

Сибин Братина
СМИСАО, ЈЕЗИК И ДРУШТВО: ОГЛЕДИ ИЗ РУСИЈЕ

Сибин Братина
СМИСАО, ЈЕЗИК И ДРУШТВО: ОГЛЕДИ ИЗ РУСИЈЕ

Издавач
Институт за политичке студије
Београд

За издавача
проф. др Миша Стојадиновић

Рецензенти
др Марио Калик, научни сарадник
др Валентина Чизмар, научни сарадник
др Александра Савић, научни сарадник

Дизајн корица:
Ел Лисицки (El Lissitzky), Proun 99, око 1923–1925,
Yale University Art Gallery, public domain.

Штампа
Комазец, Инђија

Тираж
100

ISBN 978-86-7419-459-1

Сибин Братина

**СМИСАО, ЈЕЗИК И ДРУШТВО:
ОГЛЕДИ ИЗ РУСИЈЕ**



Београд, 2026.

САДРЖАЈ:

Увод	5
Просветитељство као полуга ефективног управљања	15
Филозофски осврт на однос између традиције и иновације ...	23
Постајање субјективности	31
Аналитички притисак у филозофији језика	43
Смисао појаве и појава смисла	49
Природни и морални закон.	55
Вечни мир 2.0	61
Перспективе интеграције Србије у евроазијску научну заједницу	71
Искуство Балкана: расизам, русофобија, србофобија	79
Осврт на проблеме екологије с тачке гледишта Србије	85
Еколошке трајекторије са тачке гледишта Србије	91
Закључно разматрање	99
Биографија	103

УВОД

Ову књигу приређујем као скуп резултата научно-истраживачког рада у задњих неколико година. Неки текстови из књиге су били излагани на конференцијама у Русији, неки су настали као плод рада са домаћим филозофима, од чега ниједан још није објављен на српском језику. Осетио сам потребу да их саберем на једно место, како бих тиме сумирао своје радове у смислену целину. Сви текстови су филозофског садржаја, али бих могао да их угрубо поделим у три групе тематика: стриктно филозофске, друштвено-политичке и еколошке. Филозофски текстови се баве тематиком формирања субјективности и образовањем исте у кључу идеалистичке и савремене филозофије. Разматра се проблематика човековог идентитета, који се све више налази на удару у свету постистине. Ту су и текстови о разумевању просветитељства, као и филозофско промишљање појмова традиција и иновација. Њима су прикључена и два текста која се баве проблематиком кантовске етике. Група филозофских текстова је највећа. Друштвене теме обрађиване су пре свега аспекти односа друштвено-политичког контекста у којем се налази наша земља у најскоријој историји, као и неке перспективе сарадње са другим актерима које се могу остварити у будућности. Еколошке теме се пре свега тичу готово већ заборављене теме бомбардовања Србије осиромашеним уранијумом, последице којег још нису задовољавајуће признате и научно обрађене. Иако су текстови већински писани за потребе руске

публике, то јест за конференције и семинаре одржаване у овој земљи, сматрам да су теме обрађене подједнако важне и за српску публику, те их овде сабарим преведене на наш језик. Без обзира на то, у текстовима се крећемо у великој већини у оквирима западне мисли и схватања филозофије.

Савремено време већ је окарактерисано као време у коме се истина мења у складу са потребама. Резултат прихватања прагматизма као водећег правца у западној филозофији је такав да се више истина не тражи у свету онолико колико се она утискује у свет. То за собом повлачи да просечна субјективност не инсистира толико на утврђивању истине, већ да истина за њу постаје у некој мери флуидна категорија. То се донекле дешава и зато што утврђивање објективне истине није више тако једноставно у дигитализованом свету преплављеном информацијама упитног садржаја. Са свих страна се појављују супротстављене информације преко екрана који привлаче пажњу на себе, а број људи који може утврдити која је од њих тачна сразмерно јако је мали. Осећај за истину полако постаје ближи емоцији ка нечему у шта желимо да верујемо, него истрајавању на утврђивању фактичког стања ствари. То утврђивање фактичког стања ствари захтева превише труда и рада за просечну субјективност, а како знамо да је природа психе конзервативна, делује сасвим очекивано да мало која субјективност истрајава на савладавању пута ка истини. Зато се она најчешће задовољава са чулном извесношћу и вером у оно за шта је научена да је исправно, па прихвата оне ставове који су у складу са “исправном” интерпретацијом. Зато филозофска свест мора истрајавати на идеји просветитељства, јер једино уз шире образовање и проширивање видика различитим призмама човек се може надати да приступи ближе целокупној истини овога света.

Просветитељство се из савремене перспективе чини као стара, традиционална идеја, али овде не постоји тенденција да се она очува у свом изворном облику (који је поред

осталог у великој мери атеистички). Треба тежити томе да се издвоји срж идеје просвећености као широке образовности. Она наравно мора да држи корак са временом и новим открићима и на научном и на технолошком пољу, дакле једна традиционална мисао треба да буде осавремењена и прилагођена целовитости данашњег знања. У том смислу треба размишљати о томе како се може револуционисати процес образовања и какве приоритете у њему треба поставити. Оно што се предлаже у тексту о просвећености је враћање на разлику између образовања и васпитања. Образовање је данас вероватно доступније него икад, али васпитања недостаје. Са могућностима савремене технике, изгледа као да проблем васпитања постаје важнији и тежи од проблема образовања. Васпитање је оно које човека треба окренути образовању као нечем вредном и пожељном. У тексту, као и на још пар места, спомиње се клима антипросветитељства која делује у савременој култури, у којој изгледа као да се образовање не цени довољно и да не представља нешто привлачно. Зато треба променити приступ образовању и васпитањем утицати на то да оно поново задобије друштвену вредност какву заслужује.

За филозофију је од суштинске важности да у тим околностима мора инсистирати на истраживању начина на који се формира субјективност и њено разумевање света. Овај задатак су током двадесетог и почетка двадесетпрвог века почеле да јој одузимају појединачне науке издвојене из филозофије. Тако о питањима субјективности много има да каже и биологија и психологија и хемија на основу емпиријских истраживања која су спроведена у њиховим областима, међутим конкретни резултати ових области осветљавају само делове формирања субјективности. Упркос тенденцији да се филозофски темељи ових наука оставе са стране, оне и даље морају посегнути за теоријским помагалима како би попунили рупе између резултата својих истраживања. Тиме се отвара и

питање интерпретације резултата емпиријских истраживања, те делује да се од филозофије ипак не може побећи.

Оно што се може пак видети као тренд у савременој западној филозофији је склоност ка материјализацији или постварењу света. Све сфере које нису из домена материјалистичке метафизике гледају се утопити у њу на овај или онај начин. Услов рефлексивности људског знања се губи из савремене западне филозофије, која се окреће такозваној екстерналистичкој епистемологији. Самосвест постаје скрајнута у корист биолошких процеса који треба да управљају човечијим телом (и духом) и све мање се инсистира на практиковању слободе воље и мисли. Оно што представља филозофску новину на којој се заснива текст о постајању субјективности јесу радови Б. Братине, који увиђа у идеалистичком кључу како за субјективност прво постоји друга субјективност – Други, па тек онда преко њега долази до разумевања другог – спољног света. Хегеловски речено, за субјективност прво постоји друга субјективност (која њу саму чини субјективношћу), што указује на то да, са становишта посматрања онтогенезе појединачне субјективности, на почетку беше самосвест а не спољни свет.

Наравно, да нема језика на ком би могло да се изрази, ова самосвест би остала нема и слепа. Учење језика представља кључни корак у излазу из примарне дијаде две субјективности и омогућава уплив оног објективног у субјективно. Као такав, појам језика свакако мора имати посебно место у филозофском систему. У зависности од тога каква филозофија језика се исповеда, зависиће и шира онтолошка слика објективности. У тексту о филозофији језика, тврдимо како перформативни учинак језика има значајније место у овом систему од традиционалног облика констатива; шта више и констатив се као облик показује као варијанта перформатива. Ова дистинкција тежи томе да потпомогне разумевање тога како се истина утискује у свет језиком, спрам идеје тога да

се свет само пуко описује језиком. Незанемарујући описни елемент језика, са прагматистима се можемо сложити у томе да се истина може уносити у свет, а не само опажати у њему. Оно у чему се не треба слагати са прагматистима је тврња по којој је истина оно што је корисно.

Оно што се често истиче као диференцијално својство људског језика спрам других језичких система је његова симболичка улога. Жак Дерида увиђа како је слика међу корак између феномена и речи која носи значење феномена. Међутим, управо ова слика показује се као предмет интерпретације. Ако прихватимо да феномен сам по себи остаје исти, само разумевање феномена је оно што заједно са сликом постаје предмет интерпретације. Тиме се отвара игра између појаве феномена и смисла који он има за човека. У извесном смислу, можемо рећи да иако сви живимо у истом свету, он се разумева на различите начине. Расправом о смислу појаве феномена поставља се и питање појаве смисла коју он има за човека. У овој расправи питање смисла се поставља у први план, уз тенденцију да се пронађе смисао који није разобудана воља за што већом моћи, већ да се постави питање изворног смисла људског живота, почевши од жеље за знањем и изградњом људске заједнице. Тиме се тежи разоткривању фалсификованих смислова који се подмећу човеку као нешто у шта он треба да верује, нарушавајући изворно разумевање феномена. Фалсификација догађаја, па и саме историје, довољно је позната ствар да њено постојање у савременом свету није упитно. Све нас то води истовремено и етичким питањима, а не само онтолошким.

Поменули смо већ да савремени свет не стимулише човека на регуларно практиковање слободе воље. Вративши се на Кантове антиномије, текст о природном и моралном закону подсећа на то да у извесном смислу нема начина да се слобода воље децидно докаже или оповргне. Међутим, оно што Кант закључује је оно што данас зна свака особа која се

мало бавила етиком: без слободе воље нема приче о етици и она се показује као нужан услов за било коју етику. Поставимо онда питање ка чему тежи смисао друштвеног уређења. Ако допустимо да време тежи бесконачности и допустимо да нема катастрофичних природних догађаја, нужно се постављамо пред следећим логичним питањем. Или ће људска цивилизација на крају сама себе уништити, или ће успети да дође до довољног стадијума просвећености да ће моћи да уђе у стање кантовског вечног мира. Иако идеја вечног мира делује наивно из данашње перспективе, поготово ако би се ка њој кретало упутима које Кант даје, делује као да човечанство мора наћи начина да крене тим путем, како не би само себи пресудило у надметању око тога ко је моћнији.

На крају, ипак морамо почети од наше конкретне историјске позиције како бисмо се од ње кретали ка остварењу нових циљева и промена. У том контексту, наша српска филозофија још увек је млада. Она се развијала пратећи општи ток западне мисли, ако не рачунамо у то мисао изражену у облику поезије, прозе или религиозне мисли (које тим не мање саме могу бити и филозофске, поготово религиозне). Упркос томе, видимо велике потенцијале мисли, па и технологије, који се развијају у источној и јужној хемисфери, које брзо освајају свет. Делује као да би била грешка не развијати сарадњу са културним и образовним институцијама ових актера, поготово што би се тиме постигла диверсификација програма образовања, чиме би се створили услови за даље развијање српске аутентичне мисли. Поред тога, један текст се бави разматрањем појма названим србофобија; он означава сентимент у коме се наш народ представљао као светски непријатељ број један и њиме се оправдавала агресија на нашу земљу. Нешто слично видимо у савременој русофобији, па можемо додати томе и фобије од азијских или афричких народа. Шта више, кад све то повежемо, видимо да од тих разних фобија пате пре свега припадници западне цивилизације у ужем смислу.

То је још један од разлога зашто делује да би требало развијати сарадњу и са другим цивилизацијама, а не само остати под миљеом стриктно западне мисли.

Све нас то доводи до последње теме обрађиване овим текстовима – екологије. Њима се није темељно захватала цела проблематика екологије, поготово не са природно-научне стране гледишта. Тежња у њима била је ка томе да се експлицирају проблеми са којима се наша земља сусрела и није могла да нађе одговор, као и тренутни светски еколошки проблеми, гледано пре свега на најзагађеније земље. Уз пар дефиниција еколошких термина, како би се расправа ипак увела под окриље научне мисли, разматра се идеја нуклеарне енергије као зелене енергије, као и последице неодговорне употребе радиоактивних средстава, пре свега оружја са осиромашеним уранијумом. Може се видети како је део научних расправа био усмерен ка томе да се покаже како не постоје значајне последице употребе овог оружја по еколошку средину. Међутим, с временом и искуством предела наше јужне покрајине као и Републике Српске, све више почињу да испливавају стварне размере штете настале употребом осиромашеног уранијума. Зато треба подсетити јавност на овај заборањени проблем, чије последице многе породице и данас осећају и губе своје ближње од тешких болести изазваних дуготрајном изложеношћу радијацији. Иако је процењено да је нуклеарна енергија чиста, начин на који се она употребљава, као и неодговорно понашање са радиоактивним материјалом може представљати озбиљне проблеме по животну средину. Тим не мање, треба развијати ову технологију у мирнодопске сврхе.

Са овиме рекли смо понешто о сваком тексту који се налази пред нама и покушали тиме да их објединимо у смислену целину која има свој ток и развој: од филозофских идеја ка друштвеним питањима. Наравно, далеко од тога да ова књига има системски карактер, али она то и не треба да предста-

вља. Она треба да укаже на то како су теме обрађиване овим текстовима ипак међусобно повезане и да постоји системско јединство знања, макар на први поглед неке теме деловале удаљено једна од друге, које ће бити излагано детаљније у некој наредној књизи.

Просветитељство као полука ефективног управљања

Просветитељство представља један од најхуманијих пројеката који се појавио у западном свету и за циљ је имао повећање образованости народа и опште доступности знања. Иако овај пројекат није био намењен грађанима целог света, већ делу развијених држава из милеа у ком се појавио, циљне вредности овог пројекта су готово универзалне. Оно што треба узети из њега као главну позитивну идеју јесте идеја да се мора радити на томе да образовање и васпитање морају бити пружени и доступни свима. Овај пројекат нужно је везан самим тим за процесе формирање зреле субјективности и њен излазак из младалачког периода, што се види и по дефиницији просвећености коју нуди И. Кант (Immanuel Kant): “Просвећеност је човеков излазак из малолетности за коју је сам крив. Малолетност је неспособност служења властитим разумом без нечијег вођства” (Кант, 2004: 260). Утврђено мишљење је да главнину овог пројекта треба да носи систем образовања, али се показало да он не испуњава свој задатак у потпуности. Систем образовања, макар био и доста јак, пре свега производи интелектуалце, а ми тврдимо да постоји разлика између образованог интелектуалца и просвећеног интелектуалца и то управо у морално-васпитној компоненти.

Образовање, као изучавање новог градива, у себи још не садржи ништа што указује на моралну исправност субјекта који се образује. Адриан О’Конор (Adrian O’Connor) примећује како “Просвећеност се заснива на образовању, а образовање би требало да води просвећеност” (О’Конор, 2021: 62). У фрази “требало би” види се да образовање у ствари није довољни услов за просвећеност, иако јесте нужан. У просвећености ми субјективност, уз њено образовање, тежимо васпитати тако да она жели да то знање употребљава у исправне и хумане циљеве, помажући осамостаљивање других

субјеката и налазећи вредност у ширењу самог образовања. Просвећени интелектуалац треба даље да дели своје знање и морално васпитање са другима и да га користи у сврхе побољшавања животних околности и општег добра народа са којим се сусреће. Како О'Конор каже: "Ми не само ширимо знање или помажемо студентима да задобију способности, већ култивишемо начине "мишљења и гледања"" (О'Конор, 2021: 78).

