



AKADEMIJA NAUKA I UMJETNOSTI
BOSNE I HERCEGOVINE



Časopis za filozofiju
i društvenu teoriju
CENTAR ZA FILOZOFSKA ISTRAŽIVANJA

1-2, 2023

DIJALOG

Originalni naučni radovi

Pregledni rad

Prijevod

Prikazi

DIJALOG 1-2, 2023.

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:

Slavo Kukić
Asim Mujkić

Savjet Časopisa:

Mile Babić
Ivan Cvitković
Fikret Čaušević
Muris Čičić
Nerzuk Ćurak
Esad Duraković
Blagoje Govedarica
Senahid Halilović
Dževad Juzbašić
Marina Katnić-Bakaršić
Emina Kečo Isaković
Adila Pašalić Kreso
Mirko Pejanović
Ibrahim Spahić
Miloš Trifković

Redakcija:

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

Tehnička sekretarka:

Belinda Milanović
e-mail: dijalog@anubih.ba

Lektura:

Zenaida Karavdić

Korektura:

Belinda Milanović

DTP:

Eldin Hodžić

Račun:

ANUBiH 1610000010720063
Raiffeisen bank d.d. BiH, Sarajevo

Za izdavače:

Muris Čičić
Ibrahim Spahić

Tiraž:

200

Štampa:

Štamparija Fojnica d.d.

Predgovor	5
Safer Grbić – Fenomen hermeneutike učitavanja: Heideggerova učitavanja Hölderlinu i Nietzscheu u drugome periodu mišljenja (1934–1946)	9
Vesna Stanković Pejnović, Damir Vesely – Čemu još obrazovanje? Misli uz spis iz Nietzscheove ostavštine “O budućnosti naših obrazovnih ustanova”	27
Iva Šokičić – The New Real as the New Order of the Virtual and Hyperreal Existence	43
Nevad Kahteran – Dimitrije Mita Mitrinović (1887, Donji Poplat, BiH – 1953, Richmond-upon-Thames, Surrey, UK)	67
Nevad Kahteran – Predrag Finci – najraskošniji filozof estetičar u BiH i regionu	81
Massimo Campanini – Ka filozofskoj kur’anologiji: struktura i značenje u Kur’anu	93
Kerim Sušić – Elmana Cerić i Haris Cerić, <i>Strip kao medij filozofske poruke: stripozofski pristup nastavi filozofije</i> , Druga gimnazija, Sarajevo, 2020, 172 str.	111
Milena Simović – Purišević, Fuad, <i>Opće upravno pravo, Tom prvi, Pojmovno određenje uprave i nosioci upravne funkcije</i> , 2022, 371 str. i <i>Opće upravno pravo, Tom drugi, Teritorijalna organizacija uprave i radni/službenički odnosi kadrova u upravi u Bosni i Hercegovini</i> , Planjax komerc, Tešanj, 2022, 222 str.	115
Asim Mujkić – Prilog bosanskom pitanju Osvrt na knjigu profesora, akademika Slave Kukića <i>Narod i nacija</i> (Kult-B, Sarajevo, 2023)	121
Nevad Kahteran – Medhótá šrávaḥ II: Misao i slovo: zbornik u čast Mislava Ježića povodom sedamdesetog rođendana	129
Upute autorima	133

Predgovor

Nakon nekoliko tematskih brojeva Dijalog 1-2, 2023. predstavlja redovno izdanje koje se sastoji iz recentnih radova pristiglih u proteklom periodu, ali i nekolicine koji su usljed poteškoća izazvanih pandemijom Covid-19 naknadno prispjeli za objavljivanje. Pored izvornih znanstvenih radova, u ovom broju se nalazi i nekoliko preglednih radova s posebnim težištem na intelektualne portrete znamenitih bosanskohercegovačkih intelektualaca kao što su Predrag Finci ili Dimitrije Mitrinović. Na taj način redakcija Dijaloga nastavlja s praksom refleksije domaćeg mišljenja u dijalogu sa svjetskim tokovima. U ostatku ovog broja nalazi se i nekoliko osvrtu na recentnija izdanja domaćih i autora u susjedstvu koja su obilježila protekli period.

U svom tekstu “Fenomen hermeneutike učitavanja: Heideggerova učitavanja Hölderlinu i Nietzscheu u drugome periodu mišljenja (1934–1946)” autor Safer Grbić ukazuje na fenomen koji je, kako on pokazuje, umakao povjesničarima filozofije, interpretima i misliocima koji se referiraju na Heideggera. Premda je, po mišljenju autora, riječ o jednom sveobuhvatnom fenomenu, u smislu da on obuhvaća i sve druge fenomene, bili oni frekventni u Heideggerovu opusu ili ipak manje frekventni, tim prije zaslužuje posebnu pažnju. Riječ je o fenomenu hermeneutike učitavanja. S tim u vezi autor razvija, a i dokazuje hipotezu cijelog rada po kojoj su u Heideggerovu drugom periodu mišljenja prikaz teksta i interpretacija teksta toliko sjedinjeni da zapravo čine prikaz interpretacije ili interpretaciju prikaza na način da se više ne zna šta je prikaz teksta, a šta je interpretacija teksta.

Vesna Stanković Pejnović i Damir Vesely u svom tekstu “Čemu još obrazovanje?” propituju jedan intrigantan spis iz Nietzscheove ostavštine. Riječ je o tekstu pod naslovom “O budućnosti naših obrazovnih ustanova”. Premda, na prvi pogled, malo neobična tema za ovog velikog mislioca, autori osvjetljaju širi kontekst unutar kojega Nietzsche pristupa obrazovnim problemima. U svojim predavanjima o budućnosti njemačkih obrazovnih ustanova Nietzsche prepoznaje trostruku nemogućnost: (i) nemogućnost filozofije, (ii) nemogućnost umjetnosti i (iii) nemogućnost istinske religije (tj. filologije). Ove nemogućnosti i zapriječenosti, prema Nietzscheu, proizlaze iz demokratskog ustrojstva institucija. Taj okvir je nepomirljiv spram, dosljedno Nietzscheovom stavu, aristokratskog porijekla i filozofije, i umjetnosti i religije. Problem ipak, argumentiraju autori, pruža priliku povijesno-mislilačkom (a) pitanju o smislu obrazovanja, (b) pitanju o smislu naroda i (c) pitanju o smislu jezika.

Iva Šokičić u svom tekstu na engleskom jeziku “The New Real as the New Order of the Virtual and Hyperreal Existence” problematizira fenomen nove virtualne društvene stvarnosti seksualnosti u svjetlu bodrijarovske terminologije rekonstruirajući stvarnost kao Novo Stvarno. U fokusu autoričinog interesovanja je internetska interakcija, njezina simulirana stvarnost, hiperrealni životu oblikovani prema iluzijama personalne i interpersonalne sveprisutnosti, osobito konceptualizacije i kreranja društvenih i odnosa među spolovima u svijetu virtualne komunikacije.

Nevad Kahteran u svom tekstu “Dimitrije Mita Mitrinović (1887, Donji Poplat, BiH – 1953, Richmond-upon-Thames, Surrey, UK”, na sedamdesetu obljetnicu smrti ovog bosanskohercegovačkog intelektualca, kojeg je Zapad još onomad priznao i koji je ostvario zavidnu akademsku reputaciju u Ujedinjenom Kraljevstvu i koji je uspostavio iznimno vrijedne linkove diljem Europe, nastoji ukazati iznova na značaj njegovog opusa u našoj sredini, gdje decenijama nije bilo riječi o njemu, niti su objavljivani njegovi radovi.

U tekstu “Predrag Finci – najraskošniji filozof estetičar u BiH i regionu” Nevad Kahteran je napravio kronološki pregled njegovih knjiga kojim želi skrenuti pozornost široj akademskoj zajednici na, kako autor kaže, njegov golemi oeuvre na intersekcijama.

Kerim Sušić je napisao osvrt na knjigu autora Elmane i Harisa Cerića izdatu 2020. godine pod naslovom *Strip kao medij filozofske poruke: stripozofski pristup nastavi filozofije*. Ova izuzetno zanimljiva i nadasve inovativna knjiga koju predstavlja Sušić svojim sadržajem, namjerom i ciljevima, te posebno kroz pozitivno ocijenjene ishode praktične primjene naznačenih teorijsko-metodoloških istraživanja, potvrđuje, cijeni autor, kako su moguće i poželjne inovacije koje će doprinijeti razvoju učeničke kreativnosti, kao i njihovom aktivnom i ravnopravnom učešću u oblikovanju nastavnog procesa.

Milena Simović u ovom broju prikazuje knjigu, udžbenik Fuada Puriševića, *Opće upravno pravo*, Tom prvi, *Pojmovno određenje uprave i nosioci upravne funkcije*, 2022. i *Opće upravno pravo*, Tom drugi, *Teritorijalna organizacija uprave i radni/službenički odnosi kadrova u upravi u Bosni i Hercegovini*. Autorica konstatira da je snažan razvoj upravnog prava kao samostalne pravne discipline u bh. nauci popraćen odgovarajućim djelima koja se sveobuhvatno i sistemski bave upravnim pravom. To je upravo širi kontekstu u kome se javlja ova knjiga Fuada Puriševića. U ovom udžbeniku su sadržana poglavlja o temama kojima se, kako kaže autorica, autor kontinuirano duži niz godina bavi u svom naučnom radu, što posebno doprinosi naučnoj utemeljenosti udžbenika. Iako je ponajprije riječ o udžbeniku namijenjenom studentima, djelo prof. Puriševića ima izraženu pravnonaučnu vrijednost, na što ukazuje i obim bibliografije i korištenih pravnih izvora.

Asim Mujkić u svom osvrtu naslovljenom kao “Prilog bosanskom pitanju” analizira osnovne ideje netom objavljene knjige Slave Kukića *Narod i nacija* (2023) koja je već izazvala polemičke tonove na bosanskohercegovačkoj javnoj, intelektualnoj i akademskoj sceni. Takav razvoj događaja upravo potvrđuje ključnu tezu autora osvrta, naime, da će za svakoga ko se upušta u analizu ili kritiku etnonacionalističke hegemonije u BiH koja već trideset godina drži u potčinjenosti njene ljude knjiga profesora Kukića predstavljati izuzetno vrijedan doprinos toj diskusiji. Knjiga *Narod i nacija* argumentirano otvara jednu sasvim novu perspektivu za razumijevanje ukupnog društvenog i političkog problema u BiH. Naime, Kukić, pored uobičajenog B-H-S nacionalističkog trojca koji sistematski razara društveno tkivo i svaku smislenu perspektivu za BiH, identificira “još jednog” člana u toj ekipi koji, možda na prvi pogled, nema izravno nacionalističko obilježje, ali ga Kukić obilježava kao “sastavnicu bošnjačkog nacionalizma” – ideju ‘bosanske nacije’.

Nevad Kahteran piše osvrt pod naslovom “Medhótá šrávaḥ II: Misao i slovo: zbornik u čast Mislava Ježića povodom sedamdesetog rođendana”. Autor se poziva na vlastito poznanstvo i iskustvo intelektualnog druženja i suradnje s Ježićem konstatirajući da je upravo zbog svojeg poredbenofilozofijskog interesovanja i uklona za istočnjačke filozofije akad. Mislav Ježić više godina zaredom gostovao na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu i da preko dvije decenije traje ta naša surađivačka konverzacija i prijateljevanje s ovim izvanrednim hrvatskim znanstvenikom koji, bez imalo dvojbe i krzmanja, spada u red vodećih europskih i svjetskih poznavatelja sa svojeg područja istraživanja, te nas je silno razveselila činjenica da su njegove kolege i studenti, sukladno dobrim akademskim običajnostima, posvetili ovaj Festschrift njemu u čast i nadasve znanstvenom opusu svjetskog značaja, koji je još uvijek narastajućeg karaktera, a kojeg se ne bi postidio bilo koji prestižni sveučilišni centar u svijetu.

Akademik Slavo KUKIĆ i
prof. dr. Asim MUJKIĆ, dopisni član ANUBiH

Fenomen hermeneutike učitavanja: Heideggerova učitavanja Hölderlinu i Nietzscheu u drugome periodu mišljenja (1934–1946)

SAŽETAK

Povjesničari filozofije, interprete i mislioci su iz opusa Martina Heideggera izdvojili mnoštvo fenomena sukladno njihovoj izrazitoj frekventnosti u odnosu na druge fenomene Heideggerova mišljenja, pa je tragom toga zbog svoje prividne nefrekventnosti jedan fenomen gotovo u potpunosti zanemaren – iako zapravo prožima cjelokupni Heideggerov opus i posebice drugi period mišljenja (1934–1946). Naime, ono po čemu je osoben Heideggerov drugi period mišljenja jeste njegovo interpretiranje djela ili dijelova djela mnoštva drugih mislilaca poput primjerice Hegela, Anaksimandra, Aristotela, ali posebice Hölderlina i Nietzschea – kojima Heidegger posvećuje mnoštvo predavanja, rasprava i govora. U tomu kontekstu, a tragom spomenute osobenosti drugoga perioda Heideggerova mišljenja, fenomen koji je umakao povjesničarima filozofije, interpretima i misliocima – iako obuhvata i sve druge fenomene, bili oni frekventni u Heideggerovu opusu ili ipak manje frekventni – jeste fenomen koji možemo odrediti sintagmom: hermeneutika učitavanja! Tako, hipoteza ovoga rada ogleda se u dokazivanju da su u Heideggerovu drugom periodu mišljenja prikaz teksta i interpretacija teksta toliko sjedinjeni da zapravo čine prikaz interpretacije ili interpretaciju prikaza na način da se više ne zna šta je prikaz teksta, a šta je interpretacija teksta. Upravo, na takav način učitavanje interpretacije u prikaz ili prikaza u interpretaciju ozbiljuje fenomen hermeneutike učitavanja što ima biti dokazivano školskom hermeneutikom heideggerijanske hermeneutike kroz mnoštvo pojedinih primjera u Heideggerovim govorima, predavanjima i raspravama o djelima Hölderlina i Nietzschea u drugom periodu mišljenja.

Ključne riječi: prikaz, interpretacija, hermeneutika, učitavanje, Heidegger, Hölderlin, Nietzsche

* Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.
E-mail: safergrbic@hotmail.com

UVOD

Iz opusa Martina Heideggera izdvojen je korpus konačno mnogo fenomena koji su predmet istraživanja povjesničara filozofije, interpreta i mislilaca i koji tako izdvojeni priređuju opetovano problematiziranje istih fenomena tvoreći mnoštvo literature pisane o Heideggerovu djelu, pa ipak jedan fenomen zbog svoje prividne nefrekventnosti u potpunosti jeste ostao skriven, iako je riječ o fenomenu koji prožima cjelokupni Heideggerov opus i posebice drugi period mišljenja (1934–1946). Naime, riječ je o fenomenu koji možemo odrediti sintagmom: hermeneutika učitavanja! Mogući razlog dosadašnjem nepridavanju pažnje ovomu fenomenu Heideggerova mišljenja jeste taj što Heidegger nigdje u svojem opusu predmetni fenomen ne spominje izrijeком slijedom čega se ovdje daje nužnim razložiti sintagmu tako imenovanoga fenomena i napose iznijeti na uvid dokaze za postojanje tako određenoga fenomena, a unutar druge periodizacije Heideggerova mišljenja – stoga što Heideggerov drugi period mišljenja kruni Heideggerove hermeneutičke aspiracije spram djela Hegela, Anaksimandra, Hölderlina, Nietzschea, Aristotela i dr.

Prvotno, u Heideggerovu drugom periodu mišljenja nigdje se riječju ne spominje pojam “hermeneutika”, iako se prešutno Heidegger hermeneutikom bavi u cijelosti drugoga perioda mišljenja – i to, primjerice, kada drži niz predavanja o Hölderlinovu pjesništvu većinski sabranim u djelu *Objašnjenja uz Hölderlinovo pjesništvo (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung)* ili niz predavanja o razračunavanju s Nietzscheom većinski sabranim u djelima *Nietzsche I* i *Nietzsche II*. Sukladno odsustvu Heideggerova određenja pojma hermeneutike možemo kazati da se u predmetnim predavanjima drugoga perioda mišljenja Heidegger ipak prešutno bavi hermeneutikom ukoliko hermeneutiku uobičajeno školski razumijevamo kao izlaganje i tumačenje teksta uopće ili posebice kao umijeće interpretiranja, dokazivanja, razumijevanja teksta, pa u konačnici i kao tumačenje i interpretiranje teksta s nakanom dolaska do izvornoga smisla (usp. Filipović, 1989: 126). Naravno, Heidegger u svojem glavnome djelu prvoga perioda mišljenja bilježi sljedeće: “filozofija jest univerzalna fenomenološka ontologija koja polazi od hermeneutike tubitka, a ta je, kao analitika egzistencije, ustvrdila konac niti vodilje čitavog filozofskog zapitivanja ondje odakle ono izvire i k čemu se vraća” (Heidegger, 1988: 42). Pa, ipak, ovdje neće biti riječi o Heideggerovoj takovrsnoj hermeneutici, nego zapravo o hermeneutici hermeneutike: školskoj hermeneutici heideggerijanske hermeneutike! Drugim riječima: hermeneutika je ovdje shvaćena kao metoda Heideggerova tumačenja teksta i interpretiranje teksta stoga što bez zahvaćenoga pojma samoga bitka sasvim evidentno ne možemo znati s jedne strane što jeste sadržina hermeneutike tubitka, a što pak s druge strane jeste rezultat učitavanja i samovolje. Dakle, ovdje je riječ o svojevrsnom izlazu iz Heideggerove

pojmovne aparature! Ili, drugim riječima: kompleksnost predmetnog fenomena zahtijeva da se školski razumljena hermeneutika ovdje zapravo isporuči polazištem razmatranja heideggerijanski razumljene hermeneutike jer i sam Heidegger u drugome periodu mišljenja uzima tumačenje ili pojašnjavanje ili interpretiranje polazišnim u zahvatanju onoga što u prvome periodu mišljenja krajnje određuje hermeneutikom tubitka (Heidegger, 2009h: 263).

Tako, ono što se u konačnici podrazumijeva pod već navedenom sintagmom “hermeneutika učitavanja” možda ponajbolje se može razjasniti navodom iz Heideggerove rasprave 1940. godine pisane kao predavanje i naslovljene kao *Nietzscheova metafizika* (*Nietzsches Metaphysik*) u kojoj Heidegger bilježi: “u sljedećem tekstu prikaz i interpretacija ugrađeni su jedno u drugo, tako da nije svuda, i nije odmah, jasno šta je uzeto iz Nietzscheovih riječi, a šta je njima pridodano. Naravno, svaka interpretacija mora ne samo da uzima stvari iz teksta – ona mora također, bez razmetanja, neprimjetno da pridoda nešto svoje.” (Heidegger, 2009d: 248). Dakle, Heidegger sasvim eksplicitno navodi kako su prikaz i interpretacija Nietzscheova djela ugrađeni jedno u drugo na način da se više uopće i ne zna šta je Nietzscheova misao izložena kroz prikaz, a šta Heideggerova misao izložena kroz interpretaciju – takva naknadna pridodavanja kroz interpretiranje onoga što se prikazuje jeste nešto što Heidegger drži naravskim. Predmetnom navodu Heidegger dodaje opasku: “taj dodatak jeste ono što laik, mjereći po onom što on smatra sadržajem teksta bez interpretacije, nužno kudi kao učitavanje i samovolju” (Heidegger, 2009d: 248). Stavljanje ovakve protekcije – koja bi priječila potencijalno moguće prigovore za učitavanje i samovolju spram Nietzscheova djela – Heidegger nije potom detaljnije razjašnjavao u smislu iznošenja dokaza za akribičnost tako postavljene protekcije, nego je upravo slučaj o završnim riječima u otvaranju interpretirajućeg prikaza Nietzscheove metafizike. Naravno, suvremena znanost ne poznaje paušalna ograđivanja, diskreditacije neistomišljenika bez argumenata niti neutemeljena tvrđenja pozivanjem na nečiji autoritet stoga što bi se ovakvoj protekciji koja isporučuje tako razumijevanu hermeneutiku moglo prigovoriti primjerice na način da se može takvom metodom bilo kojem prikazu učitati bilo kakva interpretacija: primjerice, da je Nietzscheovo učenje o natčovjeku zapravo učenje o Arijevskoj rasi, da je Nietzscheovo učenje o smrti boga zapravo učenje o ateizmu, da je Nietzscheova kritika morala zapravo postuliranje nemorala ili čak amoralnosti.¹ Povjesničari filozofije, interprete i mislioci ovakvom bi prigovoru moguće odgovorili kako Heideggerovi dodaci nisu nehotični, nego naprotiv, kao dobro utemeljeni, proistječu iz onoga što jeste povijest bitka. Ali, Heidegger u predmetnom navodu upravo bilježi:

¹ O tomu više, primjerice: Milam, 1992.

“...neprimjetno da pridoda nešto svoje”.² Naravno, odgovor Heideggerovih dogmata bi mogao biti: ali i “nešto svoje” jeste zapravo nešto što proizlazi iz povijesti bitka. I takav argument bi mogao biti heideggerijanski valjan u slučaju da je Heidegger postulirao kriterij po čemu nešto jeste odraz povijesti bitka, dočim nešto drugo baš i nije. Heidegger dijalektikom razračunavanja u svojoj hermeneutici tubitka drugoga perioda mišljenja priređuje obilje iskaza da zapravo neko nešto pogrešno tumači, da nečija interpretacija nije u skladu s povijesti bitka, da nečije pojašnjenje nije ispravno – bez postuliranja kriterija po čemu nešto jeste ili nije odraz povijesti bitka kao i u konačnici bez najavljenoga zahvatanja samoga pojma bitka. Dakle, prema Heideggerovu doslovnom priznanju u predmetnome navodu, riječ je o pridodavanju nečega svojega, a ne nečega što proizlazi iz povijesti bitka – pri čemu je i konstantno ograđivanje svakojakih tvrdnji samom poviješću bitka vrlo znanstveno upitno stoga što Heidegger učenje o bitku nije priveo do kraja kako bismo mogli znati što zaista proistječe iz povijesti bitka s jedne strane i što ne proizlazi iz povijesti bitka s druge strane – što je učitano i krajnje samovoljno pridodano. Naravno, i ovakav stav zauzimamo faktografski bez blagonaklonog ulaženja u Heideggerova docnija redundantna samotumačenja zašto je tomu takav slučaj – osobito u trećem periodu mišljenja.

Tragom svega do sada izloženog sintagma “hermeneutika učitavanja” isporučuje se kao prikaz teksta i interpretacija teksta koji su toliko sjedinjeni da zapravo čine prikaz interpretacije ili interpretaciju prikaza na način da se više ne zna šta je prikaz teksta, a šta je interpretacija teksta – na takav način učitavajući interpretaciju u prikaz ili prikaz u interpretaciju. Jer Heidegger – iako upozorava na to kako bi dodatke kao produkte interpretiranja prikaza u kojima se više ne raspoznaje što je prikaz od onoga što je interpretacija samo laik mogao razumjeti kao učitavanja ili samovolju – ipak ne nudi bilo kakve, pa čak niti slabe argumente, zašto bi tomu bio takav slučaj. Ono što ide ovakvoj tezi u prilog i jeste protivno mogućim odgovorima povjesničara filozofije, interpreta i mislilaca jesu upravo Heideggerove riječi: “...bez razmetanja, neprimjetno da pridoda nešto svoje” (usp. Heidegger, 2009d: 248).

Dakle, fenomen hermeneutike učitavanja ima biti dokazan primjerima drugog perioda Heideggerova mišljenja slijedom toga što predmetni period mišljenja kruni konačno mnogo Heideggerovih hermeneutičkih aspiracija spram

² “In dem folgenden Text sind Darstellung und Auslegung ineinandergearbeitet, so daß nicht überall und sogleich deutlich wird, was den Worten Nietzsches entnommen und was dazugegan ist. Jede Auslegung muß freilich nicht nur dem Text die Sache entnehmen können, sie muß auch, ohne darauf zu pochen, unvermerkt Eigenes aus ihrer Sache dazugeben können. Diese Beigabe ist dasjenige, was der Laie, gemessen an dem, was er ohne Auslegung für den Inhalt des Textes hält, notwendig als Hineindeuten und Willkür bemängelt.” (Heidegger, 1997: 262–263)

djela Hegela, Anaksimandra, Hölderlina, Nietzschea, Aristotela i dr. Stoga – sukladno predominantnoj posvećenosti i objedinjavanju gotovo svih predavanja o Hölderlinu i Nietzscheu u zasebnim djelima – ovdje će biti izloženo kako Heidegger hermeneutiku učitavanja uzima načinom svojih predavanja, rasprava i govora, koje naziva primjerice objašnjenjima davanim uz Hölderlinovo pjesništvo, jednako kao i onoga što Heidegger naziva razračunavanjem s Nietzscheom. I, zbog preobilnosti Heideggerova djela, ovdje ćemo biti prinuđeni navesti samo neke najegzemplarnije primjere iz Heideggerovih objašnjenja pisanih uz Hölderlinovo pjesništvo i navode o razumijevanju interpretiranja i tumačenja teksta iz Heideggerovih predavanja i rasprava o Nietzscheu, a koji se isporučuju prilježnima početno postuliranoj hipotezi o onomu fenomenu imenovanom sintagmom: hermeneutike učitavanja.

HEIDEGGEROVA UČITAVANJA HÖDERLINU

Heideggerov Hölderlin

Heidegger svoje interpretiranje Hölderlinove poezije otpočinje u drugome periodu mišljenja (1934–1946) i to predavanjem “Hölderlin i bit pjesništva” iz 1936. godine koje je održao u Rimu. Naznačivši na samome početku predavanja “pet riječi” koje imaju biti vodilja u prikazu onoga što je Hölderlin naznačio kao bit pjesništva Heidegger gotovo svečano otvara pristup Hölderlinovu djelu pri tomu prvotno navodeći fragment iz njegova pisma majci 1799. godine: “Pjevanje: ‘Taj najneviniji od svih poslova.’” (Hölderlin III, 377)³ Tako, Heidegger odmah na početku predavanja ozbiljuje fenomen hermeneutike učitavanja, i to upravo učitavanjem da se pod “najnevinijim” zapravo misli na pjevanje u obliku igre, a slijedom toga na pjevanje kao područje onoga umišljenoga, kao nečega posve bezazlenoga, kao onoga što nema nikakvog učinka u zbilji, pri tomu navodeći mnoštvo drugih opisa – i to kao da je Hölderlin želio zapravo reći kako je pjesništvo u konačnici samo puko kazivanje, kako pjevanje nalikuje snu i nije nikakva zbilja, kako je riječ samo o jednoj igri riječima i kako je pjevanje bez ozbiljnosti djelovanja (usp. Heidegger, 2012: 33–34). U tomu smislu postavlja se sasvim legitimno pitanje na koji način Heidegger dolazi do toga – kako je pjevanje igra, umišljenost, bezazlenost, nezbiljnost, puko kazivanje, igra riječima – u jednom Hölderlinovu iskazu o tomu da pjevanje jeste najnevinije od svih poslova!? Ukoliko izuzmemo neznanstvene pristupe interpretiranju poput primjerice vidovnjaštva – u kontekstu toga da

³ Napomena: Izdavač Heideggerovog djela *Objašnjenja uz Hölderlinovo pjesništvo Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* u Heideggerovim navodima Hölderlinovih pisama, pjesama, posveta itd. navodio je različna izdanja Hölderlinovog sabranog djela od 1941, 1969, a u prijevodu Demetre iz 2012. godine navođena je i 1985. godina, pa stoga ovdje slijedimo navode onako kako su označeni 1981. godine u izdanju Vittorija Klostermanna.

je Heidegger mogao vidjeti što je Hölderlin zapravo mislio izričući ovakvu ispovijest o pjesništvu u pismu svojoj majci – onda bi odgovor na postavljeno pitanje svakako mogao biti: fenomen hermeneutike učitavanja.

DrugA naznačenA riječ koju Heidegger izdvaja u predmetnome predavanju jeste Hölderlinov fragmentarni nacrt iz 1800. godine: "...i zato je čovjeku dano najopasnije od dobara, jezik ... da bi svjedočio ... što on jest..." (Hölderlin IV, 246). U ovakav Hölderlinov fragmentarni nacrt Heidegger učitava ono što je u svojem glavnome djelu *Bitak i vrijeme (Sein und Zeit)* izlagao kao strukture bitka tubitka kada izvodi da ugrožavanje bitka putem bića biva upriličeno nigdje drugdje negoli upravo u jeziku kao području zbunjivanja bitka onim što je biće. I, dovodeći u vezu jezik s centralnim pojmom svojega glavnoga djela, Heidegger nastavlja dovoditi Hölderlinov fragmentarni nacrt u vezu sa struktura bitka tubitka primjerice na jednome mjestu kada navodi kako tamo gdje ima jezika mora biti i svijeta, a tamo gdje ima svijeta i gdje vlada svijet mora biti i povijest, na tragu čega izvodi kako je čovjek kao takav povijestan. U tomu smislu postavlja se sasvim legitimno pitanje gdje Hölderlin u predmetnome fragmentu – da je čovjeku dan jezik kao najopasnije od svih dobara kako bi svjedočio što on jeste – spominje bilo šta od struktura bitka tubitka? Drugim riječima: gdje Hölderlin u predmetnome fragmentarnom nacrtu spominje bitak ili svijet ili povijest ili da je čovjek kao takav povijestan, uopće? Naime, Heidegger onomu "što on jest" fragmentarnoga nacrtu određuje šta je to što zapravo on jest i na osnovu sopstvenoga učitavanja šta je to što jest u konačnici učitava i značenja onoga prije "što on jest" fragmentarnog nacrtu (usp. Heidegger, 2012: 34–37). Naime, u ovom navedenom primjeru možemo zamijetiti djelovanje koje ostavlja dojam kao da je Heidegger otprije konačno zahvatio sâm bitak i na osnovu toga si dopustio učitavanje apsolutnih istina kao samopodrazumijevajućih, a ne da neuspjeh zahvatanja bitka u njegovu glavnome djelu kroz nedovršenje jeste pobudilo nužnost otpočinjanja drugog perioda mišljenja, kada i pristupa Hölderlinovu djelu.

Treća od pet riječi koju Heidegger navodi jeste Hölderlinov nacrt za nedovršenu pjesmu u kojoj se kaže: "Mnogo je čovjek iskusio / mnoge nebesnike imenovao / otkada razgovor mi smo / i možemo čuti jedni druge." (Hölderlin IV, 343). Upravo, povezujući prethodni fragmentarni navod s predmetnom nedovršenom pjesmom Heidegger navodi kako bitak se temelji u jeziku, a kako se jezik temelji u razgovoru: "mi ljudi smo razgovor" ("Wir – die Menschen – sindein Gespräch"; Heidegger, 1981: 38). Dakle: Heidegger jezik isporučuje najvećim događajem ljudskog opstanka, a razgovor u smislu sposobnosti slušanja i sposobnosti govorenja kao preduvjet opstanka. Tragom toga Heidegger uspostavlja niz odnosa: jezik – razgovor – opstanak – događaj, i to se tragom takvoga niza odnosa dolazi do imenovanja božanstava koji do riječi dolaze

posredstvom mogućnosti razgovora onda kada ih se oslovi, i to u svijetu. Konačno, sukladno Heideggerovu izlaganju, nakon što nas božanstva oslove shodno mogućnosti razgovora, tada i jeste vrijeme – temelj našeg opstanka. Drugim riječima: Heidegger tragom isporučenih rezultata svojih prethodnih istraživanja glede pitanja bitka tubitka i povezivanja struktura bitka tubitka s Hölderlinovim fragmentarnim nacrtom i sada u primjeru Hölderlinove nedovršene pjesme dovodi sve naprijed rečeno u vezu s pojmom vremena koji uopće omogućava temeljne strukture bitka (usp. Heidegger, 2012: 37–40). Ne želeći konstantno propitivati utemeljenje Heideggerovih interpretiranja Hölderlinova pjesništva u samome prikazu Hölderlinova pjesništva postavlja se pitanje mogućnosti objašnjenja uz Hölderlinovo pjesništvo kao zasnivanje fundamentalne ontologije?! I, ovakvo pitanje se ne može držati nelegitimnim slijedom toga što je Heidegger već u prvome periodu mišljenja (1929. godine) izlagao jednu kritiku čistoga uma kao zasnivanje metafizike i problem metafizike izlagao kao problem fundamentalne ontologije – i to gotovo stotinu i pedeset godina nakon objavljivanja Kantova glavnoga djela (Heidegger, 1979: 11). Na tragu toga: kolokvijalno rečeno, nisu li sva djela zapravo u osnovi zasnivanje onoga što je u literaturi određeno kao Heideggerovo glavno pitanje o bitku!?

Nadalje – u četvrtoj od pet naznačenih riječi iz Hölderlinova djela – Heidegger bilježi navod iz završetka Hölderlinove pjesme “Spomen”: “Ono što ostaje, pak, zasnivaju pjesnici.” (Hölderlin IV, 63). Upravo četvrta riječ predmetnoga predavanja daje se kao polazišna za odmicanje od onoga do čega se došlo u Heideggerovu glavnome djelu, a na način da Hölderlinove završne riječi – o onomu što zasnivaju pjesnici kao onomu što ostaje – Heidegger interpretira na sljedeći način: pjesništvo se daje kao zasnivanje bitka riječju kao ostajućeg nasuprot svakome otrgnuću. Sloboda na kojoj se temelji pjesnički izričaj upravo jeste povod Heideggerova zaključivanja o onomu što ostaje i što stoji nasuprot svakome otrgnuću, a to jeste da se bit i bitak stvaraju slobodno, da se kao takvi postavljaju i daruju, a da sve pobrojano u konačnici nije ništa drugo negoli samo zasnivanje (usp. Heidegger, 2012: 40–41). Dakle, u četvrtoj od pet izdvojenih riječi predmetnoga predavanja Heidegger pjesništvo razumijeva kao ono koje zasniva bitak. I, ovdje se daje sasvim evidentno kako Heidegger rezultate svojih pređašnjih istraživanja u prvome periodu mišljenja učitava u Hölderlinovo pjesništvo: naime, gdje u cjelini Hölderlinovih završnih riječi ili uopće cjelini pjesme ili čak cjelini opusa Hölderlin spominje da ono što ostaje jeste zapravo bitak – osim u samim Heideggerovim interpretiranjima Hölderlina!?! No, Heidegger svoj pristup Hölderlinovu pjesništvu promišljeno određuje kao objašnjenja koja proizlaze iz nužnosti mišljenja: pa ipak, sasvim se evidentnim daje kako takva nužnost mišljenja zapravo proizlazi iz nužnosti učitanja (usp. Heidegger, 2012b: 1).

Napose u petoj riječi predmetnoga predavanja Heidegger navodi stih jedne Hölderlinove pjesme koji kaže: “Pun zasluga, ali pjesnički, obitava čovjek na ovoj zemlji.” (Hölderlin IV, 25). Na tragu ovoga stiha Heidegger izvodi kako je čovjek u svom temelju pjesnički, što ima značenje obitavanja upravo između božanstava u sopstvenoj samoprисutnosti i smrtnika potresenih blizinom stvari tako ne bivajući niti božanski niti smrtnički negoli i božanski i smrtnički – pjesništvo se time isporučuje zasnivajućim onomu što su božanstva i onomu što je bit stvari (usp. Heidegger, 2012b: 1). Pa, ipak, prenoseći Hölderlinove riječi u cijelosti Heidegger niti u ovom pojedinačnome primjeru nije se mogao suzdržati od učitanja isporučenih rezultata svojih predašnjih istraživanja u Hölderlinove stihove poput primjerice pitanja povijesti, a kada kaže: “Pjesništvo je nosivi temelj povijesti i stoga također nije tek pojava kulture, a posebno nije puki izraz neke ‘kulture duše’.” (Heidegger, 2012: 42).

Pokušaj tumačenja Hölderlina

Heidegger se ponovno vraća Hölderlinovu djelu 1939/40/41. godine, kada u više navrata drži govor oslovljen kao “Kao kada blagdanom...” (*Wie wenn am Feiertage...*) u kojemu tumači jednu Hölderlinovu pjesmu nedostajućeg naslova iz 1800. godine. I, u ovom kontekstu se daje od izuzetne važnosti naglasiti kako i sâm Heidegger svoj pristup predmetnoj Hölderlinovoj pjesmi naziva pokušajem tumačenja (“Versuch einer Auslegung.” Heidegger, 1981b: 51).

Naime, Heidegger već u prvome pasusu svojega tumačenja isporučuje kontekst odakle će pristupiti takvom pokušaju tumačenja: pjesma je postala poznata Nijemcima stotinu godina nakon pisanja, i to kada je otpočela otvorena pobuna onoga što je novovjekovna svjetska povijest, koja kao takva sili na odluku o čovjekovoj vladavini nad cjelinom zemaljske kugle. Dakle, takav kontekst – kao polazište Heideggerova pokušaja tumačenja Hölderlinove pjesme nedostajućeg naslova iz 1800. godine – jeste polazišna osnova: primjerice, kada Heidegger govori o mišljenju unaprijed i unatrag kao slutnji onoga dolazećeg, iako ono još uvijek miruje i zaostaje u svojoj početnosti (usp. Heidegger, 1981b: 58), ili kada govori da pjesnici su uključeni u znanje onoga slutećeg, koje se odnosi na ono dolazeće i uzlazeće (usp. Heidegger, 1981b: 69), ili kada govori da su samo oni koji vide da ono dolazeće zapravo dolazi u mogućnosti protumačiti znamenja onoga dolazećeg (usp. Heidegger, 1981b: 70).

Pa, ipak, Heidegger ide i dalje od pukoga kontekstualiziranja iz kojega će pokušavati da tumači Hölderlinovu pjesmu nedostajućega naslova kada Hölderlinov usklik kojim počinje treću strofu “ali, sada se dâni!” (“Jetzt aber tagts!”, usp. Heidegger, 1981b: 49) povezuje sa svojim predašnjim rezultatima istraživanja u prvome periodu mišljenja poput pitanja vremena, povijesti, historije: “To ‘sad’ imenuje dolaženje svetog. Jedino to dolaženje samo

imenuje ‘vrijeme’ u kojem je ‘vrijeme’ da se povijest postavi spram bitnih odluka. Takvo se ‘vrijeme’ ne da nikada navesti (‘datirati’) i ono nije izmjerljivo godinama povijesnih događaja i odsjecima stoljeća. ‘Godine povijesnih događaja’ samo su predajom prenijeta vodilja na kojoj ljudsko računanje nanize zgrade. One uvijek zauzimaju samo prednji plan povijesti koji jedini ostaje dostupan ispitivanju. To ‘historijsko’ nikada, međutim, nije sama povijest. Povijest je rijetka. Povijest je samo onda kad god bit istine biva početno određena.” (usp. Heidegger, 2012: 83–84). I, nakon ovakvoga postkontekstualizirajućeg navoda, kojim se nastoji povezati Hölderlinova pjesma nedostajućeg naslova iz 1800. godine s Heideggerovim glavnim djelom, postaje legitimnim postaviti slijed pitanja: gdje takvo što, pa makar i u naznakama koje su uočljive barem prosječnome laiku, Hölderlin pjeva u predmetnom stihu? Naime, gdje Hölderlin u predmetnoj strofi na bilo koji način i u bilo kojem kontekstu spominje distinkciju historije i povijesti, distinkciju vremena kao vremena i potom vremena kao vremena dosuđenog na računanje? Konačno, gdje Hölderlin u cjelini pjesme nedostajućeg naslova iz 1800. godine pjeva bilo koju pojedinost od onoga što je Heidegger pokušajno tumačio da Hölderlin zapravo pjeva?

I – nakon ukaza na Heideggerovo nastojanje povezivanja rezultata istraživanja prvoga perioda mišljenja s Hölderlinovim stihom u pjesmi nedostajućeg naslova iz 1800. godine – Heidegger se ponovno pred kraj predmetnoga govora vraća na odveć eksplicirano početno kontekstualiziranje ishodišta iz kojega pokušava tumačiti Hölderlinovu predmetnu pjesmu. Drugim riječima: Heidegger u predmetnom govoru iz 1939/40/41. godine predmetno tumačenje Hölderlinove pjesme izvodi iz konteksta pobune onoga što je novovjekovna svjetska povijest koja sili na odluku o čovjekovoj vladavini nad cjelinom zemaljske kugle i svaku strofu ili stih nastoji povezati s ishodišnim kontekstom. Tako, na tomu tragu, Heidegger i predmetni govor završava vezivanjem Hölderlinovih riječi za ishodišni kontekst pokušaja tumačenja, kada govori o onomu što imenuje predmetno razdoblje buduće povijesti božanstava i povijesti čovječanstva koja je još uvijek nečuvana, iako je pohranjena u jeziku Nijemaca (usp. Heidegger, 2012: 85).

Konačno: šta podrazumijeva pokušavanje tumačenja iz nekoga proizvoljnog konteksta ili vezivanja s rezultatima nekih predašnjih istraživanja negoli ono određeno kao hermeneutike učitavanja?!

HEIDEGGEROVA UČITAVANJA NIETZSCHEU

Heideggerov Nietzsche

Interpretiranje Nietzscheova djela Heidegger otpočinje u drugome periodu mišljenja (1934–1946), i to prvotno od 1936. do 1940. godine u predavanjima na Sveučilištu u Freiburgu, ali i docnije u “raspravama” pisanim u

obličju predavanja od 1940. do 1946. godine – izgrađujući put freiburškim predavanjima.

Moglo bi se kazati da se Heideggerov hermeneutički pothvat u izvjesnom smislu zaoštava i primjerom interpretiranja stvari Nietzscheova djela da se radikalizira. Odmah na početku valjalo bi izdvojiti jedan navod u kojem se eksplicira Heideggerovo interpretiranje Nietzschea: "...jer svaki veliki mislilac uvijek misli jedan skok izvornije nego što neposredno govori. Zato naša interpretacija mora pokušati da kaže ono što on nije kazao." (Heidegger, 2009j: 150). Ili, drugim riječima: Heidegger interpretiranjem stvari Nietzscheova mišljenja uzima sebi za obavezu da kaže ono što Nietzsche nikada nije kazao, a stoga što je sukladno Heideggerovim riječima Nietzscheovo mišljenje jedan skok izvornije u odnosu na Nietzscheovo kazivanje. Ili, kolokvijalno rečeno: Heidegger želi kazati kako zna ono što je Nietzsche mislio – i, tragom toga, interpretiranjem stvari Nietzscheova mišljenja Heidegger ima namjeru temeljem onoga što je Nietzsche kazao izložiti ono što je Nietzsche kao izvornije zapravo mislio.

Nadalje, kada je Heidegger izlagao interpretaciju "vječnog vraćanja istog", ponovno je pojašnjavao svoje razumijevanje interpretiranja: "s jedne strane, interpretacija mora da bude određena prethodnim pogledom na suštinska pitanja koja postavlja sama misao o 'vječnom vraćanju istog'; s druge strane, interpretacija mora dopustiti da je vodi brižljivo uzimanje u obzir onoga što je sam Nietzsche rekao" (Heidegger, 2009h: 308). Dakle, interpretacija podrazumijeva prvo prethodni pogled u ono što se ima interpretirati i to je ono što je s jedne strane određuje, dočim s druge strane interpretacija treba biti vođena onim što se interpretira – na način da ono što se interpretira biva uopće uzeto u obzir. Tekstualistički: Heidegger zapravo želi reći da bi predmet interpretiranja trebalo uzeti u obzir pri interpretaciji, a ne samo i isključivo gledati u ono što prethodi interpretiranju! Gdje bi takav način razumijevanja interpretacije mogao u konačnici odvesti možda ponajbolje pokazuje sljedeći primjer iz Heideggerovih predavanja: "ako, međutim, humanizacija neminovno pripada interpretaciji svijeta, onda je bez izgleda na uspjeh svaki pokušaj da se ta humanizacija dehumanizira; jer pokušaj dehumanizacije samo je opet čovjekov pokušaj, to jest naposljetku humanizacija na višem stupnju" (Heidegger, 2009h: 340). Ili, sažeto rečeno: način interpretiranja kako ga Heidegger razumije omogućava kazivanje sljedećeg sažetka: dehumanizacija je humanizacija na višem stupnju! Takvim interpretiranjem možemo kazati kako je Nietzscheova teza o smrti boga zapravo preduvjet za njegovo uskrsnuće i tomu slično.

