

Жељко Симић
СУДБИНА СРПСКЕ ДУХОВНОСТИ
прилог антропологији културне традиције

Библиотека
ФИЛОЗОФСКИ ВИДИЦИ

Уредник
Зоран Колунџија

ЖЕЉКО СИМИЋ

СУДБИНА
СРПСКЕ
ДУХОВНОСТИ
*прилог антропологији
културне традиције*

ПРОМЕТЕЈ
Нови Сад, 2015.

*Гоговском сунцукрету С. Р. и мојој
изохимени.*

„Дисциплина, уједињујући националне напоре, даје снагу; култура даје онај углед и ону моралну надмоћност која, такорећи, неосетно и не наилазећи на отпор, побеђује. Али и онда када се не налази у утакмици с другим националним групама, једна нација ваља да негује своју културу. Чим се човек уздигне нешто мало изнад националног егоизма, њему постаје јасно да нација сама собом не представља оно што се у филозофији назива ‘вредност’. Вредност јој могу дати само општи културни идеали којима би се она ставила у службу.“

Слободан Јовановић

Оквирно одређивање појма

У корпусу утицајних идеја и појмова на којима почива и преко којих се промишља савремена култура Запада, категорија духовности сасвим је изгубила диференцијално значење. Наравно, то је само последица десупстанцијализованости самог појма духа. Ипак, овај појам је одвише дуго био присутан у пре-модерној цивилизацији Запада као антрополошко упориште, да би тако лако био одстрањен. Миленијумско позивање на духовну димензију кроз безбројне историјске производе културе је, без сумње, остало дубоко утиснуто у несвесни супстрат појединца Запада. Дух као појам се, без сумње, и даље употребљава, али с индикативном квалитативном аморфношћу. Таква неодређеност његове употребе се углавном сабира правцима два значења, умногоме сведена на дескриптиван карактер: једним се евоцира некакав виши хумани ниво суочавања с појавама (нпр. „духовне“ вредности или „духовна“ заосталост), а другим алудира на нешто епохално превазиђено и нечим другим, модернијим, смењено (нпр. „духовна“ претенциозност или дух као „велика нарација“, наспрам истицања принципа „разлике“).

Оба ова значењска поља, међутим, имају нешто суштински заједничко: упозорење

о неукорењености у савременом амбијенту. Дух и духовност више немају сопствену референцу. Постали су посредујуће, ближе одређујуће ознаке за неки други садржај око којег постоји јавна комуникациона утаначеност. (На пример, иако се не зна шта је тачно „духовно“, критички се указује на његово одсуство у нечем познатом.) Реч је о поништености контекстуалне подршке, или, структуралистички речено, о лишености пратеће мреже означитеља. Дух и духовност су, закључимо, атавистичке природе, и, парадоксално, управо је то њихово данас најсугестивније обележје: свака употреба ових појмова већ подразумева доминантну еродираност њиховог нативног контекста.

Ово уводно запажање заправо само указује на већ вековни континуитет истоветног третирања духовности. Стандард који ћемо овде пратити задали су најзначајнији ауторитети западне мисли. Он би се оквирно могао сумирати овако:

духовност је у савременом вредносном суду присутна искључиво као реминисценција која захтева напор артикулисања, односно као траг оног-што-нестаје и што мора бити реконструисано на основу појава установљених преко таквог трага.

То, другим речима, значи да је увођење категорије духовности у коментар

савременог тренутка заправо чин евокационог или реститутивног, па онда и антагонистичког постављања пред контекстом који собом деструира референтност духовности. Питати се у савременој епоси о судбини духовности, значи инсистирати на исправном сагледавању разлога неоодољивог укорењивања оних садржаја и процеса који некадашњи контекст, осовљен на зрачењу „духовне“ валидације, истискују својом свеобухватно успостављаном игноранцијом.

Питање о духовности, дакле, без остатка је у ауторитетној литератури операционализовано кроз брижљиве приказе анатомије било друштвено-праксеолошког, било стриктно идејног (мисаоног) контекста који као целина смењује онај културолошки амбијент, чији су вредносни постулати и санкционишуће ингеренције организовани око духовне доминанте.