У савременом свету врло често се код људи може приметити болест егоизма, где људи заражени егоизмом не перципирају свет и живот као нешто изнад појединца, као општу ствар, већ себе стављају на прво место као сврху и себе узимају као критеријум исправности. Оваква психологија представља један од основних проблема за развијање просветитељства. Ако би се појавила генерација у којој би овакви људи превладали, они могу решити да напусте идеју одрживог развоја друштва или економије, зарад подстицања и повећања свог личног приватног богатства или моћи, без размишљања о будућности народа; што би опстанак човечанства ставило у тежак положај. Такви људи егоизма су највећи противници идеје просвећености како је ми видимо, јер се супротстављају природном процесу бриге о будућим генерацијама. Тврдимо да овакви људи могу бити образовани и интелигентни, али да их не можемо звати просвећенима, јер не гледају добробит себи ближњих који једног дана треба да наставе тамо где су они стали. Егоистичан човек одатле најчешће делује супротстављено идеји одрживог развоја, тражећи пре своју корист, него корист својих наследника.

Притом, тиме не тврдимо да је епоха просвећености као историјска епоха таква да су се сви бринули о опстанку света. Историјски пројекат просвећености је, као и комунистички пројекат, ориганлно био намењен за мали број западних земаља, које су се према другим земљама, упркос доласка до идеје просвећености, понашале као колонизатори. Уз про-

свећеност би требала да стоји и идеја хуманизма, као и идеја да је сваки човек — човек. Тврдимо да је то проблем земаља у којима се идеја просвећености тада појавила и да ако би се сама идеја просвећености извукла из контингентних историјских околности у којима се појавила и универзализовала на све људе, резултујућа идеја би указивала на то да је целом свету потребна просвећеност и одрживост хуманистичког развоја. Сама срж ове идеје би представљала заправо бригу о надоласећим поколењима и стварању бољег света за све. Леонард А. Калиников (Leonard A. Kalinnikov) представља Канта као кључног мислиоца за универзализацију и напредак историјске идеје просветитељства. Он тумачи Кантове моралне законе тврђе, рекавши како “И морални и гравитациони закони деле исто својство” (Калиников, 2023: 4), као и да “Из Кантове перспективе вредносно оријентисана и нормативно практичка функција игра још већу улогу у људској активности од когниције” (Калиников, 2023: 5). Из тога се види тенденција да морални закони треба да представљају стварне законе, а не законе који се произвољно могу кршити зарад личне користи.

Историјски пројекат просвећености додуше пропао је са пропашћу доба модерне. Иако је овај пројекат доспео до закључка који сумира Тимоти Дивер (Timothy Deaver) у “Хуманистички елемент просвећености, барем у теорији, не дозвољава никакво запостављање људских права” (Дивер, 2018: 2), овај пројекат је у пракси пао на питању: *Шта (или ко) се прихвата као човек?*. Ако се неки човек или класа људи не препознаје као људска, настају проблеми дискриминације и расизма; према остракованим људима не морају се поштовати људска права. Међутим, ако искључимо сличне проблеме и претпоставимо да просветитељство стварно може важити за све људе, перцепција оригиналних идеја просветитељства је често везивана за следеће појмове, које нам наводи Луцин Голдман (Lucien Goldmann): “Критички индивидуализам,

слобода, једнакост свих људи, универзалност закона, толеранција и право на приватну својину: ово су заједнички означитељи просветитељске мисли” (Голдман, 1973: 24).

Поред тога, у постмодерни, поготово у савремено доба, можемо говорити о појави једног анти-просветитељског пројекта. За такав пројекат смо већ тврдили како по њему “образовани људи више нису потребни” и да “Сваки систем заснован на контроли моћи пре ће желети уског специјалисту који не таласа од образованог човека који може преиспитивати појаве” (Братина, 2024: 102). Овај пројекат се реализује разним средствима у циљу поновног смањивања квалитета просечног образовања или профилисању фах идиота с циљем стварања људи над којима се лакше може владати. Пратећи морал тврдње “циљ оправдава средство“, можемо рећи и “не-образованима се лакше влада“. Антипросветитељски пројекат се пре свега остварује путем делатности медија, друштвених мрежа и извесне “духовне моде“, те кроз канале дигиталних медија налази свој пут до већине људи у савременом свету који конзумирају масовне медије. То ипак не значи да делатност медија по себи представља извор таквог пројекта, већ се медији пре појављују као средство његовог спровођења. Треба само обојити медијски приказ одређеним суптилним порукама којима се подрива вредност образовања као врста духовне моде и намећу друге вредности, попут богатства или популарности. Овај пројекат је пре свега вредносни, етички, нормативни пројекат, он потиче из западних кругова (истих оних који неке људе нису сматрали за људе) и претендује на то да, поред осталог, порекне свест народа о својој (и туђој) историји и створи генерације одрођене од своје историјске традиције. Главна опасност за омладину представља управо прихватање овакве егоистичне анти-просветитељске моде и тежње ка лаком животу.

Омладина у савременом свету више не добија образовање само путем образовног система, или породичних вред-

ности. Извори информација који нуде неку врсту вредносног образовања и стварају узоре које треба пратити, постали су вишеструки, што значи да и систем образовања мора да се прилагоди и прати ток времена. Поред осталог, то значи да просветитељи не смеју да дејствују само кроз школе и универзитете, већ морају изаћи и у друге сфере. Ако су у савременом свету за омладину друштвене мреже постале скоро константа, то значи да се и исправни образовно-васпитни идеолошки пројекти морају појавити унутар ових мрежа као минимум. Дигитална сувереност на жалост у извесном смислу значи и националну сувереност кад су вредности васпитања у питању. Уз генерацијски јаз, за који се мора признати да постоји, друштвене мреже представљају полугу путем које се може доћи до омладинаца који су одбили формалне системе образовања, и који своје васпитање и образовање добијају са других места. Зато се мора осмислити начин за васпитање и ове класе људи, не сваљујући кривицу на њихову страну. Подижући квалитет образовања омладине и степен њихове свести, подиже се и могућност смањивања генерацијског јаза и остваривања кохерентнијег друштва које би заједно радило на решавању друштвених проблема.

Да би управљање друштвом остало ефективно, мора се култивисати идеја универзализације у друштву. Исправна је само она слика света која оставља простора и за друге људе у њему. Просвећеност је хуманистички пројекат у значењу које му придаје Ж. П. Сартр (Jean Paul Sartre): “Под хуманизмом се може разумети нека теорија која човека узима као циљ и као највишу вредност” (Сартр, 1964: 41). Просвећеност, као пројекат који треба да подстиче ширење образовања и исправног васпитања, се у том смислу показује као средство којим треба подићи свест о вредности доброг образовања и васпитања код омладине, као и светским проблемима; њих треба научити идеји заједништва и одрживости прогреса друштва. Контра тежа овог пројекта, пројекат егоистичног

друштва, учи људе максимизацији личног профита и моћи, а то очигледно не доводи до прогреса друштва, већ до прогреса мањине владајућих елита. Данас се налазимо у ситуацији у којој је глобализам отишао довољно далеко да не можемо више да посматрамо државе изолованим из глобалне заједнице; сва омладина је угрожена овим пројектом. Једном када се проблем дефинише на нивоу глобалне заједнице, суочавамо се са избором: или ће егоистичка концепција победити и свет покренути путем пројекта златне милијарде, или ће универзализована просвећеност победити и наћи начин да успостави механизам одрживог друштвеног прогреса на опште добро.

У таквом сценарију, Русија и Кина, као државе са једним од несумњиво најбољих система образовања, морају преузети улогу барјактара који ће ширити идеје о слободи и самосталној суверености светом. Њихова омладина, као и омладина других земаља које се одреде за овај пројекат, у будућности ће морати да преносе даље идеје просвећености како би свет опстао као заједнички простор за све, јер ово није проблем који ће се завршити у једној генерацији. Ма шта мислили, омладина представља наш највећи капитал за будућност, а егоизам побеђује већ прихватањем идеје да се сви важни проблеми морају решити за наших живота. Зато идеја просвећености представља идеју инвестиције у будућност надлазећих генерација и полугу којом се они могу окренути исправним, универзалним циљевима. Нека нова покољења ће морати да преузму штафету тамо где смо је ми оставили, а ми се морамо потрудити да они могу успешно да је пренесу даље.

Литература:

- Deaver, T. (2018): "The Political Philosophy of the Enlightenment". *Athene Noctua: Undergraduate Philosophy Journal*. No 5, pp. 1-6.
- Goldman, L. (1973): *The Philosophy of the Enlightenment: The Christian Burgess and Enlightenment*. Routledge & Kegan Paul: London.
- Kalinnikov, L. A. (2023): "Kant's philosophy as the development of the intentions of enlightenment". *SHS Web Conference, 12th Kant readings Conference*. Vol, 161. Article number 02001.
- O'Connor, A. (2021): "Enlightenment and Education, Then and Now". *INQUIRY: Critical Thinking Across the Disciplines*. Vol 32. No 1. pp. 61-82.
- Братина, С. (2024): "Неки проблеми савремене филозофије". *Годишњак међународне филозофске школе Felix Romuliana*. No 1. стр. 97-106.
- Кант, И. (2004): "Одговор на питање: Шта је просвећеност?". *Архе*. No 1. стр. 260-264.
- Сартр, Ж. П. (1964): *Егзистенцијализам је хуманизам*. ИП Веселин Маслеша: Сарајево.

Филозофски осврт на однос између традиције и иновације

Појмови “традиција” и “иновација” су практично суштински концепти у свакој људској активности, поготово у савремено доба. Стога је несумњиво неопходно размишљати о њима и у филозофском дискурсу. Појам традиције подразумева да у одређеној сфери већ постоји домен у коме се традиција увек појављује као специфична традиција, као и носилац (историјског) квалитета због којег ће она бити перципирана као традиција. У овој перспективи, традиција функционише као традиција пре свега за оне људе који су њени носиоци и често (свесно или несвесно) представљају ову традицију. Сви људи се јављају као поштоваоци неких многобројних традиција, и старих и нових. Први став изнешен о појму традиције имплицира да увек већ постоји оквир унутар којег ће нешто бити прихваћено као традиција. На пример, културна традиција не укључује у свој домен хемијски састав земљишта у коме се развија; баш као што традиција истраживања свемира не укључује, на пример, песничку традицију, у принципу. Занимаће нас да ли традиција почевши од сопствене структуре може да промени саму себе, тј. да ли може да превазиђе саму себе.

Како се традиција мења? На први поглед, модерна технолошка свест би одмах рекла – кроз иновацију. Иновације би теоријски требало да буду “креативни”¹ допринос традицији, узимање нечега из традиције и промена тога тако да након промене настану нови елементи унутар традиције. Ова промена би требала да има за циљ или побољшање одређеног

¹ Овај термин погрешно користимо, јер према појму, *creatio* припада само Богу, док је човеку дато само кроз *productio*. Међутим, како се овај термин одомаћио у савременој употреби, користимо њега и стављамо га под знаке навода.

сегмента традиције чија функција у оквиру традиције постаје боље извршавана, или додавање неке друге функције које још нема у оквиру традиције. Ова промена заправо представља иновацију у оквиру традиције. Теоријски, иновације требало би да допринесу даљем развоју одређене традиције на коју се те иновације односе. Међутим, ако постану преопсежне и/или нису у довољној хармонији са традицијом, иновације ће тада бити у сукобу са остатком традиције и могу је не само пореметити већ довести у питање њено постојање. У овом случају, или ће традиција избледети, или може доћи до радикалније промене парадигме, тако да цела специфична традиција у целини прође кроз иновацију. Ако се деси други случај, онда се цела традиција замењује једном новом специфичном традицијом, која се ипак надовезује на стару традицију, те је онда то случај онога што називамо “променом парадигме” (Кун, 1974: 62). Промена мора да се деси умерено, ако је циљ очување целине дате традиције; под условом, наравно, да дотична традиција није дубоко дегенерисала унутар сопственог хибриса.

Овде се, међутим, нећемо бавити било којим посебним цивилизацијским системом традиција, већ ћемо се ограничити на традиције “западног света” и овог дела цивилизације². Мартин Хајдегер, вероватно последњи општепризнати филозоф, сматрао је ову традицију за “традицију критике традиције”, тј. традицијом која се увек враћа на оно што се још “мора осмислити” (Хајдегер, 1982: 56). Можемо се питати колико је ова формула исцрпна у описивању такозваног “Запада”, али она је свакако довољно у духу ове цивилизације и можемо је узети за релевантну. Она представља истинску карактеристику западне филозофије, јер је она увек “напредовала” доводећи у питање своје темеље. Традиција критике

² Када кажемо “Запад“, мислимо примарно на културну зону Западне Европе и Северне Америке.

традиције овде управо значи идеју којом традиција даље напредује, наиме конструишући нову слику о себи на основу старе слике о себи.

Исто важи и када говоримо о појави мисли општепознатој као аналитичка филозофија, која се, само лажно представља као филозофија и једноставан је наставак војно-педагошког програма двадесетог века, познатог као прагматизам. Овај исти систем можемо видети у једном или другом облику кроз стандардну науку од почетка класичне физике; можемо видети овај идеал развоја, на пример, од Њутна до Ајнштајна и до данас у облику теорије суперструна. Поменути развој у нашем времену постао је, појачан прагматистичком мисли, толико убрзан да су наука и технологија постале практично и потпуно одвојене активности. Овај раскол, идеолошки оправдан прагматизмом, недавно је спојен и са искривљеном феноменологијом и збуњеном херменеутиком у мултидисциплинарну науку технофеудализма. Међутим, ово савремено стање одржавају управо иновације, вођене технолошким циљевима који су подједнако револуционарни колико и профитабилни и обезбеђују репродукцију односа моћи. Када бисмо концепт технолошког знања (као науке) могли суочити са Аристотеловом поделом знања (Аристотел, 1985: 150), добили бисмо потпуно другачију слику, према којој технологија (τεχνή) припада најнижим нивоима знања. Будући да они који користе ово знање познају најосновније принципе његовог функционисања, морамо ипак рећи да ово знање нема сврху само у себи већ у нечем другом, конкретно у користи коју технологија доноси, сходно техне-у.

Могли бисмо се запитати који је највећи допринос западне традиције у протеклих пет стотина година. Одговор је једноставан: технологија. Обично ово имамо на уму када размишљамо о иновацијама, поготово у развоју науке и технологије. Хајдегер је веровао да су у хипертехнолошкој цивилизацији подједнако важне и критика традиције (у којој је

стварност увек “хиперреална” (Бодријар, 1991: 85)) и чињеница да “суштина технологије није ништа техничко” (Хајдегер, 1999: 20). У овој идеји технологије, (интелектуални) дискурс се води о технологији као науци о техне-у; сам говор (логос), логика која прати технологију и, тако рећи, сву науку, дегенерише у суштину логистике. “Суштина технологије није нешто техничко”, управо зато што иза сваког техничког истраживања увек постоји разлог за спровођење овог истраживања; а такви разлози ретко су техничке природе. Штавише, познато је да су мотиви за развој науке веома често били милитаристички. На пример, у зору модерног доба, Њутн је до своје теорије, која је основа класичне физике, дошао заправо проучавајући балистику, неопходну за тада несавршену артиљерију; а сви остали “закони”³ које је осмислио више су од постулата неопходних за постизање претходног циља.