No, Heidegger nije pristalica naizgled mogućega relativizma negoli moguće tačnosti i netačnosti određene interpretacije, kao što na jednom mjestu eksplicitno i potvrđuje: "da je naša interpretacija tačna, nedvosmisleno se pokazuje

također u fragmentu koji je naslovljen sa ‘Rekapitulacija’.” (Heidegger, 2009h: 441). Drugim riječima: Heidegger opetovano u drugome periodu mišljenja govori o tačnim i netačnim interpretacijama. A kako se postiže tačna interpretacija Heidegger objašnjava na sljedeći način: “Dakle, samom biću potrebna je nova interpretacija – interpretacija kojom se njegovoj osnovnoj karakteristici daje određenje koje tu karakteristiku čini pogodnom da posluži kao ‘princip’ za ispisivanje nove tablice vrijednosti i kao mjerilo za odgovarajuću hijerarhiju tih vrijednosti.” (Heidegger, 2009: 37). Iako je riječ o navodu iz Nietzscheova djela, sukladno dosadašnjem izlaganju hermeneutike učitavanja, moglo bi se heideggerijanski predmetni navod razumjeti na način da bi trebalo interpretirati biće bez obzira na biće, nego, kako se ispostavlja, potrebno je interpretirati stoga što i takva interpretacija jeste i dalje biće; jer, sukladno navedenome iskazu, interpretacija se poduzima kako bi se postigao ranije izložen određeni cilj, tj. kako bi se izložilo ono izvornije što nije kazano negoli ono što je mišljeno. Podrobnije o tomu šta interpretacija treba postići Heidegger govori na još jednome mjestu: “Šta je problem u interpretatorima? Oni su tokom vremena iznijeli sve što je sam Descartes rekao i sve što su rekli njegovi protivnici i opet sve što je Descartes rekao odgovarajući svojim protivnicima i o svemu tome beskrajno se raspravljalo, a mi smo, što se toga principa tiče i dalje u mraku.” (Heidegger, 2009: 151). Heidegger ovakav pristup interpretiranju, naveden u primjeru Descartesa i interpreta njegova djela, drži suvislim stoga što se i dalje glede onoga o čemu se raspravljalo ostalo u mraku, tj. bez isporučivanja krajnjega odgovora. Heideggerovo razumijevanje interpretacije jeste upravo takvo da interpretacija treba rasprave presjeći i ponuditi ono zbog čega se poduzima interpretacijski postupak. I ne samo da Descartesovi suvremenici nisu isporučili u svojim raspravama odgovore na pitanja koje je Heidegger držao neophodnim za isporučiti nego Heidegger navodi da su neki i pogrešno interpretirali Descartesa, poput primjerice i samoga Nietzschea: “Pri ovom ukazivanju na Nietzscheov stav prema Descartesovom rukovodnom stavu nama nikako nije stalo da Nietzsche pozovemo na odgovornost za pogrešnu interpretaciju toga stava.” (Heidegger, 2009: 164). I tako, dok su za Heideggera interpretacije drugih mislilaca pogrešne, ne isporučuju neophodne očekivane rezultate ili su u krajnjem slučaju nepotpune, zgodno bi bilo ukazati na navod iz Heideggerovih predavanja u kojima govori o svojoj interpretaciji Nietzschea: “Naš pokušaj interpretacije Nietzscheove metafizike gađa stoga i bliski cilj i najudaljeniji cilj koji se mišljenju može postaviti.” (Heidegger, 2009: 224). Ili, kolokvijalno rečeno: druge interpretacije su pogrešne, dočim je Heideggerova interpretacija uvijek tačna.

Interpretacija kao tumačenje Nietzschea

No, na jednom mjestu Heidegger iznosi vrlo indikativan iskaz u kojemu dovodi u odnos interpretaciju i tumačenje: “Svako shvatanje bića, a pogotovo bića-u-cjelini, već samom činjenicom da ono jeste shvatanje, posredstvom čovjeka odnosi se na čovjeka. Odnos potječe iz čovjeka. Svaka interpretacija takvog shvatanja jeste tumačenje načina na koji se čovjek snalazi u shvatanju bića i na koji on zauzima stav prema tom shvatanju. Interpretacija je, dakle, projekcija ljudskih predstava i načina predstavljanja u biće.” (Heidegger, 2009h: 338–339).⁴ Dakle, odnos pojmova “interpretacija” (Auslegung) i “tumačenje” (Auffassung) jeste takav da je interpretacija zapravo tumačenje onoga načina iz kojega čovjek shvata biće i načina na koji čovjek zauzima stav upravo prema tome shvatanju.⁵ Glede pitanja tumačenja čak nekoliko poglavlja u Heideggerovim predmetnim predavanjima u naslovu nosi pojam “tumačenja” poput primjerice poglavlja koje glasi “idealističko tumačenje Nietzscheova učenja o volji” (usp. Heidegger, 2009j: 62) ili “Kantovo učenje o lijepom – Schopenhauerovo i Nietzscheovo pogrešno tumačenje tog učenja” (Heidegger, 2009j: 119). Dakle, iz navedenih primjera možemo vidjeti kako Heidegger razumijeva da tumačenje onoga što se uzima predmetom za tumačenje može biti izlagano u određenom kontekstu poput primjerice tumačenja u obzoru idealizma, ali može biti i tačno ili netačno tumačenje, slijedom čega Heidegger navodi kako su Schopenhauerovo i Nietzscheovo tumačenje Kantova učenja o lijepom pogrešni. Na tomu tragu Heidegger i nastavlja: “Od Kanta pa naovamo? Ako to treba da znači ‘posredstvom’ Kanta, onda moramo reći: ‘Ne!’ Ali ako to treba da znači: od Schopenhauerova pogrešnog tumačenja Kanta pa naovamo, onda svakako: ‘Da!’ A zato je i Nietzscheov sopstveni napor ‘pogrešno shvaćen’.” (Heidegger, 2009j: 121). Heidegger opravdava Nietzscheovo pogrešno tumačenje Kanta stoga što je upriličeno posredstvom Schopenhauera koji je pogrešno tumačio Kanta, a ispravno tumačenje Kanta poznaje Heidegger i takvo što je nastojao obrazložiti primjerice nizom predavanja poput onih iz 1929. godine (usp. Heidegger, 1979). Na tomu tragu Heidegger ne optužuje samo Nietzschea za pogrešno tumačenje Kanta nego i druge suvremenike, poput primjerice Wilhelma Diltheya: “Navest ćemo jedan karakterističan primjer

⁴ “Jede Auffassung des Seienden und zumal des Seienden im Ganzen ist schon als Auffassung durch den Menschen auf den Menschen bezogen, der Bezug kommt vom Menschen her. Jede Auslegung einer solchen Auffassung ist ein Auseinanderlegen der Weise, wie der Mensch sich in der Auffassung des Seienden zurechtfindet und zu ihr sich stellt. Die Auslegung ist somit ein Hineinlegen menschlicher Vorstellungen und Vorstellungsweisen in das Seiende.” (Heidegger, 1996: 319)

⁵ Distinkciju pojmovlja “interpretacija”, “tumačenje”, “pojašnjavanje” u Heideggerovu opusu valjalo bi u drugoj studiji pratiti zasebno, temeljito i genezijski od Heideggerovih studentskih radova do trećega perioda mišljenja.

da bismo pokazali kako još i danas uporno i očigledno opstaje navedeno pogrešno tumačenje Kanta tokom devetnaestog vijeka. Wilhelm Dilthey, koji se oko historije estetike trudio kao malo koji od njegovih suvremenika, rekao je 1887. godine: ‘Kantovu tvrdnju o bezuvjetnom dopadanju sjajno je prikazao Schopenhauer.’ Navedeno mjesto moralo bi da glasi – ‘na najkobniji način pogrešno je tumačio Schopenhauer.’” (Heidegger, 2009j: 123). Dakle, mogli bismo kolokvijalno kazati: Heidegger jeste mjeritelj tačnih i netačnih tumačenja! I tako Heidegger nastavlja: “Prema Schopenhauerovom pogrublivanju Platonove filozofije Nietzsche kao klasični filolog i veliki poznavalac te oblasti nije unaprijed bio tako bespomoćan kao u odnosu na Schopenhauerovo tumačenje Kanta.” (Heidegger, 2009j: 173). Jer, eto, Nietzsche kao filolog klasičnih jezika nije mogao ostati bespomoćan u pogledu netačnih tumačenja Platona kao što je ostao bespomoćan pred pogrešnim tumačenjima Kanta slijedom toga što je Nietzsche poznao klasične jezike kao što je grčki – ali, shodno takvoj Heideggerovoj opaski, kao da Nietzsche nije poznao njemački jezik čiji je bio govornik jednako kao i Kant koji je pisao na njemačkom jeziku, pa je stoga ostao bespomoćan pred Kantovim djelom i netačnim tumačenjima Kantova djela u Schopenhauerovu djelu. Dakle, za Heideggera ne samo da je Schopenhauer pogrešno tumačio Kanta nego je i površno i plitko tumačio Platona također: “‘Svijet kao volja i predstava’ sa svojim vrlo površnim i plitkim tumačenjem Platonove i Kantove filozofije objedinjuje sve osnovne pravce zapadne interpretacije bića-u-cjelini, pri čemu se sve obeskorjenjuje i svodi na nivo razumljivosti naklonjene nadolazećem pozitivizmu.” (Heidegger, 2009: 225). No, sukladno Heideggerovu tumačenju: Schopenhauerova plitka i površna i netačna i pogrešna tumačenja Platona nisu mogla naštetiti Nietzscheu i tragom toga kao prilog Nietzscheovoj kritici platonizma i njegovu preokretanju Heidegger navodi: “Treba odstraniti pogrešno tumačenje i osuđivanje čulnog kao i pretjerano uzdizanje natčulnog.” (Heidegger, 2009: 230). Jer, mnogo je netačnih tumačenja koja Heidegger drži neophodnim uniziti predstavljanjem sopstvenih tačnih tumačenja. I, da Heidegger svoja tumačenja drži jedinim tumačenjima koja su tačna možemo uvidjeti na jednom drugom mjestu: “Zadatak na koji se ona knjiga (‘Rođenje tragedije iz duha muzike’) prvi put odvažila ostao je isti za Nietzschea. On ga iznosi u pasusu koji se otad često citirao, ali koji se isto tako često pogrešno tumačio. Pravo tumačenje proističe iz cjeline ovih predavanja.” (Heidegger, 2009: 230). Tragom toga Heidegger bilježi: “Zato se još danas moramo pomučiti da, na primer, Kantovu filozofiju shvatimo u njenom suštinskom sadržaju i da je oslobodimo od pogrešnih tumačenja njegovih savremenika i pristalica.” (Heidegger, 2009i: 256). A, kada se pomučimo, tada ćemo imati pravo tumačenje koje će nam izložiti Heidegger cjelinom svojih predavanja! Jer, Heidegger sam tvrdi kako ima uvid u ono

što su mislioci izvornije mislili u odnosu na ono što su rekli – za razliku od drugih koji iznose netačna tumačenja. Dokaz tomu je sljedeći Heideggerov navod: “Kaže se: ‘posle Zaratustre Niče nije znao dalje’. Takav sud može mirno da se uzme kao znak da ne mislioci već njihovi sveznajući tumači ne znaju dalje, pa svoju zbunjenost dosta loše prikrivaju visokoparnim popovanjem.” (Heidegger, 2009i: 302). No, budući da Heidegger zna dalje, onda su oni tumači koji tvrde da ne znaju dalje samo zbunjene sveznalice koje visokoparno popuju. Heidegger drži boljim netumačenja negoli pogrešna kao i netačna tumačenja svojih suvremenika. Tako, primjerice, u “raspravama” pisanim u obliku predavanja bilježi: “Dokle god misao o ‘vječnom vraćanju’ označavamo kao nedokazanu i nedokažljivu čudnovatost i dokle god je smatramo jednim od Nietzscheovih pjesničkih i religioznih hirova mi tog mislioca vučemo dole u plićak današnjeg mnijenja. Ako bi se sve na tome završilo to bi još bilo podnošljivo; naime, to bismo mogli smatrati uvijek neizbježnim pogrešnim tumačenjem koje daju suvremenici – sveznalice.” (Heidegger, 2009h: 14). Tragom toga Heidegger navodi i konkretne primjere kako zapravo izgledaju pogrešna kao netačna tumačenja: “Kada srednjovjekovni teolozi proučavaju Platona i Aristotela na svoj način, odnosno pretumačujući ih, to je isto kao kada Marks za svoj politički pogled na svijet koristi Hegelovu metafiziku.” (Heidegger, 2009: 126). Ali, Heidegger previđa takvu kritiku u pogledu svojega djela kritizirajući kada drugi mislioci upravljaju tumačenja shodno tomu kakve žele imati rezultate tumačenja i koji će im kao takvi moći poslužiti u dokazivanju prethodno postuliranih hipoteza. Dakle, Heidegger previđa ukazati na sebe, pa stoga i može biti u prilici kazati sljedeće: “...mi najprije moramo na temelju do sada rečenog da Nietzscheovo tumačenje historije metafizike predočimo sebi u shvatljivom obliku.” (Heidegger, 2009: 111). Ili, drugim riječima: mi moramo upravititi Nietzscheovo djelo na način da bismo ga shvatili – mi moramo upravititi djelo k našim shvatanjima – mi moramo sve drugo osim upravititi same sebe kako bismo shvatili samo djelo.

HEIDEGGEROVA UČITAVANJA NIETZSCHEU

Zaključni govor

Da školskom pojmu hermeneutike nije blizak novovjekovni zahtjev za izvjesnošću u mnogomu je poznato – kako od njezinih početaka tako i u suvremenosti. Naime, školska hermeneutika teži k izvjesnosti, nastoji isporučiti izvjesne rezultate, upravo na zahtjevu izvjesnosti se zasniva, međutim, i više je nego evidentno kako hermeneutika nije bliska izvjesnosti kao egzaktnosti temeljem zahtjeva suvremene znanosti. I svi u znanosti služeći se hermeneutikom nastoje predočiti izvjesna tumačenja, ispravna pojašnjenja, tačne interpretacije bez karikaturalnoga nastupanja sa stavom: namjera nam je predočiti

pogrešnu interpretaciju. Jer, koliko god hermeneutika ne pružala konačnu i vječnu istinu, u suvremenosti smo u mnogomu osuđeni na takvu hermeneutiku sve dok hermeneutika kao takva ne bude sukladno zahtjevima predominantnog scijentizma uklonjena iz metoda znanosti i zamijenjena metodama usklađenim sa scijentističkim tendencijama. U tomu smislu se postavlja krajnje legitimno pitanje u čemu se ogleda *differentia specifica* svih drugih interpreta s jedne strane i Heideggera s druge strane? Odgovor: upravo u fenomenu hermeneutike učitavanja! Ali, neko bi mogao valjano zamijetiti kako neegzaktost hermeneutike upravo dokazuje kako sve interprete učitavaju interpretacije u prikaze ili prikaze u interpretacije. I zamjedba bi uistinu bila valjana uz opasku kako ipak Heidegger insistira na fenomenu hermeneutike učitavanja priređujući eksplicitaciju neegzaktosti hermeneutike na način demonstrativnog, očiglednog, eksplicitnog učitavanja interpretacija u prikaze ili prikaza u interpretacije.

I sa namjerom, u ovomu radu, nije slijeđeno određenje hermeneutike iz Heideggerova prvoga perioda mišljenja u kojemu se pojam “hermeneutika” isporučuje drugim imenom za fenomenologiju postojanja (usp. Filipović, 1989: 126). Ili, Heideggerovim riječima: ontologija kojoj je metoda dokazivanja fenomenologija jeste u izvornome smislu zapravo hermeneutika koja izlaže znanost o bitku. Doslovno: “filozofija jest univerzalna fenomenološka ontologija koja polazi od hermeneutike tubitka, a ta je, kao analitika egzistencije, ustvrdila konac niti vodilje čitavog filozofskog zapitivanja ondje odakle ono izvire i k čemu se vraća.” (Heidegger, 1988: 42). Još prije pisanja i objavljivanja Heideggerova glavnog djela *Bitak i vrijeme (Sein und Zeit)* o odnosu ontologije, fenomenologije, hermeneutike i toga koliko je Heideggeru stalo do povezivanja predmetnih pojmova govore i predavanja iz 1923. godine za planirani kolegij iz “Logike” koji je poslije preimenovan i oslovljen kao “Ontologija: hermeneutika faktičnosti” (o tomu više: Heidegger, 2007). Pa, ipak, ovdje se izašlo iz Heideggerova pojmovnog aparata i hermeneutiku shvatilo krajnje školski kao metodu Heideggerova tumačenja teksta i interpretiranja teksta u njegovu drugome periodu mišljenja u kojemu se kruni njegovo izravno izlaganje šta su drugi mislioci u povijesti filozofije rekli ili željeli reći. I, budući da je Heidegger imao najmanje tri methodske promjene u mišljenju – od fenomenologije do samoga mišljenja (Richardson, 2003) – u ovomu radu nije izričito slijeđeno Heideggerovo određenje hermeneutike razložno k tomu što u drugome periodu mišljenja koji je predmet naših istraživanja Heidegger nije spomenuo pojam “hermeneutika” izrijekom, a posebice što na kraju trećega perioda mišljenja Heidegger i dalje nije isporučio ono što naziva znanošću o bitku, tj. nije ispučen zahvaćen pojam samoga bitka. Jer, bez zahvaćenoga pojma samoga bitka sasvim evidentno ne možemo znati šta jeste sadržina hermeneutike tubitka, a šta pak jeste rezultat učitavanja i samovolje. I, ukoliko

se osvrnemo unatrag na potrebitost misliti grčki, što je Heidegger često opetovao: niti Platon nije smatrao znanjem ono što je vjerovanje na riječ, tako da suvremena znanost još manje može vjerovati na riječ kako nešto jeste proizišlo iz povijesti bitka ili ne pripada povijesti bitka kroz hermeneutiku tubitka (usp. Platon 1979). U tomu kontekstu i jeste postulirana hipoteza o fenomenu hermeneutike učitavanja u Heideggerovu drugom periodu mišljenja, koja je određena kao prikaz teksta i interpretacija teksta koji su toliko sjedinjeni da zapravo čine prikaz interpretacije ili interpretaciju prikaza na način da se više ne zna šta je prikaz teksta, a šta je interpretacija teksta – na takav način učitavajući interpretaciju u prikaz ili prikaz u interpretaciju.

I, razložno opširnosti Heideggerova opusa, ovdje smo bili prinuđeni navesti samo neke najegzemplarnije primjere iz Heideggerovih objašnjenja pisanih uz Hölderlinovo pjesništvo i Heideggerovih predavanja i rasprava razračunavanja s Nietzscheom, a koji su prilježni početno postuliranoj hipotezi o onomu fenomenu imenovanom sintagmom: hermeneutika učitavanja. Sasvim kratko rečeno: gdje je Hölderlin napisao ono što Heidegger bilježi kako je Hölderlin napisao? – nigdje!⁶ Ukoliko Heidegger nije isporučio pojam bitka, može li suvremena znanost vjerovati Heideggeru na riječ kako nešto proistječe iz povijesti bitka ili ne? – nikada! U prilog postuliranoj hipotezi obilježavanja Heideggerove hermeneutike tubitka hermeneutikom učitavanja moguće dodatno objašnjava navod iz prvoga sveska Heideggerovih predavanja o stvari Nietzscheova mišljenja: “Pa ipak, šta je sumnjivije od odnosa subjekt-objekt kao polazišta čoveka u smislu su-bjeka i kao određenja onog-nesubjektivnog kao objekta? Široka rasprostranjenost toga razlikovanja još nije dokaz jasnosti.” (Heidegger, 2009j: 136) Ili, još eksplicitnije, u drugome svesku Heideggerovih rasprava pisanih obličjem predavanja o stvari Nietzscheovog mišljenja: “Svaka objektivnost jeste ‘subjektivna’.” (Heidegger, 2009d: 281). U tomu smislu navod u kojem Heidegger objašnjava interpretiranje i tumačenje kao “neprijetno pridodavanje nečega svojega” u potpunosti zadobija puninu smisla i značenja – bez obzira na to što nas takvo što sukladno Heideggerovim riječima određuje laicima koji kude ovdje predočenu samovolju. I sve pobrojano ne ukazuje ni na šta drugo negoli razotkrivanje do sada skrivanoga fenomena hermeneutike učitavanja!

⁶ U onomu što su predgovori sabranih predavanja, rasprava i govora o Hölderlinu i Nietzscheu sadržan je naputak za hermeneutiku učitavanja: u predgovoru drugom izdanju svojih objašnjenja uz Hölderlinovo pjesništvo Heidegger piše kako “objašnjenja spadaju u razgovor jednog mišljenja s jednim pjevanjem”, kao i da “poradi onoga pjevanog, objašnjenje pjesme mora težiti za tim da sebe učini suvišnim”, ili za što u predgovoru četvrtom izdanju piše kako objašnjenja “proizlaze iz nužnosti mišljenja”, jednako kao što i u predgovoru svojih razračunavanja s Nietzscheom piše o neophodnosti “puštanja našeg mišljenja da uđe u stvar (Nietzscheovog mišljenja), pustiti ga za nju...” Usp. Heidegger, 2012b: 1–2; 2009f: 9.

LITERATURA

- Filipović, V., *Filozofijski rječnik*, NZMH, Zagreb, 1989.
- Heidegger, M. "Hölderlin und das Wesen der Dichtung" u: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.
- Heidegger, M., "Europski nihilizam", u: *Nietzsche II*, Fedon, Beograd, 2009.
- Heidegger, M., "Heimkunft / An die Verwandten", u: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981a.
- Heidegger, M., "Hölderlin i bit pjesništva", u: *Objašnjenja uz Hölderlinovo pjesništvo*, Demetra, Zagreb, 2012.
- Heidegger, M., "Metafizika kao historija bitka", u: *Nietzsche II*, Fedon, Beograd, 2009a.
- Heidegger, M., "Nacrt za historiju bitka kao metafiziku", u: *Nietzsche II*, Fedon, Beograd, 2009b.
- Heidegger, M., "Nietzscheov stav prema Descartesu", u: *Nietzsche II*, Fedon, Beograd, 2009c.
- Heidegger, M., "Nietzscheova metafizika", u: *Nietzsche II*, Fedon, Beograd, 2009d.
- Heidegger, M., "Određivanje nihilizma posredstvom historije bitka", u: *Nietzsche II*, Fedon, Beograd, 2009e.
- Heidegger, M., "Povratak kući / Srodnicima", u: *Objašnjenja uz Hölderlinovo pjesništvo*, Demetra, Zagreb, 2012a.
- Heidegger, M., "Predgovor" u: *Niče I*, Plato, Beograd, 2009f.
- Heidegger, M., "Sjećanje na metafiziku", u: *Nietzsche II*, Fedon, Beograd, 2009g.
- Heidegger, M., "Vječno vraćanje istog i volja za moć", u: *Nietzsche II*, Fedon, Beograd, 2009h.
- Heidegger, M., "Volja za moć kao saznanje", u: *Nietzsche I*, Fedon, Beograd, 2009i.
- Heidegger, M., "Volja za moć kao umjetnost", u: *Nietzsche I*, Plato, Beograd, 2009j.
- Heidegger, M., "Wie wenn am Feiertage...", u: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981b.
- Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988.
- Heidegger, M., *Kant i problem metafizike*, Mladost, Beograd, 1979.
- Heidegger, M., *Nietzsche I*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996.
- Heidegger, M., *Nietzsche II*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.
- Heidegger, M., *Objašnjenja uz Hölderlinovo pjesništvo*, Demetra, Zagreb, 2012b.
- Heidegger, M., *Ontologija: hermeneutika faktičnosti*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2007.
- Milam, M. C., "The Misuse of Nietzsche in Literary Theory", *Philosophy and Literature*, 16 (2), 1992, str. 320–332.
- Platon, *Theaitet: ili o znanju, istraživački dijalog*, Naprijed, Zagreb, 1979.

Richardson, W. J. S. J., *Through Phenomenology to Thought*, Fordham University Press, New York, 2003.

Rockmore, T., "Hegel and Husserl: Two phenomenological reactions to Kant", *Hegel Bulletin*, 38 (1), 2017, str. 67–84.

Čemu još obrazovanje?

Misli uz spis iz Nietzscheove ostavštine “O budućnosti naših obrazovnih ustanova”

SAŽETAK

U svojim predavanjima o budućnosti njemačkih obrazovnih ustanova Nietzsche prepoznaje trostruku nemogućnost: (i) nemogućnost filozofije, (ii) nemogućnost umjetnosti i (iii) nemogućnost istinske religije (tj. filologije). Ta nemogućnost proizlazi iz demokratskog ustrojstva institucija, koje se ne može pomiriti s njihovim aristokratskim porijeklom. Problem ipak pruža priliku povijesno-mislilačkom (a) pitanju o smislu obrazovanja, (b) pitanju o smislu naroda i (c) pitanju o smislu jezika.

Ključne riječi: Friedrich Nietzsche, filozofija, obrazovanje, obrazovna ustanova

Čemu još obrazovanje? Iz horizonta modernog svijeta rada i kapitalističke ekonomije potonje je pitanje nerazumljivo jer predstavlja pitanje o onome što je “samorazumljivo”. Prema Nietzscheu “obrazovan čovjek ne dopušta da se primeti koliko je neko bedan i loš, koliko je zverskog u njegovoj težnji, koliko nezasan u prikupljanju, koliko samoživ i bestidan u uživanju.” (Nietzsche, 2003. fr. 6: 174). Obrazovanje je proizvodnja ljudske radne snage, kojoj je svrha zadovoljavanje društvenih i privatnih potreba, održavanje života i pospješivanje životnog “standarda” (npr. sreće, blagostanja i udobnosti) posredstvom tržišta, tj. razmjene. To je uobičajeno značenje obrazovanja koje se nerijetko može iščitati iz novina, odnosno fenomenologija javnog mnijenja. U ovom horizontu nema ništa “samorazumljivijeg” od samog pojma obrazovanja. S druge strane, obrazovanje je i razvijanje korisnih sposobnosti (lat. *facultates*) korisnih za “opće dobro”, što bi možda bila jedna zastarjela definicija u odnosu na razumijevanje obrazovanja kao razvijanja sposobnosti “traženih na tržištu”. Ako nepromišljeno, gotovo optimistički pretpostavimo da tržišna vrijednost odražava upotrebnu vrijednost, odnosno da je sustav potreba (tj. građansko društvo) ono što stvar obrazovanja čini prozirnom i samorazumljivom činjenicom, onda se uopće ne uviđa ni motiv, ni nakana Nietzscheove rasprave

* Institut za političke studije, Beograd. E-mail: vesna.stankovic.pejnovic@gmail.com

** Odjel za filozofiju, Sveučilište u Zadru. E-mail: dam.vesely@gmail.com

“O budućnosti naših obrazovnih ustanova”, a sukladno tome ni to do čega je Nietzscheu zapravo stalo s njegovim pojmom “obrazovanja”.

Bez patosa distance u odnosu na potčinjene ne bi mogao nastati onaj drugi tajanstveni patos, težnja za povećanjem distance u duši, obrazovanje rjeđih, daljih, širih ili stalno “samonadilaženje” (Nietzsche, 2002, fr. 257). Friedrich Nietzsche često se vraćao na istu temu u svojim bilješkama i planovima za dotična predavanja. Već u bilješkama nastalim u zimu 1870./71. i jesen 1872. godine nalazimo jasan plan polemičkog odmaka spram “općeg” obrazovanja:

Opće obrazovanje je samo predstadij komunizma. Obrazovanje se ovim putem tako slabi da ono ne može više pružiti baš nikakve privilegije. Ponajmanje je ono sredstvo protiv komunizma. Najopćenitije obrazovanje je upravo pretpostavka komunizma. “Suvremeno” [doslovno: *vremenu primjereno*] obrazovanje ovdje prelazi u ekstrem “trenutku primjerenog” obrazovanja, tj. sirovo zahvaćanje trenutne koristi. Neka se samo u obrazovanju prvo vidi nešto što donosi korist: uskoro će se ono što donosi korist brkati s obrazovanjem. Opće obrazovanje prelazi u mržnju spram pravog obrazovanja. Nije više kultura zadaća naroda: nego luksuz, moda. [...] – Dakle nagon k najvećem mogućem uopćenju obrazovanja ima izvor u potpunom posvjetovljenju, u podređivanju obrazovanja kao sredstva stjecanju, sirovo shvaćenoj zemaljskoj sreći. (Nietzsche, 1967c, fr. 8 [57]: 243)

Interesantno je naglasiti da je već 1872. godine Nietzsche tvrdio da obrazovnim ustanovama vladaju dvije prividno suprotstavljene, u svojim djelovanjima jednako pogubne i u rezultatima stopljene tendencije ili struje. Jedna je težnja ka što je moguće većem proširenju obrazovanja, a druga je težnja k umanjivanju i oslabljivanju samog obrazovanja. (Nietzsche, 1991: 266)

Obrazovanje je usamljeni proces jer je tajna svakog obrazovanja oslobodjenje, a pravi, istinski odgajatelj oslobađa, uklanja korov, otpad, gamad i unosi svjetlost i toplinu u svoga učenika (Nietzsche, 2003: 7). Nietzsche smatra da kroz oslobodjenje, autonomna “suverena” individua ima vrijednosti koje su u potpunosti njezine i koja se za svoju individualnost treba boriti ne pokoravajući se univerzalnim zakonima, pri čemu je sloboda kao autonomija samostvaranje svoje vlastite individualnosti (Stanković Pejnović, 2013a: 153).

Znanstvene interpretacije naperi su da se stekne nadmoć nad prirodom kroz “humanizaciju”, prilagođavanjem kaosa prirode našim antropomorfnim očekivanjima, potrebama i brigama. Ipak, znanstveno je gledište interpretacija, “izlaganje svijeta”, sredstvo za učvršćivanje (njem. *Feststellen*) “našeg ljudskog odnosa prema stvarima” (Stanković Pejnović, 2021: 698). Znanje je najčešće shvaćeno kao znanstveno znanje koje je često antagonističko naspram

narativnog znanja (Lyotard, 2005: 26–33). Takvo shvaćanje znanja pretvara obrazovanje (Bildung) u izobrazbu (Ausbildung), čiji cilj nije da nešto ostvarimo i stvorimo, nego da smo sposobni nešto moći i imati određene kompetencije (Liessmann, 2009: 9). U obrazovanim reformama diljem Europe naglasak se stavlja na kompetencije, ishode i postignuća, najviše naglašavajući inicijativnost, poduzetnost i fleksibilnost (Beder, Varney i Gosden, 2009: 130). Obrazovanje postaje “proizvod za privatnu upotrebu”, a djeca potrošači obrazovnih proizvoda, ljudski resursi za rast kapitala (Engel, 2000: 33). Nasuprot vulgarnom pojmu obrazovanja kao sredstva životne nužnosti, čiju potrebu i nužnost ne poriče, Nietzsche postavlja zahtjev za obrazovanjem koje čovjeka obrazuje za filozofiju, umjetnost i za povijesni odnos spram Grka i “onog grčkog”, odnosno zahtjev za “istinskim klasičnim obrazovanjem”. Takvo obrazovanje pretpostavlja slobodu od oblasti u kojoj se radi o potrebi, nuždi i korisnosti. Potonje se na grčkom jeziku naziva σχολή (od glagola ἔχω – “imati”, “držati” itd.), što danas čujemo i u našoj riječi *škola*. To je takvo “imanje” koje se nekako odnosi spram vremena. “Imanje vremena”, dokolica, koja nastaje tako što su sve one potrebe zbog kojih čovjek robuje *neimanju vremena* zadovoljene (stgrč. ἀσχολία). Drugim riječima, ἀσχολία jest onaj rad koji služi zadovoljavanju potreba pukog života, tj. rad koji u antičkoj Grčkoj obavlja rob. Ovdje se valja prisjetiti da je rob u to vrijeme bio poiman kao χρήμα, *upotrebna stvar*, slično današnjem radniku, ali uz bitnu razliku – radnik ima prava, pa stoga može “slobodno” prodavati sebe kao “radno vrijeme”, bivajući slobodan u vječnosti, dok je rob slobodan tek u vremenu.

U tom smislu bi se moglo reći da je ἔχολή svrha robovanja. Σχολή je svrha i ujedno ἐντελέχεια, imanje svrhe u sebi. Upravo se u tome nalazi temelj Nietzscheova razlikovanja “pravog obrazovanja” od onog koje to nije, koje, Nietzscheovim jezikom, daje opravdanje (tj. svrhu) u sebi.

Slična je razlika i kod Karla Marxa, suptilnijim shvaćanjem riječi “potreba”, formulirane kroz razliku poimanja rada kao “sredstva za život” i rada kao “prve životne potrebe” (Marx, 1987: 21). Marx i Nietzsche su mislioci koji teže da se prevlada epoha, kroz revoluciju mišljenja koja se buni protiv otuđenog čoveka koji je u našem posthumanom dobu postao samo najamni radnik, a sam je postao roba (Stanković Pejnović, 2020). Unatoč očitim suprotnostima, duhovna srodnost Nietzschea i Marxa dolazi od “pravog obrazovanja” – od starih Grka, a posebno od Aristotela.

U tom je kontekstu posebno zanimljivo da se Nietzsche ne referira na znamenito mjesto iz Aristotelove *Metafizike*, gdje govori o uzdizanju k božanskom, traženoj znanosti, prvoj filozofiji, rangiranjem ljudskih mogućnosti, od puke osjetilne zamjedbe pomoću “osjetila” i iskustva do umijeća i znanosti, od kojih one više zapovijedaju, a niže robuju u cjelokupnoj arhitektonici. To

cjelokupno zdanje koje u svom “zdravlju” i “neokrnjenosti” služi onom božanskom nije ništa drugo nego “svetište”. Nietzsche će tako na jednom mjestu zapisati sljedeće:

Svi ti ljudi koji su se u jednom sjajnom momentu prosvjetljenja jednom uvjerali u singularnost i nedostižnost helenske antike i u mučnoj borbi su pred sobom branili ovo uvjerenje, svi oni znaju kako pristup ovim prosvjetljenjima nikad neće stajati otvoren mnogima i drže to apsurdnom, štoviše nedostojnom manirom da netko s Greima opći takoreći zbog poziva, u svrhu stjecanja kruha, kao sa svakodnevnim zanatskim oruđem i bez srama, te sa zanatlijskim rukama pipa po ovim svetištima. (Nietzsche, 1967a: 700)

Međutim, nije sve *ne-imanje vremena* (stgrč. ἀσχολία), robovanje. Rat je takva ἀσχολία koja jedne čini slobodnima, a druge robovima. Umiranje za slobodu nije robovanje, ali nije ni dokolica (stgrč. σχολή). Aristotel napominje:

... i sav život se luči u ne-imanje vremena i imanje vremena i u rat i mir, i od onoga činjivog jedno je za nužne stvari i korisno, drugo pak za ono lijepo.¹

Rat koji nije borba za puko preživljavanje, nego borba radi onog lijepog, dokolice, ljubavi prema polisu kao vrhu vrtnje svega što jest (stgrč. πέλει), radi σχολή je ἀσχολία slobodnog čovjeka.

Nietzsche nije jednostavno filozof rata i destrukcije, već je zagovornik beskrajske kreativnosti života (Lou, 1988). S pozicije ratnika ili heroja Homerove Grčke, koncept naše moralnosti izgleda mlak i plašljiv, pogodniji uljudnosti, pretvornosti i uniženosti, a ne spontanom samoizražavanju, plemenitosti ili heroizmu (Stanković Pejnović, 2014: 44). Scheler u ratu vidi otvaranje cijeloga raspona života jer se spaja veza pojedinca, naroda, nacije i svijeta, kao i Boga (Scheler, 1965: 11). Kroz pojam *amor fati* Nietzsche tumači “dugotrajan rat koji vodi sam sa sobom protiv pesimizma da poklekne pred životom” (Niče, 2005: 212). Takav rat u moderno doba poprima drukčiji oblik: kao rat između “obrazovanja žurbe” i “obrazovanja koje ima vremena”, između “obrazovanja” kao proizvodnje radne snage (koje ne obrazuje zaista, nego zapošljava) i “pravog obrazovanja”. Za Nietzschea, filologija je linija fronte:

Nije se uzaludno postalo filologom, možda se je to još i sad, to hoće reći, učitelj sporog čitanja: – konačno se sporo i piše. Sad to ne pripada samo mojim navikama, nego i mom ukusu – zločestom

¹ “...διήρηται δὲ καὶ πᾶς ὁ βίος εἰς ἀσχολίαν καὶ σχολὴν καὶ εἰς πόλεμον καὶ εἰρήνην, καὶ τῶν πρακτῶν τὰ μὲν [εἰς τὰ] ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τὰ δὲ [εἰς τὰ] καλὰ.” (Aris. Pol. 1333a31)

ukusu možda? – Ništa više ne pisati što svaku vrst čovjeka koji je u “žurbi” neće dovesti do očajanja. Filologija je naime ono časno umijeće koje od svojih štovatelja traži uvijek samo jedno, ići postrance, pustiti si vremena, postati tihim, postati sporim, – kao zlatodjelstvo i zlatoznanstvo riječi, koje samo fini oprezni rad ima obavljati i ništa ne postiže ako to ne postiže lento. Ali baš time je ona danas potrebija nego ikad, upravo time nas vuče i očarava najjače, usred razdoblja “rada”, hoće reći: žurbe, nepri- stojne i znojave revnosti koja sa svime hoće smjesta “biti gotova”, i sa svakom starom i novom knjigom: ona sama ne biva tako lako gotovom s bilo čime, ona uči *dobro* čitati, to znači čitati sporo, duboko, s pogledom unatrag i unaprijed, s primislima, s vratima ostavljenim otvorenim, s nježnim prstima i očima... Moji strpljivi prijatelji, ova knjiga želi sebe samo savršenim čitateljima i filolo- zima: *učite* mi dobro čitati! (Nietzsche, 1967: 17)²

Usporedimo ovo mjesto “kasnog” Nietzschea s njegovim “Predgovorom koji valja čitati prije predavanja iako se zapravo ne odnosi na njih” (riječ je o predgovoru predavanjima *O budućnosti...*), koji započinje rečenicom:

Čitatelj od kojega nešto očekujem mora imati tri svojstva: mora biti miran i čitati bez žurbe, ne smije uvijek sebe i svoje “obrazo- vanje” dovesti između, ne treba konačno na kraju, možebit kao rezultat, očekivati tablice. (Nietzsche, 1967a: 648)

Nietzsche ovdje zapravo traži svojstva pravog filologa, “učitelja sporog čit- tanja”, “časnog umijeća”, onoga kojemu je čitanje svojevrsna religija. Prvo je svojstvo čitati bez žurbe, što je u jasnoj vezi sa σχολή. Drugo se svojstvo odno- si na guranje vlastitog “obrazovanja” u prvi plan, čime se istovremeno skreće pozornost i na to da je čitanje “štovanje napisanog” (riječi su istog korijena u slavenskome jeziku), a slušanje “dopuštanje kazivanja” (krepost koju Platon u *Zakonima* naziva αἰδώς).³ Treće je ne očekivati konkretna tehnička “rješenja”.

² Predgovor za “Morgenröte” (str. 9–332), napisan u jesen 1886. Usp. Plat. *Po- lit.* 582e8, u rečenici: “Ἀνάγκη, ἔφη, ἃ ὁ φιλόσοφος τε καὶ ὁ φιλόλογος ἐπαινεῖ, ἀληθέστατα εἶναι.” Izrazom τε καὶ ukazuje se na istovjetnost filozofa i filologa. Ljubitelj riječi (govora), filolog, riječ je koju je najvjerojatnije Platon prvi skovao.

³ Slično Nietzscheu, Hegel će u drugom predgovoru *Znanosti logike* o modernoj nesposobnosti za obrazovanje reći sljedeće: “Plastično [grčki znači “oblikovljivo”, “obrazovljivo”] predavanje zahtijeva onda plastičan smisao primanja i razumijeva- nja; ali takvi plastični mladići i muževi, tako mirni u samo-poricanju vlastitih re- fleksija i dosjetki, s čime je samostalno-mišljenje [njem. Selbstdenken] nestrpljivo da se dokaže, slušatelji koji slijede samo stvar, kako ih Platon prikazuje, u jednom modernom dijalogu ne bi se mogli postaviti na scenu; još manje bi se smjelo raču- nati na takve čitatelje.” (Hegel 1990: 20)

Svrha Nietzscheova povijesnog promišljanja nije “reforma obrazovanja”, nego dosezanje vidikovca (u Platonovu dijalogu *Državnik*, 272e3 i d., περιωπή na koji se povlači τοῦ παντὸς ὁ [...] κυβερνήτης, “kormilar [...] svega što jest” u povijesnom obratu) s kojega se uopće može razvidjeti što je obrazovanje.

S povijesnoga gledišta, Nietzsche budućnost “naših” (tj. njemačkih) obrazovnih ustanova prepoznaje kao nemogućnost. Kao povijesnu ne-mogućnost institucionalizirane istovjetnosti filozofije, umjetnosti (tj. tragedije) i istinskog klasičnog obrazovanja (tj. filologije kao istinske religije) u njemačkome narodu. Drugim riječima, Nietzsche vidi nemogućnost adekvatnog povijesnog odnosa postkršćanske Europe i antičke Grčke u vidu institucije i djela jednog (njemačkog) naroda:

Nemogućnost filozofije na univerzitetima.

Zato opet i nemogućnost jednog pravog klasičnog obrazovanja.

Zato razdvajanje univerziteta i žive umjetnosti.

Gdje dolazi do dodira, tad se učenjak većinom izrodio do žurnalista. (Nietzsche, 1967c, fr. 8 [62]: 245)

Zašto nemogućnost? Zato što je istinsko obrazovanje u demokraciji i njezinim institucijama strano tijelo. Gdje je demokracija, ondje je i tržište, “opće” obrazovanje i “plaća”. Prisetimo se da je još Sokrat prigovarao sofistima da “prodaju mudrosti za novac”. Ovdje se radi o proizvodnji radnika i stručnjaka, ovdje nema ustanovljenog ni prostora, ni vremena za pravi život. Nietzsche na tome tragu uviđa da, kada se izostavi tehničko obrazovanje, odnosno obrazovanje za materijalne potrebe (grčki βαναουσία), ništa drugo danas, kad postane društvenim, ne stoji na vlastitim nogama, nego postaje idolom:

S druge strane, gimnazije zbiljski ne obrazuju. Zato je posve pošteno da prijeđu u realne škole. (Hegel, 1990, fr. 8 [66]: 248)

To je ujedno i razlog zašto se Nietzscheova skrb oko budućnosti obrazovnih ustanova pretvara u “nihilističku volju” da ih se uništi u njihovoj idealnoj nemogućnosti, odnosno da ih se svede na njihovu zbiljsku nemogućnost:

Gimnazije prevesti u realne škole.

Sveučilište u stručne škole.

Narodne škole u zajednice.

Filozofijske fakultete rastvoriti. (Hegel, 1990, fr. 8 [102]: 262)

Međutim, njegova pomisao o potrebi ukidanja filozofijskih fakulteta nema ništa zajedničko s pomisli o pobjedi “kapitalizma i poduzetništva” nad “komunizmom i neradničtvom”, što bi se moglo krivo čuti iz buke koja nas okružuje.⁴

⁴ Buke koju je sjajno opisao Vanja Sutlić: “Veliki napoleonski prezir usitnio se u međuvremenu u masu preziratelja. Napoleončića privrede, političke provenijencije, koji se unisono, radi ‘standarda’, ‘potrošnje’, ‘idejnosti’ itd. blagonaklono odnose

Nietzscheov je razlog upravo suprotan: filozofske fakultete ne treba zatvoriti zato što “nisu korisni” i “ne pune proračun”, nego upravo zato što se prave da to jesu i da to mogu činiti. Tome je tako jer nisu u stanju biti u skladu sa svojom svrhom, nisu “obrazovanje kao uznoseća, transfigurirajuća moć” (njem. *die Bildung als verklarände Macht*), nego oponašaju nižu ljudsku mogućnost, tj. “ogromno hrvanje s nuždom” (njem. *Ungeheures Ringen mit der Noth*, Nietzsche, 1967c, fr. 8 [92]: 258), služeći puku falsificiraju ono što predstavljaju, pa je zato bolje da ih nema.

S tim u vidu, kako to da je filozofija na sveučilištima (uopće) nemoguća? Ona je moguća zato što su sveučilišta postala “znanstvena radilišta”, svojevrsni znanstveni pogoni u službi tehnike, odnosno pogoni rada znanosti u službi tehnike, gdje se sve mora prilagoditi vladajućoj stručnosti – apsolutno nefilozofičnoj formi. U tom je smislu prilično indikativno da filozofija više nije posrednik među modernim znanostima, taj status sada ima kibernetika. Takvo je stanje stvari u Nietzscheovo vrijeme bilo samo u naznaci, ali on je potonje uspio prepoznati još iz tendencije. Moderna znanost nije “radosno znanstvo” (*la gaya scienza*), trubadursko znanje sitnice zdravog života, zajedničko očitovanje Erosa i Filije – znanstvenik je specijalist, kotač ili vijak u mehanizmu. Utemeljenje u filozofiji, u ideji, ne znači više ništa.

