el Sheikh, kojem su prisustvovali šefovi država Bosne i Hercegovine, Crne Gore, Republike Hrvatske i Republike Srbije. Slušali smo pažljivo izlaganja predsjednika Filipa Vujanovića, Željka Komšića, Stjepana Mesića i Borisa Tadića. Ona su bila toliko slična da mi je to paralo uši, Leko i ja smo se zagledali prilikom ponavljanja istih stavova i svojatanja vrijednosti iz Titove Jugoslavije, i to

od strane predsjednika zemalja nastalih krvavim raspadom zajedničke države. Takva „harmonija“ bila je neprirodna i meni otužna. Leko je bio ozbiljan, mada se na njegovom licu vidjela crta zadovoljstva, da bih tada shvatio da smo svi mi pisci govora bili iz iste škole, utemeljitelja Lončara, slično kao i prije 20 godina tokom samita PNZ u Beogradu. Na kraju ponukan činjenicom da smo tako često čuli ponavljanje riječi J. B. Tito i Jugoslavija u tim govorima, nisam mogao a da naglas ne upitam: Zašto ste onda rušili takvu državu? Nije bilo odgovora. Moja reakcija je bila spontana i odbijanje jedne vrste licemjerstva, kojim je, inače, bremenita diplomacija. I tada sam se uvjerio da nas dvojica i dalje dijelimo iste vrijednosti u diplomaciji i politici.

Budimir Lončar bio je moj prijatelj do kraja njegovog života. Takvo prijateljstvo je obogatilo mene kao čovjeka i djelatnika u jednoj profesiji koja je bila naša životna vokacija. Od njega sam dosta naučio i postao sigurniji u profesionalnom smislu a u ljudskom kako zadržati samokontrolu u složenim prilikama. Imao sam privilegiju da je preporučio i bio promotor moje prve knjige, zatim da prihvati da bude promotor nove knjige u Zagrebu, kada će doći do niza nesretnih okolnosti koje će onemogućiti našu zajedničku želju da se to i ostvari. Sa tugom se sjećam naših kontakata tokom njegove rekonvalescencije u vezi dileme kako će obilježiti svoj 100. rođendan. Obzirom da nije bio u dobroj formi, sugerirao sam da njegov 100. i 101. rođendan svi zajedno obilježimo 1. aprila 2025. u Zagrebu. Tada je iz mene govorio prijatelj i ne baš dobar savjetnik.

Život je putovanje u kojem se susrećemo sa brojnim i nekim od najtežih izazova. Znam to iz vlastitog iskustva. U takvim iskušenjima Leko i njegova Janja su mi bili bliski u svakom pogledu. Duboko sam zahvalan.

Volio bih da ovaj *omage* dragom prijatelju, koliko god bio nedostatan, bude utjeha i ponos obitelji Lončar što su imali Leku i dijelili život sa takvom ličnosti. Mi drugi, imali smo privilegiju i zadovoljstvo raditi, surađivati i dijeliti prijateljstvo sa takvim čovjekom i diplomatskim velikanom, kao što je bio, jeste i ostaje, akademik Budimir Lončar.

UPUTE AUTORIMA

Dijalog je naučni časopis koji objavljuje autorske radove, rezultate naučnih istraživanja, pregledne tekstove, prikaze i osvrte na knjige, kao i prikaze domaćih i međunarodnih skupova iz naučnih oblasti društvenih i humanističkih nauka. **Dijalog** izlazi četiri puta godišnje. Radovi se primaju isključivo elektronski na adresu dijalog@anubih.ba. Ukoliko rad zadovoljava kriterije **Dijaloga**, što se utvrđuje na redakcijskom kolegiju, prosljeđuje se na nezavisnu recenziju.

Uslovi za razmatranje rukopisa su sljedeći:

- Tekstovi trebaju sadržavati između 5 000 i 30 000 slovnih znakova s razmacima, bez referenci i fusnota. Prikazi knjiga i konferencija sadrže do 7 000 znakova s razmacima.
- Autori trebaju koristiti font Times New Roman, veličina 12, prored 1.5. Naslove i podnaslove pisati bez numeracije, veličine 12. Naslove navoditi u bold, a podnaslove u italic. Margine podesiti na 2.5 cm, na stranici formata A4.
- Iznad naslova navesti ime i prezime autora, a nakon toga u fusnoti naziv institucije u kojoj je zaposlen/a, kao i elektronsku adresu za korespondenciju.
- Apstrakt se prilaže na bosanskom, srpskom, hrvatskom (na početku) i engleskom jeziku (na kraju teksta) i treba da sadrži između 75 i 150 riječi. Ispod apstrakta navesti od 5 do 10 ključnih pojmova. Ukoliko je tekst na engleskom jeziku, apstrakt se na kraju teksta prilaže samo na engleskom jeziku.
- U posebnoj fusnoti (*) navesti dodatne informacije o samom tekstu (dio naučnog projekta, rezultat određenog istraživanja i sl.).
- Strana imena i nazive pisati u izvornoj transkripciji, a u slučaju fonetske transkripcije s navođenjem originalnog naziva u zagradi prilikom prvog spominjanja.
- U fusnote upisivati samo pojašnjenja ili dodatne komentare. Prilikom pisanja prikaza ne koristiti fusnote.
- Način citiranja: Na kraju citata otvoriti zagradu i u nju unijeti prezime autora, godinu izdanja i stranicu, npr.: (Žižek, 2012: 65); ukoliko se radi o dva autora: (Žižek/Horvat, 2010: 42); ukoliko se radi o više djela istog autora koja su objavljena iste godine, razliku među njima naznačiti ubacivanjem malog slova abecede a, b, c, d itd., npr.: (Rorty, 2006b: 89).

Navođenje izvora u literaturi:

- **Monografije:** Ime i prezime autora, naziv monografije (*italic*), izdavač, mjesto izdavanja, godina izdanja, broj strane.
 - Karl Polanyi, *Velika transformacija*, Filip Višnjić, Beograd, 2003.
 - Paul Collier, *The bottom billion: Why the poorest countries are falling and what can be done about it*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- **Tekstovi u tematskim zbornicima:** Ime i prezime autora, naziv djela (pod znacima navoda), “u”, ime i prezime urednika (ur.), naziv zbornika (*Italic*), naziv izdavača, mjesto izdavanja, godina izdanja, broj strana.
 - Tanja Mišćević, “Pregovori Srbije i Evropske unije za zaključenje Sporazuma o stabilizaciji i pridruživanju”, u Slobodan Samardžić (ur.), *Srbija u procesu pridruživanja Evropskoj uniji*, Službeni glasnik, Beograd, 2009, str. 147–152.
- **Tekstovi u naučnim časopisima:** Ime i prezime autora, naziv teksta (pod znacima navoda), naziv časopisa (*italic*), broj toma, broj izdanja, broj strane.
 - Jelena Vidojević, “Zdravstvena zaštita u SAD: pravo ili privilegija?”, *Godišnjak Fakulteta političkih nauka*, Vol. 5, br. 5, str. 469-471.
- **Tekstovi u novinama i časopisima:** Ime i prezime autora, naslov teksta (pod znacima navoda), naziv novine ili časopisa (*italic*), datum, broj strane.
 - Vladimir Vuletić, “Ni Kosovo ni Evropa”, *Politika*, 15. decembar 2011, str. 15.
- **Dokumenti:** Naziv dokumenta (pod znacima navoda), časopis ili glasilo u kojem je dokument objavljen (*italic*), broj izdanja (ako postoji), izdavač, mjesto i godina izdanja, broj strane.
 - “Ustav Republike Srbije”, *Službeni glasnik Republike Srbije*, br. 98, Beograd, 2006, str. 20.
- **Doktorske i master teze:** Ime i prezime autora, naziv teze (*italic*), doktorska/master teza, naziv univerziteta (i fakulteta), datum, broj strane.

- Goran Tepšić, *Pristup Johana Galtunga u oblasti rešavanja sukoba*, master teza, Univerzitet u Beogradu, Fakultet političkih nauka, 2011, str. 56-57.
- **Izvori s interneta:** Ime i prezime autora, naziv teksta, izdavač (ako je tekst objavljen), puna internet adresa, datum pristupa, broj strane (ako postoji).
 - Paul Collier and Anke Hoeffler, “Greed and grievance in civil war”, World Bank, Washington, D.C., 2000. Available from: <http://ssrn.com/abstract=630727>, (Accessed August 7, 2010), p. 5.
- **Grafikoni i tabele:** Tabele i grafikoni trebaju sadržavati broj, naslov i izvor (sve u donjem desnom kutu). Za elektronsku formu koristiti formate .jpg, .tiff i .ai. Ukoliko je potrebno, grafičke prikaze poslati u zasebnom dokumentu.
- **Bibliografija:** Izvore u listi literature navoditi po abecednom redu na isti način kao i u fusnotama, s tim da se prvo navodi prezime citiranog autora. Za tekstove u zbornicima i naučnim časopisima navesti brojeve strana. Prilikom pisanja prikaza monografija navesti ukupan broj strana.

INSTRUCTIONS TO AUTHORS

“**Dijalog**” is a scientific journal that publishes original papers, research results, review articles, book reviews, and reports on domestic and international conferences in the fields of social and humanities sciences. *Dijalog* is published four times a year. Manuscripts are accepted exclusively electronically at the email address dijalog@anubih.ba. If the manuscript meets the journal’s criteria, which are determined by the editorial board, it is sent for independent review.