Парадигматски примери примене, тј. техничког развоја научних теорија су практично безбројни. Сви знају последице првих примена квантне теорије пре открића цивилне гама камере, или да је интернет био војна комуникациона мрежа деценијама пре него што је људима стављен на располагање као средство информисања и комуникације (ефективно, као средство општег надзора такође). Чак и магнет на електричној гитари, као и бројни звучни ефекти у популарној музици двадесетог века, настали су као нуспроизвод потребе за шифровањем електромагнетног сигнала из којег су настали. Дакле, само секундарни производи науке стигли су до човека у облику у којем су му олакшали живот или “потпомогли” његово образовање. Стога није без ироније рећи да савремени човек буквално воли технологију, наравно, без размишљања о томе. Тако долазимо до људи на које се примењују орвеловски закони попут “слободе-ропства”, “истине-лажи” или “ра-

³ Када кажемо “Запад“, мислимо примарно на културну зону Западне Европе и Северне Америке.

та-мира”. Ово се ипак односи на једну конкретну културну традицију у њеном непромењеном облику, односно, то је део традиције који није био рефлектован више од 1000 година. Ова ситуација може се описати као резултат сталне потчињености миту о моћи од стране једне цивилизације, што доводи до њеног значајног пада. Овде су многе иновације само средство доминације и сви смо сведоци тога.

Постоји један сегмент западне цивилизацијске традиције који опстаје првенствено у обрисима различитих теорија унутар ове традиције, врло често као неизречена претпоставка. Та претпоставка је да друштво (или свет) функционише према принципима егоизма и одређеног типа природног стања, најпростије речено као код Томаса Хобса. Ова идеја се вероватно лакше може видети у друштвеним него у природним наукама; међутим, она је присутна и у природним наукама као мотиватор и индикатор научног развоја. У капиталистичкој теорији, степен развоја друштва није толико важан у поретку моћи колико чињеница да једна држава треба да буде јача од друге; и Запад се окренуо науци да би добио њену помоћ у овом подухвату. Док су источне цивилизације користиле барут за ватромет, западне цивилизације су од њега правиле пушке.

Из онога што је овде речено, чини се да Хајдегерова идеја о традицији критике традиције није тако чврсто утемељена. У сталним иновацијама научних теорија, усмереним на побољшање ефикасности одређених постојећих аспеката традиције, опис традиције као традиције критике традиције је недовољно широк, јер смо показали део традиције који изгледа увек остаје некритикованим. Чињеница је да је критика традиције уобичајена у западној цивилизацији, али је такође чињеница да постоји део западне традиције који је нетакнут иновацијама и непроменљив. Ова традиција Запада, пре свега англосаксонска, али карактеристична и за германске расе, јесте традиција односа према другим људима, и у том смислу

открива њихов друштвени поглед на свет, који увек представља неку врсту универзализације, почевши од себе, која не важи за све. Још од времена германске митологије, свет су посматрали као вечну борбу за моћ, а Ниче, из ове средине, није имао потешкоћа да дефинише појам воље за моћи. Идеја о природном стању као стању у којем важе *Homo homini lupus* и *Belum omnis contra omnes* је идеја друштва карактеристична за западну перспективу и капиталистички економски систем, који велича такве особине људског карактера као што су неповерење и егоизам како би повећао моћ малог броја људи (који су наводно најспособнији међу нама да стекну богатство, и стога, “у име веће одговорности”, треба да имају све полуте моћи).

За нас је важно да укажемо на то како је ова перспектива, како у својој модерној верзији, тако и у свом историјском приказу, ометала даљи, пре свега слободан, развој науке у правцу у којем би она могла да помогне човечанству и развоју знања, а самим тим и тим веома реалним, могућим иновацијама. То она не може да учини, јер прагматичка перспектива приморава науку да се развија са циљем револуционизације средстава ратовања и производње, која служе, пре свега, специфичним интересима владајућих елита, а тек секундарно обичном човеку кроз примену ове производње. То се најбоље види у чињеници да наука првенствено служи интересима богатих – и потреби да се то промени у интересу саме суштине науке, истинске иновације и адекватније перцепције стварности. Тада ће наука и технологија, а самим тим и иновације, служити најбољим интересима човечанства, а гушећа корпоративна стварност науке и технологије биће сломљена. Сходно томе, људи који себе данас сматрају трансхуманистима (референца) нису ништа више од заслепљених људи које често виђамо у медијима.

Иако наука покушава да се представи као *par excellence* дисциплина чисто теоријске праксе, испоставља се да још

увек не може да одвоји своју праксу од партикуларистичких и ненаучних циљева. Према Аристотелу, физика и математика, као парадигме модерне науке, требало би да спадају под кишобран теоријске науке, а не под кишобран техничког знања. Филозофска свест се, барем, не може сложити са овим стањем ствари, јер сматра да је филозофија наука свих наука, односно трансцендентални когнитивни темељ сваке науке. Држање овакве перспективе нам указује на то да је филозофска традиција та која мора одржавати односе са својим коренима, као и то да је она та која може понудити суштинскије иновације у другим научним, као и друштвеним сферама.

Списак литературе:

- Аристотел. (1985): Метафизика. М.: СЛЛ.
- Бодријар, Ж. (1991): Симболичка размена и смрт. Горњи Милановац: Дечје Новине.
- Кун, Т. (1972): Структура научних револуција. Београд: Нолит.
- Хајдегер, М. (1982): "Принцип идентитета" Мишљење и певање. Стр. 41–57.
- Хајдегер, М. (1996): "Питање о техници". Предавања и расправе. Стр. 9-32.

Постајање субјективности

У овом раду намеравамо да поткрепимо онтолошку визуру другачију од скупа теорија на које смо навикли у савременој филозофији. Ово никако није покушај да се напусте критички увиди у традиционалну филозофију, нити некритичко заступање савремених стручних трендова. Као што је наведено у ранијим радовима на ову тему, критика традиције сама по себи није наш циљ⁴. Један од резултата релевантних за ову студију је разумевање да је традиција следила наизглед логички исправан редослед основних питања, наиме: а) Лајбницово питање (Лајбниц, 1890: 213), б) питање о могућности живота и ц) проблем како је могућа ствар попут его-структуре? Овај редослед питања поставља стандардну онтологију какву познајемо, пратећи сва решења која парадигма дозвољава.

Онтологија коју имплицира овај низ питања изражава објективистичку (фихтеовски речено, догматистичку) тенденцију и полази од општих јединица (елемената, честица) у спољашњости. Оне треба да објасне настанак материјалних структура, које се могу назвати живим и на основу којих се развија свест. Ова историјски и практично дубоко утемељена парадигма не дозвољава никакво одступање од редоследа састојака. Ту по нама погрешну илузију подржава чињеница да технологије цветају док наука дерогира у низ ненаучних протокола подвргнутих ненаучним интересима. Међутим, ако се на проблем погледа из другачије перспективе, обрћући питања, постоји нешто ново што се може рећи о овој констелацији. С обзиром на тренутну конфузију око доминантне парадигме, ништа не изгледа као да противречи претпоставци

⁴ Стога ће се неки елементи прелиминарних основа наше позиције поново појавити као мотиви у овом раду, које се могу пронаћи у (Братина, 2010; 2017).

да одговор на питање о могућности структуре идентитета облика Ја = Ја отвара веће могућности и омогућава бољи увид у питање порекла живота и, последично, трансценденције света. То значи да тумачење овог трећег питања, ако се почне од њега, пружа увид у донекле другачију структуру субјективности, као и у њено порекло⁵.

Ово питање се онда поново поставља: како је људска субјективност могућа? Ако се ово постави као питање, људски идентитет настаје у два корака: прво се ствара онтолошки идентитет, из којег, као из његове трансценденталне основе, расте емпиријски идентитет, кулминирајући оним што се сматра свешћу и личношћу. Полазећи од самосвести, долазимо до закључка да је, упркос свим променама у филозофији, једина неоспорна истина и полазна тачка за свакога ко размишља о могућности знања картезијански или Хусерлов став. Шта год да стекнемо редукијом *ego cogito* на *cogitatum*, то јест чињеницом да “*cogito* носи у себи свој *cogitatum*” (Хусерл, 1975: 71), свест се доживљава као фундаментални и непорецив идентитет Ја са нама собом, што је потврђено чињеницом да смо себи дати на потпуно другачији начин од начина на који нам је дато све остало.

Полазна позиција је, дакле, у основи иста: имамо ситуацију самопредстављене свести, самосвести или, самоизвесности као “самосвет по себи” (Хегел, 1979: 106), оног који говори, то јест, нашег Ја. Историја филозофије нас је научила да почети филозофирање од науке значи не успети да досегнемо спољашњи свет, већ га постулирати. То резултује уништењем метафизике у материјалистичкој метафизици, док са друге стране за филозофију свести то обећава победу

⁵ Ово питање је готово буквално забранио Фихте, сматрајући га бесмисленим, али га је рехабилитовала каснија филозофија, почевши од феноменологије. Један од најбољих примера је Хајдегеров чувени текст о принципу идентитета.

вечне опасности солипсизма. С друге стране, напуштањем самог проблема самосвести, прагматизам се, парадоксално, показао као епохално доминантни програм.

Филозофирање из Ја, достигавши позицију самосвести, није се историјски успоставио као трансцендентални услов сваке науке, већ је покушао да успостави почетну тачку споља у односу на чињеницу самосвести, да би се досегао спољни свет. То је било због чињенице да преклапање језика и свести није било правилно схваћено. Свест која почиње да филозофира о самој одлуци да то учини у почетку је опремљена бар једном ствари, језиком којим мисли. Филозофија која се мора изразити језиком, стога, обавезна је да одражава управо ову чињеницу. Иако је савремена филозофија одустала од тражења оригиналних момената и значења неке класе језичких феномена, никакви резултати таквог става не обавезују нас да избегавамо постављање питања о пореклу језика, баш као што ни Фихте није могао да забрани једноставно питање “Шта сам ја био пре него што сам дошао до самосвести?” (Фихте, 1974: 47).

Али, ако себи поставимо то питање, можемо одмах видети да, са феноменолошког становишта, или смо ми сами, или су Други извор језика, као што сам језик сугерише. Прва опција се заснива на претпоставци да су све перцепције увек личне и да ми нисмо обавезни да имплицирамо било какво постојање иза њих, тако да можемо преузети улогу творца језика и самим тим творца целокупне стварности. То је права солипсистичка позиција. Међутим, од свих концепата које имамо, само концепт Бога дозвољава такву могућност, јер је само Бог способан да се самораздвоји и створи језик; стога, прва опција значи да себи приписујемо божанске атрибуте. Заступање таквог става сугерише дијагнозу, а не филозофски став. Међутим, када се солипсизам посматра, иако лингвистички, управо са становишта могућности субјективности, испоставља се да је цена постајања човеком и уласка у језик и

свет управо та принципијелна могућност солипсизма. Опасност од солипсизма заправо не постоји, упркос томе што је увек могућа, јер она представља другу страну медаље филозофског проматрања чињенице језика. Другим речима, нико није слободан од ове несавршености која се показује као трансцендентални услов људске субјективности.

Хусерл, попут врхунског западног онтолога, настоји да конституише Другог полазећи од његовог тела, понашања њега-као-тела, или “објективног феномена *ја као овај човек*” (Хусерл, 1975: 119). И, као што је раније речено, ово се показало као неуспешан пројекат од зоре модерности до данас, ако оставимо по страни критеријуме прагматизма и бихевиоралне психологије. Успостављање Другог извођењем из онога што је само друго је подједнако важеће за Хајдегера и заједничко је за целу модерну традицију⁶. Без обзира да ли Хусерл формира Другог у такозваној реконституцији спољашњег света, или Хајдегер занемарује редуктивни процес и смешта *Mit-dasein* међу основне егзистенцијале (Хајдегер, 1988: 135), не можемо избећи утисак да трансцендентални его, баш као и почетни *Dasein*, више личи на мало дете које сусреће ствари око себе него на самоуспостављено постојање. Овај мотив се понавља у психоанализи (која управо тражи то мало дете у субјекту) и у том потпуном одбацивању психоанализе, Левинасовом широком излагању “одвајања” (Левинас, 2006: 91). У нешто другачијем регистру, субјективност се у почетку налази у *il y a* стању.⁷

⁶ ⁶ Ова теза је оригинално Левинасова. О томе смо опширно расправљали у цитираним радовима, али у сажетом облику смо то учинили у тексту под насловом “Друго или Други” (Братина, 2016).

⁷ Због недостатка простора, морамо заобићи многе различите позиције савремене филозофије. Левинасову позицију узимамо као примерену јер налазимо да је главни аспект Другог блискост, као што је назначено у завршном делу “Тоталности и бесконачности”, а не чудноватост или страност. Левинас такође обраћа пажњу на појам чудноватости, али

Једна напомена о емпиризму је потребна у овом тренутку; неко би могао сматрати да је наш поступак саморефлексије, на први поглед, емпиријски, јер изгледа као врста посматрачког истраживања. Па ипак, ово истраживање се тиче само приватне, филозофске свести. То јест, перцепције, осећања, па чак и ментални закључци, остају само нешто за нас, та индивидуална минимална субјективност која припада свакој филозофској свести. Да би постала она постигла задовољавајући филозофски (и епистемолошки) ниво, мора се држати подаље од свих интереса осим сазнања. Зато овде нема места за прави емпиризам, јер чињеница језика нас води до самог себе као јединог априора филозофије.

Било је некако логично да филозофска свест дође до посматрања субјективности која још није формирана. *Tabula rasa*, за нас представљена је као биолошки човек, али та структура неће постати људска субјективност ако не пребива са другим субјективностима⁸. Овде постаје јасно да Други није једноставно друго Ја као што су Хусерл, а касније и Дерида, критикујући Хусерла за “мисли које су усмерене на објекте” (Дерида, 2001: 63) утврдили. У том смислу, ми такође прихватамо истраживање, како га Алфред Лоренцер назива, стања “неограниченог континуума” (Лоренцер, 1984: 37), или Левинасову илузију, тј. да наша когнитивна свест на том путу ка препознавању Ја и Другог још увек није ни субјект, ни објект, а нема ни самосвести.

Боравак у стању континуума би прво препознао контакт са Другим, а не неку пусту другост; онај ко још није,

ми желимо да пратимо развој који произилази из блискости. У томе се разликујемо од Валденфелса који наглашава чудноватост, а не блискост.

⁸ Став да оно што не обитава међу људима не може ни постати човек као его-структура је заправо фундаментално важан у овој представи. То је парадигматски изражено у области емпиријских наука чувеним случајем сестара вучица. Оне нису биле људи, а онда нису могле ни постати људи јер су већ биле вучице.

нема способност да разуме једноставну другост. Не постоји елементарни осећај који би обавестио биолошки организам о стању у којем се налази. Оно је нека врста физичког јединства за свест у настајању, али само по себи још није спремно да перципира и делује према њему у овој фази; оно је више скуп збрканих доживљаја. У том стадијуму не постоји перцепција било каквог пререфлексивног садржаја или препознавање квадрата, правих линија или барем тачака; још увек нема самосвести за коју би ово могло имати смисла. Без утицаја Другог, људски организам је осуђен да никада не постане Ја. Биолошки организам у стању континуума остаје затворен.

Мора бити Други који ће бити ефикасан узрок промене стања континуума за онога ко још није стигао. Онај ко још није ушао у свет не реагује на Другог као да је видео неко друго Ја, или чак као психофизичко јединство. Радњу коју треба извршити Левинас је описао као анархични и асиметрични говорни однос, познатији као позив. Други који може да види себе у свету и истовремено ван њега, што је увек случај са филозофски настројеном его-структуром, верује да нова свест нужно припада свету, радује му се и позива га да му се придружи. Нова свест не разуме садржај позива, нити да је позвана, већ је изложена честим понављањима позива на нивоу физичких стимулуса. Пошто је сваки биолошки организам у овом смислу увек зависан од потребе за понављањем, он на понављање реагује адаптацијом, што је такође повезано са другим, упорнијим облицима понављања, попут глади, жеђи или бола, који заједно чине најнеопходније потребе организма. Постоји понављање фокусирања на Другог, које често заузима већи део перцепција структуре “бити-его”, усмеравајући их ка Другом. Дешава се да се раштркане перцепције споља уједине у сноп. Левинас би рекао да је лице Другог оно које зове. “Ево ме!” је оно што изазива реакцију која је још увек далеко од тога да буде лингвистичка у смислу такозваног природног језика, или симболички одговор било ког Ја.