Отуда, да бисмо размишљање о судбини духовности засновали на упоредивим подацима, најпре је неопходно дефинисати посредне индикаторе процењивања њеног статуса. Управо у циљу екстраховања таквих показатеља предузећемо анализу изабраних, без сумње најрелевантнијих студија које су у модерној епоси посвећене проблему брисања значењских коно-

тација категорије духовности. Осим тога, у тим ћемо студијама пронаћи и чврсто артикулисане главне координате паралелног и — већ смо сугерисали — неминовно реминисцентног поља духовности-у-нестајању. Те координате ће нам послужити као образац и оног позитива у односу на који, као на стратешки оријентир, треба управити како развојне сугестије, тако и аргументоване критике.

*Хајдегер по Дериди: дух као аутентична
упитаност или оздрављење од онтолошке
равнодушности*

Најпре ћемо се посветити једном изузетном покушају реститутивне идејне дистинктивности категорија духа и духовности, раствореним, затрпаним или узурпираним под експанзијом модернистичких концепата. Реч је о студији Жака Дериде *О духу*, која за нашу сврху идеално сажима схватања два највећа ауторитета двеју узастопних генерација западне филозофије. У њој, наиме, аутор на, за њега карактеристичан начин, сопствене сугестије износи између редова минуциозне, адептски скрупулозне анализе темељних проблемских ставова Мартина Хајдегера.

Дерида најпре утврђује да траг употребе појмова духа и духовности код Хајдегера води преко једне индикативне промене: у *Бићу и времену*, том кључном делу прве фазе, у којој Хајдегер доказује да се есенција може разумети искључиво преко координата временитошћу детерминисане егзистенције, категорија духа је наведена искључиво под знацима навода. Хајдегер тамо чак експлицитно инсистира на томе да појам духа треба избећи. Али, овде је пресудан *разлог* таквог опреза: према Хајдегеру, појам духа је, у наслеђеној

употреби, постао подржавајући израз субјективитета у његовој картезијанској претпоставци, са којом се мора обрачунати да би се поновно припремио веродостојан третман питања „Шта је човек у својој егзистенцији?“ А то питање, за раног Хајдегера, претходи свакој психологији, антропологији, па чак и свакој биологији. Хајдегер тврди: да би се рекло шта смо, ко смо, чини се неопходним избећи све појмове из субјективног, односно субјекталног низа, којег још чине и душа, свест, его, ум, субјект, па чак и живот.¹ Сви они, по Хајдегеру, означавају некакву незаинтересованост, равнодушност за питање о бићу *искључиво егзистенцијално бивствујућег феномена* којег представља човек.

Откриће појаве својеврсне болести *онтолошке равнодушности* јесте темељно дистинктивно упозорење *Бића и времена*, на основу којег Хајдегер квалификује појмовну употребу духа.² Ово је од пресу-

¹Martin Heidegger, *Битак и вријеме*, Напријед, Загреб, 1985, стр. 46.

²Дерида, сумирајући, утврђује да, према Хајдегеру, постоји равнодушност која, у историји метафизике, на пример од Декарта, испољава *недостатак потребе пропитивања о бићу*, а пре свега о сопственом бићу. Ова последња равнодушност парализује човека како пред мишљењем оне суштине која утемељује ствари у пољу непрестано променљиве појавности (*res*

дне важности, будући да ће у следећој фази Хајдегер управо због доследне примене истог критеријума, али тада услед потребе за позитивним одређењем оног у *име чега* је претходно упозоравао на онтолошку равнодушност, усвојити једно позитивно одређење духа и духовности.

Наиме, прелазећи постепено на промишљање оног што се може као форма усмереног мисаоног активитета супротставити тој зарази самозадовољном субјективистичком равнодушности (дакле, не само у значењу оквирног услова за аутентични доживљај онтолошки отворене егзистенције), Хајдегер у потоњим радовима фаворизује стратешко упражњавање *упитаности као управљајућег доживљаја онтолошке будности*. („Стратешко“ овде значи: у смислу непрестано релативизујућег одржавања баланса према објективишућој склоности субјекталног рациоцентризма.)

Наравно, рациоцентризам је развио сопствени мобилишући облик објектално-утилитарне упитаности, који представља не само деформацију или вулгаризацију, *substantia*, тако и пред мишљењем оног што њега самог утемељује као континуираног субјекта, иначе самоопседнутог дискриминаторним потврђивањима сопственог субјективитета. „Духовна“ равнодушност тада значи афицираност (контаминираност) том фиктивно-супстанцијалном субјективношћу.