Moderna se znanost dokazuje na tržištu, a ne u ideji. Nalog dolazi od tehnike koja zadovoljava trenutne potrebe trenutnog čovjeka. U horizontu trenutnosti klasično obrazovanje unaprijed je izgubljena stvar. Vlada opće, znanstveno obrazovanje, s općim pojmovima za sve, kojima se može sve supstituirati. Treba biti samo “objektivan”, što zapravo znači: nesvjestan vlastitih pretpostavki, njihovog porijekla, nesvjestan metafizike “zdravog” razuma, općih pojmova:

Upravo našem vremenu s njegovim pisanjem povijesti koje se ponaša “objektivno”, da, bespretpostavno, htio bih doviknuti da je ta “objektivnost” samo sanjana, da štoviše i ono pisanje povijesti

spram tog sektora [“kulturnog sektora”, D. V.]. Sudbina tzv. ‘humanističke’, ‘duhovno-znanstvene’, ‘socijalno-znanstvene’, ‘povijesno-znanstvene’ itd. inteligencije kroz posljednje stoljeće i pol stvari posebni osjećaj niže vrijednosti pred ‘zbi-ljom’, pred ‘realitetom’ kod širih slojeva ove nehomogene, svađalačke, surevnjive, filistarske, klaunovske, servilne, uslužne i ujedno protestantske, revoltirane, kritičke, kritikantske i kritizirane skupine. To, na svoj način i produbljeno, reproducira međusobnom konkurencijom oslabljene, neorganizirane proletere s početka kapitalističkog načina proizvodnje i jednako je dobro primljeno od direktnih i indirektnih ‘personifikacija’ kapitala: kapitalista, menagera itd., itd. Povremeni buntovi – koji postaju manira – na svoj način održavaju kondiciju ove po sadržaju rada i po utrošku radne snage kapitalu (‘konzumacijske’ faze) interesantne skupine najamnih radnika. Smiješno je kako ovi gladijatori hoće pred kapitalom pokazati svoju životnost i snagu, licitirajući buntovne ispade i ekscese, pokazujući se društveno potrebnim.” (Sutlić, 1987: 189–190; 1966)

– ukoliko nije suho sakupljanje dokumenata – nema značiti ništa drugo nego sakupljanje primjera za opće filozofijske stavke, o čijoj vrijednosti ovisi zaslužuje li sakupljanje primjera trajno ili samo privremeno važenje. (Nietzsche, 1967d, fr. 9 [42]: 288)

S takvom se “objektivnošću” došlo, primjerice, do pojma “indijske filozofije”, pomoću općih pojmova “kulture”, “čovječanstva” i “filozofije” – asimilirajućom i nivelirajućom (ne-umjetničkom) silom znanosti. Nietzsche upravo od takve historijske nivelacije povijesti svim silama brani filozofiju i “klasično obrazovanje”. Pritom valja imati na umu da je “klasično” ono veliko jednokratno i individualno vlastite povijesti, kojom se “postaje onim što se jest”. Ako se ima povijest, ne lebdi se u intelektualnom vakuumu. Tako Nijemci, da bi imali ono što Nietzsche naziva “kulturom”, moraju postati Helenima – kroz ponovno rođenje tragedije. Na tome je tragu Nietzscheov prijatelj Erwin Rohde u svojoj knjizi *Psyche* izrekao “sveti filologijski uvid”:

Uvijek je ostala neusporediva prednost biti Grk; ali Grk je bio samo onaj tko je imao udio u jedinom što je Grke držalo skupa u razlikovnoj osobitosti, u grčkom obrazovanju; a ovo više nije bilo nacionalno zatvoreno. (Rohde, 1903: 298)

Govoreći o Nijemcima kao narodu, Nietzsche ni u mladenačkom zanosu nije bio nacionalist – “nijemstvo” za njega nije bila “svetinja” jer ono uopće nije činjenica. Nietzsche je potonje ponajprije razumio kao mogućnost povijesnog čina rođenja tragedije, odnosno mogućnost sjedinjavanja onog “grčkog” i “njemačkog” u rađanju europske “kulture”. U tom bi se smislu moglo reći da narod za njega ima opravdanje samo u rađanju velikih ljudi koji čine povijest. Narod je povijestan samo ako je puk sredstvo. Pod snažnim utjecajem filozofije Arthura Schopenhauera, Nietzsche u svojoj ranoj fazi govori o “genijima”, dok u kasnijoj fazi stavlja naglasak na samoprevladavanje čovjeka u “nadčovjeku”, u takvom “čovjeku” koji odgovara bitstvu svega što jest, “volji za moć”, a čije bitstvo nije ništa drugo nego samoprevladavanje, kao što ni volja za moć nije ništa drugo nego htijenje “više moći”. Sve što ne raste nužno (pro)pada jer ono ne odgovara volji za moć, bitstvu svega što jest. Tako je i narod koji ne može iz sebe rađati više ljude (tj. aristokraciju) povijesno mrtav. Idolatrija slavne narodne prošlosti znamen je duhovne usmrćenosti. Kasnije razočaranje u Richarda Wagnera i Arthura Schopenhauera, popraćeno nezadovoljstvom u njemački duh njegova vremena, Nietzschea je odvelo k “europskom čovjeku i uništenju nacija”, pri čemu Nijemcima i dalje ostavlja posebnu ulogu:

Trgovina i industrija, promet knjiga i pisama, sveukupnost sve više kulture, brza mijena mjesta i krajolika, sadašnji nomadski

život svih ne-posjednika zemlje, – ove okolnosti nužno nose sa sobom slabljenje i na kraju uništenje nacija, barem europskih: tako da iz sviju njih, uslijed neprestanog križanja, mora nastati jedna miješana rasa europskog čovjeka. Protiv ovog cilja radi sad svjesno ili nesvjesno zatvaranje nacija proizvodnjom nacionalnih neprijateljstava, ali tijekom miješanja ipak polako napreduje, usprkos onim povremenim protustrujama: ovaj umjetni nacionalizam je inače opasan kao što je bio i umjetni katolicizam, jer u svojoj biti je nasilno stanje nužde i opsade koje malobrojni nameću mnogima i treba lukavstvo, laž i prisilu da bi si održao ugled. Ne nagoni k ovom nacionalizmu interes mnogih (naroda), kako se doduše kaže, nego prije svega interes određenih vladarskih dinastija, zatim određenih klasa trgovine i društva; kad se to jednom spoznalo, treba se bez straha izjasniti kao dobar Europejac i djelom raditi na stapanju nacija: pri čemu Nijemci mogu pripomoći svojim prokušanim svojstvom da budu tumači i posrednici naroda. (Nietzsche, Colli i Montinari, 1967f: 309)

Ova rasprava, među ostalim, otvara još jednu važnu temu – pitanje “materinjeg jezika”. “Materinji jezik” varljiv je izraz koji daje privid puke prirodnosti. Riječ materinji (engl. *native language*) valja ponajprije shvatiti u značenju “jezik kojim mislimo i govorimo”. Jezici nisu puko prirodni, nego se “obrazuju” kroz međusobni odnos i iz sebe samih, kroz mišljenje. Naime, svaki je jezik igra mnogih jezika. Međunarodna su ostavština klasičnog obrazovanja latinizmi i grecizmi. Tome se svakako mogu opravdano pridodati i određene francuske i talijanske riječi koje su također postale dio europskog obrazovanja i znanstvene tradicije. Međutim, danas se sve više nameću anglizmi, što ne treba previše čuditi s obzirom na to da je engleski novi koine tehničkog svijeta. U tom bi smislu dobro poznavanje i govorenje vlastitog jezika također trebalo uključivati i razlikovanje internacionalnog leksičkog korpusa i posuđenica od riječi koje pripadaju vlastitoj jezičnoj obitelji. No pritom valja uzeti u obzir i posuđenice, primjerice one unutar slavenskih jezika (npr. rusizmi poput *priroda*, slavenska struja koja jezik povezuje s vlastitim porijeklom). Osim leksičkog blaga, ni sintaksa nije bez utjecaja drugih jezika. Ne treba zaboraviti ni to da je prevođenje Biblije s grčkog i latinskog jezika ostavilo traga na veliki broj indoeuropskih jezika, ondje gdje je ona stoljećima bila najvažnija knjiga.

Obrazovanje u dodiru s drugim jezicima ne obrazuje samo govorni i književni jezik nego i individualni jezik pojedinog govornika (tj. pisca) kroz njegovo osobno obrazovanje. “Pravi” filolog poput Erwina Rohdea piše jezikom

u kojemu se očituju godine čitanja grčkih i rimskih autora.⁵ Danas je dobro poznato da je jezik svakog autora jedinstven. U tom je kontekstu zanimljivo primijetiti da se grčka tragedija gotovo uvijek sastavljala od dijaloga na jonskom dijalektu i korskih pjesama na dorskom, koji se u “pukoj standardnosti” razlikuju neusporedivo više od npr. standardnog hrvatskog jezika. Međutim, jezici Eshila i Sofokla potpuno su jedinstveni, što je u slučaju filozofije još i naglašeno. Jezik je svakog velikog filozofa u pravilu teško razumljiv suvremenicima, što dolazi iz nužnosti same stvari. Primjerice, Aristotelov grčki ne nalikuje grčkome jeziku koji se koristio prije njega, dok je riječ *ideja* Platonova novotvorenica. U filozofiji je kovanje novih riječi i sintaktičkih oblika neizbježno već po naravi onoga što se ima izreći.

Prijevod filozofijskih djela, ako su zaista prijevod, a ne “slobodni” falsifikati i vulgarizacije, trebali bi sačuvati osobitosti autora. Pravi prijevod ne bi smjeli izbjegavati teškoće i “nerazumljivosti”, niti poricati temeljnu neprevodivost. Iako prijevod ne može zamijeniti proučavanje originala, on može i treba biti pomoć u naporu da se misli izražene u jednom jeziku izreknu adekvatno i u drugom, onoliko koliko je to uopće i moguće. Na taj se način razvija i vlastiti jezik. Međutim, nerijetko se iz niže sfere obrazovanja, one koja rado nasljeđuje britanski praktični duh, vrši pritisak na filozofijskog prevodioca da jezik učini “razumljivijim”. Budući da je većina filozofijskih prijevoda potpuno u skladu s tim zahtjevom, takvi prijevod nisu samo beskorisni osobama kojima je stalo do pravog čitanja nego su i štetni. Takvi prijevod stoje na putu neiskusnima u mišljenju jer svojom samorazumljivošću hine samodovoljnost.

Namjerno vulgarizirajući uzvišenost razgovora s Nietzscheom, a istovremeno preuzimajući tendenciju iz njegovih predavanja da se suoči s aktualnim problemima i institucijama, ovdje svakako moramo spomenuti da se ono što se od početka 1990-ih godina čini s hrvatskim jezikom, na različitim razinama, također može nazvati “neizrecivim”. Svjedočili smo poplavi jezičnih savjeta u “medijima” – što je točno, a što krivo? A sve iz jedne političke, demagogijske mitologije koja je zastupala stav da je hrvatski jezik bio zarobljen za vrijeme Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije, te da je tek naknadno oslobođen toga ropstva. Potom su pohrlili osloboditelji – “učene rogate stoke” (Nietzsche, 1967e: 300) do jezivo neuke stoke – čiji je uradak razlikovni rječnik hrvatskog i srpskog jezika na Wikipediji, odnosno rječnik koji ne razlikuje latinski, grčki i francuski od srpskoga, a kamoli od hrvatskoga. Komično je da

⁵ Pravost filologa Nietzsche izražava riječju *Redlichkeit*, što znači “poštenje i iskrenost spram samog sebe”, prije svega. Ta posljednja samokritika morala stoji iza svake vlastite riječi i pita se: jesam li glumac i lažem li možda kad god progovorim? Znam li stvarno Grke i grčki?

bi većinski narod u Republici Hrvatskoj, kojemu je do 1847. godine latinski jezik bio službeni jezik Sabora, trebao tolike latinizme smatrati srbizmima.

Na taj način, jezični preskriptivizam, koji ide preko utvrđivanja normi prapisa i gramatike, postaje “jezični purizam” – uz pretpostavku da postoji “čisti jezik” kojim bi svi trebali govoriti, koji je “isti” i “identičan” za sve. Tako nešto može pretpostaviti samo apsolutni fah-idiot, čovjek bez stila i ukusa, a može biti da je i “učeni magarac” u službi puka, koji njeguje glupost samo zato što se isplati. Nietzsche će reći:

I sve dok njemačke gimnazije u njegovanju njemačkog rada utiru put odvratnom nesavjesnom piskaranju [njem. *Vielschreiberei*], sve dok najbližu praktičku stegu u riječi i pismu ne uzmu kao svetu dužnost, dok se s materinjim govorom ophode kao da je nužno zlo ili mrtvo tijelo, ne ubrajam ove ustanove u institucije pravog obrazovanja. (Nietzsche, 1967a: 681)

Na tome bismo tragu završili s ilustracijom iz Nietzscheove korespondencije, za koju vjerujemo da dobro ilustrira njegovo razumijevanje jezika, govora i pisanja:

Zašto pak Schopenhauer tako odlično piše? Zato što je kroz mnoge dane mladosti govorio gotovo samo francuski ili engleski ili španjolski. Zatim je, kako sam kaže, izvanredno, u tu svrhu, studirao i oponašao Seneku. Ali kako jedan Nijemac njemačkom lektinom treba doći do stila, ili čak njemačkim besjedama [njem. *Unterhaltung*] i druževnošću, ne poimam. Ono kolebljivo treba se obrazovati na čvrstom: ali u Njemačkoj, u zemlji najpustijeg knjigotvorstva i novinotvorstva (u godini 1872. samo 12000 njemačkih knjiga!), tu bi netko trebao učiti stil u govorenju i pisanju? Ne vjerujem, ali sam rado spreman učiti. Jer, kako je rečeno, ja ne znam ništa i nisam stručnjak. (Nietzsche, 1975: 128)

Jezik i onaj tko se njime služi obrazuju se u “igri jezika”, preuzimajući najbolje od onoga što jezik nudi. Duhovna aristokracija (tj. izvrsnost) nije ništa drugo nego moć odabiranja i prisvajanja onog najboljeg – prije svega, riječi, stila i tempa. Bez duhovne aristokracije nema naroda, ostaju samo puk i njegovi uslužni djelatnici. Nietzsche ustrajno brani herojske vrline Homerovog doba i aristokratsku moralnost Aristotela nasuprot Kantovog univerzalnog ropškog morala zato što je za njega cilj veličina, a ne dobro i društveno korisno ponašanje. Nietzsche kroz duhovnu aristokraciju podiže glas protiv “čovjeka crva, čovjeka u prvom planu, pripitomljenog, beznadno osrednjeg i otužnog stvora. Takvo neuspjelo, boležljivo, umorno i preživjelo stvorenje je ono po čemu današnja Evropa počinje zaudarati” (Niče, 1986, I, fr. 11). Aristokrati

svojim odgojem i obrazovanjem imaju predispoziciju jakosti, dok su robovi zbog svoje servilne pozicije slabi, bez obzira na to kakvu fizičku i duhovnu snagu posjeduju. (Nietzsche, 2002: 31)

Wozu noch Bildung? Gedanken zur Schrift “Über die Zukunft unserer Bildungs-Anstalten” aus dem Nietzsche’s Nachlass

ZUSAMMENFASSUNG

In seinen Vorlesungen über die Zukunft der deutschen Bildungsanstalten Nietzsche erkennt eine dreifache Unmöglichkeit: (i) die Unmöglichkeit der Philosophie, (ii) die Unmöglichkeit der Kunst, und (iii) die Unmöglichkeit der wahrhaften Religion (d.h. Philologie). Diese Unmöglichkeit rührt von der demokratischen Beschaffenheit der Institutionen her, welche mit ihrem aristokratischen Ursprung nicht versöhnt werden kann. Das Problem gewährt jedoch Gelegenheit der geschichtlich-denkerischen (a) Frage nach dem Sinn der Bildung, (b) Frage nach dem Sinn des Volkes, und (c) Frage nach dem Sinn der Sprache.

Stichwörter: Friedrich Nietzsche, Philosophie, Bildung, Bildungs-Anstalten

Why else education? Thoughts with a document from Nietzsche’s legacy “On the future of our educational institutions”

ABSTRACT

In his lectures on the future of German educational institutions, Nietzsche recognizes a triple impossibility: (i) the impossibility of philosophy, (ii) the impossibility of art, and (iii) the impossibility of true religion (ie, philology). This impossibility stems from the democratic structure of the institutions, which cannot be reconciled with their aristocratic origin. The problem nevertheless provides an opportunity for the historical-thinking (a) question about the

meaning of education, (b) the question about the meaning of people and (c) the question about the meaning of language.

Keywords: Friedrich Nietzsche, philosophy, education, educational institution

LITERATURA

- Andreas Salomé, Lou, *Friedrich Nietzsche. The Man in his Works*, Black Swan Book, Connecticut, 1988.
- Beder, Sharon; Varney, Wendy i Gosden, Richard, *This Little Kiddy Went to Market. The Corporate Capture of Childhood*, Pluto Press, New York, 2009.
- Engel, Michael, *The Struggle for Control of Public Education: Markets Ideology vs. Democratic Values*, Temple University Press, Philadelphia, 2000.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik*, sv. I, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.
- Liessmann, Konrad Paul, *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2009.
- Liotard, Jean-François, *Postmoderno stanje*, Ibis grafika, Zagreb, 2005.
- Marx, Karl i Engels, Friedrich, *Werke*, sv. 19, Dietz Verlag Berlin, 1987.
- Marx, Karl, "Kritik des Gothaer Programms", u: Marx, Karl i Engels, Friedrich, *Marx-Engels Werke*, sv. 19, Schwank, Kate et al. (ur.), Dietz Verlag, Berlin, 1987, str. 11–32.
- Niče, Fridrih, *Ljudsko, suviše ljudsko*, Dereta, Beograd, 2005.
- Niče, Fridrih, *Genealogija morala*, Grafos, Beograd, 1986.
- Nietzsche, Friedrich, "O budućnosti naših obrazovnih ustanova", u: Kant, Immanuel; Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph i Nietzsche, Friedrich, *Ideja univerziteta*, izabrao, preveo i predgovor napisao Branko Despot, Globus, Zagreb, 1991, str. 243–329.
- Nietzsche, Friedrich, "Über die Zukunft unserer Bildungs-Anstalten", u: Nietzsche, Friedrich; Colli, Giorgio i Montinari,azzino (ur.), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, sv. 1: *Nachgelassene Schriften 1870–1873*, De Gruyter, Berlin – New York, 1967a, str. 643–752.
- Nietzsche, Friedrich, Predgovor za "Morgenröte", u: Nietzsche, Friedrich; Colli, Giorgio i Montinari,azzino (ur.), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, sv. 3, De Gruyter, Berlin – New York, 1967b.
- Nietzsche, Friedrich, "Winter 1870/71 – Herbst 1872", u: Nietzsche, Friedrich; Colli, Giorgio i Montinari,azzino (ur.), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, sv. 7: *Nachgelassene Fragmenten 1869–1874*. De Gruyter, Berlin – New York, 1967c, str. 219–268.

- Nietzsche, Friedrich, "1871", u: Nietzsche, Friedrich; Colli, Giorgio i Montinari, Mazzino (ur.), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, sv. 7: Nachgelassene Fragmenten 1869–1874*. De Gruyter, Berlin – New York, 1967d, str. 269–331.
- Nietzsche, Friedrich, "Ecce homo", u: Nietzsche, Friedrich; Colli, Giorgio i Montinari, Mazzino (ur.), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, sv. 6*, De Gruyter, Berlin – New York, 1967e, str. 255–374.
- Nietzsche, Friedrich; Colli, Giorgio i Montinari, Mazzino (ur.), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, sv. 2: Menschliches, Allzumenschliches, I und II*, De Gruyter, Berlin – New York, 1967f.
- Nietzsche, Friedrich, "Pismo Malwidi von Meysenbug u Firencu (Basel, krajem veljače 1873.)", pismo br. 297, u: Nietzsche, Friedrich; Colli, Giorgio i Montinari, Mazzino (ur.), *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe, sv. 4*, De Gruyter, Berlin – New York, 1975, str. 128.
- Nietzsche, Friedrich, *S onu stranu dobra i zla*, Dubravka Kozina Publisher, Zagreb, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *Schopenhauer kao odgajatelj*, Matica hrvatska, Zagreb, 2003.
- Rohde, Erwin, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, sv. 2*, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen – Leipzig, 1903.
- Scheler, Max, *Ressentiment*, Free Press, New York, 1965.
- Stanković Pejnović, Vesna, "Glavni aspekti aktualnosti Nietzscheove kritike kulturalizma i naturalizma", *Filozofska istraživanja* 164, god. 41, sv. 4, 2021, str. 695–717.
- Stanković Pejnović, Vesna, "Ničeovo shvaćanje slobode", *Logos, Časopis za filozofiju i religiju* 2, Tuzla, 2013, str. 21–41.
- Stanković Pejnović, Vesna, "Nietzsche i liberalizam", *Filozofska istraživanja* 1, 2013a, str. 156–159.
- Stanković Pejnović, Vesna, "Otuđen čovek (radnik) posthumane kapitalističke epohe – perspektiva Ničea i Marksa", *Srpska politička misao*, god. 27, br. 67, 2020, str. 79–102.
- Stanković Pejnović, Vesna, *Lavirint moći*, Meditteran publishing, Novi Sad, 2014.
- Sutlić, Vanja, "'Kulturni sektor' i društveni bitak", *Politička misao* 3, 1966, str. 3–16.
- Sutlić, Vanja, *Praksa rada kao znanstvena povijest*, Globus, 1987.

The New Real as the New Order of the Virtual and Hyperreal Existence

ABSTRACT

The essay is an innovative and original reflection of the problematics of the new virtual social reality and sexuality as re-instating and reinventing the real as the “New Real”, written in Baudrillard’s terminology, inspired by his works *Seduction, Simulacra and Simulation* and *The Transparency of Evil, Essays on Extreme Phenomena* for rethinking and deconstructing theories of social relationships, the philosophy of the postmodern society and sexuality in terms of simulation and hyperreality with significant references to Lacan’s conceptual system in his seminars “Love and the Signifier” in his *Seminar XX*.

The interpretation of the “new reality”, the real and the hyperreal will make significant comparisons of Baudrillard and Lacan, referring to similar concepts, but understood and illustrated in a different context of Baudrillard’s philosophy of the postmodern and post-social state, simulations and technological virtual life and Lacan’s psychoanalytical hermeneutics of social and sexual relationships between signifiers.

Theories and references studied and elaborated are used to provide and elaborate the idea and thesis of deconstruction of social and sexual relations in the “new order”, known as the “New Normal”, equivalently named the “New Real”, which signifies the “Real” in both Lacan’s, but primarily Baudrillard’s sense.

The main focus is on the phenomenon of Internet interaction, its simulated reality, hyperreal lives formed by illusions of personal and interpersonal omnipresence, conceptualizing and designing social and sexual relations in virtual communication.

In the current age, it is impossible to imagine the totality of life, consisted of work, entertainment, social contacts and sexuality without technology and virtual communication and relations as the only way of living and interacting with others.

Virtual reality inevitable not only implies but impose virtual interpersonal social and sexual relations as social interaction via the screen, visual and auditive socializing and relationships, without experiencing the live visage or a touch of another person.

Key words: Jean Baudrillard, body, hyperreal, existence, the Internet, the “New Real”, mind, real, reality, sexuality, simulation, virtual

* University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences.
E-mail: iva.sokicic@gmail.com

THE “NEW REAL” AS THE SIMULATION OF LIFE REINSTATING THE VIRTUAL NEW ORDER OF SOCIAL INTERACTION AND HYPERREALITY

Phenomena such as simulation, virtual reality and hyperreality have been terminologically and theoretically best elaborated in the poststructuralist theory of Jean Baudrillard, and although they have been introduced as much earlier in various relevant philosophical and literary works (such as hyperreality in the work of Umberto Eco), they have acquired their true meaning and significance in the 1970s of the twentieth century was the starting point for understanding them as contemporary concepts in the new millennium and digital era context.

In the past two decades, with the development of digital media platforms and social networks, the industry of informational technology has provided us with a specific, most sophisticated form of simulation, the virtual space and a simulated world as a substitute for real life and real contacts by transforming live socializing into virtual social interactions and communication.

The new social organization has taken over the body and mind of the individual in relation to the self and the others, having altered all personal, interpersonal and social relations as a cognitive paradigm for development and exercise of a new perception of the self and the world, creating new private and public identities.

Categories of the body, the mind and the other, as constituents of sexuality and sexual identity, have radically changed, *reversed* to the *hyperreal* in a conditioned, simulated “reality”, the “New Real”, where human relations have not only adjusted to, but, in many cases, completely converted to a *simulated reality* and a significant number, if not the majority of the world population have conformed to it, embracing it as the “best choice”, having been both unconsciously and consciously “seduced” and “coerced” to do so in order to prosper, to achieve, to *exist*, live and survive in the present “new world” as the futurist world of seemingly limitless opportunities and rational, but clandestine and non-transparent visions of the technologically created reality and *conditioned future* that is *presently* taking its place in a dynamic process of intertwining reality with illusions.

Jean Baudrillard’s socio-philosophical theory of simulacra and relations of simulations within the hyperreal is the most important for depiction of the (un)bodily virtual and ultimately hyperreal contact we have been constantly encountering and experiencing as our everyday “reality” by an elaborate *reorganization* of our minds and bodies.

The reversal to the *hyperreal* as the “new order of things” is to the same large extent manifested in personal and interpersonal relations, both to the self

and to others, including and “manipulating” professional and business relations as virtual relations to *things*, not *persons* anymore and finally, sexual relations as virtual and cybernetic, even when experienced practiced in person by imposing the *hyperreal* as a specific “sexual climax”, by imposing and, paradoxically, *reinstating* the “*New Real*”, as the only possible and acceptable mode of social and sexual existence.

Human beings with the basic quality of individualism and proper identity have adopted a simulated, hyperreal personality and an analogical operational mode in their own perception of the self and interpersonal sphere and relations, especially regarding social and sexual relations, by experiencing themselves and others as “virtual-real” bodies, virtual objects and objects of the virtual, the difference being that the first concept is a non-physical, simulated body and the latter is the body subjected to the order of simulacra, simulation and the hyperreal.

This notion may be closely linked to Slavoj Žižek’s difference between “virtual reality” and “reality of the virtual”, known as a very determined, but materially misinterpreted and therefore misunderstood critique of Baudrillard’s philosophy, but only if we think of it in the ontological sense of the position of the body and mind, not merely a difference between state of affairs in a post-capitalist society.¹

Virtual reality can therefore not be consistently be “opposed” to “the reality of the virtual” because the two philosophers are thinking about two different concepts; Baudrillard’s position is that of elaborating the hyperreality, while Žižek’s thought is based upon his contemporary vision of dialectical materialism, which denies the very idea of simulation, hyperreality, claiming it to be an “imitation” or reproduction of reality, which is indeed very distanced from a “philosophically correct” reading of Baudrillard’s works, a specific misinterpretation of his thought.

Discussing Baudrillard’s notions of the simulated reality, we first must understand and explain the concepts of simulated, virtual personalities, the interpersonal sphere of social life and sexuality where virtual bodies engage in their simulated and hyperreal social and sexual practices by their constructed identities and imagination.

The best elaboration of this, at first complex concepts and relations, are exquisitely expressed in Baudrillard’s *The Transparency of Evil, Essays on Extreme Phenomena*, explaining the contemporary virtual *man-machine*, their transformation and transcendence into an “artificial” being and actions:

¹ For understanding the complete reference and context, see: Žižek, 2004; 2012.

If men dream of machines that are unique, that are endowed with genius, it is because they despair of their own uniqueness, or because they prefer to do without it – to enjoy it by proxy, so to speak, thanks to machines. What such machines offer is the spectacle of thought, and in manipulating them people devote themselves more to the spectacle of thought than to thought itself.

It is not for nothing that they are described as ‘virtual’, for they put thought on hold indefinitely, tying its emergence to the achievement of a complete knowledge. The act of thinking itself is thus put off for ever.

These Men of Artificial Intelligence will traverse their own mental space bound hand and foot to their computers. Immobile in front of his computer, Virtual Man makes love via the screen and gives lessons by means of the teleconference. (pp. 51–52)

The current order we live by, created and operated by digital technology and virtual life mediated by the Internet, namely social networks, live channels which have replaced television and other media as obsolete remnants of a certain historical period, is the key factor which signifies the present historical moment as post-historical, having made a major evolution in our beings as a virtual life, virtual world, our lives have progressed, transcended to a higher level of simulacra, a technologically conditioned, digitally hyperreal mode of life and therefore the present period of time is based on the structural law of value, controlled by codes, but also by the symbolic, since we live the virtual via the Internet, social networking and live broadcasting channels, which is the best indicator to what a large extent people have developed the need of constantly *watching* others and *being watched* themselves.

We could refer to this phenomenon, lasting for decades now, as a “new voyeurism”, a virtual participation in lives of others and exposing our lives to unknown others and the possibility of being present in others’ lives and at disposal to everyone everywhere, every minute as the best example of the hyperreal existence today as a ready-made voyeurism and exhibitionism, available to everybody at all times.

The issue raised by the analysis of the virtual reality phenomenon is the one of the Internet and surveillance, as an ontological and psychological phenomenon of observing and being observing, seeing and being seen, thus being both a spectator and a performer since the panopticon of the Internet we live in has transformed our lives and beings into subjects and objects of constant “voyeurism” and “exhibitionism” and the model of transparent surveillance because we know we are being watched, followed, observed and although deprived

of privacy, we have gained the “popularity” which we have basically created ourselves by playing the game by the rules.

We have imposed upon ourselves the imperative of *enjoying* being seen and observed and by reducing sexuality to active and passive voyeurism and exhibitionism as mutually intertwined, the “new sexuality” has come into power because by exposing everything, making everything visible and known, seen and heard on the screen via cameras and audio devices, we have entered the order of the new sexual reality, as one of the main products of the “New Real”, exhibitionism is the new sexuality, the lack of intercourse, of *rapport* has fictively become one, the *virtual* and *hyperreal* one.

The exquisitely sophisticated visual, auditive and cognitive simulations have replaced the real, live and physical contacts, so instead of seeing and feeling the presence of the other, listening to the interlocutor, touching the other person, friend or partner, we indulge in the virtual interaction, a non-intercourse, a *non-rapport*, especially as this mode of living affects even our real life and live encounters with real people, whom we treat, and are treated by them, by the rules of virtual communication.

Virtual life and real life have therefore become one integrated unit of existence, consisting in several dimensions, while at the same time, they have excluding some of the essential dimensional known by our *preliminary*, now *former* beings.

In order to explain the “real” and the hyperreal in the present technological and digital order and context, we have to distinguish between the dimensions of the “real” life and world as we knew it before the “new order” had taken place, and those belonging to the virtual world as the hyperreal, having in mind the dimensions of the physical, of the body as the dimensions of the *real* space, the tactile sensations, as well as the sensual, spiritual are the ones missing in the “virtual world”, only to be hyper-intensely reinstated in the order of the *hyperreal*.

As I am trying to point out, the virtual, preceding the hyperreal, is only a temporary state without sensations but established on the symbolic code and functioning by the visual and auditive, while the ultimate hyperreal is the final realization of sensations, in their purest, sensual and most violent forms, the space of uninhibited “*real*tionships” and the over-imposed unbound and transgressive sexuality.

Following the ideas and theses related to reality and hyperreality as its ultimate stage of progress, we can try to elaborate on the two basic questions: “What is *virtual reality*?” and “What is the *reality of the virtual*?”, in a way of understanding the virtual as our *new primal* mode existence, followed by the

inevitable development into the stage of manifestation of our full existential potentials, the hyperreal.

Virtual reality would be best characterized as our potential, our desires experienced in the unreal, beyond the real, established by the symbolic value, the virtual space of the Internet and our online communication and created identity, whereas the reality of the virtual is a mode of functioning by the rules of the productional and structural law of value, best examples being machines introducing us to the cybernetic existence.

Since everything is reduced to simulations, a limitless universe of simulacra, which gives us unlimited options and opportunities, but deprives of “everything” – *ourselves, our selfhoods*, natural sensations of our bodies and independency of our minds.

It is important to stress that the concepts of knowledge of truth are in a dubious position, since they have been transformed into either simulation or hyperreality and therefore, we cannot perceive them in their original sense and meaning, as Baudrillard concluded, simulation *is* the *real*, and hyperreal transgresses the real, which leads to a cognition that we indeed have surpassed reality in both present time and future and the New Real we are living in is a post-futurist state, beyond reality, truth or knowledge.

THE REINVENTION OF THE VIRTUAL IN HYPERREAL SOCIAL LIFE AND SEXUALITY

Distinguishing and elaborating the three basic orders of simulacra throughout history and present time, Baudrillard has introduced the contemporary order of simulacra, the simulation, that has also developed and progressed from the stage of news, images, media, television to the virtual sphere of the Internet, where everything is *online*, and therefore virtual, without physical contacts, yet giving us the constant illusionary perception of active participation and interaction with “virtual others”.

The construction of virtual reality is far beyond the online space since virtual reality has expanded outside the Internet, into our lives and live or IRL interactions by directing the human communication and relations in the same pattern as the human mind in the first place, as distanced and alienated interpersonal relations in a way of conceiving people and the relation to them in a virtual way, overcoming and casting out all of the previous modes of human behaviour and replacing them with the virtual and, consequently, the hyperreal.

This kind of technologically produced discourse is of a paramount importance for the understanding and interpreting contemporary society, but even to a larger extent, the creation and position of the individual identity, its structure and alterations for the individual undergoes radical psychological processes

which include a transition from the *live*, tactile world to the *virtual* world, replacing the *real* with the *cybernetic* in order to finally transcend the *physical* body endowed with touch and sensuality as the body of *intercourse* to the *virtual*, visual body, the body as an untactile medium of cybernetic *discourse* as the ultimate body of the *hyperreal*.

The body, as an entity and identity is inscribed into the order of the virtual and therefore the whole understanding and experiencing of sexuality has been reinstated by the codes of the new digitally conditioned society in which sexuality has transcended the physical by becoming non-physical, even when there is a physical sexual intercourse, it at the same time *tactile* and *untactile*, the body can be aroused by physical sensations without being *touched* because it is instrumentalized to operate being operated by the same *virtual symbolic code* to reach its climax in the *hyperreal*.

In the domain of the virtual, Internet mediated intercourse, bodies have only the visible and audible dimensions and sexuality reaches its hyperreal stage by the *imagination* incited by the visual and auditive effects, from photographs and writings to communication via social networks and online video communication which, as a “virtually simulated intercourse”, can be considered hyperreal, since the totality of the interaction is created and played accordingly to our minds and the imaginary fantasy development and therefore, this effect has created the concept of an “omniscient subject”, who “acts out” their desires and fantasies in a simulation, without actual action and intervention, on the very border of the Symbolic and the “impossible Imaginary”.

They possess “knowledge” and “freedom”, aware or unaware that those concepts are dictated to them as “social” imperatives by the politics of the New Real, the dominant contemporary culture and world order, however, they do not know *how* to reinstate or learn the *truth*, because they have become overpowered by the omnipotent system which has excluded the body and bodily contacts and sensations from human existence, having replaced them by the “impossible Real”, an artificial life in an “unreal world” of “non-real bodies”, balancing in a virtual “non-space”, which provides with an abundance of visual, auditive illusionary mind sensations, imposing social contacts without experiencing *real* contacts with *real persons* and sexuality without *feeling* the *touch* of other bodies, a body of *the other*.

In that realm prevails the contingency of Baudrillard’s hyperreality, as a notion which directs individuals towards *thinking* that they govern their lives by creating virtual identities and simulated relationships without any physical contact, without the body being present and active, save in *thought* and in the dimension of sensual and sexual it is necessary to introduce the whole new

relational order signified by virtual touches and sensations as a replacement of physical and tactile, the simulated touch as the new paradigm of the New Real.

The New Real is, beside social relations or their *lack*, most evidently demonstrated in the sphere of sexuality, since sexuality has lost its contact with touching and is best described as “touching without a touch” of another person, intercourse without the other, intermediated by technological devices and left to pure or wild imagination of individuals, deprived of the both Real and Imaginary.

The New Real of sexuality is therefore signified by the lack of erotic sensations and enjoyment, the tactile is excluded from any interaction, only the visual and auditive remain to lead the mind towards imagination and fantasy and sexuality is mechanical, cybernetic, distanced as well as the persons and bodies are distanced, not only from other persons and bodies, but also from themselves, in a way that persons can no longer easily identify themselves with their bodies.

Instead of a *stimulating* touch of the body of the other, people have *simulating* screens presenting them with images, voices and videos of strange other bodies, whose existence is unknown, uncertain and dubious, and even if they are in any way real, their identity is a *fantasy*, a *created* image presented as *real*, a *virtual construct*.

This kind of virtual social interaction and virtual sexuality has developed into a “sexuality without sex”, overtly creating the effect on people that no touch or stimulation can lead them to excitement, they are left to their imagination, in an “imagined” world of illusions, the global space of *hyperreal simulations*.

As the main manifestation and consequence of virtual interaction regarding personal involvement is the situation that if and when persons should meet in real life, the conditions and preferences have already been previously discussed, negotiated and arranged, so the actors only have to follow the scenario or abandon the scene and therefore the factor of surprise and the previously standard of making acquaintance by getting to know the other no longer takes place or exists as such, and neither are the phenomena of expectation or desiring present in the minds of predestined individuals playing their part in the game of simulation.

Imagination and fantasy have established their positions in the virtual space and lives governed by the order of simulacra, so that individuals once having conformingly or voluntarily switched to a hyperreal state of mind and action need to permanently maintain their hyperreal desire living it out by a “simulated sexuality” indulging in the “hyperreal desire” which has changed its meaning, sense and significance from the classical concept of desire, the “new

desire” is the desire for the “known-unknown”, virtual contacts and interactions created via hi-tech digital systems and devices.

Simulated relations as intermedia to the hyperreal world may be illusions and creations of the mind, and yet, they may be more true than truth itself and, finally, more real than the real, as Baudrillard describes the very concept of the hyperreal because while communicating in the virtual space people have the feeling of omniscience, omnipresence and “superpower” because they also create their identities according to their *desires* and *mirror images* knowing what they want and in the process, they may lose the relation with and to their previous, “true” selves and we can clearly notice the paradox of “unawareness” of simulation, the simultaneously *knowing* and *not knowing*, *desiring* and not knowing *what* is desired because simulation is the “New Real”, the only *known* concept, place and desire.

People who communicate and make contacts exclusively or mostly online, in the virtual space, live the simulated reality, which is *the reality* they know, the reality that *is* real and in that mode of living, they *know* what they want, or at least, they know what they are expecting to experience, they know that what they are doing is the only real, and that the virtual space provides them with extraordinary opportunities, while they are not quite aware of how they should formulate or rethink the issue of the non-tactile, simulated real within their minds and cognitive systems.

We can understand this thought as a paradox in a way that people are “un-awarely aware” of their existence and actions, that they are “unknowingly knowing” the virtual world or simply as we live it – as the reality, our reality, without further rethinking:

Artificial intelligence is devoid of intelligence because it is devoid of artifice. True artifice is the artifice of the body in the throes of passion, the artifice of the sign in seduction, the artifice of ambivalence in gesture, the artifice of ellipsis in language, the artifice of the mask before the face, the artifice of the pithy remark that completely alters meaning. So-called intelligent machines deploy artifice only in the feeblest sense of the word, breaking linguistic, sexual or cognitive acts down into their simplest elements and digitizing them so that they can be resynthesized according to models. They can generate all the possibilities of a program or of a potential object. But artifice is in no way concerned with what generates, merely with what alters, reality. Artifice is the power of illusion. These machines have the artlessness of pure calculation, and the games they offer are based solely on commutations and combinations. In this sense they may be said to be virtuous, as

well as virtual: they can never succumb to their own object; they are immune even to the seduction of their own knowledge.

Their virtue resides in their transparency, their functionality, their absence of passion and artifice. Artificial Intelligence is a celibate machine. (Baudrillard, 1993: 52)

The *truth*, as the truth of simulation is somewhere in between these prototypical descriptions because it is at the same time hiding, but also *revealing* the *real* as the *hyperreal*, as I could understand from my reading of Baudrillard's works, and the hyperreal we are living is the overwhelming *ultra emphasized real*, manifested as the *universal existence* and being and therefore elaborated and presented as universally *true*, the reality we are consuming and being consumed by.²

Their identity and the identity of others, as previously mentioned, is predetermined by their creation, along with their preferences, approach to socialization and work and the mode of entertainment and enjoyment has also taken a totally different form from the previous one, before the beginning of the era of cybernetics and "virtual relation production" began, from the viewpoint of those old enough to remember the predecessor order of *real life*, tactile, person to person relations.

The main characteristic of the "New Real" regarding interpersonal relations is the absence of *real communication*, emotions and passions, for what we *knew* them and the realm of the sensual has transcended into the virtual by mechanisms of simulation and has been ontologically rediscovered as virtually discovered, simulated, newly created as virtual sexuality, without a touch, without feelings.

This is referred to as *hyperreal sexuality*, in accordance with the notion of *sex for sex* only and "sexuality without sex", its ultimate climax being the triumph of computers and the Internet virtual space over bodies and bodies act to rule by those very means, using digital technology instead of *themselves* and other bodies as *hyper-sexed*.

The social and sexual organization in the simulated, virtual order can be viewed from different perspectives, of which I shall point out the productive and progressive one, which conceptualizes people and bodies as machine and technology mediated, but also minds as *simulated governors* of the virtual order, the order of bodies and minds ruled by and ruling technology and the hyperreal as the only *possible real*.

² The thoughts presented can be read mainly in Baudrillard's *Simulations*, *Transparency of Evil and Extreme Practices* and *Seduction*, but basically throughout Baudrillard entire opus.

As Baudrillard kept reminding us, simulacra and simulations *are* the *real*, insisting on the view of the simulation as the real life, only *apparently* unreal, by insisting elaborating the thesis that the hyperreality is the precursor of virtual reality.

His thesis must be understood within a broad context of technology development and time continuum which are both products of the and therefore, following the logic of the postmodern society, we need to read Baudrillard in the present context in order to interpret his theory as a paradigm of the functional contemporary society created by technologies, but also *creating* the order of technological mechanism which produce the simulation effect and introduce us into the virtual reality of existence.

This state of living in alienation from the self and others may lead to serious identity crisis and various (dis)orders, because the “new order” not only proclaims, but *orders* a specific isolation and minimalization of live, physical, tactile social and sexual relations *in persona* by imposing virtual ones, *ex persona*, in a virtual space as our new (un)natural habitat, causing loneliness and loss of *touch* with our own minds and bodies, since lives have become reduced to a simulation, which *is*, in fact, *real*.

Whereas decades ago, this sort of lifestyle, having become or imposed as *the order*, would seem a controversial idea opposing human nature and defying the natural order of existence, which is now considered the “primitive” way of living left far behind, but we have to the highest degree or completely abandoned the previous, *physical, touchable* mode of existence and constructed a “bodyless”, alienated life within a society of progress, which has liberated us from numerous difficulties caused by unpleasant situations in interaction with others, but has created a new sublimated life where hard labour and working with people is reduced to the necessary minimum.

However, the deprivation of real life friendship and estrangement from others and, finally, from the self has caused severe discontents of an unfulfilled life, dictated by the hyperreal, whilst the Imaginary and the “impossible-Real” have been repressed and rejected as anthropological categories belonging to history.

The problematics of personal relationships involving affection, such as friendship and the idea of “romantic love” have been prevailed by technology mediated, far less demanding and “easier to get” “equivalents”, which don’t require effort in adapting and accepting a *real other* person, compromise, nerve problems and obligations, which seems a perfect bliss to self-aware, self-centred individuals.

Sexuality in general and sexual relationships without boundaries and control with all its brutalities, “dirtiness” and “filth”, sexually transmitted diseases,

cultural stigmatization and the feelings of loath self-disgust developed in people with certain mental instabilities or disorders, in the new conceptualization of relationships, is still a way too expensive disposal to be put at stake or simply dismissed.

The price which the practice of “virtual sexuality” will have to pay is the absence of the invaluable physical sensations of touching, arousal, orgasm, the feeling of *the other* and of *the self*, experiences always thought of as the most intense and exquisite pleasures, in another words, in the world of virtual “touching” and virtual, imaginative, untactile “sexuality”, we can be free of numerous issues and consequences, free of responsibility and care for our bodies, but most of all free of ourselves, free of physical sensations and feelings and pleasures no technology can provide us with.

The inevitable question is can we and in what terms reach *satisfaction* in the virtual surroundings and how could the concept of satisfaction be defined or described in the present and future conditioned mode of existence?

What would be the meaning and practice of not only satisfaction as a very broad term, but other abstract concepts primarily happiness and enjoyment, since they are clearly very different from the “traditional” ideas of these abstract sensations, more precisely, they are the *negatives* and *simulations* in the virtual world.

Regarding sexuality, the very concept of “virtual sexuality” is a hyperreal transgression of sexuality in ontological sense because we have ceased to experience *bodies* and feeling others with either joy or disgust, enjoying or despising others, hating or loving them for we have learned to feel complete indifference.

We have replaced the “common” sexuality by hi-tech cybernetics and are enjoying others as virtual bodies by being virtual bodies ourselves, *bodiless*, *emotionless* and therefore carefree and relaxed, feeling comfortable and safe from the unpleasant issues of the “unsafe”, real world, in the comfort zone of the hyperreal one and at that very point, sexuality should be observed and understood as a “non-sexuality”, a virtual, simulated “video-erotic” exchange between images of bodies, without a touch, without a feeling of true or pain, mechanical sexuality as a present-futurist science fiction we are currently *living* as a part of our both essence and existence.

All the basic, elementary emotions have been “wiped out” and erased from our cognitive system and, while in the previous times, many people would consider that an “ideal state of happiness” or simply focusing strictly on one’s own life, ambitions and wishes as a form of *self*-centrism, however, at the present time, a central issue that arises is *how* do all the self-centered individuals succeed in social and personal relations, since all the interpersonal interactions

are Internet mediated, real relationships are extremely superficial, which leads people to being alone with themselves, living and *being the self with the self*.