The conditions for manuscript consideration are as follows:

- Manuscripts must contain between 5,000 and 30,000 characters with spaces, excluding references and footnotes. Book and conference reviews should contain up to 7,000 characters with spaces.
- Authors should use the font Times New Roman, size 12, with 1.5 line spacing. Titles and subtitles should be written without numbering, size 12. Titles should be in bold, and subtitles in italics. Margins should be set to 2.5 cm on A4-sized pages.
- Above the title, the author’s full name should be listed, and in a footnote, the name of the institution where the author is employed, as well as an email address for correspondence, should be provided.
- An abstract should be included in Bosnian, Serbian, Croatian (at the beginning) and English (at the end of the text), and it should contain between 75 and 150 words. Below the abstract, 5 to 10 keywords should be listed. If the text is in English, the abstract is only provided at the end of the text in English.
- In a separate footnote (*), additional information about the text should be given (e.g., part of a scientific project, result of a specific research, etc.).
- Proper names should be written in original transcription, and in the case of phonetic transcription, the original name should be placed in parentheses the first time it is mentioned.
- Footnotes should only contain explanations or additional comments. Footnotes should not be used in book or conference reviews.
- Citation style: At the end of the quote, open parentheses and include the author’s last name, year of publication, and page number, e.g., (Žižek, 2012: 65); if there are two authors: (Žižek/Horvat, 2010: 42);

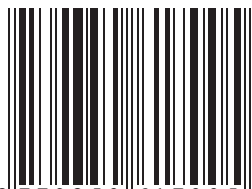
if citing multiple works of the same author published in the same year, differentiate them by adding small letters (a, b, c, d, etc.), e.g., (Rorty, 2006b: 89).

Citation format for sources:

- **Monographs:** Author's name, title of the monograph (italicized), publisher, place of publication, year of publication, page number.
 - Karl Polanyi, *Velika transformacija*, Filip Višnjić, Beograd, 2003.
 - Paul Collier, *The bottom billion: Why the poorest countries are falling and what can be done about it*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- **Contributions in edited volumes:** Author's name, title of the work (in quotation marks), "in", editor's name (ed.), title of the volume (italicized), publisher, place of publication, year of publication, page numbers.
 - Tanja Mišćević, "Serbia and the European Union Negotiations for the Stabilization and Association Agreement", in Slobodan Samardžić (ed.), *Serbia in the Process of EU Accession*, Službeni glasnik, Belgrade, 2009, pp. 147-152.
- **Articles in scientific journals:** Author's name, title of the article (in quotation marks), title of the journal (italicized), volume number, issue number, page numbers.
 - Jelena Vidojević, "Healthcare in the U.S.: A Right or a Privilege?", *Yearbook of the Faculty of Political Sciences*, Vol. 5, No. 5, pp. 469-471.
- **Articles in newspapers and magazines:** Author's name, title of the article (in quotation marks), name of the newspaper or magazine (italicized), date, page number.
 - Vladimir Vuletić, "Neither Kosovo Nor Europe", *Politika*, December 15, 2011, p. 15.
- **Documents:** Title of the document (in quotation marks), name of the journal or official publication (italicized), issue number (if available), publisher, place and year of publication, page number.
 - "Constitution of the Republic of Serbia", *Official Gazette of the Republic of Serbia*, No. 98, Belgrade, 2006, p. 20.

- **PhD and Master's theses:** Author's name, title of the thesis (italicized), doctoral/master thesis, university (and faculty), date, page numbers.
 - Goran Tepšić, *Johann Galtung's Approach to Conflict Resolution*, Master's thesis, University of Belgrade, Faculty of Political Sciences, 2011, pp. 56-57.
- **Internet sources:** Author's name, title of the article, publisher (if available), full URL, date of access, page number (if applicable).
 - Paul Collier and Anke Hoefler, "Greed and Grievance in Civil War", World Bank, Washington, D.C., 2000. Available from: <http://ssrn.com/abstract=630727>, (Accessed August 7, 2010), p. 5.
- **Figures and tables:** Tables and figures should contain a number, title, and source (all in the bottom right corner). For electronic formats, use .jpg, .tiff, or .ai files. If necessary, submit graphic files in a separate document.
- **Bibliography:** Sources in the bibliography should be listed in alphabetical order following the same format as in the footnotes, with the author's last name listed first. For works in edited volumes and journals, include the page numbers. When writing book reviews, include the total number of pages.

ISSN 0350-6177



9 770350 617005

DIALOG

Žarko Paić

Filip Novaković

Nevad Kahteran

Mile Babić

Asim Mujkić

Himzo Neimarlija

Nerkez Arifhodžić