него *псеудолошко свргавање* аутентичне упитаности — за коју, у потоњој фази, Хајдегер резервише појам духа или духовности. Сажимајући, можемо одмах навести да Хајдегер, на трагу Ничеа, примећује

1) да је карактер упитаности повезан са критеријумом истинитости који је води, и

2) да је тип истине, који генерише њој саобразну упитаност разорну по онтолошку будност, она која се хипертрофирано шири из једнодимензионалних успеха технике и технологизма (то јест, кроз еуфорично рациоцентричко-субјектално потврђивање) као прожимајућег агенса у новој, човек-машина хибридној егзистенцији.

У погледу прве тачке, Дерида прецизно формулише Хајдегерово доказивање: „За Хајдегера је реч о истини истине, о некој истини чија се таутологија не може чак ни открити или изумети. Она припада ономе што је изнад сваког питања и што је његова могућност, самој неупитности свакога питања; *Geist* [дух] може само да прикупи ту испреплетеност у мери у којој је он [*Geist*], за Хајдегера, проверићемо то, друго име за Једно и за *Versammlung*, једно од имена за *збирање и прикупљање*.“³ Укратко, *Geist* је име које Хајдегер даје,

³Жак Дерида, *О духу*, Центар за женске студије, Београд, 2007, стр. 16. Наш курзив.

с оне стране сваког другог имена, тој *неупитној могућности питања*.

С обзиром на појмове које смо у овом наводу истакли, треба се подсетити да је Хајдегерова употреба глаголских именица увек у функцији најстроже реституције једног поновно онтологизованог језика. „Збирање“ или „прикупљање“, на које се Хајдегер ослања, заправо су придевски пратиоци смишљени као опозити ономе што, у односу на сазнајно-тематски дигнитет фундаменталног бића, представља суштинско обележје освајачког техницистичког напада на мишљење — а то је, по Хајдегеру, карактер *свргавања* (*Entmachtung*). „Збирање“ као такво означава покрет пијетета,⁴ приближавања *суштини* сваке датости с којом се ступа у однос, уместо њеног учауравања (Хајдегер уводи кованицу *постављање*) у објект којег треба исцрпсти, а којег изводи техника.⁵

Овде је неопходно још кратко се задржати на прецизном одређивању Хајде-

⁴Последња реченица Хајдегеровог есеја „Питање о техници“ управо гласи: „Јер постављање питања је *побожност* мишљења.“ [Мартин Хајдегер, „Питање о техници“, у: *Предавања и расправе*, Београд, Плато, 1999.]

⁵За Хајдегера „суштина“ није неки општи родни појам који у себи уједињује карактеристике појединих аспеката или сродних садржаја, него је „оно по чему нека ствар јесте оно што јесте“.

герових дистинкција поводом „свргавања“ техником. Ово је важно најпре зато што се тиме обезбеђује садржај позитивној карактеризацији појма духовности, а затим и стога што ћемо доцније управо на практичком развијању тих дистинкција проверавати статус „духовности“, односно институција ингерентних за њено одржавање/свргавање.

Хајдегер: нестанак духовности као свргавање техником

Наиме, Хајдегер одбацује поједностављујуће одређивање карактера технике. Суштина технике није у инструменталности употребе нити у препарацији њених објеката у каузално растумачена стања (дејство-сврха). Хајдегер сугерише да модерна техника пре свега представља суштинско изопачавање појма *techne* изворне грчке традиције, у којој је овај појам био синониман с речју *episteme*, односно значио је, по Хајдегеру, знати-сеснаћи у нечему, то јест разоткрити (довести до откривености). След Хајдегеровог закључивања је овакав:

1) суштина *techne* не састоји се у практичном деловању (стварању, изграђивању), него у *разоткривању*;

2) античко *techne* је у производном процесу дословно присутна као произвођење (*poiesis* — извођење до откривености, што је данас сачувано искључиво у поезији); овоме насупротив

1) модерна техника извитоперава значење про-извођења као разоткривања, и уместо њега намеће значење произвођења као (насилног) *изазивања* жељеног стања;

2) ово изазивање своди се на наметање односа у којем доминира захтев објекту

за испоручивањем одређеног жељено-пројектованог стања, при чему се, у билансу, објект своди на нешто што је себе ис-поставило према пројектованој поставци.⁶