This is how the new concept of the body in sexuality has been created, as a “lost”, body alienated from itself and other bodies, a body that cannot be merged with another, which directly implies that sex and orgasm as being *one* with the *other* is represented by a missing referent, the *lack* produced by *bodiless*, virtual, distanced signifiers operating as virtual bodies directed by technology and cybernetics.

Virtual bodies as *bodiless*, and thus “non-bodies”, endowed with all the technological abilities and possibilities, including all dimensions, are still missing the one dimension of the *tactile* which used to be one of the most important one and, what is more, possessing all the advantages of the virtual, the apparent existential “omnipotence”, their visual dimension is also simulated, hyperreal, but in the sense of the altered and “non-real”, since the images of others and themselves are produced simulacra, far from the real, obtained and controlled on the symbolic level.

From that point of view, today we can think about “sex and the Internet”, the locus being a virtual, World Wide Web *city*, because the whole world has turned into an online realm of *seeing* and learning about and knowing *everything* without actually being physically present anywhere with anybody or knowing anybody, including oneself because social networks, chat groups and forums for written, visual and video communication by multiple devices such as microphones, graphics such as picture enhancement programs and essential web cameras serve all the purposes and preferences the contemporary individual could need and wish for a fulfilled “online life”.

Technologically, why should anybody bother with real life encounters which, along with pleasure, brings many troubles such as dealing with one’s own, especially other people’s issues, when we can have it all ready made on a silver screen, relieved of senseless and disturbing emotions, spared of touching unknown, strange bodies, but enjoy the ones we like on video stream, non-obliged to listening to boring life stories of others *live* because we can simply delete or block user in this beautiful state of the new virtual mode of social interaction and existence?

Internet communication, in its beginnings, during the early and mid 1990s started as a new form of hi-tech entertainment, but, most important, as a media for learning and collecting information and a most relevant and a useful and study resource, its primary importance being acquiring knowledge in all areas, from computing sciences to social areas, some special subcultures emerged as a result of the new technology and its widespread availability, such as cyberpunk culture and the hackers phenomena and finally, the gaming culture, which

has remained one of the basic consumption products as one of the largest economies based on largest multinational companies.

The main aim is to make a comprehensive comparative analysis from the very beginnings of the Internet culture in the 1990s, based on excessive leisure time spent in chatrooms, playing online games to the final point of Internet mediated existence, focused on virtual reality we have been experiencing in the past decades, signifying a specific “point of no return” manifested by the continuum and progress of ultimate virtual existence as “hyperreal reality” and perhaps the only one we now know best.

From the beginning of the widespread Internet era, chat rooms and virtual cafes, various forums for discussing all areas from business, entertainment, personal life have been trying and, to a large degree, succeeded in replacing live, real life encounters and conversations, with the phenomenon of cybersex as the “creme on top” substitute for real sexual intercourse, later developing into a refined “online sex” and porn industry of commercial specialized porn websites, but also a vast multiplicity of forums, websites for direct “personal” sexual encounters, finding partners for special sexual preferences, hard or impossible to find in real life, with the intention either to meet live and continue the “virtual fantasy” by turning it into a hyperreal action, that may have even lead to the Imaginary or continued exchanging fantasies by chatting and displaying pictures and videos and receiving pleasure from *virtual bodies*.

According to the character and personality of an individual, everybody is free to choose what they want by articulating their desires and it has never been easier to get it, since the Internet, as the largest realm of the virtual and hyperreal offers infinite opportunities to everybody keen enough to search, to learn, to study oneself, to live the fantasy of the self as an illusion or as simulated reality, the “true real” of one’s being and existence and in comparison to the past several decades, when computing technology and the Internet was basically a *mode* of entertainment, as previously described, today it is a *world*, a *virtual world* and a *space* of and for life, a *place* of the totality of our complete working, informational, educational and leisure social and private existence.

We can therefore confront the previous use of technology with the current one, since there indeed is an enormous difference between playing computer and/or online games and online chatting with the sole purpose of entertainment and exploring new technologies and a whole “brave virtual world”, where all relations, interactions and communication as *rappports*, in Lacan’s words, are transmitted and conditioned by the Internet connection and the ultimate effect and result of the present online interactions can be best explained by the notion that the entire communication and interpersonal relations, along with

individuals' identities are no longer *personal, live and real*, but *virtual and intermediated* by the cybernetic, the virtual world and "virtual individuals".

The reinvention of human relations as the "New Real" is initially based on simulation transformed into the realm of the virtual and the hyperreal, which have expanded to the paradigm of our *live* encounters and socializing, our *real life* with the starting point of reinventing life from personal, social and sensual to simulated and virtual as virtual existence in the "New Real life", the sphere the virtual reality, its vanishing point being the ultimate conception and introjection of the hyperreal experience by transgressing the limits of *reality* and the *self*.

Living the *virtually* in *real life* including social interactions, interpersonal and sexual relationships as *virtual rapports* is the central and final moment of the technologically created "virtual real" having been introjected into our minds and beings as a new form of virtual realization of selfhood, personality and identity is the best representation that the *virtual order* has been adopted by and equalized with *real life modus operandi* as the *new order* which transcends all previously known reality, transcending it into the hyperreal by the phenomena of ultra intense experience, as it is depicted in Baudrillard's elaboration of the real and hyperreal in terms of the concept of hologram:

The closer one gets to the perfection of the simulacrum, and this is true of objects, but also of figures of art or of models of social or psychological relation, the more evident it becomes how everything escapes representation, escapes its own double and its resemblance. In short, there is no real: the third dimension is only the imaginary of a two-dimensional world, the fourth that of a three-dimensional universe.

Escalation in the production of a real that is more and more real through the addition of successive dimensions. Nothing resembles itself, and holographic reproduction, like all fantasies of the exact synthesis or resurrection of the real, is already no longer real, is already hyperreal. It thus never has reproductive truth value, but always already simulation value. Not an exact, but a transgressive truth, that is to say already on the other side of the truth. What happens on the other side of the truth, not in what would be false, but in what is more true than the true, more real than the real? Bizarre effects certainly, and sacrileges, much more destructive of the order of truth than its pure negation. Singular and murderous power of the potentialization of the truth, of the potentialization of the real. (Baudrillard, 1995: 73–74)

Furthermore, Baudrillard engaged in a far more descriptive narrative of extreme sexuality in his reference to the sexual pleasure derived from observing and taking part in violence and lethal accidents in J. G. Ballard's famous novel "Crash":

From a classical (even cybernetic) perspective, technology is an extension of the body. It is the functional sophistication of a human organism that permits it to be equal to nature and to invest triumphally in nature. From Marx to McLuhan, the same functionalist vision of machines and language: they are relays, extensions, media mediators of nature ideally destined to become the organic body of man. In this "rational" perspective the body itself is nothing but a medium.

On the other hand, in the apocalyptic and baroque version of "Crash" technology is the mortal deconstruction of the body – no longer a functional medium, but the extension of death – the dismemberment and cutting to pieces, not in the pejorative illusion of a lost unity of the subject (which is still the horizon of psychoanalysis), but in the explosive vision of a body delivered to "symbolic wounds", of a body confused with technology in its violating and violent dimension, in the savage and continual surgery that violence exercises: incisions, excisions, scarifications, the chasms of the body, of which the sexual wounds and pleasures of the body are only a particular case – a body without organs or pleasure of the organs, entirely subjected to the mark, to cutting, to the technical scar – under the shining sign of a sexuality without a referential and without limits. (Baudrillard, 1995: 75–76)

By exploring the most extreme and dangerous sexualities, we become completely subjected to the hyperreal, its domain becoming our place and mode of existence which manifests itself by the radical change of our minds, since we come into possession of a different conceptual system and this form of enjoyment is a product of a new, different set of mind that was unknown or rather *unconscious* to "pre-simulational generations" and may, in many aspects, appear "bizarre" in comparison to the traditionally idealized values of "human nature", relationships and sexuality.

The former lifestyles of a now obsolete world, preceding the "technological (counter)revolution" now belonging only to the oblivion, have vanished before the order of simulation, virtual reality and the *hyperreal world* and *life code*.

The "new humans" as the subjects of the "New Real" are in no way superhuman, much less subhuman, they are natural and genuine in being "mechanical

animals”, as a popular song and album by a controversial rock musician suggested back in 1998:³

We were neurophobic
And perfect
The day that we lost our souls
Maybe we weren't so human
If we cry we will rust
And I was a hand grenade
That never stopped exploding
You were automatic and
As hollow as the 'o' in god
You were my mechanical bride⁴
You were phenobarbidoll
A mannequin of depression
With the face of a dead star

This most amazing and popularly labelled an infamously “controversial” band has dedicated their entire musical opus, this album being the best example, to the critique of the contemporary post-cultural, mechanical society, with direct references to a technological post-culture and the post-social state we live in is best depicted by the operational mode of bodies transformed into “machines” as in their song “User Friendly”:

Use me when you want to come
I've bled just to have your touch
When I'm in you I want to die
User friendly fucking dopestar obscene
Will you die when you're high
You'd never die just for me
She says,
“I'm not in love, but I'm gonna fuck you
'Til somebody better comes along.”
Use me like I was a whore
Relationships are such a bore
Delete the ones that you've fucked (Manson 1998)

³ Manson, 1998; songs Mechanical Animals, User Friendly and basically the entire album is dedicated to the new state of existence I am trying to describe

⁴ Marilyn Manson, excerpt from the song “Mechanical Animals”, from the previously mentioned same entitled album, the term “mechanical bride” is borrowed from Marshall McLuhan's study of popular, consumerist culture “Mechanical Bride”,

The representation of mechanical “feelings” appears so intense and sexually vivid, electrically charged and hyperreal, this is the essence of *hypersexed sexuality*, while the order of the hyperreal, as the ultimate order of simulacra is prevailing and exceeding all the possibilities of simulations and social order, there it is a post-social state in which people are turned into “limitless machines of desire” and mechanical beings, governed not by the innate, but programmed and learned instincts.

We function, act, operate like “human machines”, “man machines”, to borrow the term from the cult electro band Kraftwerk, that is to say, we no longer act, only function by an operational mode that is often predictably programmed or conditioned, or sometimes, simply, made to seem spontaneous and adventurous.

The whole spectre of machines, the concept equalized with “humans” from “desiring machines” to “production machines” was first introduced in 1970s poststructuralist philosophy of Gilles Deleuze and Felix Guattari whose elaboration of human machines in a capitalist society was a most interesting, intriguing and “subversive” manifest against two dominant orders of dictatorship-capitalism and psychoanalysis, the first controlling society and economy, the latter the individual, their personality, all aspects of life with the strongest focus on sexuality.

In Baudrillard’s works, machines are understood and interpreted in their original sense, in accordance with their primary meaning, as technologies controlling and directing *human lives*, not as *humans themselves*, but essential factors generating their *simulated, virtual reality* and this hyperreal “adventure” of “human machines” seduces us to embrace a technologically modified socializing and sexualizing, the *user friendly, ready-made* and *easy-to-get* one because in this mode to associate and socialize is to exist in a virtual *preprogrammed* controlled mode, to fantasize and sexualize is to cybernetically, virtually connect to the *virtual other* in a hyperreal intercourse and hyperintense pleasure of *user friendly* bodies.

What is being described as our new real is a specific post-historical, post-social, post sexual and, above all, post-human non-society as a generated order operated and governed by machines via sophisticated computer programmes, software that affects our lives to the degree of a complete subjugation of the physical to the virtual.

This connection of the body and the programming machines includes locating our physical residence, our previous locations, addressing us personally by advocating us in our everyday work and leisure activities and the most common examples of this sort of surveillance are the constant suggestions for spending our time, from educational and business opportunities to selection of

entertainment, ranging from recommended music according to *our* particular taste and a variety of “strongly addictive” video games and fantasy series provided by specialized channels, giving us an illusion of the sense of power, with the idea and purpose of controlling us in every sphere of our lives.

Finally, and perhaps most important, we are being “forced” into interactive websites, social networks and applications for finding “adequate” friends and sex partners, meeting our preferences, inciting and *creating* our desires – we are “provided for” in a ready-made virtual simulation, our lives *find* their *realization* in the hyperreal.

The mind is instrumentalized by technology which makes it a projection of the virtual order, a conglomerate of human reason and artificial intelligence by means of simulation since the former constituents of the mind, such as thought, will, psyche are still not completely extinguished, but rather subdued to the technologically conditioned hyperreality and psychology and ethics have therefore become obsolete and abolished from our conceptual system, our “virtually operated minds”.

Since the mind has been granted artificial intelligence, it has become a virtual, cybernetic mind within the sphere of simulacra, a “pure” mechanical reason, without psychological processes, without emotions or innate human feelings, but instead, developed by programmed behaviour and simulated feelings of pleasure where the self has become a new term altogether, founded as a virtual, non-human self, but still a major constituent of the “new humans”, who have replaced animality and emotions, for a technological, software mediated desire which encourages enhances indulgence in both violence and sexuality.

Both the essence and existence of the mind have been established and are being elaborately maintained by a *simulated perception* of the self, the *overemphasized*, virtual selfhood, transforming into a *hyperreal self*, where the psyche has ceased playing the emotionally cognitive role in our development and realization, it basically no longer *exists* in its previous form.

The body is no longer governed by “animal-human” instincts, but has instead adopted technologically preconditioned virtual sensations of the tactile.

Sexuality is doubtless one of the most powerful mechanisms in the order of simulacra of seduction and production, in Baudrillard’s words:

Sexuality as a discourse is, like political economy (and every other discursive system), only a montage or simulacrum which has always been traversed and exceeded by actual practice. The coherence and transparency of homo sexualis has no more existence than the coherence and transparency of homo economicus.

It is a long process that simultaneously establishes the psychic and the sexual, that establishes the “other scene”, that of the phantasy

and the unconscious, at the same time as the energy produced therein – a psychic energy that is merely a direct consequence of the staged hallucination of repression, an energy hallucinated as sexual substance, which is then metaphorized and metonymized according to the various instances (topical, economic, etc.), and according to all the modalities of secondary and tertiary repression. (Baudrillard, 1990: 41)

Our social behaviour, but most of all sexual desires are manifested by a strong desire and realization of violence, which is our basic instinct in achieving sexual pleasure, as Baudrillard exemplifies through his broad analysis of Ballard's "Crash":

Body and technology diffracting their bewildered signs through each other. No affect behind all that, no psychology, no flux or desire, no libido or death drive. The non-meaning, the savagery, of this mixture of the body and of technology is immanent, it is the immediate reversion of one to the other, and from this results a sexuality without precedent – a sort of potential vertigo linked to the pure inscription of the empty signs of this body.

Only the fetishistic metaphor is perverse, seduction via the model, via the interposed fetish, or via the medium of language. Here, death and sex are read on the same level as the body, without phantasms, without metaphor, without sentences.

The technology in *Crash* is shining, seductive, or dull and innocent. Seductive because denuded of meaning, and because it is the simple mirror of torn-up bodies. Bodies and technology combined, seduced, inextricable. (Baudrillard, 1995: 75–76)

When we think of individuals interacting and playing games as a part of the sexual intercourse, we can imagine and experience the reinvented sexual reality where we get involved into various activities, intercourses and sexual practices as total strangers and this approach and practice of sexuality highly resembles playing online video games, role playing games, which is exactly what they are doing – playing, acting intercourses like simulation games, their bodies and sexuality having become virtual projections on the screen of their minds as both fantasies and acts of performances.

Amongst the hyperreal phenomena established on the order of simulacra, sexuality is best elaborated and given most attention to precisely because of this specific limitless possibilities of simulation by playing an invented or spontaneous, but still virtually conditioned, scenario, starring it as a *virtual*

character, seduced by the simulational sphere of the projected sexual acts in the mirrors and screens of our *virtual selves*.

Staging a scene and playing the scenario rises us above human sexuality and as it becomes our only reality, as simulation is, we transform our experiences and our personalities into hyperreal ones, practicing various extreme sexual games, since we have the sensation of ecstasy, of not being *our selves*, but our *imaginary, virtual* counterparts, and the acts we perform seem simulative and therefore liberating.

Baudrillard, elaborating on this aspect, suggest a less radical point of view as an option of life in the simulacra – liberation is not simply a state within the sphere of the hyperreal as it may seem and, even more important, we are not machines in the Deleuzian sense, but rather *subjects* of the earlier introduced post-industrial, post-social and post-sexual, virtual and hyperreal world, a locus where sexuality and violence are intertwined to be united by a specific logic:

It is true that in our culture the sexual has triumphed over seduction, and annexed it as a subaltern form. Our instrumental vision has inverted everything. For in the symbolic order seduction is primary, and sex appears only as an addendum. Seduction works on the mode of symbolic, articulation, of a duel affinity with the structure of the other – sex may result, as an addendum, but not necessarily. More generally, seduction is a challenge to the very existence of the sexual order. And if our “liberation” seems to have reversed the terms and successfully challenged the order of seduction, it is by no means certain that its victory is not hollow. For revolutions and liberations are fragile, while seduction is inescapable. It is seduction that lies in wait for them – seduced as they are, despite everything, by the immense setbacks that turn them from their truth – and again it is seduction that awaits them even in their triumph. (Baudrillard, 1990: 14)

By becoming and being hyperreal we live our lives most intensely, *hyper-intensely*, since all the sensations we experience are elaborately programmed by technological mechanisms of power, causing the effect of the experiencing the *real*.

The *effect of the real* of this progressive process is accomplished through simulation, which makes individuals feel that their lives are their own minds’ constructs as if projected by their imagination and desires, whereas they are simulationally and virtually conditioned, but still to a high extent a product of their psychological and physical predispositions and often unconscious desires and this is precisely the main reason why we have so enthusiastically,

over-thrillingly embraced the virtual, because our minds are in pursuit of the hyperreal, the ultimate experience of existence in the form of complete and hyperreality as our irreversible reality.

CONCLUSION

THE HYPERPRODUCTION OF HYPERREAL EXISTENCE AND “SEXUALITY WITHOUT SEX”

Baudrillard emphasizes the strong cohesion and a socio-philosophical connection of human lives and the immediate influence of technology imposed upon them, creating a whole new world, from simulation to the hyperreal as the ultimate phenomenon of existence, the climax of postmodern civilization.

The New Real as the final hyperreal mode of existence has come into power after all the possibilities of the virtual have been exploited and, simultaneously, people as consumers and technological powers as creators had to make a radical progress or a transformation into the hyperreality, in order to provide the limitless enjoyment of experience, to enhance our senses and modify our minds to *desire* more and more of virtually social, observing and monitoring the ongoing situations in world, “enjoying” radical violence and extreme, deradicalized sexuality and never cease desiring more beyond the hyperreal itself, since we have transgressed life by entering the hyperreal.

Following from this could be two ideas, first, life as we knew it, pure human life was not enough and we should be proud to have virtually transgressed it in the order of simulacra, and developed into “new humans” or “posthumans” and, second, that the whole simulation of the hyperreal life is essentially what it was designed to be – a virtual existence, hyperreal being only a limited game of power, which has its logical end, as any extreme radical order does.

However, Baudrillard wanted to explain a situation in between, using the concepts of simulation, virtual and hyperreal to elaborate on the postmodern state order and in which life has transcended obsolete value and obtained certain liberation via technology, but also become subordinate to technological society and the order of simulacra, he made his best thesis in trying to elaborate a balance of several radical positions in the new order of the hyperreal mode of existence.

Having transcended from the virtual, in which we lived by the prescribed rules of simulations into the hyperreal, we now live all the social and sexual relationships by the single rule of no rules, we are *acting out*, arbitrarily by a script of our own moment and design, but structurally there still is a script, the one as described in “Crash”, a scenario of our primal, natural instinct, a break from cultural order and therefore unbelievable, hyperreal, violent and dangerous, our voluntary choice of pleasure.

The “new humans” could be defined by a virtual essence, being finally realized in the hyperreal existence, but there never is a finality, the process of development in the hyperreal is perpetual and everlasting, advancing into more refined and sophisticated mechanism of natural, brutal and *real* beings and personalities.

Life in the in the order of simulacra may have been devoid of personality, but the hyperreal brings out all the qualities we have kept under the technological constraint, our desires for violence and their fulfilment, our sexual motivations and their extreme practices, they are no longer questions of law, ethics, morality, and the self.

We have acquired all the necessary knowledge for living this newly created existence for we are no longer “humans” in a traditional way.

The term “new humans” does by no means imply either “superhumans”, or “sub-humans”, it is used for differentiation from biologically determined human animals to “mechanical animals” or “posthumans” for “new humans” are the postmodern, futurist beings of immense intelligence, creating their own hyperreal world and existence as a unique and sophisticated upgrade of the virtual world, following the new order imposed by technological mechanisms of power that rule the world.

The mode of our current and the “present-future” life and existence is determined by the fact of *reality* that we have already been inscribed into the order of the futurist and now we are living in a post-futurist “society”.

The only reality, option and alternative is to embrace the virtual and hyperreal life and to enjoy the role of simultaneous directors and performers, voyeurs and exhibitionists, to live the hyperreal to the fullest, our life as a film, a simulation to be seen, to seduce others as the virtually and arbitrary created, desired persona that is no longer the *self* and to be seduced by the simulacra of others, as mirages of a life long, endless game of fantasy and simulation.

We may go much further, beyond the hyperreal, to transcend it to the domain of the limitless, the unknown realm where no order exists, although the hyperreal has already transgressed all the possible boundaries of existence, rules, behaviour and left to us to our imagination, our instinctive and impulsive action, reaction and satisfaction.

Exposing bodies as mirror reflections or, more precisely, *screen reflections*, transfixes them into virtual four dimensional sex objects, figures meant to be observed, followed, enjoyed by the visage and the visual which by watching their acting out, they are perceived almost as actors in a film, and that is all they can be, since they lack the fifth dimension, the one of the tactile, of the *touch*, but this lack of the tactile will again be restored by their introduction into the (dis)order of the hyperreal, where touching becomes the ultimate expression of interaction, sexuality and violence.

The hyperreal as the “ultimate virtual” can be understood, should we draw comparisons of Baudrillard and Lacan, a transgression from the imaginary mirror stage into the endless and limitless space of the symbolic, it is a manifestation of a primarily insufficiently developed individual, followed by the progress by prevailing the infantile stage of self-centrism and entering the order of communication, social intercourses and sexual relationships.

Reading Baudrillard, we can understand the imaginary stage as a superficial digital correspondence with images, without perceiving oneself as independent and detached from the characters in a computer game or a social network, whereas the symbolic could be described as an advanced technological, virtual communication with virtual persons and creating a virtual identity of the self, striving toward the hyperreal by means of enhancing social skills and developing a prescribed mode of behaviour.

This mode of behaviour is nothing but the order of simulation and simulacra, as described in Baudrillard’s works, as the “new order” and the “New Real”, characterized by the *fear of the real* and of *being real* and the only way to overcome that fear is to engage into extreme practices of the tactile dimension, like the ones described by Baudrillard’s interpretation of Ballard’s “Crash”, or perhaps, by accepting the virtual version of *jouissance* by finding significant others or sex partners in the realm of the Internet, which may “indict” the individual of personal incompetence or unwillingness to engage in developing one’s own personality and identity via self-cognition and socializing in real life, time and space with real people and *being one*.

REFERENCES

- Baudrillard, Jean, *Seduction*, New World Perspectives, New York, 1990.
- Baudrillard, Jean, *Simulacra and Simulation*, University of Michigan Press, Michigan, 1995.
- Baudrillard, Jean, *The Transparency of Evil, Essays on the Extreme Phenomena*, Verso, New York, 1993.
- Lacan, Jacques, *Seminar XX, On Feminine Sexuality, Love and the Signifier*, Norton, 1998.
- Manson, Marilyn, *User Friendly, Mechanical Animals*, Interscope Records, 1998.
- Žižek, Slavoj, *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, Routledge, New York, 2004.
- Žižek, Slavoj, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, New York, 2012.

Dimitrije Mita Mitrinović (1887, Donji Poplat, BiH – 1953, Richmond-upon-Thames, Surrey, UK)

SAŽETAK

Pola stoljeća po smrti ovog zagovornika integracionističke kulturne ideologije u rasponu od etničkog nacionalizma do svjetskog panhumanizma i kozmopolitizma čiju srčiku tvori primordijalno jedinstvo religija, kao i promotora jugoslavenstva iz šire jugoslavenske perspektive, od lokalno srpskog i potom jugoslavenskog razdoblja supranacionalnog identiteta, o njemu je pisao naš uvaženi kolega Dušan Pajin. Autor ovog teksta na sedamdesetu obljetnicu smrti ovog bosanskohercegovačkog intelektualca, kojeg je Zapad još onomad priznao i koji je ostvario zavidnu akademsku reputaciju u Ujedinjenom Kraljevstvu i koji je uspostavio iznimno vrijedne linkove diljem Europe, nastoji ukazati iznova na značaj njegovog opusa u našoj sredini, gdje decenijama nije bilo riječi o njemu, niti su objavljivani njegovi radovi. Dakako, u tekstu kazujemo o Dimitriju Mitrinoviću iz Donjeg Poplata nadomak Stoca, sada u općini Berkovići, čija su trotomna Sabrana djela objavljena 1991. u Sarajevu u izdanju sarajevske Svjetlosti skrajnuta pred mitomanima iz sva tri naroda koji tvore vladajući bh. trolist u užasnom vihoru rata. Uostalom, kao i njegova poveznica panslavizma i Sarajeva u široj jugoslavenskoj perspektivi.

Ključne riječi: integracionistička kulturna ideologija, panhumanizam, panslavizam, supranacionalni jugoslavenski identitet, zagovaratelj europske unije i svečovječanске zajednice i njegov network

UVODNA RAZMATRANJA

Pozornost na enigmatskog bh. mislitelja srpske provenijencije Dimitrija Mitu Mitrinovića (1887–1953) skrenuo mi je uvaženi kolega Dušan Pajin, umirovljeni profesor Univerziteta u Beogradu (vidjeti: Pajin, 2008a; 2016, kao i njegov osobni web-site: Pajin, 2008; 2010b). Činjenica je da o njemu nikad ništa nismo mogli čuti tijekom prva dva ciklusa studija filozofije na FF UNSA i pored zavidne akademske karijere i reputacije koju je ovaj mislitelj, književnik i poeta izgradio u Ujedinjenom Kraljevstvu,¹ a o čemu postoji svjedočanstvo u djelu *Predraga Palavestre* (2003), te napose u obnovljenom interesu za

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

njim kod kolega s Univerziteta u Beogradu i općenito u RS (vidjeti: Marković, 2020; Markovich, 2023). Dakle, ova enigma se ogleda u njegovoj povezanosti s pokretom Mlada Bosna u razdoblju 1908–1914, kada je objavljivao svoje tekstove u vodećim književnim časopisima Sarajeva, Beograda i Zagreba, potom činjenici da je najveći dio života proveo u Velikoj Britaniji (1914–1953), gdje je bio vođa malih poluezoterijskih krugova i početkom 1920-ih predsjednik the Adler Society (1927–1932), pokretač the New Europe Group (1931–1953), neoficijelni, ali stvarni vođa the New Britain Movement (1932–1934), te 1930-ih i 1940-ih, učitelj i vođa svoje vlastite grupe 30–40 vrlo posvećenih britanskih sljedbenika. Čini se da nije puno toga objavljivao, jer su mu predavanja uglavnom bila za one duboko posvećene sljedbenike, ali postoje napisi i eseji za pojedine novine i časopise: *The New Age* (1920–21), *Purpose* (1929) i čitav serijal časopisa povezanih s The New Britain Movement (1932–34) (Markovich, 2023: 9).

Međutim, i pored ovog vela tajnovitosti i ezoterijskih udruga, Mitrinovićev je život ipak dobro dokumentiran (vidjeti: Rigby, 2006, kao i Burgham, 2015) i moguće je odrediti međaše njegovog modela mišljenja (vidjeti: Rigby, 2006; University of Bradford Special Collections, 1833–2002). Nije mi poznato je li došlo do realizacije ideje da se Mitrinoviću podigne spomenik u Beogradu, no i ukoliko nije tomu takav slučaj, spomenik mu je podigao iznad spomenuti uvaženi beogradski kolega i naš gostujući profesor više godina zaredom na FF UNSA, Dušan Pajin (2008a; 2016), kao i Andrew Rigby (2006), između ostalih.

Kada su se pred disoluciju bivše jugoslavenske zajednice pojavila njegova *Sabrana djela* (vidjeti: Mitrinović, 1987; 1991; no svakako treba spomenuti i Mitrinović 2004, kao i časopis *Delo*), bilo je odveć kasno da budu uzeta u seriozna razmatranja pred nadirućim mitomanijama i mitomanima svakojake vrste, budući da se napose u Bosni i Hercegovini sve upelo da podvuče razlike i ovaj mislitelj je skrajnut i zaboravljen decenijama. Naravno, iz razumljivih razložnosti: ako s jedne strane imate uspostavljen kult etničkog i sludenost etničkim stupicama, onda s druge nije bilo moguće raditi na uvođenju ovog zagovornika integracionističke kulturne ideologije u rasponu od etničkog nacionalizma do svjetskog panhumanizma i kozmopolitizma (*Cosmopolitan Citizenship*) čiju srčiku tvori primordijalno jedinstvo religija, kao i promotora jugoslavenstva iz šire jugoslavenske perspektive, od lokalno srpskog i potom jugoslavenskog razdoblja supranacionalnog identiteta (vidjeti: Filandra, 2022).

¹ Ovo napose, jer je kod nas na Odsjeku za filozofiju FF UNSA predavalo više profesora srpske provenijencije poput Alekse Buhe, Riste Tubića, Miše Kulića, Vojina Simeunovića, Spasoja Ćuzulana i Jelene Berberović.

Vrijedno je spomena da je Mitrinović bio u epicentru transkulturalne Europe svojeg doba još od svojih mostarskih gimnazijskih dana i vrlo dobro informiran o tadašnjim kulturnim strujanjima, te možemo kazati da je temelj njegovog osobnog iskustva kulturološki transfer ideja, umjetničkih i književnih stilova i ideologija, koji se onomad širio na europskoj periferiji, kao i u glavnim europskim prijestolnicama (vidjeti: Marković, 2023a). No, posvema je razvidno da je boravak u Rimu (1911–1913) i Munchenu i Tübingenu (1913–1914) napravio odmak i politički i kulturni fokus preokrenuo od nacionalizma prema univerzalizmu, od nacionalnog ka kozmopolitskom skrajnje sinkretističkih, univerzalističkih i kozmopolitskih ideja (svojevrni slavensko-indijski panhumanizam), a napose nakon susreta s gnostičkim tradicijama (Markovich, 2023a: 28–29). Mitrinović je na razradi ovih ideja nastavio raditi u kozmopolitskom Londonu (1914–1920), konstruirajući svoju vlastitu sinkretičku filozofiju uz utjecaj psihologije kao moderne gnoze (Markovich, 2023a: 38, 45).

Mitrinovićevo naslijeđe danas bi se trebalo iznova studirati i zbog implementiranja sinkretičkog načina zaključivanja u praktičnim političkim pojmovima, tj. kako prevladati političke podjele, napose zbog njegovih uvida i stajališta prema kojima se područje kulture identificira kao krucijalni element društvene promjene za kozmopolitski identitet (Markovich, 2023a: 53).

Andrew Rigby u svojoj biografiji (2006) opisuje suštinu Mitrinovićeve vizije kozmopolitske svjetske zajednice po periodima njegovog života donoseći obilje materijala, uključujući i intervju s najbližim kolegama povezanim s The New Atlantis Foundation. Izražavam radovanje da raste broj istraživača Mitrinovićevog opusa poput Slobodana G. Markovića (2020; Markovich, 2023) i Nemanje Radulovića (2021).

MITRINOVIĆEV OUVRE

Mitrinovićeva *Sabrana djela* izašla su u izdanju sarajevske Svjetlosti (1991). Prvi svezak posvećen je književnosti i umjetnosti s opsežnim predgovorom “Sudbina i djelo Dimitrija Mitrinovića” iz dva dijela, koja je napisao Predrag Palavestra (Prvi dio: 1887–1914, str. 9–66, i Drugi dio: 1914–1953, str. 67–153); drugi svezak donosi estetičke i programske radove uz prepisku (vidjeti napose: Marićević-Balać, 2013), dok treći sadrži srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine – junačke pjesme starijeg vremena uz rječnik pojmova. Palavestrin uvodnik Mitrinovića predočava kao mislitelja, pisca, poetu na intersekcijama književnosti i filozofije. Iz njega navodim značajan paragraf koji obujmljuje njegov opus i nastojanja na širenju i tumačenju ideologije jugoslavenskog kulturnog i nacionalnog jedinstva:

Štaviše, federalistička i republikanska koncepcija buduće demokratske jugoslovenske zajednice – koncepcija koja se u toku

političke borbe menjala i prilagođavala pijemontskim težnjama srpske vlade i dinastije – pojavljivala se, s vremena na vreme, u različitim Mitrinovićevim programskim tekstovima, da kao gotov model bude prenesena u njegov utopijski program evropske federacije (izrađen 1914. godine u Minhenu, s podrškom Vasilija Kandinskog), a otuda vraćena u nemirni san o novoj jugoslovenskoj društvenoj zajednici, snevan ponovo u požaru drugog svetskog rata. (Mitrinović, 1991: 27).

Razvidno je da se Mitrinović u Sarajevu nije dugo zadržao, ali je ta nota koju donosimo na kraju teksta o misiji Sarajeva (Mitrinović, 1930) odveć važna da bismo je ispustili u ovom tekstu, budući da se kroz studij indijske filozofije, svojevrsne indofilije, renesanse i mističkih pokreta za vrijeme boravka u Italiji on odalečuje od političke prakse i nacionalne agitacije, budući da je u Bosni i Hercegovini uvidio izuzetno značajan islamski kompleks u kojemu je sagledavao rolu glavne spona modernog jugoslavenstva (Mitrinović, 1991, vol. I: 125). I kako piše Palavestra, vizija Balkanije, “Saveznih Država Balkana”, označila je prijelaz od nacionalnog ka panhumanističkom, svečovječanskom idealu (Mitrinović, 1991, vol. I: 54). Ovo razdruživanje, svojevrsni oproštaj, priopćen je u tekstu “Za Jugoslaviju!” (Mitrinović, 1914), ujedno i najava odluke da se ne vrati u domovinu iznuđenu mržnjom, zlobom i niskim strastima svojih jalnih sunarodnjaka. Pribježište za širenje svojeg svečovječanskog kršćanskog sinkretizma i panhumanističkog socijalizma pronašao je u kozmopolitskom Londonu, gdje je po dolasku naišao na dobar prijem uz nevjerovatan krug suradnika i poznanika uključujući i A. Wattsa.

Sukladno Pajinu, ravno četrdeset godina (1913–1953) Mitrinović je zagovarao ideju stvaranja Unije europskih republika (Europsku Federaciju) (Pajin, 2008a), iako je ovo utopijski zvučalo onomad, a sada je lakše probavljivo kazati da je otac EU Robert Schuman (u. 1963) (Schuman, 1963), koji slovi za jednog od glavnih osnivača ujedinjene Europe, a ne hercegovačko čeljade iz Donjeg Poplata pokraj Stoca u čijem opusu osobno sagledavam dobre temelje (*grundlagen*) za gradnju izglednijih odnosa između BiH i Srbije, kao i spram EU kao cjeline. Jamačno da je bosanskohercegovački kulturni pluralizam, koji je kroz čitavu poznatu historiju podrazumijevao prihvatanje, a ne asimilaciju u dominantnu kulturu na bilo kojem dijelu zemlje, ostavio posvema razvidan biljeg i na Mitrinovićeva pribježišta u mišljenju i djelovanju.

Usuglašavam se s Pajinom da je njegovo naslijeđe bilo iznimno značajno za 20. stoljeće, a to je nedvojbeno ostalo biti i za 21. stoljeće (Pajin, 2016, a za potpunu bibliografiju vidjeti: Pajin, 2010; kao i The Mitrinović Foundation, 2019). Svijest o europskom zajedništvu bila je ponad svega u tom opusu (ideja

unije europskih republika kod Mitrinovića i svečovječanke zajednice – *pan-humanistic community*, Mitrinović, 1931).

Univerzitetska biblioteka “Svetozar Marković” u Beogradu posjeduje dio Mitrinovićevih knjiga, a drugi, onaj veći, Univerzitet u Bredfordu i Fondacija Mitrinović, dok Pajin (2008: 182–183) u svojoj knjizi donosi katalogizaciju i internetske adrese, dio koji se odnosi na Fondaciju Mitrinović (Pajin, 2008: 191–205), raniji naziv Fondacija Nova Atlantida – New Atlantis Foundation (vidjeti: The Mitrinović Foundation, 2019, te napose: Pajin 2010a), bibliografiju DM radova (Pajin, 2008: 208), kronološku bibliografiju radova o DM (Pajin, 2008: 209–212): 74 bibliografske jedinice koje je sakupio akademik Predrag Palavestra, čemu Pajin pridodaje svoje dvije stranice bibliografije u razdoblju 1990–2009, kojoj bi trebalo pridodati onu rastuću od tada naovamo.

U naznačenom smislu nam je neizmjereno važna najnovija knjiga Siniše G. Markovića, koja prati kontekstualiziranje Mitrinovićevih ideja nakon pobrojanih prikaza iznad (Markovich, 2023). On spominje prinose H. C. Rutherforda (1987), Luise Passerini (1999), Zorana Milutinovića (2011: 167–180), kao i monografiju koju je napisao Guido van Hengel (2018), a što je sve rezultiralo i konferencijom u Beogradu pod naslovom “Dimitrije Mitrinovic and his Legacy” za koju vjerujemo da radovi s nje neće biti okončani s tiskanim izdanjem prošle godine (Radulović, 2022).

Ovogodišnje izdanje pak Markovićeve knjige rezultat je tog međunarodnog skupa o Mitrinoviću i njegovoj ostavštini, koji je održan u Beogradu maja 2021. godine i predstavlja novije nalaze istraživanja opusa ovog djelatnika i mislitelja. Otuda zbornik na engleskom jeziku pod naslovom *Jedan od reformatora čovječanstva. Dimitrije Mitrinović između kulturnog utopizma i socijalnog aktivizma* (Markovich, 2023) sagledava DM u kontekstu kulturalnog transfera i europeizacije. Jer, njegovi uvidi i prosezanja 1920-ih i 1930-ih godina doista su mješavina socijalnog aktivizma, ezoterizma, gnosticizma, dalekoistočnjačkih tradicija, europske filozofije, Adlerove i Jungove filozofije, nekih socijalnih političkih ideja i europskog projekta, što je sve pak rezultiralo idejom Europske federacije, idejom koja je među pristašama privukla i samog Alana Wattsa (1972), filozofa koji je tumačio i popularizirao istočnjačke filozofije publici na Zapadu.

Na ovom mjestu vraćam se Mitrinovićevoj Misiji Sarajeva (Mitrinović, 1930; 1991, sv. II: 216–218), koji je prema Palavestrinoj knjizi o DM (2003) kao izgledno rješenje izlagao kralju ujedinitelju na Ilidži pored Sarajeva. U ovom članku se vratio Sarajevu kao stožeru jugoslavenstva, te ga donosimo u cijelosti. Otuda, DM sobom samim:

Misija Sarajeva

Sarajevo i Mostar su u sad nastaloj i istorijom izobličenoj, lažno i nasilno kosmopolitskoj monarhiji habsburškoj, bili važni, a u nekim fazama i bitni, centri srpske, pa i opšte jugoslovenske nacionalne misli, naročito u književnom životu. Čak je i austrougarsko državno vođstvo osećalo potenciju naročito Sarajeva i u pogledu naučnom, pretežno balkanološkom. I pod maskom "bošnjaštva" i etničke posebnosti i neutralnosti Bosne i Hercegovine, nekadašnji službeni list za književnost "Nada", koji je izlazio i latinicom i ćirilicom u Sarajevu i koji je uređivao Silvije Strahimir Kranjčević, u stvari je bio jedan jugoslovenski list i prvi list u jugoslovenskoj književnoj evoluciji koji u praksi, ako ne načelno, identifikovao hrvatsku i srpsku književnost i identifikovao "bošnjaštvo" sa integralno jugoslovenskim kulturnim idealizmom. Međutim se desilo da je posle oslobođenja mnogo oslabilo kulturno tvoraštvo Sarajeva i bivše Herceg-Bosne, i specifične odlike ovoga kulturnog kompleksa Jugoslavije kao da je nestalo u današnjem kulturnom nacionalizmu. Oseća se potreba obnove bosanskohercegovačke funkcije u nacionalizmu Jugoslavije, u duhovnom radu na izgrađivanju jugoslovenske zemlje. **Kompleks bosanskohercegovački ima u Jugoslaviji svoj vitalan i sudbonosan značaj. Da taj kompleks ne postoji trebalo bi ga stvarati, jer bi bez njega bile dve Jugoslavije, jedna srpska i jedna hrvatska. Možda bi postojala i neka nemoguća treća Jugoslavija, muslimanska i anacionalna. Međutim je baš taj kompleks jedan spoj i jedan prsten, i realnost i simbol srpsko-hrvatskog i pravoslavno-katoličkog jedinstva i to zajedno sa visoko važnim i ne samo negativno nego i pozitivno značajnim elementom Islama u Jugoslaviji. Žaljenjem i opraštajućim zaboravom treba preći preko moralnih i materijalnih zala koje su počinili režimi bivše Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca u bivšoj Bosni i Hercegovini i prihvatiti nove i sveže saradnje današnjeg centra centralne Banovine jugoslovenske na izgradnji mističke i čovečanske misije Balkana** (naše boldiranje, op. N. K.).

Postoji religijska funkcija Jugoslavije u Čovečanstvu, i ima kulturna misija Jugoslavije u rodu ljudskom. Baš je izvesna etnička neutralnost i mutno šarenilo Sarajeva, kao geografskog centra naše države i etnografskog i kulturnog čvora naših najtežih i specifičnih problema u svečovečanskom radu, podloga i fokus nacionalno-svečovečanske funkcije Jugoslavije. Osim čisto državne institucije i inspiracije, koja Sarajevu dolazi iz moćne i svesne prestonice Jugoslavije, i osim snažnog zagrebačko-ljubljanskog rezervoara zapadne uljudbe i prosvete, koju centralni kompleks Jugoslavije, naime ovaj Herceg-Bosne, i fokus toga kompleksa, naime ovaj sarajevski fokus, banovina Drinska – koja graniči sa svim banovinama jedinstvene i nerazdeljive Jugoslavije, sem ekstremne severozapadne Dravske i jugoistočne Vardarske – osim državotvorne forme i ekstatičnog lika koji daje Beograd i zapadno-kulturne podloge, široke i istorijske zapadno-kulturne podloge našem evropejstvu, koje daju Ljubljana i

Zagreb, ovo drinsko Sarajevo, svojeglavo i koliko i bezglavo Sarajevo, ne treba da očekuje mističko ili vidovito, duhovno spasenje ili inicijativu ni odakle, bilo sa strane bilo iz naše nacije. **Sarajevo ima svoju dušu, balkansku i vrlo opšteljudsku u organizmu Jugoslavije, i suđeno je konstelacijom stvari da Sarajevo postane centar nacionalne svesti Jugoslavije, ukoliko su religija i moral suština i načelo civilizacija i kulture** (naše boldiranje, op. N. K.). Glavni problem Jugoslavije u načelu i suštini je, kao problem svake rase i istorije uopšte, religijski i mistički problem samosaznanja u Svečoveku, u carstvu čovečnosti. U spoljnoj ili tehničkoj praksi jugoslovenski bitni problem, prvi problem, problem suštinski i središnji, jeste zagonetna ne bezopasna podejlenost naroda. Otud problem, uglavnom, triju crkava. Hrišćanstvo je jedno, ali je po nesreći, i kod nas dvojako, jedno katoličko-rimsko, drugo pravoslavno-vizantijsko. Postoji osim toga u Jugoslaviji, a naročito u Sarajevu, religija i crkva jevrejska i ponešto protestantizma. **Ali je sudbonosno što u Jugoslaviji i Sarajevu postoji islam. Otuda problem, uglavnom, triju vera u Jugoslaviji. Sarajevo treba da smisli i izreče našu trovernu misteriju** (naše boldiranje, op. N. K.). Razume se da ima i drugih kultura i nacija koje su raznostruke u pogledu verskom i koje imaju svoju misteriju i svoje probleme. Ali je u jugoslovenskom narodu to glavni problem nacije i to ne samo u praktičnom smislu efekta naše istorije na duh svih ljudi, na proces čovečanstva. I pravoslavlje Jugoslavije, i njeno katoličanstvo, i njen islam, u mnogome su samo njoj svojstveni i imaju u sebi pečat njene sopstvene čovečnosti. Selo Jugoslavije je više i opšteljudsko i više rasno-nacionalno nego što je tehnički i strogo muslimansko, pravoslavno i katoličko. U suštini je naš narod religiozan na svoj način i veran svojim crkvama na neki opšteljudski i neki svojstveno nacionalan način. Tako je moralo biti, ali tako i treba da bude. **Kulturna misija ili dužnost Sarajeva je naročito u tome da za Jugoslaviju rešava njen problem morala, religije crkava, opšteljudske duhovnosti** (naše boldiranje, op. N. K.).