Ова обједињујућа перцепција Другог приказује оригинални сусрет са њим где постоји и фасцинација. Фасцинација је ту не само због чињенице промене нечијег стања, већ за њега та фасцинација подсећа на одређени сусрет са пунином бића.

Други у том тренутку не може знати шта се дешава унутар објекта његове пажње, чак и ако је он тај који га позива. Дакле, ово је сусрет кога се нико неће сећати и обележен је незнањем, као и фасцинацијом доживљавања пуноће присуства Другог. Али фасцинација се претвара у фрустрацију када Други нестане или изађе из фокусираног перцептивног поља. Овај процес перцептивног додавања и растварања се понавља, стварајући промену у ономе што ће се касније назвати игром присуства и одсуства. Одласком Другог, узрок фокуса нестаје, али оно што остаје чак и тада јесте његов траг — пажња која је сада преостала да се чуди. Управо пажња остављена без свог извора остаје само сама на себе усмерена, јер је то једини смер који преостаје. Ова оријентација у одсуству Другог постаје објекат за себе и формално даје прву апстрактну реч језика: Фихтеово $Ja = Ja$.

Ово се може схватити као онтолошки опис Лакановог “стадијума огледала” (Лакан, 1983: 5). Овде је важно напоменути да се нова структура затвара у себе због ускраћеног контакта са Другим. Долазимо до тога да је ово укидање Другог буквално произвело Ja као структуру самосвести. Овде не смемо пропустити чињеницу да ово затварање никада не може бити запамћено од стране наводне субјективности, пошто она није ни постојала пре овог првобитног сусрета. Чак и третирање овог анархичног сусрета као процеса, тј. низа сусрета који се понављају док се не успостави повратна спрега, не прави кључну разлику. У истовремено када људска структура постаје самосвест, она такође постаје способна да дисциплинује своје перцепције. Њено стање није чиста епистемолошка позиција, то је оно што је постојало пре поделе на теоријско, практично и поетско, или на разум и чула. То је

једно, неподељено и недиференцирано, још увек без знања о томе колико зависи од Другог. Другим речима, самосвест улази у свет на дијадан начин, чувајући стање примарне дијаде као траг првобитног сусрета — траг, а не сећање. Иако је структура већ замишљена, она још није попримила облик једног, већ опстаје у облику два. Овде се завршава појава онога што смо назвали онтолошки идентитет. Оно што из њега произилази треба да буде поцепано на чула и разум, али за сада они остају неразлучиви.

Онтолошки идентитет је прва права полазна тачка ка будућој субјективности. Други део апстракције, који називамо емпиријским идентитетом, првобитно не показује значајну разлику у односу на онтолошки. Игра присуства и одсуства Другог кроз коју Ја треба да настане се наставља. Пошто је радња репетитивна, она постаје основа на којој се перцепције могу одржати као задржавања погодна за дисциплину. Онтолошки идентитет се заборавља, емпиријски идентитет се стога доживљава као једини идентитет унутар новонастале свести. Разлика између њих двоје је у томе што онтолошки идентитет формира Други и заједнички је свим Ја, док све остало припада емпиријском идентитету и може се разликовати међусобно. Субјективност, некада симболизована кругом, коначно поприма облик торуса у чијој унутрашњој рупи, међутим, пребива траг Другог. Будуће Ја је на путу да то постане, али пошто је Други тај који га образује, пориче и награђује, не може се слободно изразити јер је још увек привремено заробљено у том дијадном односу. Други, који уводи свет, такође гарантује сва значења која ће се појавити у том процесу. То значи да ако се Ја никада не протегне даље од овог дијадног односа, никада се неће крочити на тло слободе, већ ће заувек остати заробљен и ограничен⁹. За новопридо-

⁹ Узгред, ово показује зашто су последице нерешеног Едиповог комплекса тако страшне и зашто се он мора решити. У одсуству овог решења, човек остаје у стању ропства ускраћеном за моћ рефлексije.

шлице, овај дијадични однос игра, наравно, заштитну улогу коју је до сада обављао Други. Други производи и Ја и први концепт света за Ја. Током ове фазе, Ја постаје суштински одвојено и наставиће да се индивидуализује, конституисано сада да се развија као емпиријски идентитет. Емпиријски идентитет није ни приближно мање важан када је у питању формирање личности, карактера и способности (напротив), али онтолошки идентитет остаје трансцендентална основа за формирање Ја. То не значи да је онтолошки идентитет довољан услов за субјективност, јер без емпиријског идентитета не би било личности формиране око онтолошког идентитета осим личности Другог.

Да би се то догодило, неопходно је да други Други ступи у однос са Ја, онај кога би Левинас назвао Трећи. То је прелаз који чини сва друга сопства једноставно другима (тј. трећима) за новопридошлице, које се налазе у ситуацији која је дата њемима самима на начин који се разликује од начина на који им је све остало дато – директно. Уласком више Других у однос, првенствено кроз говор, значења добијају чврсте, сад већ објективне, аспекте уводећи закон симболичког реда. Ова стабилизација значења ослобађа субјективност и даје јој слободу оријентисања у значењима, тако да је неко способан да каже шта жели. Новонастала субјективност може поштовати свој несвесни дуг према Другом или одбити да то учини, бити добар или зао, претпостављати и пронајзати сопствене изразе. Овим се заиста улази у поље слободе. Овим се отвара и поље етике.

Међутим, најважније за нас је да се слобода субјективности изражава првенствено као слободна употреба језика, независност симболичке структуре представља суштинску одредбу зреле самосвести. Чак и Хајдегеров *Dasein* увек говори и делује кроз језик. Може се рећи и да је Хегел изгледа знао нешто о овоме, јер се његова савршена субјективност разликовала од оне на прагу језика, а камоли од онога што се

још није одвојило од стања континуума. Иако је било неких корака у том смеру, модерна филозофска традиција није дала одговарајућу рефлексiju онтолошког идентитета. Хегелов стадијум самоизвесности омогућава да се разликују Други од себе, иако он не именује прве. Од уводних страница *Бића и времена* Хајдегеров *Dasein* је већ спреман да тражи ствари које може да среди. Хусерлово трансцендентално ја већ има, у такозваној реконституцији спољашњег света, првобитни свет са којим се мора носити. Хајдегеру и Хусерлу не делује чудно што су формације *Dasein*-а, тј. трансцендентални егови, бачени у свет; они већ говоре и усмерени су ка другости где Други није успео да уђе у једначину у правом тренутку. Хомо сапиенс још није човек; њему још увек недостаје управо та врста *sapientia*-е која се сматра трагом симболичког.

Конзумација ове субјективности и њен развој дешавају се међу знацима; самоизвесност је за Хегела, Хусерла и Хајдегера само почетак истраживања, а ми ту завршавамо наше истраживање. Заиста, улазак и савладавање знакова значи улазак у свет, прихватање правила, као и улазак у интерсубјективни морални и онтолошки поредак који је задат и заступљен у спољашњости. Знакови који су одувек били ту, али нису раније ништа значили, сада преплављују свет новопридошлице због потребе да се на њих одговори. Ово савладавање знакова омогућава језички низ саморефлексије, али и пад у симболички поредак. Овај догађај која се дешава при уласку у свет знакова, а који омогућава да се разуме појава других Других, садржи траг онога што се догодило током формирања онтолошког идентитета, траг који никада не може бити предмет интенционалне свести или било ког чула или инстинкта, само неког нејасног осећаја делимично уграђеног у претпоставке језика. Али прва реч језика, Ја = Ја, не улази кроз свест, нити је латентна у фројдовској несвесности. Када је филозофија дошла до овог гледишта, није се сећала његовог порекла, већ га је приковала за темељ субјек-

тивности као нечега иза чега није било ничега – први корак субјективности.

Један од циљева овог истраживања био је да се разуме како је ток језика утицао на субјективност од стања континуума до уласка у објективност, иако у том тренутку континуум није ништа значао датој субјективности и прошло би се поред њега без препознавања релевантних знакова¹⁰. Звук је добио на значају у односу на цео сензорни апарат и стекао своје место у формирању емпиријског идентитета, али у почетку није био тумачен симболички, већ као врста музички значајне поруке која изражава задовољство или нелагоду, одушевљење или ужас; једом речју – емоцију. Упадом других Других у поље замишљеног Ја, речи престају да буду сигнали и почињу да постају знакови; тако се улази у језичку заједницу тек након упада у симболичко. Значење и употреба речи које још нису правилно усклађене откривају се свести - углавном кроз начин на који други користе исте звучне конструкције. Новорођенче, након што стекне значења захваљујући својој способности поређења, примећује своју слободу и осећа задовољство када опажа сличну или различиту употребу речи. Такође почиње много лакше и чешће да повезује звукове са ентитетима доступним другим чулима, а тиме долазимо до ствари које су боље познате општој литератури. Многи аутори су тврдили да одвојено постојање јединке није објашњиво са становишта физикалистичке организације природе, па смо овде покушали да понудимо алтернативно становиште које омогућава, барем, да се објасне везе између јединки без позивања на механицистичку парадигму.

¹⁰ Пошто је овај рад део ширег истраживања, морамо рећи да у нашој дискусији о говорном односу, стојимо иза Левинаса који је тврдио да односи те врсте нису симетрични већ асиметрични и критиковао Буберов став о томе (ово се тиче и Бахтинове филозофије дијалога). Ово је посебно важно јер филозофирамо из перспективе Ја, а не са становишта Другог.

Списак литературе:

- Братина Б. (2010): *Проблем Другог у модерни*. Београд: Плато.
- Братина Б. (2017): *Проблем Другог у позној Модерни*. Београд: Завод за уџбенике.
- Дерида Ж. (2001): *Насиље и метафизика*. Београд: Плато.
- Лакан, Ж. (1983): *Списи*. Београд: Просвета.
- Левинас, Е. (2006): *Тоталитет и бесконачност*. Београд: Јасен.
- Лоренцер А. (1984): *Теорија социјализације*. Београд: Нолит.
- Фихте, Ј. Г. (1974): *Основа цјелокупне науке о знаности*. Загреб: Напријед.
- Хајдегер М. (1988): *Битак и вријеме*. Загреб: Напријед.
- Хегел, Г. В. Ф. (1979): *Феноменологија духа*. Београд: БИГЗ.
- Хусерл Е. (1975): *Картезијанске медитације*. Загреб: Извори и токови.
- Bratina B. (2009): "Other or The Other?". *From Humanism to Meta-, Post- and Transhumanism?*. pp. 153-161.
- Leibniz G.W. (1890): "The principles of nature and of grace, 1714". *The philosophical works of Leibnitz, comprising the monadology, new system of nature, principles of nature and of grace, letters to Clarke, refutation of Spinoza, and his other important philosophical opuscles, together with the abridgment of the theodic*. Pp. 209–217.

Аналитички притисак у филозофији језика

Метода Готлоба Фрегеа (Friedrich Ludwig Gottlob Frege) доминира аналитичком филозофијом језика 20. века. Фреге је своју теорију језика засновао на разлици између два концепта “значења”: “sinn” и “bedeutung” (Фреге, 1992: 36), који су од његовог времена у аналитичкој традицији перципирани као “смисао” и “значење”. Фреге дефинише “значење” као референцу (референтно тело на које реч указује), док смисао представља слику или појам којом се референца означава. Тако, у добро познатом примеру, “Хесперус се уздиже на небо” и “Фосфорус се уздиже на небо” (Фреге, 1992: 37), искази имају исто значење — “планета Венера” — али смисао — аспект којим се указује на то да је планета Венера видљива на небу — различит је у овим реченицама. Почевши од Фрегеа, за касније аналитичаре, концепт “значења” постао је еквивалентан појму “референце”. Од Фрегеа до Џона Остина (John Austin), аналитичка филозофија није разматрала друге начине за анализу исказивања, све до открића перформативних и констативних исказа. Дотадашња филозофија језика (осим Де Сосирове струје и структуралиста, наравно) у потпуности је у складу са фрегеовском традицијом, потврђујући идеју да сваки исказ мора бити истинит или лажан, у зависности од тога да ли предикат исказа припада референтном објекту или не. Кратак преглед теорије Остина илуструје претпоставку да се дотадашња традиционална аналитичка филозофија језика није показала релевантном за све проблеме филозофије језика.

Остин је био први у аналитичкој традицији који је увео разлику између перформативних и констативних исказа. Према његовој идеји, констативни искази су отелотворење истинитих или лажних тврдњи, то јест сви они искази за које се може рећи да су истинити или лажни; док су перформативни искази делотворни, јер производе истину својим изго-

варањем. Пример констативног израза је: “Сто је округао”, а пример перформативног израза је: “Назовимо овај брод Аурора”. У другом случају тек изговарањем тих речи оне постају истините и након њиховог изговарања (у зависности од успешности) можемо говорити о истини или неистини тврдњи о броду Аурора. Догматски оријентисана аналитичка филозофија је природно више заинтересована за констативну слику исказа, јер се аналитичарима чини да истина зависи од спољашњих својстава објеката (у овом случају стола). Главни проблем је што се у савременом формално-логичком приступу језику сва семантика дефинише кроз истину и лаж, ако их читамо кроз Фрегеову или Раселову визуру, изостављајући остале елементе садржине исказа.

Постоји изванредан број сличности између перформатива и констатива. Остин их је назвао условима актуелизације говорног чина. Свако изговарање реченице (акт њеног изговарања) подразумева одређене услове под којима исказ има очекивани ефекат током његовог изговарања. Остин расправу о овим условима назива “доктрином промашаја” (Остин, 1994: 24). Ти услови су подељени у две категорије: 1) услови који морају бити испуњени да би се добио успешан исказ, узимајући у обзир одређену конвенцију, и 2) услови искрености. Услови прве категорије подразумевају постојање општеприхваћеног појма и разумевања речи “сто” или “округло”. Затим, говорник мора да физички успешно изговори ту реченицу, а не на пример да стане на пола. Изговарање исказа мора бити у складу са стандардним конвенцијама говора. На пример, реченица: “Назовимо овај брод Аурора” неће бити успешна ако је изговарамо испред локалне продавнице уместо испред брода, или уколико је изговара неко за то неовлашћено лице. Услов искрености подразумева постојање одређених намера и уверења приликом изговарања реченице. Ако услов искрености није испуњен, говорни чин је и даље валидан, али у тим случајевима се злоупотребљава језик.

Класичан пример злоупотребе констатива је лагање, а перформатива је давање лажних обећања. Тада друга страна у дијалогу одлази са одређеним уверењем, које говорник изражава, добро знајући да је неискрен.