Одавде се одмах можемо вратити питању о духу. Јер, целокупан лук овакве употребе технике која је у потпуности прожела егзистенцију западне културе, јесте оно што Хајдегер, доводећи га на ниво мишљења, назива *свргавањем*, односно загађењем „мишљења суштине техником, дакле мисливе суштине технике техником“. А дух [Geist] — како, по Дерида, сугерише Хајдегер — означава

⁶Овакав однос Хајдегер изврсно документује глобалним примером свођења природе (као универзалног објекта) на предмет чији је задатак да испоручи енергију коју човек може црпи и акумулирати. Уместо да производњу задржи у размерама откривања природног тока рађања (нпр. сељаково „снлажење“ у обради њиве и помагању семену да доведе до плодних усева), модерни човек изазива стања у природи према захтевима прехрамбене индустрије. Или, на примеру хидроцентралне: „Она реци (по)ставља захтев да испоручи хидраулични притисак који, са своје стране, (по)ставља захтев турбинама да се окрећу. То окретање покреће машину чији механизам израђује електричну енергију, за коју су, у циљу преноса, испостављене регионална сарадња и њена мрежа. У области тих повезаних испостављања појављује се Рајна као нешто испостављено.“ [Мартин Хајдегер, „Питање о техници“, нав. издање.]

оно што овај мислилац жели да спаси од свргавања (Entmachtung). „Можда је то, чак, с оне стране онога што треба спасти, исто оно што спасава“.⁷

За дух, дакле, у овој тачки приближавања његовој реституцији, можемо закључити да, релационо сагледано, супстанцијално заузима положај нечег што је у противставу с описаном суштином и дејством модерне технике, а што подразумева фундаментално другачији облик односне упитаности о бивствовању.

Хајдегер доказује да је техницистичка поставка утемељена на апсолутној ингерентности субјекта који обликује свет према евиденцијама сопствене непрестане свесне присутности. Јер, човек „постаје оно бивствујуће на којем се темељи све бивствујуће у погледу свог бивствовања и своје истине. Човек постаје *центар повезивања бивствовања* као таквог.“⁸ Тако настаје представљајући основ слике света: човек као техничко/технолошки представљач (човек је „позорница на којој бивствујуће мора себе да пред-ставља“) ⁹нагони/изазива бивствовање природе да

⁷Жак Дерида, *О духу*, нав. издање, стр. 18.

⁸Мартин Хајдегер, „Доба слике света“, у: *Шумски путеви*, Плато, Београд, 2000, стр. 70. Наш курзив.

⁹*Исто*, стр. 73.

постане предмет у људској репрезентацији, чиме се упоставља метафизички однос. (При чему се оно „meta“ у односу на „physis“ сабира у људском субјективитету). Дух, насупрот таквом процесу, означава *веродостојни статус бивствовања* (и човеково партиципирање у њему), из чега јасно следи да дух(овност) „више нема смисао метафизичке субјективности... и не припада субјективности, бар у психичком, односно еголошком облику“.¹⁰

¹⁰Жак Дерида, *О духу*, нав. издање, стр. 40.

Хајдегер: могућност друштвено-праксеолошке реституције духовности

Преостаје још да видимо у чему Хајдегер види расположиви активитет и праксеолошки одговор на свргавање духовности техником као метафизици егоцентризма и репрезентационе објективације бивствовања. То ће уједно бити и прелаз према друштвеној проблематици.

Јер, Хајдегер устврђује да питање реституције духовности одавно више није уско спекулативни проблем или исход индивидуалног преумљења. То је задатак *свеобухватне преоријентације културе* као друштвеног тумача и праксеолошког јемца типа бивствовања. Увиђајући, према аналогiji с хеленским друштвом, да се карактер бивствовања усваја кроз актуелизацију културално-родних доживљајних образаца, Хајдегер је у свом чувеном „Ректорском говору“ изложио скицу *социјалне обнове духовности* и кључних облика деструирања такве обнове.

Хајдегер најпресугерише да се истинска суштина покрета науке/технике садржи у *пропитујућем, неустукнулом одолевању у средишту прихваћене неизвесности бивствујућег у целини*. Васпитавање такве вољне усредсређености — које ће бити