Sukladno akademiku Palavestri, o čemu kazuje u dodacima (Palavestra, 2003: 273–274), sačuvan je iz istog vremena (1930) u arhivu NAF-a još jedan neobjavljeni dokument sličnog sadržaja upućen uredniku beogradskog lista *Vreme* pa navodi: “Značajna molitva jugoslovenskog Islama”, u kojemu se između ostalog kaže sljedeće: “Islamski elemenat Jugoslavije, naročito njegov vodeći i odgovorni deo hercegovački i bosanski, svestan je svog Slovenstva ... Hoću ovim da kažem da su muslimanski građani Jugoslavije patrioti i nacionaliste ... A ovoj je naciji važno i najvažnije njezino suverenstvo duha, njezina nacionalna originalnost i dostojanstvo ... Nacionalne kulture, čak i nacionalne istorije, u stvari (su) opšteljudsko blago i opšti ponos čoveka.” Nažalost, Palavestra (2003: 274) navodi da pismo nikada nije objavljeno, već je i dalje u rukopisu i posjedu sada Mitrinovićeve Fondacije.

Posvema je bjelodano da je Mitrinović pratio razvoj situacije u Europi i domovini i da je kao krajnje odgovorna osoba, koja je u svojim intelektualnim pribježištima prošla brojne metamorfoze, od zagovornika integracionističke kulturne ideologije u rasponu od etničkog nacionalizma do svjetskog panhumanizma i kozmopolitizma čiju srčiku tvori primordijalno jedinstvo religija, kao i promotora jugoslavenstva iz šire jugoslavenske perspektive, od lokalno srpskog i potom jugoslavenskog razdoblja supranacionalnog identiteta, nastojao pripomoći i ukazati na izglednija rješenja u svojoj ostavštini za budućnost i Europe i svoje domovine. No nije jedini koji je doživio na djelu taj hegelijanski rad pojma, tj. obrat paradigme mišljenja i djelovanja. Otuda ne čudi da imamo taj veliki raspon kretanja od mladobosanskog začetnika² iz mostarskih gimnazijskih dana pa sve do gorljivog zagovaratelja svečovječanske zajednice (Panmuhanistic Community). Nisu li, primjerice, i ismailiti u muslimanskoj tradiciji imali radikalni koncept kroz povijest zbog kojeg su ih nazvali asasinima (izraz za najozloglašeniye atentatore, ubojice u povijesti koji su Europom proširili Marko Polo i ljetopisci križarskih ratova), dok se danas divimo Aga Khanovoj nagradi, hereditarnom religijskom naslovu nagrade potomaka koji ulažu u njegove filantropske ciljeve, u razvoj, obrazovanje i humanitarne projekte u zemljama u razvoju?

Nadalje, među četiri neophodnosti ili nužnosti koje Mitrinović spominje (*Four Onlys*), prva je cjelovitost svijeta, dok su ostale pojedinac, senat i tri otkrovenja. Ovo srazložno, jer se stvari moraju sagledavati u kontekstu šireg svjetskog organizma, a ne nikako unutar njihovih polazišta. Takovrsni pristup Mitrinović je nazivao "treća sila".³ Nadalje, kod spomenuta tri otkrovenja, sukladno Mitrinoviću (Pajin, 2008: 65), važno je apostrofiranje na tomu da je svako od pobrojanih jednako vrijedno, tj. moguće je sagledavati pojave iz ravni svijeta, iz ravni pojedinca, kao i iz ravni koja ističe povezanost pojedinca i pojava, dok četvrto gledište prihvata vrijednost sva tri viđenje istodopce, što neumitno podsjeća na stajalište iz indijske tradicije (đainsko stajalište o *Anekāntavāda*, kao religijskom učenju o toleranciji, odnosno đainskom učenju o tomu da je skrajnja zbiljnost kompleksna i da uvijek posjeduje više-struke aspekte, a što je najneshvaćenija teorija za razumijevanje relativizma i pluralizma).

² Mlada Bosna, tajna omladinska revolucionarna organizacija osnovana u Sarajevu početkom 20. stoljeća.

³ Prva i druga sila su one koje su u sukobu i opoziciji, a treća je sila koja je vođena razumijevanjem cjeline organizma. Uloga senatora je da djeluju sukladno toj trećoj sili, tj. da uspostave kreativnu neutralnost, ravnajući se integritetom cjeline, a ne skrbeći o partikularističkim interesima grupa. Vidjeti: Pajin, 2008: 64.

Nasuprot tomu, što imamo u Mitrinovićevoj domovini i čitavom Balkanu? Uskogrudnost i partikularistička tunnelska shvatanja i stajališta aktualnih vođa mitomana koji ne vide i ne razumiju prijeku potrebitost da se u ovom našem međusobno isprepletenom i međuovisnom svijetu izdignu ponad svojih jalnosti, hirovitosti, prpošnosti i inačenja i, u ime budućnosti i jedne nove etike odgovornosti za pokoljenja koja tek trebaju doći, izdignu se ponad palanačkog načina mišljenja i djelovanja, tj. jedne danas prevladavajuće mahalske filozofije, koja je unazadila čitav region Balkana, a ne samo BiH, i koja ga je učinila natražnjačkim dijelom Europe i mjestom gdje su stvari rutinski loše i bez ikakve izgledne perspektive i zbog čega čitav region trpi najeklatantniju depopulaciju u povijesti.

UMJESTO ZAKLJUČKA

Dimitrije Mitrinović je sve samo ne salonski misliljel, koji skrbi isključivo o svojemu bankovnom računu i koji hinji da skrbi za interes naroda, svojeg vlastitog ili pak britanskog ili svečovječansku zajednicu u kojoj će konflikti biti razriješeni kroz sveuključivost stajališta, univerzalizam i pluralizam vs. partikularizmu i parokijalizmu. Ovaj kršni Hercegovac je nasuprot bilo kakvom partikularističkom cilju i opredjeljenju hrlilo i snatrio Europu budućnosti, ujedinjenu, a ne razjedinjenu, s domovinom zapretenom duboko u srcu, iako ga je vlastita domovina skrajnula i maknula postrance na margine historijskih bespuća.

Sretna bi okolnost bila da su njegovi sunarodnjaci bili više zagledani u Mitrinovićevo naslijeđe i opus, a ne ovovremenih mitomana i mitomanija, jer bismo nedvojbeno bili pošteđeni sve one silne bijede i nesreća kroz koje su i jedni i drugi i treći prolazili u Bosni i Hercegovini, ali i u čitavom okruženju, kao i generacije onih koji čekaju na restauraciju svojeg kulturološkog naslijeđa koje je sada pod opsadom tih istih mitomana. Srazložno tomu, s radošću i unaprijed radosno pogledam uz izgledna nadanja da bi obnovljeni interes za opus Dimitrija Mitrinovića i njegovo ostajanje na intersekcijama književnosti, filozofije i umjetnosti moglo pripomoći unutar onog što je *the ongoing healing process* BiH, Balkana i EU, a s obzirom na njegovu involviranost u ezoterijska i teozofska učenja, moje radosno pogledanje i na obnovu i uključenje pravoslavnog hesihazma (*hesychia*, filozofska racionalizacija transpersonalnog mističkog iskustva), gdje su ovakovrsna iskustva hesihasta kao kršćanskih mistika, uporediva iskustvima budističkih jogina, jevrejskih kabalista i muslimanskih sufisijskih mistika, o čemu je u američkom kontekstu naročito revnosno kazivao i pisao James Cutsinger (1953–2020) (vidjeti: Cutsinger.net, 2019), dok za onaj britanski prispominjemo Kalistosa Warea (1934–2022) (vidjeti: Orthodoxwiki, 2023), pored ostalih.

LITERATURA

- Filandra, Šaćir, “Dimitrije Mitrinović. Od nacionalizma do kozmopolitizma”, u: *Socijalne studije* 5, 2022, str. 7–27.
- Hengel, Guido van, *De zieners*, Ambo/Anthos, Amsterdam, 2018.
- Marićević-Balać, Jelena Đ., “E(ste)tička filozofija vrednosti Dimitrija Mitrinovića”, *Lipar* 52, 2013, str. 217–223.
- Marković, Slobodan G., “Dimitrije Mitrinović in the Quest for Gnosis. From National to Cosmopolitan Identity”, *Književna istorija* 52, 2020, str. 101–122.
- Milutinović, Zoran, *Getting over Europe. The Construction of Europe in Serbian Culture*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2011.
- Mitrinović, Dimitrije, “Integration of Europe – The way to reconstitute the States of Europe as an organic society in a New World Order (Disarmament – federation – communal credit)”, proclamation of the New Europe Group, London, 1931.
- Mitrinović, Dimitrije, “Misija Sarajeva”, *Jugoslovenska pošta*, god. 2, br. 366, 1930, str. 1–2.
- Mitrinović, Dimitrije, “Za Jugoslaviju!”, *Vihor*, god. 1, br. 5, 1914, str. 81–83.
- Mitrinović, Dimitrije, *Certainly, Future: Selected Writings*, East European Monographs, Columbia University Press, 1987.
- Mitrinović, Dimitrije, *Sabrana dela I–III*, ur. Predrag Palavestra, Svjetlost, Sarajevo, 1991.
- Mitrinović, Dimitrije, *Treća sila*, prevela Gordana Mitrinović Omčikus, Umetničko društvo Gradac, 2004.
- Pajin, Dušan, “Povest o dobrom Evropljaninu”, *Književnost*, god. 39, br. 1, 1984.
- Palavestra, Predrag, *Dogma i utopija Dimitrija Mitrinovića. Počeci srpske književne avangarde*, 2. izd. Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2003; *Delo*, god. 34, br. 9–10, Beograd, 1988, str. 246–253.
- Passerini, Luisa, *Europe in Love, Love in Europe. Imagination and Politics in Britain between the Wars*, I. B. Tauris, London – New York, 1999.
- Radulović, Nemanja (ur.) *Dimitrije Mitrinović, New Perspectives*, Faculty of Philology, Belgrade, 2022.
- Rigby, Andrew, “Training for Cosmopolitan Citizenship in the 1930s: The Project of Dimitrije Mitrinović”, *Peace and Change*, god. 24, br. 3, 1999, str. 379–399.
- Rigby, Andrew, *Initiation and Initiative. An Exploration of the Life and Ideas of Dimitrije Mitrinović*, East European Monographs, Boulder, CO, 1984.
- Rutherford, H. C. (ur.) *Certainly, Future. Selected Writings by Dimitrije Mitrinović*, East European Monographs, Boulder, CO, 1987.
- Schuman, Robert, *Pour l'Europe*, Nagel, Pariz, 1963. (Izdanje na hrvatskom jeziku: *Za Europu*, prijevod Jagoda Lukavac, Zagreb, 2000)
- Watts, Alan, *In my Own Way. An Autobiography 1915–1965*, Pantheon Books, New York, 1972.

INTERNETSKI IZVORI

- “Books”, *The Mitrinović Foundation*, 2019. Dostupno na: <http://www.mitrinovic-foundation.org.uk/books>.
- “Dimitrije Mitrinović”, *Alchetron*, 19. 9. 2022. Dostupno na: <https://alchetron.com/Dimitrije-Mitrinovi%C4%87>.
- “Dimitrije Mitrinović”, *Peoplepill*, posljednja izmjena 2020. Dostupno na: <https://peoplepill.com/people/dimitrije-mitrinovic/>.
- “Dimitrije Mitrinović”, *Wikipedia*, posljednja izmjena 8. 9. 2023. Dostupno na: https://en.wikipedia.org/wiki/Dimitrije_Mitrinovi%C4%87.
- “Kallistos (Ware) of Diokleia”, *Orthodoxwiki*, posljednja izmjena 27. 1. 2023. Dostupno na: [https://orthodoxwiki.org/Kallistos_\(Ware\)_of_Diokleia](https://orthodoxwiki.org/Kallistos_(Ware)_of_Diokleia).
- “Kulture Istoka”, *Srednji put, Theravāda budistička zajednica u Srbiji*, 2014. Dostupno na: <http://srednjiput.rs/knjige/#kulture>.
- “Oko magazin: Dimitrije Mitrinović, od učitelja nacionalne energije do kulturološkog Džemsa Bonda”, *YouTube*, 30. 11. 2021. Dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=1oXHwvzZMU4>.
- “Special Collections Symposium: Dimitrije Mitrinović and his Network (Part 1)”, *The Eleventh Hour*, 22. 7. 2015. Dostupno na: <https://eleventhhourarchive.wordpress.com/2015/07/22/special-collections-symposium-dimitrije-mitrinovic-and-his-network-part-1/>.
- Anđelić, Neven, “Dimitrije Mitrinović, otac ideje o ujedinjenoj Evropi”, *Radio Sarajevo*, 29. 6. 2009. Dostupno na: <https://radiosarajevo.ba/vijesti/bosna-i-hercegovina/dimitrije-mitrinovic-otac-ideje-o-ujedinjenoj-evropi/6202>.
- Bazdulj, Muharem, “Dimitrije Mitrinović: Vidovnjak ujedinjene Evrope”, *Oslobodjenje*, 22. 11. 2020. Dostupno na: <https://www.oslobodjenje.ba/magazin/kultura/knjizevnost/dimitrije-mitrinovic-vidovnjak-ujedinjene-evrope-606033>.
- Burgham, Emma, “The Eleventh Hour. Dimitrije Mitrinović and his Network. Proceedings of a Symposium at the University of Bradford”, *Südosteuropäische Hefte*, god. 4, br. 2, 2015, str. 65–68. Dostupno na: <https://suedosteuropaeische-hefte.org/wp-content/uploads/2015/11/sh-4-2.pdf#page=65>.
- Burgham, Emma, “The New Atlantis Foundation Dimitrije Mitrinović Archive: Catalogue”, 30. 4. 2017. Dostupno na: <https://ininet.org/the-new-atlantis-foundation-dimitrije-mitrinovi-archive-catalo.html>.
- Burgham, Emma, *The Eleventh Hour*, 2016. Dostupno na: <https://eleventhhourarchive.wordpress.com>.
- Cryer, A. B., “Dimitrije Mitrinović Explained”, *Everything.Explained.Today*, 2009–2023. Dostupno na: http://everything.explained.today/Dimitrije_Mitrinovi%C4%87/.
- Cutsinger.net, “Biography”, James S. Cutsinger, Professor of Theology & Religious Thought, 2019. Dostupno na: <https://www.cutsinger.net/biography/>.

- Jovandić, Matija, “Najluđa jugoslovenska biografija: Od Mlade Bosne do njejdža”, *Nova.rs*, 16. 3. 2021. Dostupno na: <https://nova.rs/kultura/najludja-jugoslovenska-biografija-mitrinovic-mlada-bosna-njejdz/>.
- Markovich, Slobodan G. (ur.) *A Reformer of Mankind: Dimitrije Mitrinovic Between Cultural Utopianism and Social Activism*, Zepter Book World – Faculty of Political Sciences, Beograd, 2023. Dostupno na: https://doi.org/10.18485/fpn_mitrinovic_rom.2023.
- Markovich, Slobodan G., “Dimitri Mitrinovic Seen in the Context of Cultural Transfer Europe – the Balkans – Europe – the United Kingdom”, u: Markovich, Slobodan G. (ur.) *A Reformer of Mankind: Dimitrije Mitrinovic Between Cultural Utopianism and Social Activism*, Zepter Book World – Faculty of Political Sciences, Beograd, 2023a, str. 23–56. Dostupno na: http://doi.fil.bg.ac.rs/volume.php?pt=eb_book&y=2023&issue=fpn_mitrinovic_rom-2023&i=2.
- Markovich, Slobodan G., “Cosmopolitan Projects of Dimitrije Mitrinović from the 1930s and the Dilemmas of Interpretation”, *Književna istorija*, god. 52, br. 171, 2020a, str. 241–260. Dostupno na: https://www.researchgate.net/publication/348789735_Cosmopolitan_Projects_of_Dimitrije_Mitrinovic_from_the_1930s_and_the_Dilemmas_of_Interpretation.
- Mihailović, Dragana, “The Legacy of Dimitrije Mitrinović”, u: Markovich, Slobodan G. (ur.) *A Reformer of Mankind: Dimitrije Mitrinovic Between Cultural Utopianism and Social Activism*, Zepter Book World – Faculty of Political Sciences, Beograd, 2023, str. 71–81. Dostupno na: https://www.researchgate.net/publication/367243374_The_Legacy_of_Dimitrije_Mitrinovic.
- Narodna biblioteka Srbije, “Kulture Istoka: časopis za filozofiju, književnost i umetnost Istoka”, *Digitalna.nb.rs*, 2020. Dostupno na: http://digitalna.nb.rs/sf/NBS/ca-sopisi_pretrazivi_po_datumu/P_21480.
- Page, David G., (2005). *Dimitrije Mitrinovic: chameleon, good European, and exiled Yugoslavist*, Teza, University of British Columbia, 2005. Dostupno na: <https://open.library.ubc.ca/collections/ubctheses/831/items/1.0092135>.
- Page, David G., *Pioneers of European Federalism: the New Europe Group and New Britain Movement (1931–1935)*, Master rad, The University of Sheffield, Faculty of Arts and Humanities, Department of History, 2016. Dostupno na: <https://etheses.whiterose.ac.uk/15438/1/Final%20MPhil%20thesis.pdf>.
- Pajin, Dušan, *Prof. Dusan Pajin, Ph. D.*, posljednja izmjena 11. 8. 2008. Dostupno na: <http://afrodita.rcub.bg.ac.rs/~pajin/>.
- Pajin, Dušan, “Dimitrije Mitrinović and the European Union Project”, *Serbian Studies: Journal of the North American Society for Serbian Studies*, god. 22, br. 2, 2008a, str. 211–226. <https://muse.jhu.edu/article/453530/pdf>.
- Pajin, Dušan, “Dimitrije Mitrinović (1887–1953) pesnik, vizionar, pokretač”, *Afrodita*, 2010. Dostupno na: <http://afrodita.rcub.bg.ac.rs/~dpajin/dm/index.html>.
- Pajin, Dušan, “Literatura o Mitrinoviću”, *Afrodita*, 7. 9. 2010a. Dostupno na: <http://afrodita.rcub.bg.ac.rs/~dpajin/dm/bibliografija/omitrovicu.pdf>.

- Pajin, Dušan, “Biografija i akcije”, *Afrodita*, 2010b. Dostupno na: <http://afrodita.rcub.bg.ac.rs/~dpajin/dm/biografija/bosna.html>.
- Pajin, Dušan, *Za svečovečansku zajednicu Dimitrije Mitrinovic (1887–1953)*, Pešić i sinovi, Beograd, 2016. Dostupno na: https://www.academia.edu/30806551/Dusan_Pajin_Za_svecovecansku_zajednicu_Dimitrije_Mitrinovic_1887_1953_.
- Pirić, Alija, “Dimitrije Mitrinović: Čovjek kome je bila tijesna Evropa”, *Oslobodjenje*, 22. 2. 2021. Dostupno na: <https://www.oslobodjenje.ba/magazin/kultura/dimitrije-mitrinovic-covjek-kome-je-bila-tijesna-evropa-628949>.
- Radulović, Nemanja (2023). “Image of Mitrinović in Serbian Culture”, u: Markovič, Slobodan G. (ur.) *A Reformer of Mankind: Dimitrije Mitrinovic Between Cultural Utopianism and Social Activism*, Zepter Book World – Faculty of Political Sciences, Beograd, 2023, str. 83–89. Dostupno na: http://doi.fil.bg.ac.rs/pdf/eb_book/2023/fpn_mitrinovic_rom/fpn_mitrinovic_rom-2023-ch4.pdf.
- Radulović, Nemanja, “Beogradski krug Mitrinovićevih sledbenika”, *Stella Polare*, 17. 8. 2021. Dostupno na: <https://stellapolarebooks.com/2021/08/17/%D0%B1%D0%B5%D0%BE%D0%B3%D1%80%D0%B0%D0%B4%D1%81%D0%BA%D0%B8-%D0%BA%D1%80%D1%83%D0%B3-%D0%BC%D0%B8%D1%82%D1%80%D0%B8%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%9B%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D1%85-%D1%81%D0%BB%D0%B5%D0%B4/>.
- Rigby, Andrew, “Dimitrije Mitrinovic A Biography”, *Internet Archive*, 2006. Dostupno na: <https://archive.org/details/dimitrije-mitrinovic-a-biography-2006>; https://www.academia.edu/26467495/Dimitrije_Mitrinovic_a_Biography_2006_.
- Rigby, Andrew, “Mitrinović, Dimitrije (1887–1953)”, u: *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2008. Dostupno na: <http://www.oxforddnb.com/view/article/97877>.
- University of Bradford Special Collections, “The New Atlantis Foundation Dimitrije Mitrinović Archive”, *Archives hub*, 1833–2002. Dostupno na: <https://archiveshub.jisc.ac.uk/search/archives/5aa5341f-ed10-3efb-9393-3388e21e5732>.
- Weber, Anja, “Homage Dimitriju Mitrinoviću”, *Academia*. Dostupno na: https://www.academia.edu/28255692/Homage_Dimitriju_Mitrinovi%C4%87u.

Predrag Finci – najraskošniji filozof estetičar u BiH i regionu

SAŽETAK

Predrag Finci je bosanskohercegovački i britanski filozof, pisac i esejist, koji potiče iz ugledne sarajevske sefardske porodice. Međutim, od 1993. godine živi u Londonu, gdje do odlaska u mirovinu radi kao slobodni pisac i gostujući istraživač. Autor je tridesetak knjiga i velikog broja eseja. Predstavlja glas apologije umjetnosti, usprkos svim nedoumicama i nevoljama koje su umjetnost snašle u našem dobu, i nedvojbeno je najproduktivniji i jedan od najznačajnijih autora porijeklom iz BiH. Ovaj naš “bosanskohercegovački Ben-Ami Scharfstein”, filozof-estetičar-komparativista, i dalje piše i vrlo je aktivan i skrajnje plodan filozofski pisac, te je autor u ovom nizu Fincijevih sažetaka (a sažetci su uvijek riskantno pojednostavljenje djela) napravio kronološki pregled njegovih knjiga. S radošću i izglednim nadanjima autor želi skrenuti pozornost široj akademskoj zajednici na njegov golemi *oeuvre* na intersekcijama.

Ključne riječi: Fincijev poetozofski *oeuvre* na intersekcijama, egzistencija, transcencija, horizont, Biće, realno, idealno, utopija, umjetničko djelo, estetika

UVODNA RAZMATRANJA

Predrag Finci (Sarajevo, 5. 8. 1946) je bosanskohercegovački i britanski filozof, pisac i esejist, koji potiče iz ugledne sarajevske sefardske porodice (više članova njegove porodice ubijeni su i bili žrtve Holokausta). Piše na svom maternjem i engleskom jeziku. Studirao je dramu, filozofiju i sociologiju na Filozofskome fakultetu u Sarajevu, gdje je magistrirao (1977) i doktorirao (1981) i gdje je kasnije izabran za redovnog profesora na nastavnom predmetu Estetika (Finci, 2022c). Bio je gostujući istraživač u Freiburgu (kod Wenera Marxa).¹ Međutim, od 1993. godine živi u Londonu, gdje do odlaska u mirovinu radi kao slobodni pisac i gostujući istraživač na UCL-u (University College London).² Autor je tridesetak knjiga i velikog broja eseja. Predstavlja glas apologije umjetnosti, usprkos svim nedoumicama i nevoljama koje su umjetnost

*Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Sarajevu.

E-mail: nevad.kahteran@ff.unsa.ba

¹ Vidjeti: <https://penbih.ba/clanovi/predrag-finci/>; <https://www.biografija.info/predrag-finci/>; https://en.wikipedia.org/wiki/Predrag_Finci.

² Vidjeti https://www.youtube.com/watch?v=mO_37ihW1is.

snašle u našem dobu, i vrlo često piše i na nekoliko portala, a objavljuje i u časopisima, kao što su *Filozofska istraživanja*, časopis Matice hrvatske *Riječi* i likovni časopis *Kontura*. Uz Abdulaha Šarčevića, najproduktivniji je i jedan od najznačajnijih autora porijeklom iz BiH. Knjige i tekstovi su mu prevedeni na engleski, italijanski, hebrejski, slovenski i francuski. O njegovim knjigama su pisali mnogi u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj, Srbiji, Engleskoj i Italiji. U ovom nizu Fincijevih sažetaka (a sažetci su uvijek riskantno pojednostavljene djela) napravljen je kronološki pregled njegovih knjiga.³

FINCIJEV *OUVRE*

Prvu knjigu Finci je objavio u Sarajevu 1980. Bila je to knjiga eseja o smislu i značaju prepiske pod naslovom *Govor prepiski* (1980). Tema je bila pomalo iznenađujuća, jer se u to doba mladi filozof nije bavio nekim fundamentalnim filozofskim problemom, nego jednim paraknjiževnim rodnom.⁴ U tome je Finci odmah pokazao interes za estetske epifenomene, ali i interes za problem komunikacije i intersubjektiviteta.

Druga Fincijeva knjiga bila je njegova sistematski prerađena doktorska radnja. Objavljena je pod naslovom *Umjetnost i iskustvo egzistencije* (1986). U toj knjizi nalaze se eseji o odnosu prema umjetnosti mislilaca kao što je Nietzsche, Kierkegaard, Unamuno, Marcel, Camus, Sartre, Merleau-Ponty, Hegel, Marx, Adorno i Marcuse. U toj knjizi Finci nagovještava svoje buduće filozofske teme i iskazuje svoje misaone afinitete. U njoj iznosi jednu od svojih često ponavljanih tvrdnji: umjetnost se odnosi prema stvarnosti, ali je ona poseban oblik stvarnosti, stvarnost po sebi.

Treća knjiga, *Ishodište pitanja* (1987), bavi se problemom pitanja u filozofiji, pa je unekoliko odmak od estetike, ali i nagovještaj njegovog interesa za spoznajna i ontološka pitanja.

Četvrta knjiga ima vrlo indikativan naslov: *O nekim sporednim stvarima* (1990). U toj knjizi je riječ o umjetnikovom ateljeu, potpisu, aplauzu, pauzi u teatru, okviru slike itd., dakle onome što pripada umjetnosti, ali ostaje izvan našeg interesa.

Nakon pauze od desetak godina, objavljuje svoju petu knjigu. Ona izlazi najprije u Londonu, u privatnom izdanju, pod naslovom *Sentimentalni uvod u*

³ Na sličan način Predrag Finci je i sam predstavio svoj opus u razgovoru s Midhatom Ajanovićem. Razgovor je vođen 2021, a dostupan je na Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=gGP-BgAw9Qg>.

⁴ Možda je to razlog što su o ovoj knjizi najčešće pisali književni kritičari i pisci (Džemaludin Alić, Nenad Ešpek, Branko Stojanović), premda je odmah na sarajevskoj promociji ove knjige na njenu srodnost sa filozofijom egzistencijalizma svratio pažnju promotor knjige Kasim Prohić.

estetiku, a nekoliko godina poslije toga ponovo u Sarajevu, ali kao dio knjige *Sarajevski zapisi* (2004). U ovoj knjizi portreti i djelatnost sarajevskih umjetnika ilustriraju što je sve umjetnost bila u bosanskoj sredini i što je sve po Fincijevim uvidima. Na kraju *Sentimentalnog uvoda* je kratki tekst “Idea estetike”, što je prvi koncept tema kasnije razvijenih u *Estetičkoj terminologiji*.

Knjiga *Poetozofski eseji* (2004a) objavljena je iste godine u Sarajevu. Finci pravi kovanicu *poetozofski* (poetski i filozofski), jer nastoji u svojim djelima sve iskazati “na poetozofski način, u kome se prožimaju čulnost i refleksija u liku djela” (Finci, 2004a: 6). U tome se ogleda njegov pristup filozofskim problemima i estetskim fenomenima. U ovom djelu diskutira problem početka u filozofiji Hegela i Husserla, te različite aspekte pitanja sebstva u filozofiji.

Neposredno iskustvo rata vodi ga pisanju o uništenju, o Holokaustu, ratu i izbjeglištvu, a poglavito o djelima umjetnika koji su se bavili ovim temama. Knjiga ima indikativan naslov: *Umjetnost uništenog: estetika, rat i Holokaust* (2005). Osnovno pitanje ove knjige je što je bio Holokaust, kakva je bila nacistička umjetnost i kako u umjetnosti može biti artikuliran užas uništenja, strava Holokausta kojem su svjedočili umjetnici logoraši, prognanici i oni umjetnici koji su od drugih saznali o genocidu i ratnim stradanjima.

U knjizi *Priroda umjetnosti* (2006) Finci razmatra fenomen umjetnosti u četverolistu autor – pokrovitelj – receptor – djelo. Odbacuje sud ukusa kao relevantan sud u vrednovanju umjetničkog djela. Kada je umjetnički fenomen u pitanju, razlikuje proizvod, gestu i čin (djelo – svijet).

Tekst o tuđini (2007) meditativna je proza o iskustvu izbjeglištva. U nizu eseja i priča sastavljenih od “tuđih riječi” i parafraza čuvenih djela Finci promišlja i priča priču o iskustvu emigracije. Likovni prilozi u knjizi djelo su Mersada Berbera. Knjiga je na italijanskom izašla pod naslovom *Narod potopa*, a s izvrsnim predgovorom rano preminule filozofkinje Marie Bettetini (1962–2019).

Djelo i nedjelo: umjetnost, etika i politika (2008) niz je eseja o moralnim i političkim aspektima umjetničkog djela. Riječ je o djelu u mreži političkog, o nacionalnom karakteru umjetnosti, o ostvarenju slobode, o politici čitanja, destrukciji i uništenju kulturnih vrijednosti, antisemitizmu u umjetnosti, a cijela knjiga završava pitanjima o etičnosti umjetničkog djela i estetičnosti same estetike.

Imaginacija (2009) knjiga je koja je po formi bliska “antiromanu”. U ovom “pripovijedanju ideja” Predrag Finci povezuje svoju osobnu dramu s dramom ideja, sa stajalištima znamenitih filozofa i umjetnika, i tako dovodi u vezu neposredno životno iskustvo i iskustvo refleksije, unutarnje i vanjsko, sjećanje i prisutno, stvarno i imaginarno. Finci raspravlja o prirodi slike, slikarstva i imaginacije i njihovom utjecaju u stvaranju predodžbe, osobnog svjetonazora i

odnosa prema Drugom. “Imaginacija” je svojevrsna filozofska naracija u kojoj autor u glazbeno-poetski komponiranom nizu slika i fragmenata iskazuje što je priroda imaginacije i kako biće kroz imaginarno razumijeva zbilju vlastitog, formira mišljenje o umjetničkom djelu i odnos prema drugom biću. Finci polazi od postavke da imaginacija ima svoja vlastita pravila, jezik, načine i puteve, interpretacije, u slikarstvu, filozofiji, životu, no svoje tekstove zasniva na kaleidoskopu raznih pitanja, odgovora i teorija filozofa. Autor je svoj zadatak definirao na više načina i razina – analizama i komparacijama, te navođenjem brojnih primjera iz filozofije i povijesti umjetnosti, zatim osobnim bilješkama kao odmakom od prijašnjeg – čime je knjiga još više dobila na životnosti, te pregledom svojih i tuđih zapažanja o imaginaciji kroz konkretne primjere iz slikarstva, od portreta i fantastičnih motiva, do veduta ili pejzaža. Imaginacija prethodi svakoj slici, određuje kodove, mogućnosti i značenja, a kompleksan odnos između stvaraoca i receptora predstavljen je u knjizi s niza aspekata. U sedamdesetak tekstova, autor na originalan način istražuje, kroz povijest, karakter imaginacije, njezinu prirodu, razumijevanje, percepciju, odnos imaginarno – stvarno. Pri tom zalazi u područje ne samo estetike i filozofije već i psihoanalize, te podsjeća čitatelje koliko je imaginacija nužna, kako za stvaranje tako i za recepciju djela, koje bez imaginacije onog koji gleda ostaje neshvaćeno, promašeno. Knjiga je napisana izuzetno jasno, stilom koji plijeni pažnju, a povremeno postaje gotovo poetski.

Osobno kao tekst izlazi također u Izdanjima Antibarbarus (2011). Predrag Finci se, u šest poglavlja knjige, koje posvećuje dnevniku, ispovijesti, osobnoj fotografiji, autobiografiji, biografskom filmu i biografiji, dotaknuo pristupa osobnom tekstu, kao interpretator koji se pita o društveno-povijesnom, kulturološkom i psihološkom, no i o estetskom značenju i značaju za svaki od navedenih šest izričaja... Dotiče se niza tema, od interpretacije, artističkog, literarnog, narativnosti, samooblikovanja, objektiviziranja, konstruiranja Sebe, kazivanja istinitosti, dovršenosti do autentičnosti. U razmatranju osobnog teksta nije toliko krucijalno pitanje estetskih kvaliteta i načina artikuliranja fenomena koliko je važno što to djelo sadrži, koje je njegovo porijeklo, koja mu je bila ili jest sada svrha, zašto je uopće nastalo. Napominje važnost konteksta – primjerice značaj dnevnika u ratna vremena i memoaristike u totalitarnim režimima. Pokazuje kako je osobno dovoljno za pisca no nedovoljno za filozofa (koji može iskazivati sebstvo, no ne želi suditi o osobnome)..., koji ne smatra da se osobno iskustvo može smatrati za filozofski relevantnu kategoriju, no unatoč tome navodi primjere iz povijesti koji svjedoče da su upravo u maniri autobiografija pisali mnogi filozofi. Jasno razgraničava ono što ne nastaje kao umjetničko djelo (dnevnik, autobiografija), no navodi da je svaki od osobnih tekstova na granici te, kada se ta granica prijeđe, on postaje dokument neke

vrste ili umjetničko djelo, i makar se radi o subjektivnim pričama, oni su slika historijskog u liku konkretne ljudske egzistencije. U poglavlju o biografskom filmu, koji nije dovoljno istražen jer ne postoje suvremeni povijesni pregledi ili teorijske rasprave o njemu, otvara interpretaciju biografskog filma koji je u osnovi “konstrukcija” i umjetničko djelo. U zadnjem poglavlju obrađuje biografiju – dakle tekst o drugome, koja nastaje kao sprega istraživačkog i stvaralačkog. Autor prikazuje kako tekst iz monološkog mora prijeći u dijaloško kako bi sebe ostvario kao djelo, odnosno kako bi bio i za Drugog, a ne samo za sebe, bez obzira na to o kojoj se vrsti osobnog teksta radi.

Čitatelj Hegelove estetike (2014a) petnaesta je Fincijeva knjiga koja se bavi Hegelovim shvaćanjem umjetnosti i mogućim “novim čitanjem” njegove *Fenomenologije duha*. U prvom dijelu knjige Finci razmatra problem umjetnosti i mjesto estetike u sklopu Hegelova filozofskog sustava te podrobno analizira značenje jedne od najprijeponijih Hegelovih tvrdnji – da je umjetnost postala prošlost. Tema drugog dijela Fincijeve knjige jest Hegelova *Fenomenologija duha*, koju autor čita kao moguću estetiku, u kojoj je razvoj “apsolutnog duha” put i način shvaćanja same umjetnosti.

Estetska terminologija (2014), a u elektroničkom, redigiranom i dopunjenom izdanju *Elektronička terminologija* (Zagreb, 2016), prema mišljenju i ocjenama stručnjaka, najpotpunija je knjiga o estetskim problemima “u regiji” i ključna knjiga za shvaćanje Fincijevih estetičkih stajališta. Autor problematizira 204 ključna termina, a njihova se elaboracija događa kroz jedanaest glavnih poglavlja, strukturiranih fragmenata, u kojima se pojam umjetničkog djela razmatra u odnosu spram, primjerice, društva, politike, etike, religije, institucija, tržišta, publike i predodžbe o funkciji umjetnosti u određenom povijesnom razdoblju. Leonida Kovač u svojoj recenziji piše: “Pristupajući estetiци kao filozofskoj disciplini, ali elaborirajući estetičke termine, sagledane u njihovoj historičnosti, s iskorakom iz zadane disciplinarne matrice, Fincijeva knjiga nudi nove alate za razvoj kritičkog mišljenja i promjene epistemološke paradigme”, a prof. Nadežda Čačinović: “Predrag Finci ovim djelom daje iznimno upečatljivo sređivanje suvremene estetičke misli u nizu natuknica, koje su raspoređene problemski, a ne, na primjer, abecedarijem... ‘Estetička terminologija’ Predraga Fincija sjedinjuje vrsnoću izvornog znanstvenog djela i korisnost priručnika.” O knjizi su pisali Hrvoje Jurić, Josip Cmrečnjak (u dva navrata) i Marko Kardum.

O kolodvoru i putniku (2015; 2015a) Fincijeva je meditacija o fenomenu grada. Finci nastoji kroz ovu knjigu propitati vlastiti odnos spram dva grada (Sarajeva, u kojem je rođen i živio, i Londona, u kojem danas živi) i svega onoga što u njegovom imaginariju grad čini gradom. Predgovor italijanskom

izdanju ove knjige napisao je filozof Elio Cappuccio. Postoji i snimak promocije ove knjige na Youtube.

U knjizi *Kratka, a tužna povijest uma* (2016) Finci diskutira što je um i kako je shvaćan kroz povijest, od ranih mitova do naših dana. Um je u svakodnevnom životu, teoriji i filozofiji hvaljen, uzdizan i slavljén. Shvaćan je kao razboritost, pamet, mudrost, “prirodna inteligencija”, praktičnost, snalažljivost, pronicljivost, logičnost. Um je smatran dokazom ljudske superiornosti i nedostatka, božanskim i đavolskim, spasonosnim i pogubnim. Strahovalo se od njegove dominacije koliko i od njegove abdikacije, vjerovalo u njegov doprinos čovječanstvu, pribojavalo od njegovih destruktivnih namjera. Priča o umu je oduvijek bila složena priča. Predrag Finci u knjizi *Kratka, a tužna povijest uma* pokazuje što je sve ideja uma i umno biće, kako se um razlikuje od osjećaja i vjere, zašto sve više dolazi do potpunog nepovjerenja u um i što je moguća budućnost mišljenja i samog uma.

Elektronička špilja (2017) knjiga je o suvremenim medijima. U ovoj knjizi riječ je o problemima koji prate medije, od pitanja porijekla novih, elektroničkih “igračaka”, preko problema svakodnevnog komuniciranja i informiranja, do stvaranja novih mitova, medijske slave, reklame kao nove umjetnosti i pitanja funkcije umjetnosti u elektroničkim medijima. Predrag Finci pokazuje na mnogim konkretnim, poznatim primjerima (iz svijeta, ali i iz naše sredine), da u teorijskom, filozofskom pristupu i promišljanju suvremenih, ponekad pomodnih fenomena izbija na vidjelo cijeli niz vrlo ozbiljnih pitanja. Kako nastaju mediji? Zašto postajemo njihovi taoci? Koliko mediji utiču na naše djelanje i mišljenje? Da li nam doprinose ili nam štete? Govore li istinu ili nas obmanjuju? Mijenjaju li našu prirodu i odnose s drugim ljudima? Sve su to pitanja s kojima se svakodnevno susrećemo, pitanja koja zahtijevaju ozbiljne odgovore. Odgovori koje nudi Predrag Finci misaono su provokativni i uvijek zanimljivi. *Elektronička špilja* govori o čovjeku u svijetu nove tehnologije i odgovara na izazove našeg vremena. Ova lijepo, uvjerljivo, znalacki pisana knjiga poziva na razmišljanje i diskusiju o pitanjima novih medija, a time i o pitanjima našeg vlastitog svijeta i nas samih.

U knjizi *Korist filozofije* (2017a) Finci postavlja pitanje na koje su mnogi tražili odgovor: kakva je korist od filozofije? U svojim razmišljanjima autor govori o radosti mišljenja, o nuždi filozofiranja i ukazuje na stalnu otvorenost i aktualnost filozofskih pitanja. Finci u svojoj *Koristi filozofije* polazi od jednog konkretnog događaja, koji mnogi pamte, i najprije diskutira pitanja svjedočenja i različitih interpretacija događaja, a potom diskutira što je događaj kao filozofski (ontološki i metafizički) pojam. Nakon prvog slijede poglavlja o negativnom, od pojma negacije u filozofiji do opisa i analize “negativne osobe”. U trećem poglavlju autor razmatra što je “granična situacija”, što su presudni

momenti ljudskog života i koliko takva iskustva mijenjaju ljudski život. U poglavlju o filozofskom pitanju biti Finci pokazuje da je potraga za suštinom u stvari potraga za istinom fenomena i samog postojanja. U završnom poglavlju riječ je o bezdanu i horizontu, o privremenom i trajnom, o nastajanju i nestajanju, dakle o temeljnim pitanjima ljudske egzistencije. Zato se autor na kraju vraća pitanjima koja postavlja na samom početku knjige: što je priroda filozofskog mišljenja? Kako i koliko filozofija može biti voditelj u osobnom životu? Kakva je i što je korist filozofije? Recenzenti su visoko ocijenili ovu novu knjigu Predraga Fincija. Prof. dr. Ljiljana Filipović ističe autorovu erudiciju, prepoznatljivi stil i sposobnost da razumljivo iznese najsloženija filozofska pitanja, a prof. dr. Željko Pavić naglašava Fincijevu hrabrost u suočavanju s ključnim problemima suvremenog čovjeka i izazovima samog mišljenja.

Knjiga *Ukratko* (2018; 2020) prva je od Fincijevih knjiga koja je naglašeno bliska poetskom iskazu. U ovoj knjizi esej gotovo u potpunosti prelazi u poetsku formu. Knjiga se dodiruje svih ključnih egzistencijalnih pitanja, od pitanja porijekla i nastajanja, preko kazivanja o prijateljstvu i ljubavi, do pitanja rata, umiranja i ništavila. *Ukratko* je autorova sažeta povijest života. U svojim kratkim, efektno pisanim tekstovima, Finci zapravo vodi dijalog s ranim grčkim filozofima i svojim vlastitim emocionalnim stanjima, koja mogu biti i osjećaji svakog od nas. (Ova knjiga nedavno je objavljena na hebrejskom, s pogovorom filozofa prof. Avija Sagija.)

Finci na početku knjige *O književnosti i piscima* (2018a) piše: “Ovo je knjiga o književnosti i piscima. Priča o njima. Naslov knjige posudih od onih nekadašnjih, strogih pisaca udžbenika, priručnika i književnih pregleda, od onih ozbiljnih, uvažavanih profesora i marljivih teoretičara koji su sve znali, pa i što je književnost i koji su pisci dobri, a i koji nisu. Ja međutim ne pišem takvu knjigu. Ne pravim učene analize, ne iznosim mudre tvrdnje, ne poduzimam sistematska istraživanja života i djela pisaca. Ne bih to htio. Nego bih samo da redam, svoje nabrajam, pričam i u svom pripovijedanju ideja iznosim kako mislim da jest i što mislim da bi književnost mogla biti.” Tako Predrag Finci započinje svoju novu knjigu, pod naslovom *O književnosti i piscima*. Poslije uvodnog poglavlja, autor razmatra pojam “nadgradnje” i položaja književnosti u suvremenom svijetu, koji ima sve manje razumijevanja za estetske vrijednosti i sve više brine samo o materijalnim, vlastitim interesima. U narednom, drugom poglavlju autor postavlja radikalno pitanje: ima li još uvijek smisla pisati? Nakon iscrpnog odgovora na ovo pitanje, Finci pravi svoj katalog najdražih knjiga i pisaca, o kojima govori na originalan, neuobičajen način: u više od sto kratkih zapisa autor kroz niz zanimljivih opaski, biografskih detalja i anegdota opisuje što je i kakva sve može biti književnost. Nakon ovog “pregleda svjetske književnosti” slijedi poglavlje o pokušaju iskazivanja tragedije ljudskog

uništenja i neizrecivog u djelu velikog italijanskog pisca Prima Levija. U završnom poglavlju Predrag Finci nudi moguću definiciju književnosti i razmatra što bi i kakva mogla biti njena budućnost. Time je zaokružena ova zanimljiva, duhovito i lijepo pisana “filozofija književnosti” našeg istaknutog estetičara i filozofskog pisca.

Misterij, iza svega (2019) knjiga je u kojoj Predrag Finci piše o misticizmu u umjetnosti, o mističkom iskustvu, te o filozofskim razmatranjima misticizma i o tome što je misterij u filozofiji. Autor pokazuje da je misticizam posebna vrsta osjećaja i mišljenja, čak posebna filozofija, koja je svojevrsna hereza, a kao filozofija pobuna protiv vlasti racionalnog uma i tajnovito, na subjektivnim osjećajima zasnovano filozofiranje i učenje o životu. Finci kroz niz duhovitih priča, primjera iz umjetnosti, filozofije i učenja samih mistika osvjetljava na racionalan, jasan i razumljiv način smisao i različita značenja misticizma u povijesti i današnjem svijetu. Ovo je knjiga za sve one koji žele shvatiti i razumjeti što je Tajna i što je zaista ono što nazivamo Mističnim.