Слични услови за успешност изговора, као и потенцијал за злоупотребу језика, прве се заједничке тачке перформатива и констатива; Овде је приметан њихов заједнички садржаа-лац — појам говорног чина. Њихова заједничка особина је да имају способност да утичу на формирање мишљења саговорника, што имплицира могућност злоупотребе. То онемогућава јасно и очигледно раздвајање перформатива од констатива, те су стога могући искази карактеристични за оба облика, као што је: “Молим вас да ме извините.” На основу немогућности концептуалног раздвајања перформатива од констатива, Елена Лопез Алварез закључује како “сви конвенционални могу бити афицирани неком врстом неуспешности“ (Лопез Алварез, 2005: 688), из чега можемо закључити како сви искази имају бар делимични перформативни карактер. Ова тврдња се назива перформативном хипотезом и није широко прихваћена унутар аналитичке мисли, иако је де факто тачна. Чак и тврђење представља радњу човека која може бити успешна или неуспешна. Према овој хипотези, сваки констатив има перформативну компоненту, те је стога сваки исказ нормативан.

Чему доприноси ова хипотеза? Посматрајући говор из Остинове перспективе, можемо рећи да је свако изговарање тврдње (тврђење) одређена радња у свету. Са сваком таквом радњом, дешава се нешто што постаје истинито тим изговарањем и уписује нови запис у књигу света. Као минимум, ако питамо да ли је тај и тај том приликом рекао то и то, добићемо одговор да или не. Овај феномен се не уклапа у дотадашњи оквир традиције аналитичке филозофије, која изговоре посматра као истините или лажне, а не као радње успеле или неуспеле. У овој традицији, примат се даје постојању

објекта и идентитету објекта, а не постојању свести и идентитету свести; цео свет је уређен бројним детерминистичким односима, почев од физичког и биолошког детерминизма, па све до психолошког и каснијег развоја психонеурологије. У таквом систему нема места (или ретко постоји) за људско слободно изражавање и одређивање у свету. Идеалан свет у овој традицији је механички модел. У светлу жеље за логичком реконструкцијом света, све што постоји мора се на крају извести из основних аксиома; ово је уствари математички модел. Међутим, у традицији аналитичке филозофије, константивни искази су пожељнији и лакши за употребу и анализу. Ако се одбаци претпоставка да су сви искази перформативни, губи се вишак варијабли у анализи језика и он се упрошћава. Овде нема нормативности у говорном чину.

Са друге стране, ако прихватимо ову претпоставку, она обезбеђује већу људску слободу и могућност утицаја на свет; субјективности се даје могућност произвођења нових истина у свету. Ову могућност аналитичка традиција као да жели да уклони из филозофије или одгурне у корист развоја “чисте и непристрасне науке” у којој је све нормативно унапред одређено. Али елиминисање могућности да се говорни чин посматра као радња у свету је једноставно погрешно. Ови случајеви илуструју насиље над теоријом и концептима које језик трпи од глобалистичких тенденција аналитичке филозофије.

Закључно, даћу пример таквог терминолошког насиља. Ричард Рорти је испитивао однос између различитих концепција свести и животног искуства, предлажући да се уклоне термини попут ума и замене термином “ја”. Он сматра да “не постоји централна спосовност, никакав центар јаства, назван ум” (Рорти, 1988: 165). За њега, Ја би требало да представља укупност свих слојева људског искуства који га дефинишу у области мисаоних процеса и антиципације. Са друге стране, “Ја” не би требало да претпоставља онтолошки “проблема-

тичан” објекат за који се каже да има искуство као својство (аналитички концепт свести). Оно што Рорти не види јесте да он упоређује два концепта свести, на крају одлучујући у корист једног, искључујући други; и, што је још важније, да овај други концепт искључује собом и све појмове свести, које нису добиле прилику да буду размотрене. То је суштина теоријског насиља над језиком. Слажући се са Рортијевом теоријом у оквиру доминантне парадигме, признајемо случај насиља над појмом свести или ума од стране појма “Ја”, што резултује тиме да у западним језицима термин јаства полако потискује друге поменуте појмове. Још један пример ове врсте насиља може се узети из модерног концепта адаптационизма, према којем се односи живих бића своде на принцип преживљавања најбољих и конкуренције. Овде се имплицитно примењује Хобсов модел преживљавања у природном свету. У светлу такве теорије, идеја егоизма као главне дефиниције живог бића је фундаментална. У овом случају, иста врста насиља над светом и језиком је очигледна, где концепт егоизма замењује концепт самодовољности или једноставно виталности, али дискретније него у претходном примеру јер постоји позивање на научност ове тврдње.

Сличан приступ се користи у аналитичкој филозофији у вези са стилским средствима. У многим случајевима, аналитичари избегавају да прихвате, дефинишу или објасне концепте метафоре, ироније и сличних стилских средстава који се користе у свакодневном говору, да не би повредили ригидност своје теорије језика. Сматрају их нејасним и обмањујућим, јер не одговарају крутом математичко-механичком моделу. Ретки су покушаји анализе таквих концепата. Док не дефинишемо фундаменталну семантику аналитичке теорије језика и њен концепт света као “нељудског”, ови покушаји неће дати довољне резултате за потпуну анализу говорних чинова.

Списак литературе:

- Остин, Ц. (1994): *Како деловати речима*. Нови Сад: Матица српска.
- Рорти, Р. (1988): “Контингенција јаства”. *Филозофско читање Фројда*. Стр. 161-172.
- Фреге, Г. (1992): “О смислу и номинатуму“. *Огледи о језику и значењу*. Стр. 35-51.
- Lopez Alvarez, M. (2005): “Performative speech act verbs in present day english“. *Interlinguistica*. 16 (2). pp. 685-702.

Смисао појаве и појава смисла

У савременом свету постаје неопходно преиспитати значење појаве (у смислу феномена) и појаву значења. Значење феномена, традиционално проблематизовано својом пролазношћу и оним на шта указује, додатно је проблематизовано чињеницом да се у модерној ери феномени могу фалсификовати. Постмодернисти су о томе писали од средине двадесетог века, тврдећи да је фотографска слика неопходан елемент који наставља да повезује медијске феномене (из којих се касније издвајају фалсификовани феномени) са стварношћу. Међутим, временом је технологија омогућила програмирање слика, тако да сада ништа не стоји између фалсификовања појава и стварности; више није потребна тачка споја фалсификованог феномена са стварношћу. Раније се ово теоретски називало “производња илузија”, али ако су намерно произведене илузије се производе и са одређеним значењем. Чињеница је да је данас све теже веровати било којој слици или информацији коју особа не може да потврди директном перцепцијом, те сваки интерпретативни садржај може бити проблематичан. Од ове тачке феномен губи степен сигурности или природности који је имао, на пример, у Кантовој филозофији, али чак и тамо, он остаје место традиционалног проблема интерпретације. С друге стране, данас људи и човечанство у целини изгледају више него икада лишени смисла у животу. Смисао се јавља када особа уочи циљ достојан њеног интересовања и труда, али ерозија традиционалних вредности, посебно моралних, довела је до појаве готово универзалног бесмисла у западној култури.

У контексту где се јавне информације првенствено достављају путем медија, све је теже повезати добијене вести са феноменима и реалним сликама. Тумачење феномена или перцептивне слике је оно што ће одредити примарну вредност тако добијених информација, као и начин на који се оне

представљају. Међутим, пошто феномен више не мора нужно бити повезан са стварношћу, технике фалсификовања слика и тумачење резултата могу створити вишеструке паралелне стварности (слике света), које све паразитирају на истој, заједничкој стварности, нарушавајући њен интегритет. Истовремено, иако може постојати дијалог између различитих слика света, проблем је што се целина тумачења све више налазе у стању нејединства. Они се толико отуђују једни од других да у неком тренутку интерпретације не могу да одрже своју доследност спрам реалности ако прихвате другачију слику стварности. Тако долазимо до ситуације раскола – ситуације у којој више нема дијалога између различитих погледа на свет, већ само рата око тога која ће се слика наметнути као “истинита” стварност. Другим речима, традиционална битка око тумачења претворила се у једноставно такмичење. Такође треба узети у обзир да ако признамо постојање стварности, а не само објективност као интерсубјективни договор, онда се чињенице неће променити само зато што неко престане да верује у њих. У том смислу, разне идеологије и системи вредности који су у сукобу са “истинитом” стварношћу заправо су кодирани у различитим преферираним погледима на свет и сликама. Ово угрожава концепт истине у смислу у којем искривљује идеју стварности. Сама стварност у смислу реалности мора бити једнообразна, инертна и равнодушна према променљивим тумачењима, док у објективности као интерсубјективној сагласности традиционално веровање да иза феномена стоји биће више не важи у модерној западној култури. Штавише, сваки поглед на свет има свој циљ којем тежи, јер да није тако, не би се појавио као посебан поглед на свет спрам других у доба глобализма.

С друге стране, није само концепт феномена у кризи. У модерној ери сведоци смо кризе суштине и значења, пре свега међу појединцима. Ову кризу првенствено узрокује западна интелектуална политика, која је деценијама позната по скло-

ности ка цензури и фаворизовању оних ставова који се поклапају са њеним политичким гледиштем. Уосталом, управо из те климе рођена је идеја прагматизма, у којој, речима Вилијама Џејмса, “можете рећи о томе или “то је корисно зато што је истинито” или “то је истинито зато што је корисно”. Обе ове фразе значе исту ствар” (Џејмс, 1975: 98). Развијајући систем владавине на таквим темељима, није изненађујуће што се појавио извесни антипросветитељски пројекат, како међу људима, тако и унутар културе. Циљ овог пројекта је снижавање просечног нивоа образовања, што доводи до тога да људи губе знање о сопственој историји, коренима и узроцима проблема данашњег света, самим и о разлозима зашто се свет појављује онако како се појављује. Тиме се на Западу уништава и само значење филозофије; боље је не постављати компликована питања о животу. У савременом свету, људи постају пуки корисници света у коме су све могућности за њих одавно измишљене и спремне.

Данас, у овој цивилизацији, готово свако значење је постало бесмислено, сваки смисао се изгубио осим воље за моћ. Традиција која се бавила значењем феномена, проверавала њихову подударност са стварношћу и била одговорна за адекватност значења феномену нашла се на ивици колапса. Испоставило се да је навика саставни део и физичког и менталног живота и, очигледно, у овом случају се злоупотребљава, почевши од медија. Екрани који шаљу поруке су свуда, и заједно са тим порукама постају саставни део феномена стварности, рачунајући на често понављање својих порука и принцип да хиљаду пута поновљена лаж постаје истина. Навика гледања порука које се преносе преко ових екрана на крају чини да оне изгледају као стварни феномени, стварнији појединцу од саме стварности, то јест, они обликују једну “хиперреалност” (Бодријар, 1991: 85). Данас је у току борба за разумевање традиције тумачења феномена. У ери када је могуће фалсификовати значење феномена, само значење (чак

и ако је искривљено) почиње вештачки да се појављује у свету и успоставља сопствену истину. Ова перцепција медијске слике није у потпуности адекватна њеном појму, будући да је сама по себи стварна, али може указивати на вештачки створено биће и лажно постојање, створена са циљем кршења стварности њеним тумачењем. Стање које данас посматрамо представља само појаву, а не увек и ношење откривеног значења, јер се временом показало да се оно може наметнути или прикрити. Међутим, искуство је неопходно да би се разазнала истина која стоји иза производње значења, што ће нас приближити разумевању значења и фалсификованих значења и прикривеног значења иза фалсификоване појаве. Пошто феноменални догађаји нису загарантовани као истинити, њихово значење такође није константно, али значење са којим је медијска слика измишљена увек постоји. Зато данас треба да тражимо значење овог појављивања значења и да развијемо здраву перцепцију онога што се дешава у свету.

Повратак традицији тумачења феномена мора постати фундаментални корак у обнављању смисла модерне цивилизације. Након тога, морамо критички испитати фалсификовање њених тренутних манифестација како бисмо се приближили истинском разумевању значења које је створено. Ово мора црпети корене из историје, такорећи, из традиције разумевања света, иако то не значи да традиција не треба да буде подложна критици. Ослањамо се на позитиван смисао онога што би Хајдегер назвао “традицијом” која се увек враћа на оно што се још “мора осмислити” (Хајдегер, 1982: 56). како бисмо пратили значење и традицију данашњег света. У њој су културне групе приказане као резултат окупљања људи уједињених веровањем у одређене заједничке идеје у којима проналазе смисао. Традиционални начин тумачења овог феномена мора да схвати да је модерна перцепција у великој мери везана за екране и поруке одређених културних група; и мора да се носи са тим и да се прилагоди томе. Ако предуго

гледате у екран, можда ћете чак и изгубити из вида сам екран. Слична криза се проналази и у уметности, која се суочава са кризом значења откако је вештачка интелигенција почела да ствара уметничка дела.

Списак литературе:

- Бодријар, Ж. (1991): *Симболичка размена и смрт*. Горњи Милановац: Дечје Новине.
- Хајдегер, М. (1982): “Принцип идентитета“ *Мишљење и певање*. Стр. 41–57.
- James, W. (1975): *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Cambridge: Harvard University Press.

Природни и морални закон

Природа и морал су релативно често контрастовани појмови у филозофским расправама, некада чак толико да може деловати као да моралност није природна за човека. Контраст између ова два појма у неком облику постоји већ од старе Грчке, где је теорија о природи (тадашња физика) схватана као теоријска дисциплина и као таква, нужна, док је морална филозофија схватана као практичка дисциплина која има сврху саму у себи, али да њени закључци нису нужни. Овде није у питању чисти контраст у смислу супротстављености, већ пре чињеница да ове две дисциплине заузимају различито место у систему античке Грчке. Са друге стране, у савременим расправама о натурализму, природа често уме да зађе са оне стране морала (чак не ретко можемо говорити о успостављању природног морала), док код неких других мислиоца моралност и слобода избора могу повратно одређивати природу и мењати њене атрибуте. У извесном смислу, иако можемо говорити о природној и о моралној сврховитости, ова два појма имају различита значења и обим, међутим њихови обими се донекле и преклапају, па услед тога често постоји питање о међусобном односу између ова два појма. Посматрајући Кантов рад над овим појмовима и уколико се сложимо са његовим резултатима, можемо видети по чему су ове две сфере различите, упоређујући их по њиховој моћи узроковања.

До проблематичног односа између ове две сфере долази делимично из разлога што појам природе није једнозначан појам. На нивоу употребе овог појма у обичном говору, можемо разликовати неколико употреба. Природа може значити цео универзум у смислу да све што је настало, постало је по неком природном току догађаја. У овом смислу, природом називамо све што проналазимо у свету, сила природе представља природни ток догађаја у спољном свету који се одвија не-

зависно од човека и неумитно мења околности у којима се он налази. У том смислу можемо говорити о природном детерминизму или каузалитету природе, који помињу многобројни филозофи и она собом и својим током обухвата и сферу морала. Затим, реч природа може означавати свет и светски ток без човека и човечијег удела у њему, у смислу у коме се оно природно схвата у опозицији са оним вештачким, што је производ човека. У том смислу, природа представља нешто супротстављено моралу, нешто на шта се може утицати човечијом слободом воље и што се може променити. Природом се може називати и нарав или карактер нечега или некога, то јест, овај појам може представљати одговор на питање каква је нека ствар по себи. У овом смислу њено значење се делимично поклапа са моралом, јер обухвата природан, готово очекиван начин понашања одређене ствари. Међутим, делује као главно значење природе са којим имамо посла у расправама прва, најшира концепција природе као необјашњивог свеопштег спољног каузалитета. На основу ње се и опредељује друга концепција, где човек има одређену дозу слободе од природног каузалитета. Трећа концепција делује као да узима разматрану ствар у својој појединачној природи, независно од утицаја спољаних фактора (колико је то могуће).