Zapisi veselog filozofa (2019a) kratka je povijest filozofije, ispričana kroz niz anegdota i šala, a rezultat je dva različita nastojanja: Predraga Fincija kao autora teksta i grafičarke i likovne umjetnice Amele Hadžimejlić. Kada je Predrag Finci napisao tekst o “veselom filozofu”, šaljivu, pomalo nadrealnu “povijest filozofije”, zamolio je Amelu da mu pomogne u dotjerivanju nekih vizualnih detalja, a onda je ona, kada je pročitala tekst, naslikala svoje komentare, malo-pomalo napravila svoju izložbu u imaginarnom prostoru, navedenim filozofima dodala njihove “jastuke”. Tako je ova knjiga postala sprega riječi i lika, teksta i oblika, kazivanje i pokazivanje, prezentiranje i reprezentiranje. Sprega je Predragovog tkanja teksta i Amelinih “slikovnih zapisa”. Ovo je, dakle, istodobno knjiga i izložba slika. Djelo je dijalog dva različita načina artikuliranja i dva različita medija, na dva različita načina ispričana ista priča. Knjiga *Zapisi veselog filozofa* napisana je jednostavno, duhovito, čita se lako, slike (portreti filozofa) u knjizi su upečatljive i originalne, a njeni autori su osobe različitih stvaralačkih pristupa, profesija, generacija, spolova i mjesta stanovanja, a oboje iz Sarajeva. Rezultat njihove suradnje je ova u svakom pogledu jedinstvena knjiga pronicljivog humora, britke misli i likovne ljepote.

Što se sviđa svima. Komentari uz Kantovo shvaćanje umjetnosti (2019b). U sažetku na kraju ove knjige Predrag Finci piše: “Kantova *Kritika moći suđenja* temeljna je knjiga cjelokupne filozofije umjetnosti i estetike. Subjekt je u središtu Kantovih razmišljanja o estetskom. U svojim djelima, a posebno u *Kritici moći suđenja*, ovaj veliki filozof je pokazao mogućnosti moći suđenja, kao i granice subjektivnog suda i subjektivizma. U podrobnoj analizi svih aspekata Kantove ‘treće *Kritike*’ nastojao sam pokazati kako bi se baš polazeći od Kantovog subjektivnog suda ukusa moglo započeti promišljanje o tome što

je umjetničko djelo po sebi samom. 'Estetički objektivizam' koji zastupam podrazumijeva uvid u cjelinu fenomena, uvid u povijesni i društveni status djela, kao i znanje o postojećim shvaćanjima umjetnosti, što omogućava usporedbu i analizu različitih djela, situiranje analiziranog djela u 'svijet umjetnosti' i kritički odnos prema dojmima kao 'sudu', dakle kritički odnos prema subjektivizmu i vlastitom iskustvu djela. Ovakav objektivizam ne odbacuje psihološke, emocionalne razloge dopadanja, jer ima u vidu da je umjetnost najprije užitek i stvar osobnog afiniteta, premda jasno ukazuje na to da je u takvim 'sudovima' najprije riječ o osobi koja sudi i njenim osobnim razlozima, koji je čine sklonom prema određenom djelu, a ne o samom djelu. Nasuprot subjektivnoj impresiji o djelu, objektivizam polazi od refleksije i analize i nastoji biti znanje o djelu. U prvom slučaju subjekt govori što je djelo njemu (ili: što je djelo u njemu), u drugom se nastoji pokazati što je djelo po sebi (ili: što je djelo u sebi samom). U prvom slučaju akcent je na stavu subjekta o djelu, u drugom na stavu o djelu. Ovaj drugi pripada hermeneutici i znanju o djelu. Što je put da se o djelu govori na osnovu djela samog." A upravo tako od subjektivnog suda i osobnog dojma subjekt može doći do shvaćanja istinske prirode samog djela, do znanja o tome što djelo "objektivno", po sebi samom jest. Umjetničko djelo naravno ne bi bilo ono što jest bez subjekta koji djelo stvara i percipira, ali ni bez svojih vlastitih, unutarnjih svojstava, na osnovu kojih djelo jest djelo.

U *Prvo, bitno* (2020) Finci otvara knjigu kratkim poetskim zapisom, a onda u prvom, uvodnom poglavlju, pod naslovom "Prije početka" iznosi osnovne namjere ove nevelike knjige i kaže da je u njoj riječ o autorovom doživljaju prvih filozofa, koji su usmjerili našu misaonu tradiciju i do danas u njoj imaju utjecaja. Ovo međutim nije uobičajena rasprava o ranim grčkim filozofima (predsokratovcima), nego spoj priča o prvim filozofima i autorovih maštarija o tim istim filozofima. Finci najprije piše o davnim počecima svega i o tome što i kakve sve mogu biti mnogobrojne, nama često neznanne dimenzije u kojima se događa naše postojanje. Pitanje dimenzija vodi pitanju Prvog. Autor pravi maštovitu priču o onome što je bilo u početku, od kojeg započinje ljudsko postojanje i iskustvo. Slijedi niz priča o najpoznatijim ranim filozofima i njihovim učenjima. Finci piše: "Sa uvidom u mišljenja ranih mislilaca započinje studij filozofije. Ja im se ovdje evo vraćam nakon svih studija, nakon životnog iskustva filozofiranja, s golemom željom da o njima (i sebi) progovorim 'iz početka'. Vraćam im se s osjećajem da naše ili barem moje 'misaono djetinjstvo' još uvijek traje. A tome dodajem i one slike s putovanja od zaboravljenih davnina do neviđenih daljina, one odiseje imaginacije, slutnje o prvom i posljednjem, o onome otkuda smo i kuda ćemo, o onome što je bilo prisutno i u ranim duhovnim nastojanjima i prvim opisima davnih početaka i mogućih svršetaka." U ovom svojevrsnom uvodu u temeljna filozofska pitanja Finci svakoj svojoj

priči o prvim filozofima dodaje svoje maštarije i osobna zapažanja. Knjiga završava dvama slikovitim, upečatljivim poglavljima o onome što bi moglo biti iza kraja, s one strane našeg postojanja. Knjiga koja je sprega poetskog i refleksije. *Prvo, bitno* je lijep uvod u rane početke filozofiranja i autorov pristup velikim filozofskim i našim životnim pitanjima.

Sve dok (2021) je zbirka ispovjednih eseja Predraga Fincija, koja nam donosi “kronologiju” jednog života, jednog čovjeka, filozofa i umjetnika. Života koji ima svoje *prije* i svoje *poslije*, te granicu između njih koja je nevoljko prijeđena, ali njezin je prelazak doveo do ponovnog susreta – s ishodištem svojega svijeta. Ova knjiga je mnogo čitana i mnogo hvaljena, kako od publike, tako i od kritike (Jergović, Gromača, Pecnik, Mandić i drugi).

Emigrantska slikovnica (2022) niz je prozних opisa, kratkih eseja i poetskih zapisa. Za razliku od “Teksta o tuđini”, u kojem opisuje tuđe iskustvo tuđine, u ovoj knjizi okupljene su vrlo osobne priče. U njima je riječ o autorovom djetinjstvu i odrastanju, ljubavi i prijateljstvu, sreći i bolu, rodnom gradu i odlasku, zavičaju i novom domu, miru i ratu, sjećanju i zaboravu. Riječ je o mnogim lijepim, ali i dramatičnim događajima. O ljudskoj sudbini. Predrag Finci piše o svom iskustvu iseljenika, koje je danas iskustvo mnogih. Ova knjiga je priča o životnom putovanju, koje započinje autorovim sjećanjem na trg pored kojeg je rastao, a završava pričom o mostu preko kojeg je puno puta prelazio i jednom zauvijek otišao u tuđinu. Ova knjiga je niz zapisa o prelomnim osobnim događajima, pa zato Finci zapisuje: “Moj me život kao svog pisara uposlilo.” *Emigrantska slikovnica* je priča o jednom životu i potrazi za njegovim smislom. Autorova “završna riječ” o njegovom iskustvu emigracije i tuđine.

U unutarnjem, istina (2022a) zbirka je filozofsko-antropoloških eseja o problemu subjekta i temeljnim pitanjima njegovog unutarnjeg života. U uvodnom poglavlju Finci opisuje cilj svojih istraživanja, pa najprije definira pojam unutarnjeg i ukazuje na vezu unutarnje refleksije i vanjskog svijeta. U drugom poglavlju razmatra složeno pitanje ljudske prirode i analizira pluralni karakter onoga što smatramo ljudskom prirodom. Treće poglavlje je posvećeno pojmu introspekcije, dakle govori o povratku subjekta na sebe sama, na svoje unutarnje, što je istovremeno čin samosvijesti i priprema subjekta za razumijevanje svijeta. Od unutarnjeg započinje rad intuicije, koja može biti shvaćena i kao slutnja i kao izravno razumijevanje problema (predmeta mišljenja). Ono što intuicija dokuči mora biti ponovo promišljeno, pa zato refleksija nanovo percipira i vrednuje svoj predmet istraživanja. U šestom poglavlju Finci i pojam utopije razumijeva kao unutarnji događaj, kao mišljenje idealnog, koje se događa samo u mišljenju. Svi ovi različiti uvidi u pojam unutarnjeg vode ka formiranju apsolutnog, odnosno potpunog znanja, što je zapravo ostvarenje filozofije u subjektu samom i dokaz da je istina u unutarnjem subjektu, da upravo

tu započinje i dešava se njegovo filozofiranje. Ostvarenje unutarnje cjelovitosti subjekta temelj je istinske spoznaje i refleksije o svijetu, jer najprije moramo razumjeti subjekt e da bismo razumjeli što je (njegov) svijet. Zato je pitanje osobne osjetilnosti, svijesti i spoznaje pitanje mjesta od kojeg subjekt polazi u svijet. U unutarnjem subjekt započinje i završava svoje.

Prošle godine u Barnetu (2022b) knjiga je dnevnčkih zapisa, koje je autor pisao 2021. godine, pa je dakle knjiga o nedavnim događajima.

UMJESTO ZAKLJUČKA

U ovom sistematičnom preglednom radu vrijedi pridodati na kraju tek dvije, tri rečenice kao neku vrstu zaključka, napose srazložno tomu što uvaženi kolega Predrag Finci, naš bosanskohercegovački Ben-Ami Scharfstein, filozof-estetičar-komparativista, i dalje piše i vrlo je aktivan i skrajnje plodan filozofski pisac. Za toliko više što jedna kratka knjiga uskoro mu izlazi u Beogradu, a dva rukopisa su mu u izdavačkoj kući Buybook, u Sarajevu. S radošću i izglednim nadanjima pogledamo na njegov golemi *oeuvre* na intersekcijama (Finci pravi kovanicu poetozofski, tj. poetski i filozofski, u kojoj se ogleda njegov pristup filozofskim problemima i estetskim fenomenima), koji ga definitivno čini najproduktivnijim i jednim od najznačajnijih autora porijeklom iz BiH i regiona. Filozofsko istraživanje umjetnosti i mjesto estetike u ovom grandioznom opusu narastajućeg karaktera autora ovakovrsne enciklopedijske erudicije, predstavljaju glas apologije umjetnosti i monumentalno postignuće ikada zazbiljeno u Bosni i Hercegovini i regionu nadasve vrijedno predstavljanja svjetskoj akademskoj zajednici učenjaka.

LITERATURA

- Finci, Predrag, *Govor prepiski*, Svjetlost, Sarajevo, 1980.
- Finci, Predrag, *Umjetnost i iskustvo egzistencije*, Svjetlost, Sarajevo, 1986.
- Finci, Predrag, *Ishodište pitanja*, Glas, Banja Luka, 1987.
- Finci, Predrag, *O nekim sporednim stvarima*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990.
- Finci, Predrag, *Sarajevski zapisi: Sentimentalni uvod u estetiku*, Buybook, Sarajevo, 2004.
- Finci, Predrag, *Poetozofski eseji*, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 2004a.
- Finci, Predrag, *Umjetnost uništenog: estetika, rat i Holokaust*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2005.
- Finci, Predrag, *Priroda umjetnosti*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2006.
- Finci, Predrag, *Tekst o tuđini*, s likovnim prilogom Mersada Berbera, Demetra, Zagreb, 2007.
- Finci, Predrag, *Djelo i nedjelo: umjetnost, etika i politika*, Demetra, Zagreb, 2008.

- Finci, Predrag, *Imaginacija*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2009.
- Finci, Predrag, *Osobno kao tekst*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2011.
- Finci, Predrag, *Estetska terminologija*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2014.
- Finci, Predrag, *Čitatelj Hegelove estetike*, Naklada Breza, Zagreb, 2014a.
- Finci, Predrag, "O kolodvoru i putniku", *Motrišta 74*, Matica hrvatska, Mostar, 2015, str. 86–143.
- Finci, Predrag, *O kolodvoru i putniku*, Art Rabic, Sarajevo, 2015a.
- Finci, Predrag, *Kratka, a tužna povijest uma*, Art Rabic, Sarajevo, 2016.
- Finci, Predrag, *Elektronička špilja*, Art Rabic, Sarajevo, 2017.
- Finci, Predrag, *Korist filozofije*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2017a.
- Finci, Predrag, *Ukratko*, Factum izdavaštvo, Beograd, 2018; 2020.
- Finci, Predrag, *O književnosti i piscima*, Art Rabic, Sarajevo, 2018a.
- Finci, Predrag, *Misterij, iza svega*, Factum izdavaštvo, Beograd, 2019.
- Finci, Predrag, *Zapisi veselog filozofa*, slikovni zapisi u knjizi: Amela Hadžimejlić, Art Rabic, Sarajevo, 2019a.
- Finci, Predrag, *Što se sviđa svima. Komentari uz Kantovo shvaćanje umjetnosti*, Biblioteka Filozofska istraživanja, knjiga 152, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2019b.
- Finci, Predrag, *Prvo, bitno*, Zagreb – Beograd, Naklada Jesenski i Turk – Factum izdavaštvo, 2020.
- Finci, Predrag, *Sve dok*, Fraktura, Zagreb, 2021.
- Finci, Predrag, *Emigrantska slikovnica*, Beograd – Zagreb, Factum izdavaštvo – Jesenski i Turk, 2022.
- Finci, Predrag, *U unutarnjem, istina*, TIM press, Zagreb, 2022a.
- Finci, Predrag, *Prošle godine u Barnetu*, Buybook, Sarajevo, 2022b.

INTERNETSKI IZVORI

- "Predrag Finci", *Biografija.info*, 19. 5. 2019. Dostupno na: <https://www.biografija.info/predrag-finci/>.
- "Predrag Finci", *Wikipedia*, posljednje izmjene 11. 9. 2023. Dostupno na: https://en.wikipedia.org/wiki/Predrag_Finci.
- "Finci, Predrag", *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Pristupljeno 15. 11. 2022c. Dostupno na: <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=19653>.
- "Predrag Finci", *P.E.N. Centar u Bosni i Hercegovini*. Dostupno na: <https://penbih.ba/clanovi/predrag-finci/>.
- "Predrag Finci: O mojim knjigama", *YouTube*, 6. 11. 2022. Dostupno na: https://www.youtube.com/watch?v=mO_37ihW1is.
- "Predrag Finci", *YouTube*, 21. 1. 2021. Dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=gGP-BgAw9Qg>.

PRIJEVOD S ENGLESKOG JEZIKA

Ka filozofskoj Kur'anologiji: struktura i značenje u Kur'anu

AUTOR TEKSTA: MASSIMO CAMPANINI

SAŽETAK

Ideja razvijena u ovom radu je ideja *filozofske Kur'anologije* ili *al-falsafiyya al-Qur'āniyya*. Dugi niz godina se zalažem za filozofsku Kur'anologiju, odnosno za Kur'ansku hermeneutiku, počevši od uvažavanja Kur'ana kao filozofske knjige. Pristup je ovdje, dakle, filozofski i teorijski. Kur'an je proučavan kao objavljeni, književni ili neka druga vrsta teksta. Predlažem da ga (pro)čitamo i kao filozofski tekst.

Ključne riječi: Kur'an, filozofija, tefsir, egzegeza, značenje, sistem, Fazlur Rahman, Hassan Hanefi, nazm

Ideja razvijena u ovom radu je ideja *filozofske Kur'anologije* ili *al-falsafiyya al-Qur'āniyya*. Dugi niz godina se zalažem za filozofsku Kur'anologiju, odnosno za Kur'ansku hermeneutiku, počevši od uvažavanja Kur'ana kao filozofske knjige.ⁱ

Rasprava u ovom članku temelji se na idejama razrađenim u mojoj najnovijoj knjizi, *Filozofske perspektive moderne Kur'anske egzegeze*, koja se već sistematično bavi idejom filozofske Kur'anologije.ⁱⁱ U *Filozofskim perspektivama* tvrdio sam da je istina manifestacija ili razotkrivanje (*a-letheia*) u grčkom i heideggerovskom smislu, a razotkrivanje nije samo *ostensio* ("pokazivanje") i *kashf* ("otkrivanje") nego i *orijentacija* teksta (ovdje koristim "orijentaciju" u smislu "stvaranje značenja"). Ova ideja *kashfa* potpuno je u suprotnosti s mističnim otkrivanjem, recimo, Ibn 'Arabija, jer je potpuno racionalna i ne podrazumijeva nikakvu duhovnu povezanost. Koncept istine Martina Heideggera uključuje, u samoj svojoj biti, modalitet da se ostane *unutar* istine, a ne *ispred* nje.ⁱⁱⁱ S obzirom na Kur'an, *a-letheia* znači da se suština istine sastoji u iznošenju na vidjelo tekstualnog *dokaza* u njegovoj *zāhirījskoj* dimenziji (iz perspektive Ibn Ḥazma al-Qurṭubija (um. 456/1064)), [a to je već] tema koja zaslužuje daljnje proučavanje.

* Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu. E-mail: almirfat75@gmail.com.

Pristup je ovdje, dakle, filozofski i teorijski, te iako se filozofija naširoko koristi za tumačenje Kur'ana, zagovaram usvajanje (i prilagodbu) pristupa koji je nedavno predložio Ayman El-Desouky kako bih [ja] predložio (parafrazirajući njegove riječi) “ono što nas ovdje neposredno zanima je postulat modernog filozofskog pristupa Kur'anu kao *filozofiji*”.^{iv} Kur'an je proučavan kao objavljeni, književni ili neka druga vrsta teksta. Predlažem da ga (pro)čitamo i kao filozofski tekst.

Učenjaci su se pozivali na Kur'an u različite svrhe tokom povijesti različitih muslimanskih književnih i filozofskih tradicija. Na primjer, u svom komentaru na Ajet Svjetlosti (أرونا لآسى), *Mishkāt al-anwār*, Abū Ḥāmid al-Ghazālī (um. 504/1111) često raspravlja (i govori) u avicenovskim terminima (ibnsinaovskom terminologijom) kako bi objasnio kako je Bog – Svjetlo – istinsko postojanje koje daje postojanje drugim stvarima, osvjetljavajući ih kroz Svoju^v supstancijalnu i bitnu istaknutost: kontingenti su vidljivi Božijim Svjetlom i svoju vidljivost (to jest svoje postojanje) izvode iz jedinstvenog izvora vidljivosti (Božije Svjetlo, Bog je jedinstveni izvor života i stvarnosti). Ibn Sīnā (um. 428/1037) također je komentirao Ajet Svjetlosti u svom *Kitāb al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt* i protumačio simbole ajeta kao prikaz hijerarhije intelekta.^{vi} Fakhr al-Dīn al-Rāzī (um. 606/1209) kritizirao je tradicionalne pravne i filološke komentare i naglašavao racionalne (*'aqlī*) nad tradicionalnim (*naqlī*) argumentima: raspravlja o filozofskim (kao i estetskim) temama kao što je Božiji ontološki primat, stvaranje ili vječnost svijeta, koristeći apodeixis i alegoriju (*ta'wīl*): filozofija je, međutim, samo oruđe, a ne cilj u njegovoj metodi jer je jednostavno instrument pomoću kojeg se razumije Sveta knjiga.^{vii} Osim ovih jasno filozofski orijentiranih autora, mnogi drugi su tražili demonstracije i dokaze svojih teorija i tumačenja u Kur'anu. Kur'an je tako nadahnjivao ljude na razmišljanje tokom stoljeća.

Moj je cilj, međutim, malo drugačiji. [To je] Čitati Kur'an kao da sadrži filozofske tvrdnje koje se moraju tumačiti i komentirati kao pretpostavke nabijene teoretskom težinom. Nedavno je Oliver Leaman naglasio filozofsku vrijednost Kur'ana, tvrdeći da, budući da je Kur'an tako važna knjiga, njegovu filozofsku vrijednost treba istražiti.^{viii} Leaman postavlja ključno hermeneutičko (u smislu Georga Gadamera) pitanje odnosa između teksta i njegovog tumača, postavljajući pitanje jesu li filozofske ideje i primjedbe koje su učenjaci izvukli iz Kur'ana vođene Knjigom ili su radije usmjerene na Knjigu. S vremenom ću raspravljati o pitanju longitudinalne (uglavnom konzervativne) ili latitudinalne (uglavnom progresivne, kao kod Fazlura Rahmana ili Hassana Hanefija) hermeneutike. U ovom trenutku dovoljno je reći da, dok su s jedne strane filozofi koji su postavljali svoja pitanja Kur'anu bili motivirani svojim “predrasudama” (koristeći poznatu gadamerijansku ideju), s druge

strane Kur'an ima vlastitu objektivnost jer ga ne može promijeniti njegov autor (Bog), dok je spis (kao čin poslanstva) zaključen. Ova ključna tačka nas navodi da priznamo da baš kao što filozofe vodi Knjiga, u isto vrijeme Knjiga vodi, odnosno usmjerava njihovu koncepciju stvarnosti: hermeneutički krug Heideggera i Gadamera aktivira proces "hoda/pomicanja prema tekstu" (od strane čitatelja) i "pomicanje teksta prema čitatelju" (zajedno s Božijim namjerama i ciljevima sadržanim u objavljenoj poruci).

Kako bih postigao što dublje razumijevanje Kur'ana, usredotočit ću se na sam tekst i pokušati ga (pro)čitati s filozofske tačke gledišta strukturalizma. Dok sam se u *Filozofskim perspektivama* posebno usredotočio na ideju "fenomenološkog razotkrivanja" Kur'anskog značenja (to je nastajanje značenja kroz proces fenomenološke (huserlijanske) "redukcije" i (hajdegerovskih) "razotkrivanja" (istine), ovdje ću pokušati proučiti Kur'anski tekst kao koherentan sistem pravila i, preciznije, "struktura", kako bih shvatio njegovo biće kao "samodovoljan jezički sistem".

No ono što mislim pod pojmom "filozofska Kur'anologija" zahtijeva neko pojašnjenje. Kroz filozofiju, ljudi misle i djeluju unutar samodovoljnog i holističkog konceptualnog sistema/tehnike, koji raste i razvija se endogeno, a zatim se hrabro upušta u tumačenje i modificiranje vanjskih tehnika i sistema. Na primjer, prije znanstvene revolucije u sedamnaestom stoljeću, filozofija je uključivala i dominirala prirodnim znanostima. Danas filozofsko proučavanje "duše" nema smisla bez podrške neuroznanosti i psihoanalize. "Demonstriranje" postojanja Boga aposteriornim argumentom (svijet je kontingentan, pa mu je potreban kreator) danas je čisto intelektualna igra, s obzirom na to da su opća relativnost, kvantna mehanika i darvinizam već demonstrirane fizičke stvarnosti koje slijede vrlo različite metodološke puteve i ne uključuju nikakvo nužno postojanje transcendentnog bića, iako ne pokazuju da Bog ne postoji.

Međutim, moderna filozofija povijesti ili filozofija religije tvrdi da razumije i usmjerava globalni ljudski život unutar širokog okvira univerzuma značenja. Stožer na koji se oslanjaju konceptualne tehnike filozofije je koncept Bića koje se može transcendentalizirati kao "Apsolut", to je Vrhovno Prvo Biće, to je Bog. U tom smislu, jezgro filozofije je onto-teologija.^{ix} Filozofija i teologija odgovaraju jedna drugoj i podržavaju se. Ako Kur'an vidimo kao "otkrivanje" (ili *kashf*) Apsolutnog i Božanskog Bića, posljedično ga je moguće filozofski proučavati i napraviti prve korake prema "filozofskoj Kur'anologiji".

U zapadnoj filozofiji razvija se filozofska kristologija.^x Filozofska kristologija je teorijski stav koji ne samo da naglašava prisutnost Krista u savremenoj filozofskoj refleksiji već najviše od svega naglašava ulogu Krista kao inspirativnog principa filozofije. U islamu, ulogu ekvivalentnu Kristu ima Kur'an,^{xi} pa moramo svoju perspektivu okrenuti s čovjeka na Knjigu, s

poslanika na *corpus revelatus*. Ne samo da moramo otkriti prisutnost Kur'ana u islamskoj refleksiji, nego moramo i razumjeti kako je Kur'an, koji u sebi sadrži filozofske tvrdnje, inspirativno načelo filozofske elaboracije.

Razmatrat ću Kur'an sa stajališta strukturalizma, ali struktura nije podrazumijevana (razumljena) samo u tradicionalnom (na primjer Al-Jurjānījevom) smislu i značenju *nazma*, već kao filozofska paradigma. Prije mnogo godina, kada sam prvi put razmišljao o ovom problemu, Hassan Hanefi – kojemu se toplo zahvaljujem – predložio mi je da se osvrnem na teoriju *nazma* Al-Jurjānīja. Ideja je bila pronaći potrebne ključeve za otključavanje filozofskih strukturalnih vrata Kur'ana unutar Kur'anske (islamske) perspektive i *turātha* (“naslijeđa”), a ne izvan njega (utemeljujući ga na zapadnim “orijentalističkim znanostima”, primjerice). Ipak, nisam siguran da je Hanefijev prijedlog ovdje koristan, zbog književnog, a ne filozofskog karaktera Al-Jurjānījeve teorije *nazma*. Prijedlog je u svakom slučaju vrijedan daljnjeg razmatranja.

Hanefijeva je briga bila da napravi dosljedan *turāth* i *tajdīd* (“obnovu”), a pitanjem koherentnosti Kur'ana bavili su se mnogi drugi mislioci. Pitanje je važno kako bi se opovrgle optužbe za proizvoljnu konstrukciju teksta koje iznose mnogi (često antiislamski) učenjaci. Jer proizvoljna konstrukcija dovodi u pitanje ne samo neoponašljivost Kur'ana (*i'jāz*) već i njegovo božansko porijeklo. Nažalost, napori glavnih savremenih muslimanskih mislilaca često su bili razočaravajući.

Uzmimo za primjer *Al-Tafsīr al-mawḍū'ī li'l-Qur'ān al-karīm* (Tematski tefsir Kur'ana, op. prev.) Muḥammada al-Ghazālīja (1918–1996). Na samom početku svog rada autor tvrdi da:^{xiii}

prema [tematskom] pristupu, svaka sura Kur'ana se tretira kao cjelina. Zatim se predstavlja tematsko objašnjenje ili pregled svake sure, identificirajući njezinu glavnu temu, ili teme, te suptilne niti značenja i ideja koje povezuju njezinu temu. Pomno sam pazio da se bavim glavnim temom svake sure bez obzira na broj različitih pitanja koje ona pokreće ili obrađuje.

Unatoč ovom metodološkom principu, Muḥammad al-Ghazālī zapravo nije u stanju pokazati jedinstvo (*naẓm*) složenih sura kao što je *Al-Baqara*. Stoga, dok on tvrdi da je polemika sa Židovima stožer sure (prva objavljena u Medini), ekskurs o jednakosti spolova i razvodu (teme dobro prisutne u suri) na str. 20–25 teksta Muḥammada al-Ghazālīja, na primjer, čini se da nema nikakve veze sa Židovima. Stoga, tvrdnja Muḥammada al-Ghazālīja da se “metoda koju sam usvojio sastoji od isticanja samo onih alineja i odlomaka koji predstavljaju ili poboljšavaju osobenosti i karakter glavne teme sure. To implicitno pretpostavlja da čitatelji moraju sami popuniti prazninu i uklopiti

ostatak sure u cjelokupnu sliku”^{xiii} jednostavno njegovu vlastitu tezu ostavlja samo na riječima.

Umjesto toga, kako bi se demonstrirao *naẓm* tako složene sure kao što je *sūra Al-Baqara*, čini se plodnijom strukturalna analiza zasnovana na formalnom principu simetrije i poštivanja semitskih pravila retorike kako ih je objasnio Raymond Farrin.^{xiv} Iako se uglavnom bavi formalnim oblikom sure, kad iznosi razumijevanje i tumačenje njezina sadržaja, ova metoda je u skladu s filozofskim strukturalnim čitanjem koje ovdje predlažem.

Druga važna metoda rasprave o koherentnosti Kur’ana bila je metoda Amīna Aḥsana al-İslāḥīja (1906–1997), koji je za svoju Kur’ansku egzegezu pribjegao teoriji *naẓma*.^{xv} U svom *Tadabbur-e Qur’ānu*, on poziva na sistematično čitanje Kur’ana po principu *naẓma*. Al-İslāḥījev pristup je u suprotnosti s pristupom većine muslimanskih egzegeta, koji uzimaju jedan ajet ili malu skupinu [Kur’anskih] stavaka prikupljenih odvojeno od onih koji im prethode ili slijede kao osnovnu jedinicu za proučavanje Knjige. To je dovelo do uobičajene pretpostavke da stvarna struktura ajeta i sura Kur’ana nije važna u egzegezi. Umjesto toga, Al-İslāḥī vjeruje da Kur’an posjeduje snažnu unutarnju koherentnost koju on naziva *naẓm*. *Naẓm* djeluje na tri razine: pojedinačna sura, parovi sura i grupe sura. Al-İslāḥī se eksplicitno udaljio od Fazlura Rahmana, koji se, kako on tvrdi, ograničava na tematski raspored Kur’ana, ne primjećujući njegovu vrlo čvrsto međusobno povezanu unutarnju koherentnost, i čini se da ne umije identificirati temu koja se provlači kroz svako poglavlje samo iz njegovog sadržaja. Prema Al-İslāḥīju, svaka sura ima glavnu temu, ‘*amūd*, koja čini nit što prožima cijelo poglavlje. Štaviše, po mišljenju Al-İslāḥīja, sure su obično raspoređene u parove i Kur’an je moguće podijeliti u sedam grupa sura, u svakoj od kojih mekanska i medinska poglavlja predstavljaju različite blokove.

Naglasio sam nekoliko nedostataka Al-İslāḥījeve metode na drugom mjestu:^{xvi} prvo, neke sure se ne uklapaju u obrazac parova; drugo, kriteriji za raspoređivanje sura u sedam skupina ne objašnjavaju uvijek na zadovoljavajući način zašto neko poglavlje pripada ovoj, a ne drugoj skupini; na kraju, teza da svaka od sedam skupina na više ili manje detaljan način reproducira iskustvo Muhammedove objave oprečna je samom sadržaju. U njegovu odbranu, treba napomenuti da Al-İslāḥī vidi svoj doprinos samo kao početni korak, jasno stavljajući do znanja da još puno posla treba učiniti kako bi se riješili neriješeni problemi. Teorija *naẓma* nije toliko udaljena od Hanefijevih i Rahmanovih teorija tematskog tumačenja (o kojima sam također raspravljao u *Filozofskim perspektivama*). Ona podrazumijeva latitudinalni pristup (pristup širine) koji počinje kritikom “atomističkog pristupa” tumača koji nisu u stanju razumjeti temeljno jedinstvo Kur’ana. Ajeti ili pojmovi ne mogu se uzeti/uzimati

izolirano, već slijedeći tematski pristup neovisno o tome kada su objavljeni, čime se naglašava značenje Kur'ana kao cjeline.

Slijedeći ovu metodu, Fazlur Rahman (1919–1988) došao je do vrlo neo-bične “teologije”. U *Glavnim temama Kur'ana*, njegovoj najvažnijoj knjizi, prvi dio posvećen je središnjoj temi Svetog teksta, Bogu. Rahman ističe tri glavne osobenosti božanstva.

1) Božije postojanje je čisto funkcionalno. Rahman piše:^{xvii}

Kur'an je dokument koji je izravno namijenjen čovjeku. Zapravo, Kur'an sebe naziva “uputom čovječanstvu/ljudima” (*hudan lil-linas*) kao i brojnim drugim odgovarajućim riječima na drugim mjestima. Međutim, riječ Allah, vlastito ime za Boga u arapskom, u Kur'anu se ponavlja preko dvije i po hiljade puta (ne brojeći riječi Ar-Rabb, Gospodar, i Ar-Rahman, Svemilosni, koje su, premda označavaju Božija svojstva, ipak poprimile i značenje bivstva. Međutim, Kur'an nije rasprava o Bogu i Njegovoj naravi: Postojanje Boga za Kur'an je strogo funkcionalno – On je Stvoritelj i Uzdržavatelj univerzuma i čovjeka, i napose podaritelj upute čovjeku, On je taj koji sudi čovjeku, pojedinačno i skupno, i odmjerava mu milostivu pravdu. (Poslužili smo se već dostupnim prijevodom Rahmanove knjige na bosanski jezik: *Glavne teme Kur'ana*, preveo Enes Karić, CNS – El-Kalem, Sarajevo, 2017. op. prev.)

Smještena na sam početak knjige, ova je pretpostavka programska: proučavanje Kur'ana nije proučavanje Boga (u najboljem slučaju, Njegovih djela), već proučavanje čovjeka.^{xviii} Dakle, Božije postojanje je funkcionalno s obzirom na etičke i kosmološke procjene.

2) Dakle, jasno je zašto se Bog ne može “demonstrirati”. Kontingentnost svijeta vodi Bogu – klasičan dokaz Božijeg postojanja u teologiji (ono što je kontingentno/slučajno treba nužan uzrok; ovaj nužni uzrok je Bog). Ali, Rahman piše:^{xix}

o slučajnom se ne može misliti a da ne postoji to što jeste slučajno, iako je moguće baviti se time što jeste slučajno a da se i ne misli o tome šta jeste slučajno – opet nalik djetetu koje može biti toliko zaokupljeno svojim lutkama a da se i ne brine šta je iza njih. Ali, prema Kur'anu, čim pomisliš na to *otkuda* (i *kuda/kamo* to ide) priroda, moraš “naći Boga”. To nije “dokaz” Božijeg postojanja, jer po mišljenju Kur'ana, ako ne možeš “naći” Boga, ti Ga nikada nećeš ni “dokazati”: “Jedino Pravi Put vodi Bogu – [svi] drugi

putevi su krivi.” [Q. 16:9] (*Glavne teme Kur’ana*, prijevod Enes Karić, op. prev.)

Pronalaženje Boga intelektualni je i duhovni put: jednom kad je čovjek “pronašao” Boga, on Ga “dokazuje” u sebi (unutar sebe). U islamskoj metafizici, Bog je prvopostojeći (*al-mawjūd al-awwal*) i Njegova se suština poklapa s postojanjem (*wujūd*, ideja koju dijele i Al-Fārābī, Avicenna/Ibn Sina i Al-Ghazālī). A glagolski korijen *w-j-d* znači “postojati”, ali i “naći”. Stoga, shvatiti postojanje Boga znači “pronaći ga”. Bog je predmet namjernog/intencionalnog (fenomenološkog) otkrića/pronalaska.

3) “Pronađeni” Bog jamstvo je postojanja stvarnosti. Rahman piše:^{xx}

Bog je ta dimenzija koja omogućuje druge dimenzije. On daje značenje i život svemu. On je sveobuhvatni, i doslovno, beskonačni, On *jedini* je beskrajni. Sve drugo nosi baš u samom tkivu svoga bića biljeg svoje konačnosti i stvorenosti: “Sve što je na njoj [doslovno, *na Zemlji*, ali značenje je: sve u cijeloj lepezi prirode!] – prolazno je, a Lice Gospodara tvoga, Veličanstvenoga i Plemenitoga, ostaje!” [Q. 55:26–27] (*Glavne teme Kur’ana*, prijevod Enes Karić, op. prev.)

Trajnost Boga je trajnost svemira. Kroz svemir, univerzum, “vidimo” (shvaćamo) Boga. Bog je “značenje” svemira, “logika” koja objašnjava poredak svijeta. U tom smislu, Njegovo je postojanje “funkcionalno” kao što je ranije argumentirano.

Na kraju, Bog je “eidetički” objekt, telos ljudske namjere.^{xxi} On nije ontološki entitet, već fenomenološka *noema*. Ova vrsta znanja je fenomenološka jer, iako Božija prava bit leži daleko iznad ljudske sposobnosti da je shvati i razumije, Bog se (s)poznaje kroz proces čistog *noesisa* (grčki νόησις: mišljenje, spoznavanje; u filozofiji, strukturni moment koji uz *noemu* bitno pripada svakom intencionalnom doživljaju, op. prev.). U noematskom procesu, intencionalno živo iskustvo (*Erlebnis* u Husserlovim terminima) shvaća značenje *noeme* koje ontološki nije “stvarno”, već je apsolutno jasan i nedvojbeno transcendentalni podatak. *Erlebnis* navodi ljudsko biće da shvati Boga ne kao “ontološku stvarnost”, nego kao “smisao” svijeta. Stoga se Bog ne može objektivizirati i ostaje cilj (*telos*) želje i aktivnosti.^{xxii}

S druge strane, kao posljedica transcendentalizacije Boga, u Rahmanovoj interpretaciji Kur’an je “politička” knjiga usmjerena na praksu i etičko djelovanje. Jer “nema sumnje da je središnji cilj Kur’ana uspostaviti održiv društveni poredak na zemlji koji će biti pravedan i etički utemeljen”.^{xxiii} Prema tome:^{xxiv}

muslimanska zajednica je konstituirana svojom ideologijom, islamom, čiji je cilj “zapovijedati dobro i zabranjivati zlo” [Q. 3:104,

110; Q. 9:71] – što uključuje sve specifične zapovijedi i zabrane, i, zapravo, predstavlja društvene dimenzije *taqwāa* [bogobojaznosti, pobožnosti, skrušenosti]. Da bi obavili svoj kolektivni posao (upravljanje), Kur'an traži od ljudi da ustanove *šūrā*, savjetodavno vijeće ili skupštinu, gdje će se volja ljudi/naroda moći izraziti predstavljanjem. Šūrā je bila predislamska demokratska arapska institucija koju Kur'an [Q. 42:38] potvrđuje.

Ovaj praktični ishod teologije uobičajen je u takozvanoj islamskoj teologiji oslobođenja, od 'Alīja Sharī'atīja (1933–1977) do Hassana Hanefīja (r. 1935),^{xxv} i pruža pravi put do demokratije.

Kakav zaključak možemo izvući iz prethodne rasprave? Rahman kritički koristi razum kako bi fenomenologizirao ideju Boga. Međutim, druge Kur'anske teme kojima se bavi u svojoj knjizi (čovjek kao pojedinac, čovjek u društvu, priroda, poslanstvo, eshatologija, dobro i zlo) često se pozivaju na Boga, iako Bog više nije u fokusu meditacije. Božanstvo više nije središte istraživanja. Zapravo, kao što [sam] Rahman kaže, "Cilj Kur'ana je čovjek, a ne Bog".^{xxvi} To ipak ne znači da je Bog odsutan i bez uloge. Bez Boga ne bi postojao univerzalni poredak, nikakva racionalnost ne bi bila pronađena u prirodi, nikakva pravda provedena u društvu.

Paradigma koja se može razraditi tako da se stvori okvir za tumačenje kroz koji je moguće povezati inače različite pristupe nalazi se u Hegelovoj teoriji "fenomenologije duha". U njegovoj *Fenomenologiji duha*, razvoj *Geista* vodi do samosvijesti koju ljudski realitet – u svojoj dimenziji povijesti/povijesnosti – stječe sam sobom. S druge strane, subjekt osjeća snažnu želju da ga drugi samosvjesni agenti priznaju (*anerkannt*) kao neovisnog agenta.^{xxvii} Očito je to sama osnova inter-subjektivnosti. Hegel je – poput Rahmana – sugerirao ideju da je Bog dinamizam. Ovdje nema mjesta za temeljito proučavanje Hegelove religijske misli. Možda je dovoljno citirati sljedeći odlomak:^{xxviii}

Kršćanska teologija Boga, tj. istinu, shvaća kao um [*Geist* = Duh] i ne smatra um nečim mirnim, [nečim] što ostaje u praznoj jednoličnosti, već kao nešto što nužno ulazi u proces razlikovanja sebe od sebe, postavljanja svog Drugog i što dolazi sebi samo kroz ovog Drugog, i pozitivnim prevladavanjem njega [Drugog] – ne napuštajući ga. Teologija, kao što znamo, taj proces izražava na način predstavljanja govoreći da Bog Otac (ovo jednostavno univerzalno, biće-unutar-sebe), odričući se svoje samoće, stvara prirodu (izvana, bitak-izvan-sebe), stvara sina (svoje drugo Ja), ali zahvaljujući svojoj beskrajnoj ljubavi vidi sebe u ovom drugom, u njemu prepoznaje svoju sliku i u njemu se vraća u jedinstvo sa samim sobom; to jedinstvo više nije apstraktno, neposredno

jedinstvo, nego konkretno jedinstvo posredovano razlikom; to je Duh Sveti koji izlazi od Oca i od Sina, dostižući svoju potpunu aktualnost i istinu u kršćanskoj zajednici.

Hegel, budući [da je] kršćanin, naglašava trojstveni oblik božanskog. Muslimanski mislilac poput Rahmana radije naglašava Božiju aktivnost, jer je Božija suština nespoznatljiva.^{xxix}

Božije gospodstvo i moć ... *izražavaju se kroz* Njegovo stvaranje ... Bog vrši Svoju veličinu, moć i sveobuhvatno prisustvo prvenstveno kroz cijeli niz očitovanja milosti – kroz bivanje i stvaranje, uzdržavanje tog stvaranja, vođenje tog stvaranja ka njegovoj sudbini i, napokon, kroz “Božanski povratak” stvorenja koja su, nakon svojevoljna otuđenja, iskreno zaželjela da se izmire s Izvorom svoga bića, života i upute.

Ovo križanje fenomenologije i “idealizma” proizvodi vrlo intrigantnu teologiju čije implikacije vrijedi istražiti.

Na temelju ovog argumenta tvrdim da se tematski pristup Kur'anu usko fokusira na kriterij unutarnje analize teksta. Hassan Hanefi je također povukao razliku između longitudinalnih i latitudinalnih komentara Kur'ana srodnih tematskom tumačenju. Longitudinalni komentari prikazuju tematski razvoj Kur'ana kao sukcesiju, prema sistematičnoj vremenskoj evoluciji. Latitudinalni komentari, s druge strane, dopuštaju da se “činjenice” u Kur'anu sakupe u svojoj istovremenosti i koegzistenciji, istodobno varirajući [u] interpretaciji. Najvažniji aspekt ovog gledišta je da se cjelina može razumjeti samo polazeći od dijelova, a u isto vrijeme dijelovi imaju smisla samo u odnosu na cjelinu.^{xxx}

Želim predložiti primjenu ovog pristupa. Uzmimo za primjer stavku *ḥaqq*, “istina” ili “stvarnost”. Riječ se u Kur'anu pojavljuje više od 200 puta i znači, prije svega, ono što je istinito ili stvarno u usporedbi sa subjektivnim mišljenjem ili ispraznošću i uzaludnošću.^{xxxi} Raznolika upotreba izraza pomaže nam razumjeti kako Kur'an prikazuje ontološku istinu Boga, s jedne strane, i neupitnost objave i njezina sadržaja, s druge strane.

Dvostruka značenja *ḥaqq* kao istovremeno “istine” i “stvarnosti” mogu se izvesti izravno iz Kur'ana. Prije svega, nekoliko ajeta svjedoči da je Bog Istina (*Allāh huwa al-ḥaqq*, na primjer Q. 10:32, Q. 22:6 i Q. 24:25), a to znači da je Bog stvarnost u najvišem i apsolutnom smislu tog pojma. Ako je Bog cijela stvarnost, Njegov bitak mora biti On sam: arapski bi izraz bio *Allāh huwa huwa* (“Bog je Bog” ili “Bog je On sam”) kao u Q. 59:22–23, pri čemu je Božansko onstvo sinteza lijepih imena. To je božanski identitet filozofskim i mističnim jezikom, odnosno ono biblijsko “ja sam onaj koji jesam”. Nakon tvrdnje da je “Istina Onaj koji je antiteza laži”, veliki šafijski teolog Al-Ghazālī

kaže da je Bog *ḥaqq* jer je “Onaj koji uistinu postoji u sebi, iz kojeg svaka istinita stvar dobiva svoju istinsku stvarnost”.^{xxxii} To je razlog zašto Kur’an navodi da sve nestaje osim lica Njegovoga (Q. 28:88),^{xxxiii} a ovaj bi se ajet mogao upotrijebiti za potporu takozvane teorije *wahdat al-wujūd* (“jedinstvo bića ili postojanja”), naime da u postojanju ne postoji ništa osim Boga, što znači da su u odnosu na Boga sva stvorenja prazna od ontološke Istine. Al-Ghazālī tvrdi, međutim, da stvari imaju istinsku stvarnost, da nisu samo privid,^{xxxiv} a mogu se citirati i drugi Kur’anski ajeti da bi podržali ovaj stav, kao što ćemo vidjeti u nastavku.

Ajeti 32–36 *sure Yūnus* prikazuju najmanje četiri značenja *ḥaqq*a: (a) kao božanskog atributa ili “lijepog imena”; (b) kao “dobra” alternativa “zlu”; (c) kao cilj ljudskog života: Bog vodi k Istini; (d) s epistemološke tačke gledišta, kao tvrdnja apsolutnog znanja nasuprot subjektivnom mišljenju (*ẓann*). Subjektivno mišljenje navodi neuke da vjeruju u ono što nije istina o Bogu (Q. 3:154, *ghayr al-ḥaqq*). Naspram opasnosti da zalutaju, ljudi znaju da je Kur’an *ḥaqq*, jer Bog kaže da *oni kojima je data Knjiga znaju da je to Istina* (Q. 2:144). Kur’an je izravna Božija riječ tako da svako može u njegovoj Istini pronaći pravi put i uputu. Štaviše, nekoliko ajeta suprotstavlja ono što je istinito (*ḥaqq*) onome što je isprazno i lažno (*bāṭil*). Na primjer: *Nego istinom suzbijamo laž, istina (ḥaqq) je uguši i laži (bāṭil) nestane* (Q. 21:18); ili *Bog dobro zna šta radite, jer Bog je Istina (Allāha huwa’l-ḥaqq), a ispraznost/neistina (bāṭil) je ono na što se pozivaju mimo Njeg* (Q. 31:30). Sljedeći stavak naglašava činjenicu da Bog nije stvorio svijet i kosmos uzalud: *Mi nismo stvorili nebesa i Zemlju i sve što je između njih igrajući se (lā’ibīna), nego [smo ih stvorili] s Istinom (ḥaqq)* (Q. 44:37–38). Kosmos je apsolutno istinit i stvaran i, iako ga Bog može promijeniti ili uništiti kad god želi, svijet je racionalan i dosljedan. Ovi se iskazi mogu pozvati da podrže drugačiji filozofski pogled na *wahdat al-wujūd*. Ipak, suprotnost između *ḥaqq*a i *bāṭila* je jasna i kod Al-Ghazālīja, koji tvrdi da je božanska suština neophodna jer je istinita i stvarna (“Neophodna sama po sebi je Istina u svakom pogledu”, *al-wājib bi-dhātihi huwa al-ḥaqq muṭlaqan*), u usporedbi s ništavilom svijeta. U popularnom *Tafsīr al-Jalālayn* izraz *ḥaqq* iz Q. 31:30 preveden je *al-thābit*, odnosno “onaj koji je trajan”, ili “izdržljiv”, “trajan” i “čvrst”. Nasuprot tome, taštinu/neistinu/zabludu (*bāṭil*) svijeta kojoj se nevjernici klanjaju umjesto Bogu Jalālayn tumači kao *al-zā’il*, što je “prolazno”, “nepostojano”. U skladu s tim, u Q. 34:49, *Reci: Istina je došla a Laži je nestalo; laž uistinu nestaje*, s jedne strane, postoji cijelo biće Božije, Stvoritelj, i Istina Njegove Riječi u koju niko ne može sumnjati; s druge strane, postoji stvarnost stvorenja – koja je samo odraz Božije stvarnosti – i subjektivnost ličnog mišljenja. Stoga je u *Tafsīr al-Jalālayn*, kao i u teološkim

raspravama, suprotnost između vječnog postojanja Boga i prolazne kontingen-
cije svijeta jasno naglašena i utemeljena u Svetoj knjizi.

S ostenzivne ili “otkrivajuće” (*kashf*) tačke gledišta, Kur’an opisuje Istinu kao nešto dato i sigurno: Bog čini svijet očiglednim ljudima koji žive njegovo iskustvo: *Zar ne vidite da je Bog stvorio nebesa i Zemlju s Istinom?* (Q. 14:19). Kako možemo sumnjati u to? Kur’an koji vjernici uče svaki dan predstavlja jezički prostor ove očiglednosti svijeta. Posljedično, poslanici nisu čuvari nikakve “tajne” (*sirr*) i to predstavlja oštru razliku spram kršćanstva. Samo Bog *ima ključeve svega što je skriveno* (Q. 6:59), a poslanici samo najavljuju i tumače Božije znakove. Stoga, nakon što je protumačio snove faraonovih dostojanstvenika, Jusuf (Josip) dodaje: “*Nisam li ti rekao da mi je Bog otkrio stvari koje ti uopće ne znaš? ... O oče moj, ovo je značenje (ta’wīl, “tumačenje”) mog prethodnog sna; moj Gospodar je to učinio istinitim (ḥaqq)*” (Q. 12:96–100). Bog je Istina i On potvrđuje Istinu bilo u objavi ili u svijetu koji je stvorio.

Ovaj primjer pokazuje međusobno povezane (isprepletene) veze između verbalne, vanjske teksture i unutarnje, smislene, konceptualne teksture Knjige, odnosno njezine stroge verbalno-pojmovne teksture, te nas navodi na općenitija i metodološka istraživanja. Jer pitanje o kojem se ovdje raspravlja je može li se Kur’an smatrati strukturom čije je proširenje tumačenje. Kur’an kao tekst ima svoju formu koja proizilazi iz bezličnih struktura koje se moraju staviti u odnos sa subjektivnom voljom njegovog autora, tj. Boga. Problem je u tome što je tekst s vremenom dobio objektivni karakter, naizgled neovisan o autorovim ciljevima (riječima Rolanda Barthesa mogli bismo reći da je autor “mrtav”): čitatelji su ga tumačili u svjetlu svojih posebnih društvenih, praktičnih i juridičkih ciljeva, ali ti potpuno ljudski ciljevi vjerovatno nisu ciljevi koje je Bog namijenio Knjizi. Sam Kur’an kaže da *Kada su im poslanici njihovi jasne dokaze donosili, oni su se znanjem koje su imali dičili* (Q. 40:83), implicirajući da se subjektivno tumačenje možda ne poklapa s božanskom istinom.

Autonomna aktivnost ljudskih bića i njihova sloboda prosuđivanja umnožili su značenja teksta. To pokazuju vrlo različiti i raznoliki načini na koje su mufessiri tumačili tekst u prošlosti i sadašnjosti. Neki čitaju Kur’an samo kao duhovni tekst, neki kao politički tekst, neki uzvisuju njegovu neponovljivost (neoponašljivost), neki poriču njegovu neponovljivost (neoponašljivost), neki ističu njegovu normativnost, a neki poriču da je normativni kodeks. Štaviše, ljudi prečesto tvrde da posjeduju jedinstvenu istinu, ali kao neizbježan rezultat takvih tvrdnji jedinstvena istina postaje raznolika. Svako ko tvrdi da posjeduje jedinstvenu istinu osuđuje druge kao nevjernike, potičući tako svade, protivljenje i sukob.

Hassan Hanefi je predložio da teologiju prevedemo u antropologiju.^{xxxv} Moramo izgovoriti/proglasiti *epoché* (metodološki stav fenomenologije u

kojem se suzdržava od prosuđivanja postoji li ili može postojati nešto kao prvi korak u fenomenološkom prepoznavanju, razumijevanju i opisu osjetilnih pojava, op. prev.): Bog je živ, ali izvan dosega našeg shvaćanja. Bog živi, ali tekst djeluje unutar ljudske sfere. Nasr Abu Zeyd je, s druge strane, nedavno predložio da više ne smatramo Kur'an tekstom, već da ga promatramo kao zbirku diskursā. Kur'an je dijalog između Boga i ljudskih bića, a svojim čitateljima nudi mnoge mogućnosti izbora i stoga, otvoren za raspravu i komunikaciju, može odgovoriti na sva pitanja koja mu povijesni konteksti postavljaju.^{xxxvi}

Ponovno se nameće pitanje koherentnosti, koja je ovdje nešto više od *naẓma*, a različita od (samo)dokaznosti teksta. Farrinov pristup, koji pokazuje simetriju teksta (osobito takve fragmentarne sure kao što je *Al-Baqara*), od velike je pomoći utoliko što njegove raznovrsne sadržaje stavlja u barem formalno koherentan okvir. Ali moramo ići korak dalje u filozofskom smjeru, prije svega objašnjavajući šta mislim pod "strukturom". Općenito, mogu se izdvojiti četiri aspekta filozofske strukture (očito inspirirane "strukturalizmom"):

- 1) Razvoj sinhroničnog jezičkog (i/ili ljudskog) sistema;^{xxxvii}
- 2) Ovaj sistem moraju karakterizirati unutarnji odnosi između njegovih konstitutivnih elemenata;^{xxxviii}
- 3) Ova struktura/sistem je anonimna, to jest bez subjekta koji ga proizvodi;^{xxxix}
- 4) Svaka struktura/sistem (jezik) pokorava se vlastitoj logici i pravilima.

U skladu s tim moramo razumjeti strukturalističko tumačenje. Po mišljenju Jeana Piageta, struktura je kompleks transformacija koje se odvijaju unutar sistema, ali bez napuštanja njegovih granica i bez pribjegavanja vanjskim i egzogenim elementima. S ove tačke gledišta, strukturalističko razlikovanje između sinhronijskog i dijahronijskog karaktera jezika ima veliku važnost. Sinhronija je istodobna koegzistencija jezičkih činjenica; dijahronija uključuje promjenu jezičkih vrijednosti i značenja iz jedne faze povijesti jezika u drugu.

Kur'an je i sinhronijski i dijahronijski. Sinhroničan je utoliko što je kompaktna i "zatvorena" jezička činjenica. Ali on je također dijahronijski, s jedne strane zato što je objavljen u vremenu, a s druge, jer objava prati stope života poslanika Muhammeda. Područje *asbāb al-nuzūla* pokriva dijahronijski karakter, dok je zatvoreni korpus *muṣḥafa* sam po sebi sinhroničan. Stoga je Kur'an kao struktura nepromjenjiv sistem – koji je sada nezavisan od svog autora (Boga) – jezičkih odnosa čije komponente ne postoje same po sebi, već u uzajamnoj vezi, čija pravila moraju biti formulirana unutar njegovog jezičkog okvira i koji mora biti objašnjen sam po sebi. U tom smislu, u terminologiji Ferdinanda de Saussurea, Kur'an nije *parole* nego *langue*, odnosno sistem čija pojedinačna komponenta zadržava svoju specifičnu vrijednost u odnosu na

druge komponente i u odnosu na povijest teksta, tj. povijest same objave. Prvi je sinhronijski, drugi dijahronijski pristup.

U Hegelovoj doktrini možemo ponovno otkriti metafizičke i ontološke temelje ove perspektive:^{xi}

Svaki od dijelova filozofije je filozofska cjelina, krug koji se sam za sebe (sam u sebi) zatvara; ali u svakom od tih dijelova filozofska je Ideja prisutna u naročitom određenju ili elementu. Dakle, svaki pojedini krug, budući sam po sebi Totalitet, probija se kroz ograničenje svojih elemenata i utemeljuje daljnju, širu sferu. Cjelina se stoga predstavlja kao krug krugova od kojih je svaki nužan trenutak. Posljedično, sistem sastavljen od njegovih osebujnih elemenata čini cijelu Ideju (*die ganze Idee*), koja se jednako manifestira (*erscheint*) u svakom pojedinom od tih krugova.

Kako je Totalitet zbir dijelova koji uključuju jedni druge, Kur'an je viševalentan sistem. To je poput grada u koji možemo ući na različita vrata. Od bilo kojih vrata počinje put koji vodi do zajedničkog središta, Bića/Boga.

U Hegelovoj teoriji, budući da je povijest teleološki proces koji vodi kraju, tj. punoj eksplikaciji Apsolutnog Duha (*Absolute Geist*), imamo mogućnost da povijesni proces shvatimo kao cjelinu. Najbolji epistemološki način da se shvati povijest kao cjelina jest razraditi cjelovit, strukturalni sistem mišljenja, sposoban staviti bilo koji element povijesti na pravo mjesto na kontinuiranoj liniji razvoja svijesti Duha u vremenu: ostvarenje racionalnog u stvarnom. Sjetimo se poznate Hegelove rečenice: "racionalno je stvarno, a stvarno je racionalno". Razvoj ideje Apsolutnog Duha dostigao je svoj najviši vrhunac [zenit] u religiji, osobito u kršćanstvu, stoga je teodiceja određenje racionalnosti. Kod Hegela, Bog je samo metafora Apsoluta (racionalno postaje stvarno) koje ostvaruje samoga sebe. Hegelovim riječima:^{xii}

Apsolut je Duh (*Geist*): ovo je najviša definicija Apsoluta. Možemo reći da je konačna svrha svakog obrazovanja i filozofije bila saznati ovu definiciju i shvatiti njezino značenje i sadržaj. Impuls svake religije i nauke okrenut je tom cilju, i upravo taj impuls objašnjava povijest svijeta.

Ovaj metafizički rezultat nije jedini rezultat. Moguć je i epistemološki konac. Dakle, vjerujem da smo u stanju razumjeti zašto nas razmatranje Kur'ana kao strukture može dovesti do toga da pobjegnemo iz zamke objektivizacije i otuđenja teksta od njegova autora. Vrijedi tačnije istaknuti pitanje autora. Budući da je objava i konačno proročanstvo, prema muslimanskom gledištu, Kur'an sadrži konačne Božije riječi – riječi [koje] sam Bog više nije u stanju promijeniti (pošto je objava definitivno zatvorena). Ne može više primijeniti

metodu *naskha*, na primjer, i poništiti ajet otkrivajući drugi jednak ili čak bolji ajet. Neko bi mogao tvrditi da Kur'an kaže da sam *danas Ja (kada Bog govori) za vas usavršio vašu vjeru, dovršio svoju blagodat prema vama i izabrao islam kao vašu vjeru* (Q. 5:3): budući da ste savršeni, objava više ne treba korištenje derogacije/ukidanja. Međutim, "islam" se ovdje – koristeći izraz Marshalla Hodgsona – ne smije shvatiti kao "islamstvo" ("islamdom", islamski svijet) jer muslimansko carstvo još nije postojalo; muslimanska jurisprudencija (*fiqh*) koju su razrađivali mnogi *mezhebi* još nije postojala; islamsko društvo sa svojim posebnim pravilima, uključujući, na primjer, rodne odnose, još nije bilo rafinirano (na primjer, dobro je poznato da je halifa 'Umar promijenio niz odluka poslanika Muhammeda). Stoga "islam" u Q. 5:3 znači jednostavno "prirodnu religiju" – monoteizam – u kojoj su sva ljudska bića rođena (Q. 30:30): predloženi prigovor je tada nevažeci. Ako je tekst, kao konačna objava, dobio objektivan karakter koji Bog nije u stanju promijeniti, Bog je zbog toga ušutkan, u kavezu, da tako kažemo, u konačnosti *mushafa*.

S druge strane, kako je tekst s vremenom dobivao karakter predmeta, čitatelji su ga tumačili u svjetlu svojih posebnih društvenih, praktičnih i pravnih ciljeva. Ovi potpuno ljudski ciljevi vjerovatno nisu ciljevi koje je Bog namijenio Knjizi. Autonomna aktivnost ljudskih bića i njihova sloboda prosuđivanja umnožili su značenja teksta. Pogledajte na primjer kazne *hudūd*, kao što su bičevanje za preljubnike ili amputacija ruku za lopove. Ove kazne su bile na snazi u vrijeme kada je Kur'an objavljen. Božija objava odgovorila je potrebama tog vremena. Nametnuo je [Kur'an] moralnu obvezu kažnjavanja krađe i osude preljuba – s kojom se obavezom možemo složiti i danas – i sugerirao kazne primjerene epohi i određenom društvu. Izvedene danas, ove kazne su problematične, iako se moralna obaveza (dužnost) još uvijek priznaje.

Uostalom, prema Nasru Abu Zeydu, objava je dijalog između Boga i čovječanstva i Bog ne može doli govoriti jezikom koji je čovječanstvo sposobno razumjeti u bilo kojoj epohi, stoga se tumači moraju staviti u poziciju da razumiju Božiju volju u različitim povijesnim okolnostima, kontekstima i djelovati u skladu s tim i primjereno njihovom određenom vremenu i mjestu. Islamisti koji nas danas pozivaju da izvršavamo kazne *hudūd* u savremenom društvu onako kako su doslovno propisane u Kur'anu, prisiljavaju, takoreći, Kur'an da govori nezavisno od Božije volje. Potrebno je čitati tekst u duhu onoga ko ga je proizveo, kao božanski čin, da tako kažem, i pokušati razumjeti tekst čak i bolje od njegovog autora. Na koncu, ovo je prijedlog Schleiermacherove hermeneutike.^{xlii}

Sve u svemu, [taj trenutni] sadašnji prijedlog nije uvijek u skladu s pristupima koji se koriste u skorašnjim komentarima Kur'ana. U uvodu u nedavnu knjigu Suhe Taji-Farouki koja je posvećena proučavanju načina na koji brojni

muslimanski *mufessiri* pokušavaju ponovno ispisati pravila kako bi uspostavili novi okvir za *tefsīr*, ona naglašava da savremeni *tefsīr*, za razliku od tematskog, književnog ili znanstvenog *tefsīra*, “suprotstavlja savremene muslimanske stvarnosti njihovim konceptualizacijama Kur’anskog društveno-političkog poretka, potičući muslimane da to aktualiziraju ovdje i sada”.^{xliii} Čineći to, Taji-Farouki potcjenjuje novost (novitet) tematsko-strukturalističkog pristupa. Ona citira Muḥammada al-Ghazālīja i Al-Iṣṭahīja, tvrdeći da “u metodologiji [tematski *tefsīr*] rezonira (ali se ne može poistovjetiti) s dugo uspostavljenom praksom navođenja odlomaka s drugih mjesta u Kur’anu kako bi se razjasnio određeni ajet, sukladno temeljnom principu tumačenja Kur’ana kroz Kur’an... [Štaviše] *Tafsīr mawḏū‘ī* je ponekad usko povezan s idejom Kur’anskih sura kao jedinstva”,^{xliv} idejom koju navodno dijeli većina komentatora. Sve je to tačno, ali stvarno progresivan tematski pristup je onaj Fazlura Rahmana i Hassana Hanefija o kojima se ne govori u knjizi Taji-Faroukijeve. Tematski pristup Rahmana i Hanefija ne traži samo *naẓm* već smisao, značenje. Neko bi se čak mogao zapitati je li *Tafsīr mawḏū‘ī* Muḥammada al-Ghazālīja zaista inovativan.

Raspravljao sam o međusobnim odnosima između strukture, jezika i značenja svetog teksta. Dopustite mi da postavim posljednje pitanje: je li filozofija korisna u pružanju bilo kakvih naznaka o tome kako shvatiti Kur’anski duh? Je li *naẓm* pristup produktivan u povezivanju Kur’anskih pojmova unutar Knjige? Pokušao sam ukazati na jasan međuodnos koji postoji između strukture, jezika i značenja svetog teksta. Ovaj metodološki prijedlog treba sistematično primjenjivati na proučavanje Kur’ana. Na taj način mogla bi se pojaviti, mogla bi niknuti filozofska Kur’anologija: pristup utemeljen na naglasku Edmunda Husserla na namjernom/intencionalnom karakteru ljudi koji *gledaju* na stvari. Intencionalnost je temeljna jer filozofska Kur’anologija mora *usmjeravati* značenje teksta. Slijedeći Gadamera, srž nije samo aktivirati krug između tumača i interpretiranog već i “proizvesti” značenje.

Sasvim sam svjestan da će se mnogi ljudi buniti protiv egzegetskog prijedloga iznesenog u ovom članku iz mnogo dobrih razloga. On daleko nadilazi razumni egzegetski pristup određenom svetom tekstu kao što je Kur’an, jer su tumačenja ovdje samo okvirna i zato što je metoda približna i nema preciznu definiciju. Sve [je to] istina. Ali, vjerujem da je u pitanju duh Kur’ana. Važno je shvatiti da je sam Kur’an taj koji potiče filozofsko razmišljanje, u svojoj preciznoj doslovnoj formulaciji.

ENDNOTES

- ⁱ Campanini, *La surah della Caverna*.
- ⁱⁱ Campanini, *Philosophical Perspectives*.
- ⁱⁱⁱ Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*.
- ^{iv} “Ono što nas ovdje neposredno zanima je postulat modernog književnog pristupa Kur’anu kao književnosti” (El-Desouky, “Između hermeneutičke provenijencije i tekstualnosti”, str. 16).
- ^v Koristim “To/Its”, a ne “On/He i Njegovo/His” jer Bog nije ni muško ni žensko. (Specifično za engleski jezik, korištenje srednjeg roda. U bosanskom bi zvučalo neprilično koristiti Ono za Boga; uostalom, u bosanskom jeziku ustaljeno je korištenje lične zamjenice On, kao i prisvojnih zamjenica Njegov/o, op. prev.)
- ^{vi} Avicenna, *Livre des directives*, str. 324–326.
- ^{vii} Vidi Arnaldez, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*.
- ^{viii} Leaman, *The Qur’an*.
- ^{ix} Rasprava između analitičke ili kontinentalne filozofije je ustajala i zastarjela, iako sam svim srcem na strani kontinentalne filozofije.
- ^x Vidi, naprimjer, Zucal, *Cristo nella filosofia contemporanea*; Sabetta, *La cristologia filosofica*; i Tilliette, *Le Christ des Philosophes*.
- ^{xi} U kršćanstvu je Isus *Logos*, u islamu je Kur’an *Logos*, a ne Muḥammed. Stoga ulogu koju u kršćanstvu igra čovjek, Isus, u islamu igra Knjiga, Kur’an. Asimetrija je jasna. Paralelizam je između Isusa i Kur’ana, a ne između Isusa i Muḥammeda. Teološke posljedice su goleme, ali ovdje ih nemamo prostora razvijati.
- ^{xii} Al-Ghazālī, *A Thematic Commentary (Tematski komentar)*, str. x–xi.
- ^{xiii} Al-Ghazālī, *A Thematic Commentary*, str. 26.
- ^{xiv} Farrin, *Structure and Qur’anic Interpretation*.
- ^{xv} Vidi Mir, *Coherence in the Qur’ān*.
- ^{xvi} Campanini, *The Qur’an*.
- ^{xvii} Rahman, *Major Themes*, str. 1.
- ^{xviii} Nešto što nije daleko od nastojanja Hasana Hanefija da prevede teologiju u antropologiju (vidi *Théologie ou anthropologie?*), o čemu ću raspravljati u nastavku.
- ^{xix} Rahman, *Major Themes*, str. 3.
- ^{xx} Rahman, *Major Themes*, str. 4.
- ^{xxi} Isto tvrdi i Hanefi.
- ^{xxii} Vidi Husserlovu *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*.
- ^{xxiii} Rahman, *Major Themes*, str. 37.
- ^{xxiv} Rahman, *Major Themes*, str. 43.
- ^{xxv} Vidi Campanini, *Islam e politica*, str. 248–263.
- ^{xxvi} Rahman, *Major Themes*, str. 3.
- ^{xxvii} Vidi Pinkard, *Hegel’s Phenomenology*, italijanski prijevod *La fenomenologia di Hegel*, str. 85–87.
- ^{xxviii} članak “Encyclopedia of the Philosophical Sciences” u Hegel, *Philosophy of Mind*, str. 12. Očito je engleski prijevod *Geista* kao “Uma” duboko pogrešan.
- ^{xxix} Rahman, *Major Themes*, str. 6–7.
- ^{xxx} Hanefi, *Method of Thematic Interpretation*.

^{xxx} Uglavnom se oslanjam na *Maqṣad al-asnā'* Abū Ḥāmida al-Ghazālīja, to jest “Devedeset i devet prekrasnih Božjih imena”.

^{xxxii} Al-Ghazālī, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, str. 124.

^{xxxiii} Abū Ḥāmid al-Ghazālī snažno naglašava ontološko značenje ovog ajeta u *Mishkāt al-anwār* (*Niši svjetlosti*).

^{xxxiv} Teoriju *Waḥdat al-wujūda* sistematizirao je Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī (um. 638/1240), ali dok je Ibn ‘Arabī u suštini bio monist, Al-Ghazālī je bio vrlo voljan održati živom [na životu] Božiju ontološku nadmoć.

^{xxxv} Hanafī, *Théologie ou Anthropologie?*

^{xxxvi} Vidi za prvu analizu Abū Zayd, *Rethinking the Qur'an*. Nažalost, prerana smrt autora 2010. godine nije mu dopustila daljnji razvoj ove zanimljive paradigme.

^{xxxvii} Strukturalizam smatra da, ako moramo razumjeti i poimati lingvistički ili općenito ljudski sistem (kao što je čak pleme ili mikrodruštvo), moramo mu pristupiti sinhronijski, što znači da ne obraćamo veliku pažnju (ili uopće ne obraćamo) na promjene kroz koje prolazi tokom vremena. To je ideja jednaka latitudinalnom više nego longitudinalnom pristupu Kur'anu o kojem sam raspravljao u vezi s Rahmanom i Hanefijem.

^{xxxviii} U strukturalizmu, raznoliki elementi sistema moraju biti strogo isprepleteni i protkani: ništa ne može pobjeći iz cjeline.

^{xxxix} Kao što sam već rekao, Kur'an je, u određenom smislu, knjiga koju Bog – njen autor – više ne može mijenjati, jer je objava završena. Autor je “mrtav” u smislu da se u strukturalizmu čini da sistem nema proizvođača, da stoji autonomno, takoreći, izvan vremena i mjesta.

^{xl} Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, Introduction § 15.

^{xli} Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, Introduction § 15; Teil, *Philosophie des Geistes*, § 384.

^{xlii} Vidi također Bori, *L'interpretazione infinita*.

^{xliii} Taji-Farouki, *The Qur'an and its Readers*, str. 25.

^{xliv} Taji-Farouki, *The Qur'an and its Readers*, str. 20–21.

Elmana Cerić i Haris Cerić, *Strip kao medij filozofske poruke: stripozofski pristup nastavi filozofije*, Druga gimnazija, Sarajevo, 2020, 172 str.

Strip kao svojevrsan spoj teksta i slike još uvijek predstavlja značajan izvor informacija i znanja za djecu i odrasle, te prvenstveno zahvaljujući svojim suštinskim obilježjima, koja između ostalog isključuju prisilu i obaveznost čitanja, uspijeva u raznim formama i izdanjima preživjeti sve izraženiju suprotstavljenost i negativne implikacije susreta s raznim vizualnim narativima u 21. stoljeću. Dominirajuća paradigma vremena koje svjedočimo u svojim nastojanjima da objasni i osmisli različite načine ljudskog opstanka nužno nameće zahtjeve konstantnog stvaranja sadržaja koji će poprimiti i zadovoljiti uvjete etikete novog, te po mogućnosti nesvakidašnjeg proizvoda, što podrazumijeva postojanje neograničenog horizonta mogućnosti kombiniranja, uvjetno rečeno, nespojivih i naizgled oprečnih elementa koji trebaju biti uključeni u njegovo oblikovanje. U kontekstu obrazovanja, iz takvog imperativa proistječe dilema koja dotiče suštinu metodike nastave u suvremenom odgojno-obrazovnom procesu. Naime, da li se prilikom izvođenja nastave treba držati isključivo starih, tradicionalnih i provjerenih metoda i obrazaca koji pokazuju ozbiljne nedostatke, posebno u pogledu zanemarivanja kognitivnih sposobnosti učenika, kao i njihove interakcije u kreiranju nastavnih sadržaja, ili je dobro i poželjno isključivo ono što je novo, bez obzira na to da li postoje jasni kriteriji utemeljeni na znanju?

Knjiga koju ovdje predstavljamo, *Strip kao medij filozofske poruke: stripozofski pristup nastavi filozofije*, svojim sadržajem, namjerom i ciljevima, te posebno kroz pozitivno ocijenjene ishode praktične primjene naznačenih teorijsko-metodoloških istraživanja, potvrđuje kako su moguće i poželjne inovacije koje će doprinijeti razvoju učeničke kreativnosti, kao i njihovom aktivnom i ravnopravnom učešću u oblikovanju nastavnog procesa. Premda se radi o nečemu potpuno novom u kontekstu pristupa nastavi filozofije, autorski par Cerić vrlo vješto uvjerava čitaoca u mogućnost razrješenja prethodno navedene dileme. Dva su razloga u osnovi takve karakterizacije. Prvi, riječ je o djelu zasnovanom na dugogodišnjem sustavnom i teorijski utemeljenom izučavanju mogućnosti primjene stripa u nastavi, čiji su rezultati izloženi u dvjema prethodno objavljenim knjigama Harisa Cerića *Skandalon u oblačićima: kako koristiti strip u nastavi?* (2013) i *O edukativnom potencijalu stripa: prilozi*

etabliranju stripovne metode u nastavi (2019), te u više znanstvenih radova i konferencijskih priopćenja. Drugi, daleko složenije prirode, povezan je s naporima autora da se ova teorijska razmatranja praktično primijene u nastavi filozofije, osobito kroz implementaciju stripovne metode, koja treba potaći razvoj nastavnikove i učeničke kreativnosti, tako što će osvijestiti filozofske i estetske izbore koji se pojavljuju kao posljedica čitanja stripova. Prema riječima autora, suština stripovne metode determinirana je skandalom kao specifičnim metodičkim postupkom koji ima za cilj isprovocirati učeničku znatiželju, tako što će se dovođenjem u pitanje dotadašnjih neospornih sadržaja razviti kritička refleksija (str. 23).

Uzimajući u obzir kompleksnost teorijskih utemeljenja primjene stripa u nastavi filozofije, kao i empirijsku verifikaciju najvažnijih rezultata istraživanja kroz nastavnu praksu, može se zaključiti da je autorski par Cerić ovom knjigom uspješno dokazao kako strip i njegovu primjenu u nastavi ne treba shvaćati kao novum koji se isključivo naslanja na prevladavajuće trendove konstantnog uvođenja nastavnih metoda čija su suštinska obilježja uglavnom lišena znanstvene ozbiljnosti. Naprotiv, kada se ovo djelo sagleda u cjelini, uvažavajući predloženo kvalitativno određenje stripa u uvodnim napomenama knjige (*Subverzivan, Transcendirajući, Refleksivan, Interesantan i Provokativan*) (str. 6–8), nužno proizlazi da strip, ako se pravilno primijeni u nastavi filozofije, postaje snažno oruđe u razvoju učeničke kreativnosti. Pored toga, zahvaljujući svojim specifičnim karakteristikama, strip predstavlja izvanredan potencijal za drugačiji pristup nastavnim jedinicama iz filozofije, koji će kod učenika potaći neophodno kritičko mišljenje, što je ujedno najvažnija i krajnja svrha učenja i poučavanja filozofije.

Pored uvodnih razmatranja, knjiga *Strip kao medij filozofske poruke: stripovski pristup nastavi filozofije* sadrži dva međusobno povezana tematska bloka iza kojih slijedi završno poglavlje, prvenstveno zamišljeno kao poseban dodatak knjizi u kojem su predstavljeni učenički stripovi nastali na časovima filozofije. S ciljem opravdanja primjene stripa u nastavi filozofije, u prvom poglavlju pod nazivom “Strip u svakodnevnom i obrazovnom okruženju” autori posebnu pažnju posvećuju teorijskoj eksplicaciji stripovne metode i njenih glavnih elemenata, pritom naglašavajući da strip ne treba razumijevati kao jednostavni spoj slike i teksta, već prije kao medij čija obilježja tvore poseban jezik koji ima vlastitu logiku i veoma složena pravila, što omogućava da riječi i slike zadrže svoj identitet prilikom stvaranja cjeline (str. 12). Kroz detaljan prikaz različitih teorijskih utemeljenja primjene stripa i grafičkog romana u odgojno-obrazovnom procesu, autori sumiraju najvažnije rezultate dosadašnjih istraživanja iz različitih disciplina, polazeći od razmatranja koja se bave edukativnim potencijalom stripa do izlaganja teorijskih pristupa s područja

neuroznanosti i kognitivnih znanosti. Pored uvođenja u bogatstvo ovih mogućnosti primjene stripa koji svojim specifičnim vizualno-tekstualnim predočavanjem informacija predstavlja izuzetan nastavni medij, namjera autora je pokazati kako strip, zahvaljujući svojim kvalitetama, te ako se na kreativan način implementira u nastavi, zapravo predstavlja izvanredno i inovativno nastavno sredstvo čija je krajnja svrha poticanje kritičkog razmišljanja kod učenika.

U drugom poglavlju, polazeći od razmatranja povezanosti stripa i filozofije, autori uvode i izlažu teorijsko zasnivanje jednog koncepta čije značenje upućuje na sintezu filozofije stripa i filozofije u stripu. Takav postupak se nipošto ne treba shvatiti kao reduciranje filozofskih sadržaja, nego je ovdje više riječ o nastojanju da se propitaju filozofske dimenzije stripa, što također uključuje razmatranje njegovih najznačajnijih obilježja u kontekstu doprinosa nastavi filozofije. Detaljno pokazujući da su mogućnosti stripa u predstavljanju filozofskih ideja i učenja izvanredne, te da je strip kao medij upravo zbog toga u stanju izraziti kompleksnost filozofskih problema, autori će ponuditi utemeljenje pojma stripozofije, koji treba prije svega razumijevati kao opći filozofski pristup stripu, čije polazište predstavlja nastojanje da se realnost filozofski razmatra posredstvom stripa. Tako stripozofija, prema riječima autora, nije puko pronalaženje filozofskih sadržaja u stripu, nego je riječ o konceptu u čijem su fokusu strip kao medij filozofskog promišljanja, te njegove brojne mogućnosti koje doprinose filozofskom promišljanju svijeta (str. 33).

Budući da se radi o središnjem mjestu u knjizi, važno je dodati još jednu napomenu, a to je da je autorski par Cerić uvođenjem stripozofije uspio otvoriti sasvim novu i originalnu stranicu u oblasti odgoja i obrazovanja na našim prostorima. Nadilaženjem akademskog komfora u vidu nepribjegavanja onome što stripozofija nije, autori vrlo vješto i znalčki nastoje odrediti ovaj pojam, pri tome nudeći znanstveno utemeljene odgovore i rješenja. Naravno da je takav pothvat dvojakog karaktera, jer je s jedne strane podložan kritici, dok s druge strane, što je daleko važnije, ostavlja prostor budućim znanstvenim istraživanjima za dalji razvoj brojnih mogućnosti primjene stripa u nastavi filozofije.

U drugom dijelu ovog poglavlja, uz pomoć stripovanih prikaza odabranih filozofskih sadržaja, te kroz detaljno razrađene primjere pripreme za nastavni sat filozofije s logikom (str. 41–48), autori poseban akcenat stavljaju na praktičnu primjenu stripa u nastavnom procesu. Stoga su kao svojevrsan egzemplar stripozofskog pristupa nastavi filozofije analizirali stripove, odnosno grafičke romane *V kao Vendetta*, *Stripologikon* i *Superman* (str. 49–73).

Prilikom vrednovanja i upotrebljavanja ovih priloga u nastavi, svakako treba imati na umu činjenicu, koju autori također ističu, da se strip nikako ne može koristiti kao zamjena za udžbenik i filozofske tekstove. Stoga je

preporuka autora da se uloga stripa u nastavi filozofije prvenstveno shvati kao olakšavajuće sredstvo koje će učenicima pomoći u formiranju pojmova pomoću različitih metodičkih postupaka, ali jednako tako i u slučaju primjene spoznajnih metoda. U tu svrhu, autori ističu: “To se postiže na način da se filozofski sadržaji, iz jedne apstraktne argumentacijske i logički strogo strukturirane forme, transponuju u jednu slobodniju, učenicima prijemčiviju i atraktivniju, stripovnu formu, a da se pritom ne izgubi smisao i kompleksnost filozofske problematike.” (str. 37).

Treće poglavlje, uz ranija istraživanja autora, u kojima su posredstvom ispitivanja mogućnosti primjene stripa u okviru nastave iz filozofije nastojali ukazati na doprinose stripa kao sredstva pojašnjenja filozofskih sadržaja u kontekstu kvaliteta stečenog znanja, te na njegovu poticajnu ulogu u razvoju kritičkog mišljenja, predstavlja zaokruženu cjelinu kojom se potvrđuje opravdanost primjene stripovne metode u nastavi. Stoga učeničke stripove i refleksije o koristi primjene stripa u nastavnom procesu treba promatrati kao poziv nastavnicima da na svojim časovima pokušaju implementirati stripovnu metodu, te istovremeno kao ohrabrenje da i sami počnu promišljati o uvođenju inovativnih metoda koje imaju snagu potaći učeničku kreativnost.

I na kraju, uzimajući u obzir brojne probleme s kojima se suočavaju nastavnici u regiji, naročito u pogledu nedostatka kvalitetnih udžbenika i studija iz metodike nastave i filozofije odgoja, knjiga o kojoj je ovdje riječ predstavlja važan i pionirski iskorak u osmišljavanju i primjeni kreativnih metoda koje bi suštinski trebale promijeniti trenutne odgojno-obrazovne prilike. Paradoksalno, radi se o djelu koje prisiljava čitatelja, posebno nastavnika filozofije, na čitanje i primjenu stripova u nastavi ponajviše zbog njihovog skandaloskog karaktera koji, uz brojne navedene mogućnosti, prvenstveno pruža odličnu osnovu za razvoj kreativnosti u nastavnom procesu.

Purišević, Fuad, *Opće upravno pravo, Tom prvi, Pojmovno određenje uprave i nosioci upravne funkcije*, 2022, 371 str. i *Opće upravno pravo, Tom drugi, Teritorijalna organizacija uprave i radni/službenički odnosi kadrova u upravi u Bosni i Hercegovini*, Planjax komerc, Tešanj, 2022, 222 str.

Upravno pravo (engl. *administrative law*) je grana prava koja uređuje upravnu djelatnost. Čini je sistem pravnih normi koje uređuju organizaciju uprave i javnih službi, upravni postupak, obavljanje upravnih poslova, donošenje pravnih odluka uprave i kontrola uprave. U tom smislu, upravno pravo predstavlja poseban pravni podsistem, koji sa ostalim granama prava, kao posebnim pravnim podsistemima, čini pravni sistem jedne zemlje.

U obavljanju svoje djelatnosti uprava donosi upravne propise kojima propisuje opšte pravilo za neodređen broj slučajeva i lica, zatim upravne akte kojima uprava propisuje posebno pravilo za konkretan slučaj i određeno lice, sklapa upravne ugovore i čini upravne radnje kojima uprava pruža građanima javne usluge. Od velike važnosti su one procesne norme koje se odnose na upravni postupak zato što se njima propisuje postupak donošenja upravnih akata kojima se odlučuje o pravima i obavezama u upravnim stvarima.

Snažan razvoj upravnog prava kao samostalne pravne discipline je i u bh. nauci popraćen odgovarajućim djelima koja se sveobuhvatno i sistemski bave upravnim pravom, posebno: Dedić, Sead, *Upravno pravo Bosne i Hercegovine*, Pravni fakultet Univerziteta u Bihaću – “Magistrat”, Sarajevo, Bihać – Sarajevo, 2001; Kamarić, Mustafa; Festić, Ibrahim, *Upravno pravo*, Editio Iuristica, Sarajevo, 2004; Kunić, Petar, *Upravno pravo, drugo izdanje*, Pravni fakultet Univerziteta u Banja Luci, 2010. i Dimitrijević, Predrag, *Upravno pravo – materijalno pravo*, Primaprom, Banja Luka, 2014. Hvale vrijednom nizu pridružila su se i izdanja *Opće upravno pravo, Tom prvi, Pojmovno određenje uprave i nosioci upravne funkcije* i *Opće upravno pravo, Tom drugi, Teritorijalna organizacija uprave i radni/službenički odnosi kadrova u upravi u Bosni i Hercegovini*, univerzitetski udžbenik dr Fuada Puriševića, vanrednog profesora Fakulteta za kriminalistiku, sigurnosne studije i kriminalistiku

* Pravni fakultet u Lukavici. E-mail: milena.s@blic.net.

Univerziteta u Sarajevu. Udžbenik je objavljen u januaru 2022. godine u izdanju Izdavačko-štampane kuće Planjax komerc iz Tešnja.

U novom udžbeniku sadržana su poglavlja o temama kojima se autor kontinuirano duži niz godina bavi u svom naučnom radu, što posebno doprinosi naučnoj utemeljenosti udžbenika. Iako je ponajprije riječ o udžbeniku namijenjenom studentima, djelo prof. Puriševića ima izraženu pravnonaučnu vrijednost, na što ukazuje i obim bibliografije i korištenih pravnih izvora.

Recenzenti su, osim autora ovog priloga, dr Sead Dedić, profesor emeritus Pravnog fakulteta Univerziteta u Sarajevu; dr Predrag Dimitrijević, redovni profesor Pravnog fakulteta Univerziteta u Nišu; dr Marinko Đ. Učur, redovni profesor i naučni savjetnik iz Rijeke, i dr Sanjin Omanović, redovni profesor Pravnog fakulteta Univerziteta u Sarajevu.

Prije detaljnijeg komentara teksta, širu čitalačku javnost vrijedi upozoriti na nekoliko biografskih podataka o autoru, čiji je opus nesporno poznat svim naučnicima upravnog prava s teritorije bivše jugoslavenske države, ali i šire. Tako izdvojimo činjenicu da je prof. Purišević autor šest udžbenika i monografija: Purišević, F.; Dedić, S., *Službeničko pravo u Bosni i Hercegovini*, Službeni list Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 2016; Purišević, F., *Opći upravni postupak u Bosni i Hercegovini (Upravno procesno pravo – Prvi dio)*, Službeni list Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 2012; Purišević, F.; Rahić, T., *Upravna i sudska zaštita javnih nabavki u Bosni i Hercegovini sa osvrtom na Evropsku uniju i zemlje okruženja*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2017; Purišević, F., *Fenomeni postupnog prava*, Službeni list Bosne i Hercegovine; Sarajevo, 2011; Purišević, F., *Boračka prava u Bosni i Hercegovini i državama okruženja*, Službeni list Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 2010. i Purišević, F., *Boračka zaštita u Federaciji Bosne i Hercegovine*, Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava u Sarajevu, Sarajevo, 2000. Učestvovao je u projektima: (1) "ACroSS – Izgradnja integriteta i jačanja antikorupcijskih praksi u sektoru sigurnosti" Centra za sigurnosne studije Bosne i Hercegovine, u svojstvu stručnog konsultanta pri izradi i analizi pravnog okvira javnih nabavki u sektoru sigurnosti; (2) Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, sa posebnim aktivnostima na: Istraživanju legislativne osnove migracija iz Bosne i Hercegovine prema Evropskoj uniji, prikupljanju i analizi zakona i podzakonskih akata u BiH i Evropskoj uniji, te pisanju separata o uticajima postojeće zakonodavne osnove u BiH i Evropskoj uniji na migracije iz BiH prema zemljama EU, Sarajevo 2019. i (3) "Zločini u Ahmićima 1993." Instituta za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava u Sarajevu, u svojstvu spoljnog saradnika, vodio projekat.

Zamisao autora je da ovo bude udžbenik upravnog prava, namijenjen studentima prava, studentima fakulteta na kojima se izučava kriminalistika,

kriminologija i bezbjednost, te studentima koji se usko specijaliziraju za poslove uprave, odnosno svim kadrovima koji rade na raznovrsnim i složenim poslovima upravno-pravne prirode. Posebna intencija autora je da ovaj udžbenik bude korisno štivo za praksu. U tom kontekstu, autor posebno insistira na činjenici da upravna praksa predstavlja zapravo stvaran život upravno-pravne grane. Zato konstatuje da upravno-pravna grana i upravno-pravna praksa predstavljaju u suštini jednu pojavu sa dva lica, a to su normativna (upravno pravo) i faktička (nauka o upravi). Ukoliko se uprava bude posmatrala samo sa pravnog, a ne i sa vanpravnog aspekta, izostaće ne samo pravilnost u radu, već i efikasnost i efektivnost upravno-pravne grane, što sada nije nimalo rijetka pojava u Bosni i Hercegovini. Jedino objektivno vrednosno mjerilo za reformu javne uprave treba da bude efikasno i efektivno ostvarivanje interesa građana, odnosno “zadovoljan građanin, ma gdje prebivao u državi Bosni i Hercegovini”.

Udžbenik sadrži četiri dijela koji se odnose na Uvodna i suštinska određenja uprave, Nosiocje upravne funkcije, Teritorijalnu organizaciju i oblike organa uprave na bosanskohercegovačkom prostoru i Radno-pravne, odnosno službeničke odnose kadrova u upravi.

Dok se Tom prvi sistemski i temeljito bavi, među ostalim, pojmovnim i institucionalnim shvatanjem i razumijevanjem javne uprave, posmatranjem organizacije javne uprave koja se stara o društvenoj zajednici u cjelini, odnosno njenom funkcionisanjem, s posebnim akcentom na institucionalno ostvarivanje potreba građana i njihovih organizacija, Tom drugi donosi uvodna pitanja i organizaciju javne uprave, s posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu. Pored tradicionalnih shvatanja o upravi, autor posebnu pažnju posvećuje razmatranju i razumijevanju uprave kao službenog sistema za socijalnu regulaciju.

Autor se dakle bavi jednom jako složenom temom, a to su organizaciona pitanja javne uprave sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu. Ovo zato što Bosna i Hercegovina ima izuzetno složeno društveno uređenje, sa elementima koji su nedovoljno definisani i precizirani. Mora se imati u vidu i težina zadatka, koga je i sam autor svjestan, jer se bavi organizacionim pitanjima bh. uprave u vrijeme koje je “prostor” za djelovanje birokratizovanih politika i njenih autora.