Савремене интерпретације етике, као науке о моралу, често приступају каузалној анализи, догађаја, а Кант вероватно пружа најбољу основу за разумевање разликовања два каузалитета, природног и моралног. Код Канта ствари стоје тако да појам природе стоји у супротности са сфером морала. Природа се код Канта показује као место спољашњег закона детерминизма, оне законитости узрока и последице која обезбеђује конзистентан и консеквентан след појава. То јест, он одређује природу као природни детерминизам следа појава у спољашњости – онако како оне теку саме по себи. Овај детерминизам означава природни ток догађаја, који је чврсто узвезан у узрочно-последични ланац дешавања, што карактерише

и представља трансцендентални услов сваког људског искуства. За Јована Бабића, “У природи нема слободе .. у природи све се дешава по закону и нема могућности ни потребе да се догађаји у природи тумаче другачије до каузално” (Бабић, : 37). Једини начин за Канта да се од њега осамосталимо, јесте да се приклонимо детерминизму категоричког императива (морала), који представља једини други детерминизам који Кант уважава. У *Критици практичког ума* он одређује три идеје које је нужно прихватити да би се омогућио категорички императив, Бог, слобода и бесмртност. За њих на почетку књиге тврди како “сви други појмови (појмови о Богу и бесмртности), који као чисте идеје у спекулативном уму остају без ослонаца, прикључују се сада појму слободе и с њим и помоћу њега добијају постојаност и објективну реалност” (Кант, 1990: 26). Међутим у *Критици чистог ума*, у аналогјама искуства он показује да појаве у кантовском свету нужно следе једне друге по природном каузалитету и зато је овај узорчно последични ланац природе одређен детерминизмом. За Канта, “Начело каузалног односа вреди стога и за све предмете искуства (под условима сукцесије), јер је он сам основа могућности таквог искуства” (Кант, 1984: 115).

Природни детерминизам, упркос свом детерминистичком карактеру, није нужно свеобухватан код Канта, у смислу да су њиме детерминисана сва унутарсветска дешавања. Уз њега се оставља простор за слободу човека и каузалитет категоричког императива, кроз који се она појављује, уколико се ум прихвати као практички. То се види и по његовом разрешењу треће антиномије. Међутим, ова два детерминизма заједно исцрпљују све могућности узроковања које Кант види. Категорички императив омогућава појаву једне другачије врсте детерминизма, који по дефиницији постоји независно од природног. Тајна за могућност постављања две различите врсте детерминизма који конзистентно постоје један поред другог у кантовском свету је у његовој поставци спољашњег све-

та. Једном када одрекнемо реалност времену и простору ван човека и поставимо их само као форме његове чулности, а не као независно постојеће спољне ентитете, онда се тиме мења концепција природе саме спољашњости. Природа се онда код Канта показује као она сила која гарантује правилност смена и понашања појава унутар могућег искуства са којим се срећемо у спољашњем свету. Она утврђује конзистентност и кохерентност појављивања спољног света какав се он јавља човеку; не сметнимо са ума да у кантовском свету човек не може далеко задрти у ствар (биће по себи) изнад онога како се она нама појављује. Ту границу сазнања до којег субјект може доћи чини граница могућег искуства; постоје ствари о којима ми можемо имати појам, али немамо никакво искуство које би потврдило или оповргло особине тих појмова, попут рецимо појма Бога или појма слободе. Такве појмове нам пружа ум, покушавајући да захвати тоталитет нашег искуства (што није могуће по Канту, те се ум увек показује као дискурзиван). Међутим, разрешавајући трећу антиномију, антиномију о слободи воље, Кант проналази простор за њено ситуирање, уколико она постоји и ситуира је управо у ствар по себи – оно што је недоступно нашем искуству. То у пракси значи да се детерминизам природе не може оповрћи, а да се о детерминизму слободне воље још има расправљати. Познато је пак, да је Кант сматрао да је упркос томе потребно развити једну практичку, моралну филозофију, која, да би постојала, као свој услов мора претпоставити слободну вољу, јер без ње нема ни морала. Стога, ако пустимо уму на вољу и прихватимо његове појмове, отвара нам се сфера практичког људског деловања и категоричког императива до ког можемо доћи путем слободе воље. Позната је тврдња по којој је категорички императив *ratio essendi* слободе воље, док је слобода воље *ratio cognisendi* категоричког императива.

Морамо рећи да је кантовски субјект онда двоструко детерминисан у оваквој поставци. Човекова слобода се у том

контексту своди на то хоће ли се он приклонити детерминизму природе или детерминизму категоричког императива. Условно речено, његово понашање је свакако детерминисано нечим, питање је само који ток догађаја између два ће човек изабрати. Природан је онај у коме се он препушта каузалитету и нужности спољашњег узроковања, слободан је онај у коме се може пркосити природном каузалитету и деловати у складу са категоричким императивом. Сетимо се да су сви остали императиви само условни (хипотетички) и да као такви потпадају под систем личне корисности, или утилитаризма, који су сви такви да су садржани у природном детерминизму. Одатле можемо закључити како Кантово схватање природе можда највише одговара оном поменути, које схвата човека као нешто вештачко у природи. То не значи да је човек само половишно природан у његовом значењу речи 'природа', јер природа детерминише све спољашње, па и тело и искуство, чула... То пре значи да човек можда може спорадично да утиче на тај детерминизам кроз своју личну моћ узрочности, омогућену категоричким императивом. Извор каузалитета слободе у том смислу не би био природан, док све остало, сваки покрет, акција, мисао чак, јесу природни. То јест, човек је у овом систему представљен као делимично неприродан, само утолико уколико има способност започињања сопственог каузалитета. То је нешто што су неки каснији аутори одатле називали вештачким.

Да закључимо, природу код Канта треба схватати у супротности не нужно са самим човеком, колико са каузалитетом човечије слободе. Ова два каузалитета по Канту представљају једине две силе које могу дејствовати у овом свету и као такве, морају донекле бар стајати у поларитету, иако не нужно у потпуној супротности. Кроз ову анализу смо хтели показати и зашто су звездано небо и морални закон једине две ствари којима се Кант диви. Оне симболишу две одвојене сфере које имају свој каузалитет кроз човека, где се човекова

слобода воље заправо огледа у томе којем од ова два каузализета ће се човек приклонити при било ком избору.

Списак литературе:

- Бабић, Ј. (1992): “Произвољност и слобода: Кантово заснивање моралног критерија као категоричког императива“. *Филозофски годишњак*. Бр. 5, стр. 31-54.
- Кант, И. (1990): *Критика практичног ума*. Београд: БИГЗ.
- Кант, И. (1984): *Критика чистог ума*. Загреб: Накладни завод матице Хрватске.

Вечни мир 2.0

Кантово дело *Вечни мир* представља оптимистичан пројекат успостављања једног лепшег света, неоптерећеног ратовима и борбом за моћ; свет у коме би Кантов категорички императив владао као закон. Вечни мир представља стање без сукоба међу људима, у којем би се, по једној од формулацији категоричког императива, човек узимао као циљ а никада само као средство. Кантовим речима, треба да се “субјект никада не употребљава само као средство него једновременно као сврха” (Кант, 1990: 108) У таквом свету не би било више ратова, шпијунских или безбедносних организација, јер бисмо правилним васпитањем људи могли да решимо проблеме који су довели до њиховог стварања. Претпоставка је та да бисмо барем у принципу требали да будемо у стању да људе у свету васпитамо тако да ове структуре више не би биле потребне. Кант нуди пројекат међусобне синхронизације и деескалације односа међу државама, који би требало да допринесе успостављању вечног мира. То се пре свега може видети у Кантовом трећем ставу, по коме “Стајаће војске треба с временом потпуно да нестану” (Кант, 1974: 135), или на истом месту да при прављењу мира, не би смело да дође до “прећуткивања старих претензија, које за сада ниједна страна не спомиње због тога што је свака од њих сувише исцрпљена те не може да настави рат” (Кант, *ibid.*). За њега “ниједан уговор не треба сматрати мировним ако је склопљен тако да прећутно садржи повод будућег рата” (Кант, 1974: 134). Консекутивним отпуштањем тензија и делова структуре државе које су задужене за безбедносна питања, Кант мисли да би се свет покренуо ка његовој визији света без сукоба и остваривању царству сврха на земљи. Томас Вокер (Thomas Walker) описује ову идеју на следећи начин: “Кантов еволуциони либерализам наглашава спору и постепену прогресију унапред људског разума од основног изворишта” (Вокер, 2008: 451).

Међутим, ничеанска идеја воље за моћи као да је ближе одредила даљи развој света од Канта до данас него Кантова идеја пројекат вечног мира. Пројекат прагматизма по којој корисност замењује истину (па и морал) по формулацији корисно је оно што је истинито и обратно однео је превагу у савременом свету. Вилијем Џејмс ову теорију формулише речима “‘корисно је зато што је истинито’ или ‘истинито је зато што је корисно’. Обе ове фразе значе исто” (Џејмс, 1975: 98), чиме ефективно изједначује корисност са истиношћу. Овај пројекат, који се огледа у примату корисности по себе којој треба да стреми појединац (као и држава), контраиндикуван је са пројектом вечног мира. Он то можда не би био када би се гледала корисност по све људе, али ни тиме се не би оправдало нарушавање појма истинитости. Ми можемо филозофски спорити да је мир ипак користан по човека у глобалу, али прво, такво уверење далеко је од тога да се традиционално придодаје прагматизму, друго, прагматизам допуњен идејом воље за моћи, сам од себе неће доћи до идеје да треба деескалирати стремљење ка бивању моћнијим од других. У хобсовском духу, можемо рећи да је бити моћнији од других корисно. Слично важи и за макијавелистичку концепцију политике, као и за адаптационистичку концепцију људске (и животињске) природе за које се не може рећи да нису утицајне теорије. Вероватно је да би поклоник воље за моћи, или макијавелијевске политике, прихватио пројект вечног мира само номинално на речима, све док друга страна не би умањила своје војне или одбрамбене капацитете, након чега би се прекршио уговор, напала и поробила ослабљена страна. Одатле, делује да би заступник вечног мира био наиван уколико би се искрено препустио том пројекту и веровао на реч да ће поклоник, на пример, макијавелизма испоштовати своју страну уговора. На жалост, у историји имамо довољно примера таквог непоштовања уговора, да се приговор о наивности мора уважити. Одатле можемо наивним ставом окарак-

терисати већ прелиминарни Кантов став, по којем “Ниједна држава се у рату са другом не сме упуштати у таква непријатељства која би у будућем миру нужно онемогућила међусобно поверење, а то су: изнајмљивање плаћених убица, тровача, кршење уговора, подстицање на издају” (Кант, 1974: 137).

У савременом свету у коме очигледно видимо како уговори трају само док одговарају интересима потписника, док они теже све већој моћи за себе, поставља се питање да ли је уговор за стално уопште могућ, а чак и да јесте, како је могућ кантовски пројекат вечног мира у конкретним унутарсветским условима. Б. Соломон сматра како “У одсуству вишег ауторитета, државе морају да осигурају саме своју безбедност; даље, не постоје институције за постављање ограничења на конфликте” (Соломон, 2003: 111). Моћне државе се одатле спремају на освајачке ратове, док мале државе планирају како да осигурају своје постојање; делује као да нема снижавања тензија и пута ка вечном миру, осим присилног. Иако делује као да је овакав пројекат једина шанса за сигуран опстанак човечанства, очигледно се мора осмислити ефективнији пут којим човечанство може доћи до тог стања од насилног, или оног који је, рекли бисмо наивно, понудио Кант.

Није проблем у Кантовом моралу, проблем је овде у неморалу светских властодржаца и других страна заинтересованих за увећавање личне моћи. Када би се универзализовала проблематика вечног мира, лако бисмо дошли до тога да ће светом или једног дана владати вечни мир у овој или оној форми, или да ће се десити његова супротност, вечни рат, који ће, уколико пустимо да време тежи бесконачности, неминовно довести до самоистребљења људи. При томе, постоје аутори који сматрају да би неки ниво принуде на поштовање закона морао постојати и у кантовском систему, само што она не би смела да се користи са освајачким или егоистичним циљевима. Пример нам даје Џереми Валдрон (Jeremy Waldron) рекавши да је “Кант веровао да је успостављање државе морална

нужност, те ако бисмо се противили успостављању цивилног друштва, не би било штете ако бисмо били присиљени да га прихватимо” (Валдрон, 2006: 186-7). Овакви примери су одблесци Русоовог утицаја на Канта, где он тражи успостављање републике за све људе, уместо монархије или аристократије; и даље међутим остаје ствар интерпретације како треба постићи ту промену. Зато је задатак нове хуманистичке мисли да осмисли ненаивни пројекат вечног мира, како би се тежило опстанку и даљој еволуцији људске цивилизације, а не њеном уништењу.

Оваква мисао која кокетира са уништењем других није универзална за све људе, а камоли за сва жива бића. Човек је ретка (можда једина) животиња која је спремна на убијање без преке потребе. Њега воде нагони другачији од животињских, суровост коју човек може показати не може се наћи у животињском царству. Хвала богу, нису сви људи такви, али постоји класа народа које још Тацит у древно време у књизи Германија карактерише тврдњом “драговољно иду у племена која тада воде било какав рат; то чине зато што мир као такав не могу да подносе” (Тацит, 2002: 39). Овакво инверзно схватање мира као победе у рату, код Тацита се односило на Германе, а у последњем миленијуму можемо рећи да се ово односи на већину Европе; оне Европе која се дала у Крсташке ратове, колонијализам и борбу за што већу моћ кроз светске ратове. И дан данас они не стају са ратоборним пројектима, где се као услов за мир поставља победа у рату и подчињавање другог себи; што можемо видети на примеру рата у Украјини, па и на примеру Србије и југословенских ратова. Једина ствар која се променила су средства и методе за спровођење ратних циљева, где се у савремено време мека сила и хибридни рат показују као све већи фактор у спровођењу завојевачких намера. У том духу, можемо навести већ утврђену идеју како је политика продужетак рата другим средствима. Замислимо ситуацију у којој би се нека, овом

пројекту супротстављена, сила усудила да се усмери према пројекту вечног мира и макар сама унутар себе спусти степен своје одбране и информативе; не делује вероватно како би се њој дало да слободно тежи вечном миру. Да ли то значи да се само ратом може победити рат?

Уколико желимо да прихватимо како директан рат није једино средство којим се можемо одбранити од завојевача, шта нам онда још преостаје? Нека врста одбрамбеног става, заједно са одвраћајућим и превентивним стратегијама уместо директног рата представља једну могућност, с тим што се одбрана ипак јавља као близак род ратном сукобу (макар дефанзивног), по својој суштини рачуна са истим (или сличним) средствима и методама као и ратна политика (поготово у варијанти превентивних напада, које неке државе практикују). Осим тога, већ смо се навикли на орвеловски карактер језика у савременом свету, где се често одбрамбена индустрија схвата управо као њена супротност, ратна индустрија. Ако занемаримо ову могућност, јер вечна припрема за рат није толико далеко од самог вечног рата, можемо покушати да се окренемо некој другој друштвено/духовној институцији, попут образовања. Сократ је тврдио да је сваки човек зао из незнања, то јест, да кад би могао у потпуности сагледати последице својих (злих) поступака да их никад не би радио. Нека врста необразованости или невоспитаности би онда била крива за злонамерне пориве који се појављују у људима. Ако кренемо из тог угла, образовање, пре свега морално, се показује као потенцијално средство којим би се могло борити против пројекта вечног рата. Међутим, опште је познато како се и образовање налази на удару хибридног рата.

Већ смо констатовали постојање одређеног антипросветитељског пројекта који се намеће у савремено доба. Овај пројекат усмерен је пре свега на смањивање квалитета општег образовања, на уској профилисаности људи и на смањење улоге васпитања спрам образовања. Развој овог пројекта може

се пратити кроз упоређивање захтева који су се постављали пред интелектуалце, рецимо у високом образовању, некад и сад. Поред смањења општег образовања, можемо тврдити како просвећени интелектуалац и добро образована особа (особа са пуно знања) нису исто; другој класи људи недостаје морално-васпитна компонента како ми видимо ове појмове. Образована особа може да буде и зла у својим практичким деловањима и циљевима, док од просвећеног интелектуалца очекујемо да се он труди да своје знање и морал шири даље, инспиришући се универзализацијом и ради у циљу добробити заједнице. Рецимо, за особу или групу особа која је осмислила и започела антипросветитељски пројекат можемо рећи да су били итекако образовани, али да нису притом били просвећени. Просвећеност овде схватамо као смисао за бригу о будућности заједнице. Образовање само по себи још нема ову компоненту и не подразумева исправан морал. Ми овде заправо тражимо двоструко образовање човека; и у стварима знања и у стварима морала. А што се форме образовања тиче, уско специјализовано образовани људи ће увек бити потребни, како би машина постмодерне могла радити; оно што пак није толико потребно јесте опште образовање, где би субјект, укрштајући знања из различитих сфера, могао почети да преиспитује владајуће наративе и да увиди како се може живети у бољем свету него што се приказује владајућим наративима.

Пројекту вечног рата пре свега сметају морално просвећени људи и опште образовани људи који ће довести у питање потребу за свеопштим ратом. Заступници оваквог пројекта неће имати ништа против ситних и не тако ситних криминалаца, али уколико се неко дрзне да ради у корист свих људи, на њега ће се сручити сав бес ове класе властодржаца. И управо такви људи су потребни како би се на пројекат вечног рата одговорило пројектом вечни мир 2.0. Са друге стране, егоистични људи усмерени ка непосредно личној користи, највећи су противници пројекта вечног мира, јер би

њима овакво стање сметало у стицању лаке, противправне користи по себе.

За крај, требало би указати на неке моменте који би могли подстаћи развој новог просветитељства. За почетак, морао би се подстаћи развој јачег и опширнијег система образовања. Сведоци смо тога како се филозофија као предмет избацује из дела средњих школа као непотребна. Она би на против, барем на нивоу етике или логике, морала бити присутна већ у основним школама, како би се подстакло педагошки моменат развоја људи од малих ногу. Идеја универзализације није тако комплексна да је не би могли разумети школарци барем старијих разреда. Тиме би се култивисала и дисциплина и ширина мисли, пре него што се деца одреде куда треба кренути даље и вероватно би се смањио број њих који би изабрали криминалне путеве, или професије у којима се корист стиче на туђој несрећи.

Даље, морала би се променити духовна мода у јавном животу. Уместо да се са великих медија емитује (и самим тим промовише) лак морал, порочан живот и забавна култура која заслужује пре срам него похвалу, морао би да се врати образовни програм и интелектуалне расправе. Требало би да се промовише размена мишљења у културном маниру на теме које су од значаја за друштво и његов развој, а не размене мишљења у којима свака друга реч мора да се цензурише или у којима саговорници немилосрдно причају једни преко других. Тековина цивилизације је то да људи слушају једни друге, а не да се само боре за то да њих слушају. У том смислу би се морала започети и борба са егоизмом, који пробија у скоро сваку пору јавног, али и приватног живота. Правити програм који фаворизује алтруизам спрема егоизма делује као смислени први корак.

На крају, треба спустити ствари и на лични ниво. Уколико желимо да добро у људима победи, мора се људима показати вредност доброте. Требало би проналазити људе у

несрећи, помагати им без тражења личне користи за ту помоћ и само им рећи да за узврат они нађу некога и помогну му без тражења ичега заузврат. Правећи тако један ланац испомоћи, потпомаже се формирање једног алтруистичкијег друштва и правио би се систем подршке који би требало да започне повратак друштвене кохезије. Једино алтруистичко друштво са високим степеном кохезије и међусобног поверења има шансе да надвлада егоистичну природу савременог света. Само од оваквог друштва би се и могло очекивати рад на постизању вечног мира у било којој форми која не би била тоталитарна, или инверзна у тацитовском смислу. Стварајући такво друштво, стварамо услове да се једног дана заправо остваре могућности да може да се крене (можда по први пут) у правцу остваривања вечног мира.

У свету који је ближи пројекту вечног рата него пројекту вечног мира, алтруистички настројени људи налазе се угрожени. Њима треба помоћи да стану на ноге и повежу се међусобно, јер делује да се само тим путем може стати на пут негативној спирали егоизма и рата која је поново почела да се замотава. С. А. Махмуди (Seyed Ali Mahmoudi) сумира услове које Кант поставља за постизање вечног мира у три тачке: “(1) републичка форма државног уређења као устав сваке државе; (2) да се људска права заснивају на федерацији независних држава; и (3) право на космополитанизам” (Махмуди, 2008: 55). Вероватно најбољи покушај задовољавања ових услова представљају Уједињене Нације, за које се на жалост показало како нису дорасле задатку који је стављен пред овај скуп. Све у свему, док вредност закона не постане универзална за све, тешко ће доћи до остварења вечног мира. Или како кажу М. А. Икбал, Л. Мохамад и С. Т. Накиа (Maulana Alfiansyah Iqbal, Latief Mohamad, Salsabila Taslim Naqia) интерпретирајући Канта “Поштовање закона је једини начин да се конфликти разреши. Свачија права су валидна само по закону, не по рату” (Икбал, Мохамад, Накиа, 2022: 125). Наде

морамо положити у будуће генерације да ће успети да организују систем који ће моћи да подржи ову идеју и успоставе егалитарно друштво на здравим ногама.

Списак литературе:

- Кант, И. (1974): “Вечни мир. Филозофски нацрт”. *Ум и слобода*. pp. 135-171.
- Кант, И. (1990): *Критика практичног ума*. Београд: Бигз.
- Тацит, К. (2002): *Германија*. Београд: Полиграф.
- Iqbal, M. A. Mohamad, L. Naqia, S. T. (2022): “Perpetual Peace: An Analysis of Kant’s Theory of Peace in Terms of The Islamic Worldview”. *Nalar: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam*. Vol 6, No 2, pp. 121-136.
- James, W. (1975): *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mahmoudi, S. A. (2008): “An Evaluation of Kant’s Theory of Perpetual Peace in the Field of Contemporary Political Philosophy”. *Intl. J. Humanities*. Vol 15(2), pp. 53-70.
- Solomon, B. (2003): “Kant’s Perpetual Peace: A New Look at this Century-Old Quest”. *The Online Journal of Peace and Conflict Resolutions*. Vol 5.1, pp. 106-126.
- Waldron, J. (2006): “Kant’s Theory of the State”. *Towards Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. pp. 179-201.
- Walker, T. (2008): “Two Faces of Liberalism: Kant, Pain, and the Question of Intervention”. *International Studies Quarterly*. Vol 52, pp. 449-468.

Перспективе интеграције Србије у евроазијску научну заједницу

Међу Србима постоји изрека да је Србија и Запад Истока и Исток Запада; ови епитети су заслужени захваљујући њеном географском положају. Као центар балканског транспортног чворишта, Србија је увек била привлачна многим трговцима, као и освајачима. Њен територијални положај између великих сила јој је увек отежавао да одржи своју независност и сувереност. Међутим, с обзиром на то да је слобода једна од најважнијих српских вредности, она никада није била спремна да изгуби своју независност и интегритет, често долазећи у сукоб са својим суседима због тога. То је оставило трага на њеној култури; данас се на Србију гледа као на земљу са западном културом, али са источном (или бар источноевропском) душом и вредностима.

До 19. века, српска култура је била претежно источна у односу на Европу, са изузетком јаким веза са Италијом и Мађарском. Њено главно културно наслеђе (пored словенског) је византијско наслеђе. Србија је православно хришћанска; њена средњовековна култура је у великој мери била оријентисана ка култури Цариграда, а од тог периода српско становништво пише ћирилицом. Модерна српска државност вуче своје порекло и заоставштину из овог периода. Српска држава је први пут у потпуности постала независна од Византије 1190. године, а Српска православна црква се, према речима Драгољуба Марјановића, одвојила од Византијске цркве тек када је “1350. године цариградски патријарх Калист изабрао Стефана Душана и првог српског патријарха Јоаникија из Васељенске цркве званичним црквеним актом, нажалост данас изгубљеним, што је довело до формалног раскола између Цариграда и Пећи” (Марјановић, 2012: 6). Након пада Србије и Византије под Османско царство, Срби су усвојили део културе својих нових освајача – Турака, који су такође

представљали културу источних цивилизација из европске перспективе. До обнове српске државе у 19. веку, Руси су преузели важну улогу просветних радника и учитеља, долазећи и помажући у развоју независног српског образовања и очувању темеља српске културе. Истовремено, многобројни српски интелектуалци су ишли на запад по образовање и враћали њихове културне тековине натраг у матицу. Прве модерне реформе српског језика датирају из времена када је ћирилица прошла реформе Вука Караџића и поново установљена као званично писмо. Врло брзо након тога, Србија је пала под западну сферу утицаја, где је до данас остала.

Историјски гледано, главни западни културни утицај на Србију потицао је из културних сфера Италије и Аустрије, а од 20. века и Француске. образовање крајем 19. и у 20. веку такође је потпало под утицај ових земаља, те су се многи Срби у то време школовали у Европи и на то образовање се гледало као на престижно. Међутим, овај процес обухвата и шири геополитички тренд у односима са Србијом који је започео у то време. С једне стране, Запад се удвара Србији, нудећи сарадњу и обећавајући економски просперитет. С друге стране, Србија се посматра као геополитички непријатељ, а поменуте земље и њихове културне сфере почињу снажно да раде на поткопавању српске државе и њене независности. Од самог почетка двадесетог века, у овај пројекат су увучене веће европске силе попут Велике Британије, Француске и Немачке, које су све више показивале интересовање за Србију и балкански регион, следећи исти модел, интересујући се за контролу над овим важним логистичким чвором и ресурсе балканског региона. Након Титовог доласка на власт и политичког раскида Југославије са Совјетским Савезом, Запад је наметнуо Србији улогу себе као нашег главног економско-политичког партнера.

Ово је допринело убрзаном прилагођавању српског језика латиничном писму, као и српске културе западним

вредностима којом је она била преплављена, посебно од друге половине 20. века. То је на крају довело до равноправне употребе ћириличног и латиничног писма. Упркос том процесу културног колонијализма, уследио је период насилне интервенције у унутрашње послове Србије, који кулминира током 1990-их, што је довело до даљег осипања аутономије Србије и прилагођавања западним културним и образовним нормама. На том трагу, појавила се група нових универзитетских професора који су се залагали за даљу идентификацију са Западом и раскидање веза са истоком. У оквиру ових процеса, као и у случају Русије, православна вера се изгледа појављује као носилац вредности које муче Запад. Александар Павковић сматра да би “за данашње ‘чуваре капија’ Запада, православље – барем како га они доживљавају – могло постати једнако велики баук као што је комунизам био за европски поредак 19. века” (Павковић, 2015).

Као део овог даљег развоја, под новим властима, српски универзитет је самоиницијативно пристао да потпише Болоњску декларацију, што је допринело силазном тренду укупног нивоа образовања и снижавању академских стандарда у многим аспектима. Иако су побуне против ове декларације биле више пута организоване, она остаје на снази. Штавише, сведоци смо развоја антипросветитељског пројекта из Западних центара моћи, који је шири од било које конкретне декларације и води општој ерозији вредности образовања и васпитања које би требало неговати на универзитету, као и самих вредности универзитета. Подржава се регрутовање и производња ускоспецијализованих стручњака уместо широко образованих људи, промовише се популаран, а не ригорозан концепт науке, људи који нису заслужили пријем на академију се примају на академију и тако даље. У неким областима, образовни програми се пишу и диктирају споља, на пример, до скоро су од тога патила одељења за историју, а може се навести и пример увођења родних студија, која се

појављују на све већем броју одељења. Треба напоменути да се првенствено подржава и цени сарадња са западним универзитетима и да се српски универзитети равнају према њиховим проценама квалитета научних радова. Такве акције првенствено подривају поверење у сопствени универзитет као друштвену институцију, што, заузврат, отежава решавање ситуације. У овим околностима, независно српско образовање је угрожено.

Стога сматрам да је Србији потребна научна и универзитетска сарадња и са евроазијским регионом, ако не као стратешки циљ, онда бар као равнотежа против западног утицаја. Верујем да ће и остатку Европе бити потребно нешто слично ако желе да се ослободе хегемоније америчких образовних програма. Плурализам у образовним програмима може само диверзификовати и подржати развој широког образовања у Србији. Србија треба да тежи сарадњи са широм научном заједницом и потребна јој је та сарадња, првенствено због очувања свог интегритета, али и да би пратила глобалне трендове. На пример, Србији недостају технологија и знање за решавање последица бомбардовања осиромашеним уранијумом, што ће бити њена реалност још дуго времена. Делује да помоћ у регулисању овог проблема очигледно неће доћи са Запада, који га је створио. Ово је само један контекст у којем је Србији потребна помоћ, а данас се појављују и нови изазови, попут енергетске кризе и појаве тржишта вештачке интелигенције, као и питање дигиталног суверенитета.

Ипак, у неким областима, Србија је предузела кораке ка Евроазијској унији. Сарадња у енергетском сектору заслужује високе похвале, као и потписивање споразума о слободној трговини са Евроазијском унијом 2019. године. Главни циљ овог споразума је “проширење и побољшање међусобних трговинских и економских веза како би се убрзао економски развој страна и постигла њихова индустријска и финансијска одрживост” (2019: 56). Међутим, потенцијал

за сарадњу остаје недовољно искоришћен и могао би се даље развијати у многим областима; чекамо историјски тренутак када ће се ова сарадња материјализовати.

Србија у извесном смислу тежи интеграцији са евроазијским простором, али њен географски положај и омеђеност Европском Унијом са свих страна не олакшавају интеграцију унутар овог простора. Још увек не постоји коридор који повезује Србију са евроазијским земљама, што би отворило врата већој стабилности и могућностима за даљу сарадњу. У тренутној ситуацији, према Болдину В. и Јаковљевој А., “већина руске и српске омладине даје сличне одговоре о карактеристичним особинама Словена, наиме ‘пријатељству’, ‘емотивности’, ‘отворености’, ‘конзервативизму’, ‘великодушности’, ‘експресивности’, ‘искрености’ и ‘колективизму’” (Болдин, Јаковљева, 2023: 206), што указује на сличне вредности и особине карактера међу словенском омладином. У будућности би било препоручљиво покренути процес приближавања Евроазијским идејама и неких од суседа Србије, као што су Бугарска, Румунија, Црна Гора, или можда чак и Мађарска. До тада, можда би први корак у даљој сарадњи могао бити отварање руског или проруског универзитета у Србији, што би олакшало размену знања и очување традиционалних вредности. У тренутној ситуацији изолације, универзитетска сарадња делује као нешто што се може развијати без препрека. Срђан Перишић закључује да “почетак интензивне економске сарадње са ЕАЕУ, заједно са дубоком вредносном и системском кризом унутар ЕУ, због које се Србија не придружује овој наднационалној организацији, пружа Србији снажну алтернативу” (Перишић, 2019: 80), а могло би се чак додати и дуго очекивану алтернативу.