Centralni predmet razmatranja je, osim pojmovnog i institucionalnog shvatanja i razumijevanja javne uprave, posmatranje organizacije javne uprave koja se stara o društvenoj zajednici u cjelini, odnosno njenom funkcionisanju, s posebnim akcentom na institucionalno ostvarivanje potreba građana i njihovih organizacija. Naime, uprava je djelatnost koja, u skladu sa zakonom: pomaže, podstiče, ovlašćuje, potvrđuje i dodjeljuje, ali, isto tako, i zabranjuje, naređuje i ograničava prava građana i ostalih učesnika upravno-pravnih odnosa.

Osim o navedenim djelatnostima uprave, u udžbeniku se posebno govori o ulozi, značaju i neizbježnosti kontrole javne uprave. Zamisao autora je da ovakav pristup bude svojevrsna paradigma za potpuno uređenje sistema organizacije javne uprave u Bosni i Hercegovini, poštujući pri tome direktive Evropske unije, odnosno njenu pravnu stečevinu (*acquis communautaire*). On jasno ističe da “upravne norme treba da obezbeđuju proaktivno, a ne reaktivno djelovanje”.

Javna uprava se posebno i aktuelno razmatra u bh. pozitivnom zakonodavstvu. Ovakav način posmatranja i analiziranja stanja obogaćen je i promatranjem uloge i značaja uprave u Evropskoj uniji, što je obrađeno pod naslovom Osnove upravnog prava Evropske unije.

Uz respekt štiva u cijelosti, posebno je autor originalno i recentno obradio uvodni dio i izvore prava, kao i osnove prava Evropske unije. Naime, autor s pravom konstatuje da je poznavanje evropskog prava od presudnog značenja za: građane, privrednike, pravna lica, empiriste i naučnike, jer se neposredno ili posredno odnosi na sve njih. Evropsko pravo se nalazi u uzajamnoj vezi sa domaćim pravnim sistemom, zbog čega je neophodno seriozno poznavanje ne samo domaćeg, već i evropskog prava. Uz navedeno, pohvale autoru treba uputiti i za to što je udžbenik izuzetno bogat objašnjenjima pojmova, kao što su sintagme “javni interes” i “javna ovlaštenja”, a poseban respekt zaslužuje način prikazivanja i obrade javnih agencija u BiH.

Na više mjesta u svom udžbeniku autor ponavlja da je za reformu javne uprave neophodan profesionalni, stručan, kompetentan, politički neutralan i nepristrasni kadar. Smatra da, ukoliko bh. uprava ne bude imala profesionalan službenički kadar, što sad nije slučaj, uprava neće moći postati neophodan generator društvenog razvoja. Ovo pitanje smatra jednim od esencijalnih u svim društvenim sistemima, a posebno u zemljama u razvoju, među koje spada i Bosna i Hercegovina.

Profesor Purišević upozorava na to da u takvom ambijentu političke partije koje osvoje vlast postavljaju državne službenike po partijskoj lojalnosti, a ne stručnosti i kompetentnosti službeničkog kadra. Jednostavno, po vulgarnom shvatanju američkog sistema plijena (*spoils system*), političke partije vrijeme svoga vladanja ovdje primarno vide kao priliku za lično sticanje materijalne i druge koristi, a ne za obezbjeđenje i zadovoljenje opšteg ili javnog dobra njenih građana. Zato politički oligarsi vode računa i staraju se, u pravilu, o politički lojalnom sinekura kadru, odnosno kadru kojem ti isti vlastodršci obezbjeđuju dobro plaćena radna mjesta, a koja im omogućavaju lagodan i bezbrižan život – bez ličnog rada i zalaganja. Filozofija “uhljebljenja” u javnoj službi, koja je rezultat mentalnog stanja društvenog sistema, konačno mora prestati, konstatuje autor.

Autor podsjeća na to da je učinkovitost izvršne, odnosno upravne vlasti najbolji i najpouzdaniji pokazatelj efikasnosti jednog društvenog sistema u cijelosti. U kontekstu iznesenog, ispravno konstatuje da se vrijednosti javne uprave moraju kontinuirano i permanentno njegovati. Vrijednosne karakteristike javne uprave, zajedno sa proaktivnim djelovanjem službenika kao zasebnog segmenta kulture, trebale bi da profiliraju tri vrijednosne dimenzije organizacijske kulture: pravnu, političku i ekonomsku.

Podsjeća se na to da bh. zakonodavci nisu dali nikakve objektivizirane kriterije za ocjenjivanje i vrednovanje kadrova u upravi. Bez ovakvog pristupa određenju kriterija za uspješnost u radu, uprava neće moći i dalje biti zadovoljavajući servis građanima u ostvarivanju njihovih pripadajućih prava, obaveza i interesa, te će građani i dalje biti uskraćivani za djelotvorno (efikasno i efektivno) ostvarivanje svojih prava. Dok efikasnost podrazumijeva i cijenu koštanja svake pojedinačne usluge, odnosno svakog pojedinačnog učinka, do tle se pomoću efektivnosti mjeri realizovanost i kvalitet ostvarenog, zaključuje autor.

Posebno je prihvatljiva i percepcija autora o poimanju samostalnosti organa upravne vlasti. Konstatuje se da se samostalnost organa uprave ne može nikada posmatrati kao apsolutna vrijednost, te je treba uvijek posmatrati i cijeniti u kontekstu djelatnosti koju ovi organi vrše. Organi državne vlasti su dio cjeline ukupne organizacije uprave, nekada hijerarhijski povezane, kao što je slučaj kod policije i vojske, a danas sve više dominira primarno saradnja i koordinacija, kao što je slučaj kod obrazovanja, kulture, socijalne zaštite i slično. Zbog svih navedenih razloga, autor ispravno zapaža da je položaj organa upravne vlasti različit u odnosu na sudove. Dok organi upravne vlasti imaju relativnu samostalnost u radu, sudovi imaju radnu i poslovnu nezavisnost, koja je, uz to, još i apsolutnog karaktera. Na kraju, zaključuje da je nezavisnost sudova šira od samostalnosti uprave, jer se na sudove ne može uticati, ni pojedinačno, ni generalno, dok to nije slučaj kod uprave.

U fokusu svog interesovanja autor ispravno zapaža i specifičnost radnih odnosa državnih službenika, te njihov radni odnos predstavlja kao poseban, odnosno službenički odnos, za razliku od opštih propisa o radnim odnosima koji se primjenjuju u preduzećima i drugim organizacijama. Radni odnosi u preduzećima i drugim organizacijama se uspostavljaju povodom vršenja rada, dok se službenički odnos uspostavlja povodom vršenja vlasti, navodi autor.

Šta na koncu zaključiti o udžbeniku koji stoji pred nama? Suhoparna konstatacija da je riječ o preglednom i poučnom djelu, koje predstavlja sistematičan i didaktički utemeljeni izvor znanja, jeste nesporno tačna, ali se ne čini dovoljno zadovoljavajućom. Stoga vrijedi posegnuti za riječima da u ovim knjigama prof. Puriševića nalazimo gotovo sve što je u teoriji i praksi o upravnom pravu

danas poznato. Dodajmo tome da iz autorovog stila izbijaju elementi njegovog naučnog profila, ali da je, uprkos tome, jezik kojim je udžbenik napisan ležeran i živ, koji se čita i razumijeva s lakoćom. Potpisniku ovih redova ostaje ocjena da je prividna lakoća pisanja koja prožima knjige prof. Puriševića možda i njihova najveća vrijednost, čime je dokazano da je autor uspio u istinskom poduhvatu približavanja vrlo složene materije širokom čitateljskom krugu.

Uz neupitan naučni doprinos, nužno je naglasiti obilježja knjiga koje ih čine originalnim i jedinstvenim udžbenikom prava. Specifična didaktičko-metodička obrada prihvaćena je i u prvom i drugom tomu. Udžbenik omogućuje personalizaciju učenja, prilagođen je zahtjevima i navikama novih generacija, te podstiče kritičko promišljanje. Nadati se da će savremeni standardi postavljani u ovom udžbeniku biti slijeđeni i u budućim bh. udžbeničkim izdanjima u polju prava.

Zbog navedenih obilježja udžbenika i uravnoteženog naučno-nastavnog pristupa obradi odabranih tema upravnog prava, udžbenik je nedvosmisleno prikladan i za pravnu praksu, zbog čega ga posebno preporučujem i advokati-ma, sudijama, kao i svim drugima koji se u svom profesionalnom radu susreću s materijom upravnog prava. Konačno, valja čestitati autoru ne samo na izvršnom i originalnom udžbeniku, već i na tome što je rad na njemu uspješno dovršen u okolnostima tzv. novog normalnog, koje normalno nije, a nažalost nije više ni novo. U vjeri da će kvalitet ovog udžbenika biti nadaleko prepoznat, želim puno uspjeha autoru u daljnjem stvaralaštvu.

Prilog bosanskom pitanju Osvrt na knjigu profesora, akademika Slave Kukića *Narod i nacija* (Kult-B, Sarajevo, 2023)

Pitanje integracije i opasnosti dezintegracije bosanskohercegovačkog društva i države je fundamentalno pitanje koje je u temelju svih važnih javnih i akademskih rasprava već trideset godina. Brojni učesnici u tim raspravama jasno ističu *etnonacionalizam* kao ključnu prepreku integracijskim naporima čiji se rezultati mogu podvesti pod opći civilizacijski sunovrat u kojeg je gurnuo ovu zemlju i njene ljude. Zato će za svakoga ko se upušta u analizu ili kritiku etnonacionalističke hegemonije u BiH koja već trideset godina drži u potčinjenosti njene ljude knjiga profesora Kukića predstavljati izuzetno vrijedan doprinos toj diskusiji, jer argumentirano otvara jednu sasvim novu perspektivu za razumijevanje ukupnog problema. Naime, Kukić, pored uobičajenog B-H-S nacionalističkog trojca koji sistematski razara društveno tkivo i svaku smislenu perspektivu za BiH, identificira “još jednog” člana u toj ekipi koji, možda na prvi pogled, nema izravno nacionalističko obilježje, ali ga Kukić obilježava kao “sastavnicu bošnjačkog nacionalizma”.¹ On se čak predstavlja kao antinacionalistička perspektiva s kapacitetom da razlike proizvedene ili potencirane nacionalizmima izmiri, pa čak i prevaziđe.

Riječ je o narativu koji razvija nekolicina intelektualaca u javnom diskursu i akademskoj periodici koji bi se u najširem smislu mogao odrediti kao “ideja bosanske nacije” koji se izražava pojmovima “nacional-državljskog”,² ili što

* Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine. Fakultet političkih nauka Univerziteta u Sarajevu. E-mail: asim.mujkic@fpn.unsa.ba.

¹ Kukić ukazuje na činjenicu da je bošnjački nacionalizam heterogen i u različitim historijskim periodima imao je drugačije prioritete. Među recentnijim oblicima njegove manifestacije tu su najprije ideje razvijene oko *Islamske deklaracije* Alije Izetbegovića. Riječ je o jednoj verziji političkog islama inspiriranoj učenjima Muslimanskog bratstva koje je Izetbegović u mladosti prihvatio i razvijao unutar organizacije Mladi muslimani. Druga verzija nastaje nakon Prvog bošnjačkog sabora 1993. godine. Umanjuje se, naizgled, prisutnost religijskog elementa, da bi on izronio kao ključna determinanta u određenju pojma Bošnjak, a Bošnjaci bivaju razumljeni kao temeljni bosanskohercegovački narod koji ima pravo na svoju nacionalnu državu kao i svi drugi narodi Evrope. Historijski Bošnjaci se prikazuju kao etnički sveobuhvatni supstrat cjelokupnog stanovništva BiH.

² Na ovom mjestu vrijedi spomenuti stav Viktora Ivančića kojeg citira Kukić kada kaže: “za opstojnost BiH bošnjački nacionalizam je jednako poguban kao hrvatski i srpski. Jedino što

bi se kod nas reklo “građanskog” narativa koji vidi *Bosnu* (dakle, ne Bosnu i Hercegovinu) kao “nacionalnu državu” jedne nacije, *bosanske nacije*. Prema takvom gledanju, unatoč različitim etnonacionalnim manifestacijama i oblicima kolektivnog identificiranja kodificiranim u ustavima i zakonima ove zemlje, u BiH, suštinski, postoji samo jedna nacija, čiju egzistenciju sada treba osvijestiti, a potom i uspostaviti je kao samosvojni politički subjekt. Različite manifestacije kolektivnog identiteta “s poštovanjem” treba vratiti u *privatnu* sferu individuuma, u njegova ili njezina “četiri zida”, kako je danas popularno reći. Analizirajući tekstove i istupe promotora tog pristupa na stranicama ove knjige, Kukić će, međutim, u tom nacional-državljskom narativu koji se razvija prepoznati ne integracionizam, već naročiti *državljski nacionalizam* koji, kao uostalom i posvuda u svijetu, osigurava hegemoniju neke povlaštene društvene grupe.

Još opasnije, autor naglašava da ova perspektiva jedne nacije počiva na ideji jedinstvenog etničkog supstrata bosanske nacije (govor o “etnički kompaktnom narodu” svojstven je svim domaćim etnonacionalizmima), pa se u konačnici koncept državljanskog nacionalizma, za razliku od savremenih koncepcija, recimo, ustavnog patriotizma, u biti svodi na etnički nacionalizam, a takve već imamo “u ponudi” u BiH. Kukić ovom analizom postavlja racionalno, pragmatično pitanje, naime, ako je “nacionalizam” izvor svih naših problema u BiH, a jeste, na temelju čega možemo očekivati da će novi, četvrti nacionalistički narativ, sada riješiti naš problem, da će on izmiriti postojeće nacionalističke suprotnosti?

Naravno, autori koji razvijaju “nacional-državljski” narativ sebe ne percipiraju kao nacionaliste. Naprotiv, smatraju se kritičarima nacionalizma svih boja, a u javnosti, kritički nastrojeni pojedinci prema hegemoniji etnonacionalističkih partikularizama bivaju percipirani kao sastavni dio “građanske platforme” ili bloka. Oni se referiraju na ono što obično zovemo “evropskim vrijednostima” – na vladavinu prava, na individualna ljudska prava i slobode i slično – ukazujući na pogubnosti sva tri etnonacionalizma. To se javnosti iscrpljenoj nacionalističkim opstrukcijama može učiniti kao prava alternativa i olakšanje. Ali Kukić taj nacional-državljski narativ smatra samo varijantom bošnjačkog nacionalizma, odnosno bošnjačkog unitarističkog projekta koji se uspostavlja, kao i svaki sličan projekt drugdje, na osnovu negacije drugog i drugačijeg, onoga što se ne uklapa u takvu ideološku projekciju jedne nacije.

on u svojoj logističkoj bazi nema rezervnu državu, nema dislociranu maternicu, tako da ne nastupa secesionistički, već državotvorno, i stoga neopravdano uživa stanoviti popust. Bilo bi dobro da taj državotvorni patos nikoga ne zavara, jer je u konačnici, i autodestruktivan.” (Ivančić, u: Kukić, 2023: 88).

Autor objašnjava na samom početku, u Predgovoru, kako je knjiga nastala kao “izraz potrebe za teorijskim sučeljavanjem sa sve naglašenijim trendom dovođenja pod znak pitanja, pa i otvorenog negiranja nacionalne samobitnosti Hrvata, Bošnjaka i Srba u Bosni i Hercegovini i istodobnog zagovaranja teze o BiH kao mononacionalnoj državi bosanske nacije”. Dakle, kritičko pretresanje jedne perspektive, naročito diskurzivnog obrasca, koji se nekritički svrstava u onaj korpus perspektiva koji možemo u najširem smislu nazvati “idejom građanske države BiH”, glavni je motiv ove knjige profesora Kukića. Kao neko ko je i sam zagovornik uređenja BiH na građanskim principima s naglašenim aspektima socijaldemokratije koji treba da stvore okvir za integraciju, inkluziju bosanskohercegovačkog društva u njegovom pluralitetu *odozdo*, Kukić u ovoj ideji “bosanske nacije” prepoznaje ne integraciju, već unitarizaciju, *odozgo*, koja već na svom početku – idejom o etnički kompaktnom supstratu – isključuje, namjesto da uključuje. On je prepoznaje kao “ciljanu i teorijski krajnje problematičnu, konstrukciju povijesnih, teorijskih i inih pretpostavki kako bi se utemeljenima proglašavalo političke ideologije i državni projekti u ime kojih se sve to čini” (str. 12).

Kukić taj obrazac, koji s pravom smatra zastarjelim, prevaziđenim (pogledati poglavlje 5. “Globalizacija i budućnost nacije”), a koji počiva na striktnoj odijeljenosti “nacije” (demos), kao čiste političke kategorije, od “naroda” (ethnos) kao čisto kulturno-identitetske kategorije, razumijeva kao “instrument bošnjačkog unitarističkog projekta” (str. 14). Ovim predloženim razdvajanjem političke (bosanska nacija) od identitetsko-etničke sfere (bošnjačka, hrvatska, srpska narodnost), na BiH se želi primijeniti prosti, klasični model liberalne, građanske države po kojemu se identitetske razlike zakonski ograđuju u sferu privatnosti, dok naspram njih stoji čista država kao “neutralna” sila koja štiti prava i slobode individualnog građanina. No, da li takva “neutralna” država uistinu ukida partikularne razlike? Još je Karl Marx argumentirano pokazao kako je navodna *neutralnost države* u biti instrument za dominaciju – klasnu, etničku, rodnu ili, kao što je to obično slučaj, sve to zajedno. U tekstu “Prilog židovskom pitanju”, govoreći o buržujskoj državi, dakle neutralnoj nacija-državi, Marx zaključuje:

Država ukida na svoj način razliku po rođenju, staležu, obrazovanju, zanimanju, kad rođenje, stalež, obrazovanje, zanimanje proglasi nepolitičkim razlikama, kad bez obzira na te razlike svakog člana naroda proglašava ravnopravnim učesnikom narodnog suvereniteta, kad sve elemente stvarnog narodnog života razmatra sa stajališta države. Stoga država dopušta privatnom vlasništvu, obrazovanju, zanimanju da djeluju na svoj način tj. kao privatno vlasništvo, kao obrazovanje, kao zanimanje

i da ističu svoju posebnu suštinu. Daleko od toga da ukida ove stvarne razlike, ona, naprotiv, egzistira samo pod njihovom pretpostavkom, osjeća se kao politička država i ističe svoju općenitost samo u suprotnosti prema ovim svojim elementima (Marx, 1961: 56).

S ovim Marxovim mladalačkim uvidom jasno je da moderna nacija integrira ne na način ukidanja stvarnih (identitetskih) razlika, već naprotiv, egzistira samo pod njihovom pretpostavkom pa, Marx kaže, na primjer, “s političkim uništenjem privatnog vlasništva, privatno vlasništvo ne samo da nije ukinuto, nego se, štoviše, pretpostavlja” (Marx, 1961: 56). Slijedom toga, mogli bismo zaključiti, što se tiče onog držanja “izvan” i depolitiziranja identitetskih partikularnosti, nacija-država ne samo da ne ukida određeni etnički krug, određenu klasu, već ih podrazumijeva, pretpostavlja. Razlike – u BiH one etničke – nastavljaju da djeluju na svoj način, dakle kao *etničke*, i da ističu svoju *posebnu* suštinu.³

Ili, da ovaj Marxov uvid prevedemo na današnje teorijske tokove: takvo odjeljivanje koje insistira, s jedne strane, na tome da je građanin (*citoyen*) politički, a njegov etnički identitet nepolitički, odnosno delegiran u nepolitičku sferu, naprosto je u povijesnom smislu demantiran. Baš nas politička povijest uči da je problematika kulturno-identitetskog i onog emotivnog itekako politička. Carl Schmitt kaže: “svaka religijska, moralna, ekonomska, etička ili bilo koja druga antiteza transformira se u političku ako je dovoljno jaka da efikasno grupira ljudska bića prema liniji ‘prijatelj’ – ‘neprijatelj’.” (Schmitt, u: Mouffe, 2005: 111). Drugo, etnicitet i nacija nisu neke neutralne (nepolitičke) identitetske karakteristike građanina, već su i sami politički projekti i konstrukti, čemu svjedočimo od 1990. godine u BiH. Da li je moguće “osloboditi” građanina tako što ćemo, kako to Marx kaže, na državnom nivou ukinuti partikularne identitetske razlike, privatizirati ih?

Ali, kako je moguće razdvojiti slobodu od identiteta? To je moguće jedino na ideološki način – hipostaziranjem individuuma u pred društveno, i time u predugovorno stanje, stvaranjem individuuma “po sebi” koji bi u svojoj apstraktnosti bio, preko vladavine prava, jednak sa svakim takvim apstraktnim individuumom u svojoj individualnoj, apstraktnoj slobodi. U ovom se ogleđa cijela metafizika ideje moderne nacija-države. Ovdje se pretpostavlja supstancijalni subjektivitet koji, zavisno od uloga u društvu, može biti i ovo i ono (identitetski), ali je on u svojoj supstancijalnosti a priori neutralni nositelj svih mogućih partikularnih određenja. On je “ideja čovjeka građanina”, ono

³ Marx izvrcé izvorno pitanje Brune Bauera o mogućnosti emancipacije Židova u Njemačkoj u: “da li stanovište *političke emancipacije* ima pravo da od Židova zahtijeva ukidanje židovstva, a od čovjeka uopće ukidanje religije?” (Marx, 1961: 52).

“stvarno Stvarno”, a razni identitetski markeri (vjersko, etničko, kulturno, seksualno opredjeljenje) su akcidencije. Vladavina prava tako štiti tu ideju čovjeka kao slobodnog supstancijaliteta bez obzira na njegova konkretna tjelesna uprizorenja (pripadnik ovog ili onog etnosa, rase, spola, klase, ili nekog drugog akcidentsa). Na ovaj način bi se mogla opravdati i kroz povijest se pravdala svaka vrsta ugnjetavanja. Svrha slobode je da individuum bude slobodan u onome što jeste (vrlo partikularno), ne “u svoja četiri zida”, nego da je priznat u svojoj partikularnosti u političkoj i javnoj sferi. To treba, prema autoru, biti polazište za svaki projekt integracije bosanskohercegovačkog društva i države jer, kaže Kukić:

Ni na kraj mi pameti, bit ću još izravniji, stvore li povijesni procesi za to pretpostavke, nije isključivanje mogućnosti integriranja bosanskohercegovačkih nacija, ali i nacionalnih manjina i građana bez nacionalne i etničke identifikacije, koji danas svi zajedno čine ukupnost bosanskohercegovačkog etničkog kolorita, u jedinstvenu naciju bosanskohercegovačkih državljana (str. 11).

Ali, ta se integracija ne postiže slijeđenjem forme nacionalne države, jer ona “nije sposobna da demonstrira jednako poštovanje za sve svoje podanike. Verna svom utemeljenju, nacionalna država nužno povlači razliku između podanika koji pripadaju većinskoj naciji i pripadnika nacionalnih manjina” (Dimitrijević, u: Zgodić, 2022: 383). U ideji države bosanske nacije, na prvi pogled neetničkoj koncepciji, Kukić prepoznaje etničku pozadinu. Obilježje svakog nacionalizma, osobito na europskom istoku, ideja je temeljnog, državotvornog naroda koji bi u ovom slučaju bio “bosanski”, dakako, ako proces “osvješćenja” o pripadnosti istom etničkom kompaktnom izvoru među pripadnicima sva tri naroda u BiH bude uspješan. Međutim, ako državljansko-nacionalna ideja bosanske nacije nastaje kao kritika tri etnonacionalizma, zašto je uopće relevantna ova historijska referenca na etnički kompaktan supstrat nacije, kao teza o temeljnom narodu čiju egzistenciju mi, današnji zabludjeli, zavedeni, treba da osvijestimo?

Kukić smatra da je to zato jer se želi negirati višenacionalni karakter BiH. Sada, u kojoj mjeri u BiH možemo govoriti o zasebitim, zaokruženim nacijama onako kako to propisuje ova ili ona teorija, tim prije jer proces izgradnje nacionalne samobitnosti, kao povijestan, samo može trajati, a nipošto biti okončan, tema je za drugu raspravu, ali ono što je nepobitno je osjećaj nacionalnog identiteta koji građani ove zemlje imaju za sebe, a taj je da, kako piše Kukić, “danas Bošnjaci, Srbi i Hrvati čine tri, međusobno različita nacionalna identiteta” (str. 29), a to ne može biti otpisano tek kao stvar ličnih preferencija. Ono ima i imat će političku težinu. Pri tome nam neće biti od velike pomoći

pravorijek historičara, političkih filozofa, sociologa, antropologa. Kukić u jednoj fusnoti intrigantno pita:

Što bi se, međutim, danas promijenilo i da je, hipotetski, Imamović u pravu da su u dalekoj povijesti, u srednjem vijeku, na prostoru današnje Bosne i Hercegovine živjeli pripadnici istog naroda? Jer povijesni razvojni procesi su, bilo nam pravo ili ne, učinili svoje. Danas Bošnjaci, Srbi i Hrvati čine tri, međusobno različita nacionalna identiteta. I u vezi s tim pomoći ne može ništa, posebice ne historijska mitomanska svijest – slična onoj o Srbima kao nebeskom narodu ili, pak, Hrvatima od stoljeća sedmog. Sasvim suprotno, guranje u kola takve svijesti može biti samo u funkciji osiguravanja pretpostavki kontinuiteta međusobnog sukobljavanja, nikako i u funkciji traganja za onim što može biti zalag zajedničkog života u budućnosti (str. 29).

Dakle, po mišljenju autora, koncepcija nacionalnog državotvorstva u ovom klasičnom smislu rastače pluralitet bosanskohercegovačkog društva i predstavlja pogonsko gorivo domaćih etnopolitika, kako onih otvorenih, tako i onih “naciotvornih”. Onda, šta to konkretno znači za ideju građanske države? Da li treba da se pomirimo s idejom da je demos u stvari etnos – bilo da govorimo o ovom “konstitutivnom” etnosu ili o nekom historijskom kompaktnom? Daleko od toga. Ali kako to prevazići? Dakle, kada kažemo da je kod nas etnos u stvari demos, to ne znači da sada trebamo prognati etnos u neku zamišljenu, nepolitičku, privatnu sferu. Bio bi to apstraktni demos, koji bi počivao, kako smo vidjeli, na hijerarhiji uključenja i isključenja.

Naprotiv, potrebno je pitati: zar je samo etnos demos? Kako su nacionalistički vlastodršci uspjeli depolitizirati sve druge aspekte identitetskog mobiliziranja? Dakle, demos je i etnos i gender, i rasa i klasa – nepregledni pluralitet identiteta koji čine demos dinamičnom kategorijom i određuju mu pravac djelovanja. Tu dinamiku, potvrđuju nam to društvena gibanja u Europi i šire, okvir nacija-države ne može da prati bez uvjerljive ideologije i mehanizama otvorene ili suptilne represije. Zato nacija-država postaje tijesna za dinamiku singulariteta unutar pluralnih društava i iziskuje svoju transformaciju. Model nacionalne države u načelu ne trpi “kulturno mnoštvo”; ako ga pak i ima, onda se ono trpi jer se izvodi iz jednoga. Pravi odgovor na nacionalizam nije suprotstaviti se vladavini partikularno Jednih “istinom” nekog Superjednog koji obuhvaća sve njih. Zato Kukić traga za rješenjem u vidu pluralne, multinacionalne države bez jedne nadređene političke, odnosno državljanske nacije. O državi bez političke nacije piše i Esad Zgodić. Vodeća ideja je da se krene od onoga s čim raspoložemo na terenu, a ne da sferu realnih društvenih odnosa utrpavamo u postojeći pojmovni aparat, rezultat čega mogu biti samo apstrakcije. Samo

odgovorne političke snage bit će u stanju da u toj realno postojećoj vladavini etničkih razlika, sučeljenosti različitih nacionalnih identiteta, iznađu platformu zajedništva, bez privilegirane pozicije sveznalaštva. Da je to moguće, tome svjedoči sama historija BiH, osobito jedinstvena artikulacija političkog subjektiviteta BiH u formi ZAVNOBiH-a. Kukić zaključuje:

A da bi se pretpostavke za takvu budućnost stvorile, nužno je poći od onoga što danas pripada univerzalnim vrijednostima, ali i onog što je dio bosanskohercegovačke posebnosti. Univerzalnim vrijednostima, kolokvijalno rečeno, pripada uzdizanje na pijedestal vrijednosti čovjeka i njegovih građanskih i ljudskih prava – jednakog prava na svakog građanina u odlučivanju o pitanjima od općeg interesa posebice (str. 121).

Naravno, brojni su načini za integracijske procese, za ono “zajedničko” koje bi jedna imaginativna politika, ali i akademska i intelektualna zajednica mogla proizvoditi i na taj način prevazilaziti ovaj uski “država-nacija” aspekt. Cijeli su slojevi i nanosi koje je nanijela historijska rijeka zajedničkog dijeljenog iskustva, onog “bivanja-sa” koje je obogaćivalo onu običajnosnu, umjetničko-stvaralačku i općenito zajedničku jezičku sferu koja uporno izmiče svakom “ograđivanju” i partikulariziranju obavljajući svoju primarnu zadaću doma u kojem smo svoji na svome. To je historijski zadatak artikulacije “zajedničkog” koji stoji pred svima nama koji se referiramo na univerzalne vrijednosti, o kojima govori Kukić. Taj zadatak je ravan po težini onom sličnom, historijskom zadatku pred kojim su se našli naši ljudi 1943. godine.

KORIŠTENA LITERATURA

Kukić, Slavo, *Narod i nacija*, Kult-B, Sarajevo, 2023.

Marx, Karl, “Prilog židovskom pitanju”, u: Marx, Karl; Engels, Fridrih, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1961, str. 48–80.

Mouffe, Chantal, *The Return of the Political*, Verso, London, 2005.

Zgodić, Esad, *Ideja bosanske nacije*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2022.

Medhótá srávaḥ II: Misao i slovo: zbornik u čast Mislava Ježića povodom sedamdesetog rođendana

(*Medhā utā srávaḥ I: Thought and Word. Felicitation Volume in Honour of Mislav Ježić at the Occasion of His Seventieth Birthday*, glavni urednik Ranko Matasović, urednici Ivan Andrijančić, Mario Grčević i Bojan Marotti, Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, 2023, 479 strana; ISBN 978-953-347-492-2 (cjelina) ISBN 978-953-347-471-7 (knjiga II))



Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti i Odsjek za indologiju i dalekostočne studije Filozofskog fakulteta u Zagrebu već su organizirali predstavljajuće zbornika *Medhótá srávaḥ – misao i slovo*, u čast akademika Mislava Ježića povodom 70. slavljenikova rođendana u četvrtak 1. lipnja 2023. u Knjižnici HAZU. Uobzirujući činjenicu da je uvaženi akademik Mislav Ježić bio gostujući profesor i na FF UNSA, bosanski adeti i uzualnost nalažu da se unekoliko predstavi i za naše akademske krugove ovaj zbornik o njegovom raznovrsnom opusu.

Profesor Mislav Ježić (Zagreb, 1952.) po struci je indolog, klasični filolog, filozof i poredbeni jezikoslovac ili indoeuropeist i godinama je kao nasljednik akad. Radoslava Katičića bio redoviti profesor na Odsjeku za indologiju i

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

dalekoistočne studije na Filozofskome fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, redoviti član Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti, te predsjednik Hrvatske paneuropske unije i potpredsjednik međunarodne Paneuropske unije. Ovaj dični sin povjesničara hrvatske književnosti Slavka Ježića prethodne dvije decenije je glavni urednik *Proceedings of the Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas* (DICSEP), koji uređuje međunarodna redakcija, a objavljuje HAZU, među čijim je najmlađim članovima ikada (od 1992. dopisni, a 2000. redoviti član). Upravo zbog svojeg poredbenofilozofijskog interesovanja i uklona za istočnjačke filozofije, akad. Mislav Ježić je više godina zaredom gostovao na našem Odsjeku za filozofiju i preko dvije decenije traje ta naša surađivačka konverzacija i prijateljevanje s ovim izvanrednim hrvatskim znanstvenikom koji, bez imalo dvojbe i krzmanja, spada u red vodećih europskih i svjetskih poznavatelja sa svojeg područja istraživanja, te nas je silno razveselila činjenica da su njegove kolege i studenti, sukladno dobrim akademskim običajnostima, posvetili ovaj *Festschrift* njemu u čast i nadasve znanstvenom opusu svjetskog značaja, koji je još uvijek narastajućeg karaktera, a kojeg se ne bi postidio bilo koji prestižni sveučilišni centar u svijetu i ovim nimalo ne pretjerujemo.

Nadasve je vrijedno spomenuti u ovom kratkom prikazu da se sanskrt na Sveučilištu u Zagrebu neprekidno poučavao od 1874. u sklopu studija klasične filologije i slavenske filologije te da je Katedru za indologiju osnovao 1959. Katičić, a s nastavom se otpočelo 1962./63. Danas je to ugledna katedra čiji su zaposlenici članovi Međunarodnoga komiteta za orijentalne studije i sudionici u međunarodnim znanstvenim projektima à la Mislav Ježić kojeg, kako urednici s punim pravom primjećuju i osobno objeručke supotpisujem taj njihov nalaz, krasi umijeće pažljivog čitanja s obzirom na glavna područja bavljenja i interese slavljenika, tj. filozofiju i filologiju.

Uz uvodnički tekst "Mislav Ježić: umijeće pažljivog čitanja" koji potpisuju urednici ovog zbornika, uvršteni su sljedeći tekstovi: Branka Despota, "Mislavu Ježiću, kao spomen na prve naše seminare", u odjeljku *Slavenska filologija i jezikoslovlje* uključeni su tekstovi Josipa Galića i Milana Mihaljevića, Bojana Marottija, Nataše Bašić, Georga Holzera (na njemačkom), potom Ranka Matasovića i Augusta Kovačeca.

Pod odjeljkom *Orijentalistika* uvršteni su tekstovi Azre Abadžić Navaey i Ivana Andrijanića, Višnje Grabovac i Sare Lončarić, Ekrema Čauševića, Nenada Moaćanina, Ivane Buljan, dok su pod odjeljkom *Jezik i filozofija* uključeni tekstovi Daniela Bučana, Igora Mikecina, Ljudevita Frana Ježića (Mislavovog sina) i Srećka Kovača. Naravno, svakako se imalo što dometnuti s njegovim poredbenofilozofijskim vidikom, ali naše zagrebačke kolege koje

su hitale s realiziranjem ovog vrijednog sveska u čast slavljenika nisu ostavili prostora da to i učinimo.

Nadalje, odjeljak *Književnost i umjetnost* donosi tekstove Cvijete Pavlović, Nenada Cambija i Vladimira Petera Gossa, dok *Sjećanja i posvete* uključuje tekstove Pave Barišića, Emilija Marina, Zdravke Matišić, uz neizostavnu Bibliografija radova Mislava Ježića, Popis prinosnika, te Kazalo imena i pojmova.

I na kraju, no ne manje važno, urednici s punim pravom ističu, pored znanstvenih i stručnih interesa akademika Ježića, koji su razvidni sa svake stranice ovog zbornika, napose njegovo iznimno bogato društveno djelovanje i veliku erudiciju kojemu osobno svjedoči potpisnik ovog nadasve kratkog prikaza kroz brojne prigode tijekom iznad prispomenutih gostovanja akademika Mislava Ježića kako u Zagrebu i Sarajevu, tako i Šćitu-Rami (Prozoru), Kraljevoj Sutjeci, Franjevačkoj teologiji u Nedžarićima, samostanu sv. Ante na Bistriku, napose gostovanja s Ottom von Habsburgom u Sarajevu, kada smo imali susret i s profesorom Franjom Topićem, i tadašnjim i sadašnjim predsjednikom Paneuropske unije BiH.

Konačno, kako je potpisnik student profesora S. H. Nasra (r. 1933.), Ben-Amija Scharfsteina, koji je umro 2019. u svojoj stotoj godini života, te brojnih drugih dugovjekih komparativista, ništa drugo mi ne preostaje osim da našem slavljeniku, koji je 20. rujna 2022. godine proslavio svoj 70. rođendan, kažem tek sljedeće:

Profesore Ježiću, sretnih prvih sedamdeset u umjetnosti vječnog lađanja!

Nevad Kahteran, Mojnilo, 17. rujna 2023. godine

UPUTSTVO 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 treba da sadrže 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 treba da koriste slova vrste 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 strani 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 (harvardski bibliografski stil)

Monografije: Prezime, ime autora, naziv monografije (*italic*), izdavač, mjesto izdavanja, godina izdanja.

Polanji, Karl, *Velika transformacija*, Filip Višnjić, Beograd, 2003.

Collier, Paul, *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: Prezime, ime autora, naziv djela (pod znacima navoda), "u", ime i prezime urednika (ur.), naziv zbornika (*Italic*), naziv izdavača, mjesto izdavanja, godina izdanja, broj strana.

Miščević, Tanja, "Pregovori Srbije i Evropske unije za zaključivanje Sporazuma o stabilizaciji i pridruživanju", u Slobodan Samardžić (ur.), *Srbija u procesu pridruživanja Evropskoj uniji*, Službeni glasnik, Beograd, 2009, str. 147–152.

Stewart, Frances and Langer, Arnim, "Horizontal inequalities: Explaining persistence and change", in Frances Stewart (ed.), *Horizontal inequalities and conflict. Understanding group violence in multiethnic societies*, Palgrave Macmillan, London, 2008, pp. 54-72.

Tekstovi u naučnim časopisima: Prezime, ime autora, naziv teksta (pod znacima navoda), naziv časopisa (*italic*), broj toma, broj izdanja, godina, broj strane.

Vidojević, Jelena, "Zdravstvena zaštita u SAD: pravo ili privilegija?", *Godišnjak Fakulteta političkih nauka*, Vol. 5, br. 5, jun 2011, str. 469-471.

Harbom, Lotta and Wallenstein, Peter, "Armed conflicts, 1946–2009", *Journal of Peace Research*, Vol. 47, No. 4, 2010, pp. 501-509.

Tekstovi u novinama i časopisima: Ime i prezime autora, naslov teksta (pod znacima navoda), naziv novine ili časopisa (*italic*), datum, broj strane.

Vuletić, Vladimir, "Ni Kosovo ni Evropa", *Politika*, 15. decembar 2011, str. 15.

Luther, Pierre, "China goes into the world news business", *Le monde diplomatique*, 10. April 2011, p. 22.

Dokumenti: Naziv dokumenta (pod znacima navoda), časopis ili glasilo u kome je dokument objavljen (*italic*), broj izdanja (ukoliko postoji), izdavač, mjesto i godina izdanja, broj strane.

"Ustav Republike Srbije", *Službeni glasnik Republike Srbije*, br. 98, Beograd, 2006, str. 20.

"Health at a glance 2011: OECD indicators", OECD Publishing, Paris, 2011, pp. 38-42.

Doktorske i master teze: Prezime, ime autora, naziv teze (*italic*), doktorska/master teza, naziv univerziteta (i fakulteta), datum.

-
- Tepšić, Goran, *Pristup Johana Galtunga u oblasti rešavanja sukoba*, master teza, Univerzitet u Beogradu, Fakultet političkih nauka, 2011.
- Simendić, Marko, *Hobbes on persona, personality, and representation: Behing the mask of mask of sovereignty*, PhD thesis, University of York, 2011.
- Izvori s interneta: Prezime, ime autora, naziv teksta, izdavač (ukoliko je tekst objavljen), puna internet adresa, datum pristupa, broj strane (ukoliko postoji).
- Collier, Paul and Hoeffler, Anke, *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.
- Kosanović, Rajko, *Socijalno pravo*, Friedrich Ebert Stiftung, Beograd. Dostupno na: <http://www.fes.rs/pubs/2011/pdf/29.Socijalno%20pravo.pdf> (pristupljeno 24. januara 2012), str. 41-45.
- Grafikoni i tabele: Tabele i grafikoni treba da sadrže broj, naslov i izvor (sve u donjem desnom uglu). Za elektronsku formu koristiti formate .jpg, .tiff i .ai. Ukoliko je potrebno, grafičke prikaze poslati u zasebnom dokumentu.

INSTRUCTIONS TO AUTHORS

Dialogue is a scientific journal that publishes original papers, the results of scientific research, review articles, book reviews as well as reports of national and international meetings in the scientific field of social sciences and humanities. Dialogue is published four times a year. Manuscripts should be submitted to the email address dijalog@anubih.ba. If the manuscript meets the criteria of the Journal it will be reviewed by independent reviewers.

Conditions to consider manuscripts are as follows:

- Texts must contain between 5 000 and 30 000 characters with spaces, without references and footnotes. Book reviews and conference reports contain up to 7 000 characters with spaces.
- Authors should use letters types Times New Roman, size 12, spacing 1.5. Titles and subtitles are written without numbering, size 12. Titles are written in **bold**, and subheadings in *italics*. The margins should be set at 2.5 cm, at A4 page.
- The name and surname of the author are given above the title, followed by the footnote with the name of the institution where one is employed, as well as an electronic address for correspondence.
- Abstract is enclosed in Bosnian/Serbian/Croatian (in the beginning) and English (at the end) and should contain between 75 and 150 words. 5 to 10 key terms are given below the Abstract. If the text is in English, the abstract is given in English only at the end of the text.
- In a separate footnote (*) specify additional information about the text (part of a scientific project, the result of a specific research, etc.).
- Foreign names and titles are written in the original transcription, and in the case of phonetic transcriptions upon first mentioning in the text the original name is given in parentheses.
- In the footnote only clarifications or additional comments are written. In review articles, book reviews footnotes are not used.

Citation in the text

- Citation in the text: At the end of the quote open parenthesis and enter the author's name, year of publication and page, eg. : (Zizek, 2012: 65); in case of two authors: (Zizek – Horvat, 2010: 42); if there are several works by the same author that were published the same year, indicate the difference between them by inserting the small letters of the alphabet a, b, c, d, etc., for example: (Rorty, 2006b: 89).

Citing of the sources in the literature (Harvard style)

Monographs: Surname and name of the autor, *title of the monograph* (italic), publisher, place of publication, year of publication.

Polanyi, Karl, *The Great Transformation*, Filip Visnjic, Belgrade, 2003.

Collier, Paul, *The Bottom Billion: Why the poorest countries are falling and what can be done about it*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Texts in the thematic conference: Surname and name of the autor, "title" (in quotation marks), in name of the editor (ed.), *Title of proceedings* (in Italics), publisher, place of publication, year of publication, page number.

Miscevic, Tanja, "The negotiations of Serbia and the European Union for the conclusion of the Stabilisation and Association Agreement", in Slobodan Samardzic (ed.), *Serbia in the EU accession process*, Official Gazette, Belgrade, 2009, pp. 147-152.

Stewart, Frances and Langer, Arnim, "Horizontal inequalities: Explaining persistence and change", in Frances Stewart (ed.), *Horizontal inequalities and conflict. Understanding group violence and multiethnic societies*, Palgrave Macmillan, London, 2008, pp. 54-72.

Articles in scientific journals: Surname and name of the autor, "title text" (in quotation marks), *the name of the journal* (italic), volume number, issue number, year, page number.

Vidojević, Jelena, "Health care in the United States: a right or a privilege?", *Yearbook of the Faculty of Political Science*, Vol. 5, no. 5, jun 2011, pp. 453-471.

Harb, Lotta and Wallensteen, Peter, "Armed Conflict, 1946-2009", *Journal of Peace Research*, Vol. 47, No. 4, 2010, pp. 501-509.

Articles in newspapers and magazines: Surname and name of the autor, "title of the article" (in quotation marks), *the name of the newspaper or magazine* (italics), date, page number.

Vuletic, Vladimir, "Neither Kosovo nor Europe", *Politika*, December 15, 2011, p. 15.

Luther, Pierre, "China goes into the world news business", *Le Monde diplomatique*, April 10, 2011, p. 22.

Documents: "Document name" (in quotation marks), *journal or newsletter in which the document was published* (italics), edition number (if any), 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.

"Health at a Glance 2011: OECD Indicators", OECD Publishing, Paris, 2011, pp. 38-42.

Doctoral and master's thesis: Surname and name of the autor, *title of the thesis* (italic), doctoral / master's thesis, the name of the university (and faculty), date.

Tepšić, Goran, *Access Johan Galtung in the field of conflict resolution*, master's thesis, University of Belgrade, Faculty of Political Science, 2011.

Simendić, Mark, *Hobbes on persona, personality, and representation: Behing the mask of mask of sovereignty*, PhD thesis, University of York, 2011.

Sources from the Internet: Surname and name of the autor, *title text* (italic), publisher (if the article was published), place and year of publication. Available from: full Internet address (accessed: date), page number (if available).

Collier, Paul and Hoeffler, Anke, *Greed and grievance in civil war*, World Bank, Washington, DC, 2000. Available from: <http://ssrn.com/abstract=630727> (accessed: August 7, 2010), p. 5.

Kosanovic, Rajko, *Social legislation*, Friedrich Ebert Stiftung, Belgrade. Available from: <http://www.fes.rs/pubs/2011/pdf/29.Socijalno%20pravo.pdf> (accessed: January 24, 2012), pp. 41-45.

Graphs and tables: Tables and graphs should contain the number, title and source (all in the lower right corner). In electronic form using formats .jpg, .tiff and .ai. If necessary, graphs are sent in a separate document.

ISSN 0350-6177



DIALOG

Safer Grbić

Vesna Stanković Pejnović, Damir Vesely

Iva Šokičić

Nevad Kahteran

Dženan Mušanović, Almir Fatić

Kerim Sušić

Milena Simović

Asim Mujkić