На крају, подсетимо се Самјуела Хантингтона и његове поделе света на цивилизације. Он разликује културне сфере, респективно, као “западну, конфучијанску, јапанску, исламску, хиндуистичку, словенско-православну, латиноамеричку

и, можда, афричку” (Хантингтон, 1993: 25). У овој подели, Србија јасно припада православној, словенској цивилизацији по својим вредностима, укључујући језик, религију, писмо и наслеђене вредности. А географско место ове цивилизације тачно и јесте између истока и запада. Стога, ако жели да сачува своје традиционалне вредности, Србија мора тежити ближим односима са припадницима сопствене цивилизације пре свега, а не са само са спољним сарадницима. Тренутно је Србија геополитички изолована (западном културом) од свих осталих култура и стога је приморана на европске интеграције. Требало би Србију приближити њеној матичној цивилизацији и научној и културној сфери евроазијског утицаја кроз међууниверзитетску и научну сарадњу, како бисмо сачували њену аутономију.

Литература:

- Бодлин, В. Яковлева, А. (2023): “Ideological and Axiological Foundations of the National Identity of the Russian and Serbian Youth”. *Међународна Политика*. бр. 1188. стр. 195-211.
- Закон о потврђивању споразума о слободној трговини између Републике Србије, с једне стране и Евразијске Економске Уније, с друге стране. (2019). https://www.carina.rs/upload/media/2021/7/6/50906/Sporazum_sa_EAEU-Sl_gl_Medjunarodni_ugovor_3-2021_-_Narodna_skupstina.pdf. Приступљено 13.12.2023. 14:15.
- Марјановић, Д. (2012): *Византијска и Српска црква у 14. веку*. https://www.academia.edu/2136491/%D0%92%D0%B8%D0%B7%D0%B0%D0%BD%D1%82%D0%B8%D1%98%D1%81%D0%BA%D0%B0_%D0%B8_%D0%A1%D1%80%D0%BF%D1%81%D0%BA%D0%B0_%D1%86%D1%80%D0%BA%D0%B2%D0%B0_%D1%83_14_%D0%B2%D0%B5%D0%BA%D1%83. Приступљено: 15.12.2023. 19:03.

- Павковић, А. (2015): “Баук православља кружи Европом: Амерички “Нови поредак” постао стари”. <https://www.geopolitika.ru/sr/728-bauk-pravoslava-kruzhi-evropom-americhki-novi-poredak-postao-stari.html>. Пристуљено 15.12.2023. 17:33.
- Перишић, С. (2019): “Сарадња Србије и Русије: Одбацивање атлантизма и могућа геополитичка алтернатива”. *Политика националне безбедности*. бр. 2. стр. 67-86.
- Huntington, S. (1993): “The Clash of Civilizations?”. *Foreign Affairs*. Summer, pp. 22-49.

Искуство Балкана: расизам, русофобија, србофобија

Време је да се подсетимо неких од лекција прошлости и да извучемо из њих поуке од виталне вредности. Различите силе које су довеле до одређених историјских догађаја повезаних са насловом су још увек живе и активне и као такве нису престале да представљају опасност. Међутим, често можемо потценити неке од актера који их представљају и не узети у обзир њихов значај када описујемо политички пејзаж садашњости. Верујемо да један важан феномен и пракса ове врсте обухвата термин расизам и расистичку праксу.

Дуго смо сматрали расизам нечим што је превазиђено, нечим што је изгубило своју моћ у нашем времену. Били смо наивни верујући да су судбине људи попут Мартина Лутера Кинга, Малколма Х и безброј других само реликти америчке скорашње прошлости, реликти који заправо нису откривали ништа суштинско о стварности, већ неке контигентне сукобе. Заслепљени сјајем западне културе, посебно њене културе екрана и блиставе лепоте “хиперреалности” (Бодријар, 1991: 85), веровали смо у илузију сређеног и уређеног света након другог светског рата. Наравно, испоставило се да смо били преварени, вођени не само овом илузијом већ и сопственим жељама, које су саме доприносиле искривљењу перцепције реалности (пошто су нерелевантне жеље скоро увек јаче од промишљених). У том периоду друге половине двадесетог века се и друга страна (бивши совјетски блок) веома трудила, можда желећи да нас “спасе” сећања на страхоте које су нас снашле, да умање значај злочиначког расистичког резоновања, верујући да се ништа слично неће поновити. Данас морамо признати да је то била заблуда и да се старе тенденције поново појављују у новом руху.

Расизам није нова појава и заправо не дискриминише људе искључиво по боји коже. Указали смо на то како је ње-

гово најчешће извориште обично скривено унутар западне културе. Дакле, шта је узрок расизма? Верујемо да његова суштина лежи у општој структури злочинства, уздигнутој на групни ниво, пре свега национални или биолошко-расни ниво. Чак и обичан лопов има нешто расистичко у себи, јер, намеравао то или не, налази се у ситуацији у којој мора себи да објасни своје криминално понашање (крађу или убиство). Криминалац објашњава своје поступке говорећи да је по природи бољи од своје жртве и да, као такав, заслужује оно што му не припада (имовину или живот друге особе). Одатле он се мора показати као супериорнији од своје жртве. Дигнемо ли тај став на виши ниво, један народ мора посматрати себе као вреднијег или супериорнијег од другог како би оправдао прављење злочина над њиме. Неподношљива свест о праведној казни за злочин који је починио увлачи злочинца у вртлог криминалне активности, у којем он више пута понавља злочине како би избегао кривицу (или оно што га подсећа на кривицу), што је изнова и изнова потврђује и учвршћује. Када ова врста “либидиналне економије”, *mutatis mutandis*, постаје власништво групе, онда она постаје криминална група, а када је усвоји народ или цела биолошка раса, онда постаје расизам. Када се ова врста менталне политике манифестује током дужег временског периода, она постаје важна карактеристика целе групе, манифестујући се готово несвесно.

Расизам који нас егзистенцијално занима и који се временом најпотпуније развио јесте “германски” расизам¹¹, који је примарна идеолошка компонента освајања словенских земаља и каснијег расизма који води до колонијализма. Ово се може пратити од касне антике, када Јорданес (готски

¹¹ Придев “германски” стављамо под наводнике јер се назив “Германи” првобитно није односно искључиво на расу којој припадају Немци, Французи, Енглези, Холанђани и слични, већ на све оне расе по ширем подручју.

историчар из 6. века) говори о “ратницима” и “нератницима”, чувајући суштинску дефиницију људских бића за свој народ, а статус нељуди за Словене и друге народе. Сличне изјаве дају и други средњовековни хроничари истог порекла. У 19. веку, Маркиз де Кустен (Marquis de Custine) објавио је књигу *Русија у 1839.* и управо ова књига можда представља референтну тачку за став људи француско-немачког порекла према Словенима. Нема стереотипа или расистичких увреда које он не користи, што може бити осликано у томе да на првој страни своје књиге он каже: “Изгледа да су они уствари само робови вишег реда” (де Кустен, 1854: 1). Између осталог, говори о Русима као полудивљем народу и о Русима који заостају четири века за западноевропским народима.

Немачки расизам се односи на све Словене, али постоје одређене групе Словена које су пале под идеолошки утицај Запада, те су заузеле сличне ставове. Ове групе су ослобођене од опасности западног расизма све док испуњавају жеље својих господара, али чим се њихови циљеви испуне, расистички ставови се враћају и према њима. Ово се односи на нације као што су Хрвати, Пољаци и Украјинци. Главне мете антисловенског расизма током последња два века били су пре свега Руси и Срби, као и они који би стали у њихову одбрану. Хрвати су били на страни Немачке у оба светска рата и деловали су као локални центар за сузбијање српског утицаја у Европи. На пример, нацистичке усташе су покушале да убију, протерају и насилно преобрате Србе у католичанство током Другог светског рата, па су поновили покушај педесет година касније; те исте усташе су слали своје борце у Стаљинград и додељивале Паулусу хрватска знамења. Иако су били сузбијени и већински отишли у емиграцију након другог светског рата, они су се масовно враћали из егзила деведесетих година прошлог века са циљем поновне репресије и протеривања Срба из њихових домова, о чему сведоче бројни докази.

Порекло ове мржње може се пратити до Аустроугарског царства, где је она попримила свој модерни облик. Прва украјинска нацистичка група створена је под командом аустроугарске војске, чије су неке јединице биле стациониране у пограничним областима Галиције и Западне Украјине. Истовремено, Католичка црква је ујединила Аустроугаре и Италијане како би спровела антиправославни пројекат на Балкану, усмерен првенствено против Срба, што се огледа у пројектима о независним католичким државама Хрватске и Албаније. Држава Албанија створена је да би се спречио излаз Србије на море, иако су сама албанска племена у то време била запањујуће разједињена. Идеја о великој Албанији и независној Хрватској артикулисана је и негована међу становништвом под покровитељством западних сила. У католичким црквама, Хрвати се заклињу на нож (који су називали “србосек”) да ће бранити “независну Хрватску”, док су се у Италији формирале прве усташке милиције, које ће касније постати независни актери у Хрватској и починити један од највећих злочина у Европи. Италијани су чак зажалили због учествовања на овом пројекту, згражавајући се над суровошћу покрета у чијем су формирању учествовали.

Деведесетих година 20. века, србофобија је поново дошла до изражаја. Запад је, наравно, генерално био против Срба. Изузетак је била Грчка — једина НАТО земља у окружењу која није учествовала у нападима на Србију. Током овог периода, главне метафоре које су Европљани користили у вези са Србима биле су “вирус” и “трула јабука”, као да ће Срби (можда кроз свој либертаријанизам) заразити и корумпирати остатак “цивилизоване” Европе. По мишљењу већине савременог Запада, Србија и Русија су две нације које се увек приказују као дежурни кривци и од којих се прави страшни баук, против кога је дозвољено понашати се непринципијално. Судећи по досадашњој пракси, Запад не поштује ниједан споразум постигнут са овим земљама; обично такви спораз-

уми служе као пауза до следећег покушаја отимања више територије, ресурса или људи од ових земаља. Демонизацијом народа и владара ових земаља, Запад ствара вештачки страх од њих у својем народу, који се граничи са мржњом и често прелази у њу. Ова осећања генеришу жељу да се неутралише извор тог страха и проблема, чиме се олакшава регрутовање људи за ове подухвате. Још је Александар Невски схватио да је немогуће преговарати са Немцима, али да је ипак могуће водити рат са њима. Околности од тог времена се нису много промениле, што видимо по савременој отовореној русофобији на Западу.

Коначно, вреди поменути најмодернију маску овог расизма — “америчку изузетност”, која се заснива на две идеје: “изузетности” једне нације, њеној супериорности и њеном “искључености” из закона који се примењују на друге; то је производ модерног америчког политичког дискурса. Тако је бивши државни секретар САД Мајк Помпео изјавио: “Ми смо изузетни, али Русија није.” (Russia Today, 2018).

Све ово показује да је расизам одувек био присутан и да никада није нестао. То је очигледно наслеђе владајућих структура на Западу, које су, ради свог интереса, спремне да га пројектују широм света, користећи своју идеологију колико год је то могуће. На жалост, испоставља се да је апарат ове идеологије толико моћан да чак и “братски” словенски народи могу пасти под њен утицај. Имајте на уму да смо овде користили реч “Запад” да означимо нешто што би се могло назвати западном културом или цивилизацијом. Међутим, ако једна цивилизација покуша да уништи све остале (укључујући ту познати примере попут афричке, латиноамеричке и многе азијске цивилизације), зар то заправо није пример антицивилизације?

Литература:

_КАЧЕСТВОМ_ОКРУЖАЮЩЕЙ_СРЕДЫ%25_КАЧЕСТВОМ_ОКРУЖАЮЩЕЙ_СРЕДЫ%25Литература:

-Бодријар, Ж. (1991): *Симболичка размена и смрт*. Горњи Милановац: Дечје Новине.

-de Custine, M. (1854): *Russia*. New York: D. Appleton And Company.

- 'We're exceptional, Russia is not': Pompeo takes hard line in Senate pitch. (2018). Russia Today. Преузето 12.04.2018, са – <https://www.rt.com/usa/423982-pompeo-russia-exceptional-hardline/>

Осврт на проблеме екологије с тачке гледишта Србије

Концепт биополитике познат је још од Мишела Фукоа; један део објашњења овог концепта је анализа односа субјективности према људима и човековој околини у процесу производње. У оквиру овог односа, екологија проналази своје место као наука о “зеленој” производњи и организовању здравијег суживота човека и његове околине. Важан део екологије би свакако требало да представља и рачун последица коришћења постојећих технологија, као и план одлагања и сортирања продуката и отпада, где је у модерно време главни фокус стављен на идеју рециклаже. Поред политике рециклаже, најчешће се инсистира на анализи производног процеса, а перцепција “зелене агенде” унутар културног окружења која је обликовала ово схватање биополитике историјски најчешће се сводило на потражњу за “зеленом” производњом. Многи глобални произвођачи су изградили свој имиџ на овоме, позиционирајући се као “зелени” произвођачи. Међутим, компаније које се не баве проблемом одлагања искоришћених производа и штетних материја које могу настати у процесу, могу, попут Кока Коле, заправо бити велики загађивачи. Правдајући се, ови загађивачи обично скрећу пажњу на кривицу корисника производа, пребацујући тиме одговорност са произвођача на конзумента, потрошача или корисника продукта.

Паралелно и на први поглед наивно, запитајмо се: шта је главни узрок загађења и штетних материја у свету? Након свих рефлексја, одговор остаје исти: то је човек и процес његове производње, пре свега због недовољне бриге за одлагање нежељених нуспроизвода. Трендови ка повећању рентабилности производње првенствено су одговорни за одустајање од стандарда онога што би се могло назвати “зеленом” производњом. Према Богдани Кољевић, Фукоова био-

политика “није име ма које дисциплине, већ име нарочите тенденције, осмишљене технике путем које почиње да се регулише живот становништва у целини: предмет политичког управљања постају модуси живљења целих популација, као и откриће да се тим модусима може управљати” (Кољевић, 2008: 72). Дакле, ако треба иселити или смањити популацију на неком подручју, загађење тог подручја се показује као биополитичка мера за постизање циља. Равнодушност према последицама еколошке слике све више се уочава као последица политичко-економске интеракције међу земљама и/или корпорација са Запада. На примеру Кока Коле то можемо видети у планинама пластике које настају у Африци као резултат одлагања Кока Колиног отпада, које сваким даном расту. Међутим, ово је само један показатељ лицемерног принципа западне политичке економије, која нема проблем ако загађује друге земље, али има проблем ако ове земље загађују саме себе у покушају развијања сопствених производних капацитета. Оба ова принципа видимо на примеру Србије која се нашла на погрешној страни модерне западне биополитике, мада ћемо у раду писати само о загађивању Србије од стране спољних фактора. У ствари, иза маске биополитике, како ју је дефинисао Фуко, крије се само политичка економија.

Самостални одрживи развој Србије увек је био мета напада западне привреде, која је, у циљу освајања ових простора, меком или тврдом моћи успевала да успори напредак Србије. Данас је дошло до тога да је велики број компанија које послују у Србији везан управо за интересе и економију ЕУ, где се Немачка показује као највећи трговински партнер Србије, те можемо говорити о тежњи ка економској, па и војној окупацији Србије. Интеграцијом Србије у политичку и економску сферу Запада, настоји се на томе да се олакша и повећа ефективност контроле над својим биополитичким окружењем. Вишедеценијска разарања и немогућност Србије да под санкцијама деведесетих слободно развија своје

производне капацитете, на крају кулминира бомбардовањем муницијом са осиромашеним уранијумом. Ова еколошка катастрофа осећа се и данас, довела је до тога да се на крају Србија ипак везала за економију ЕУ, која преузима контролу над њом. Између осталог, овај процес је такође довео до затварања (и заплена) важних рудника и лежишта повезаних са комплексом Трепче, чинећи земљу, без приступа својим ресурсима, још више зависном од својих “економских партнера” и сам простор остављајући у стању прогресивног загађења. Због немогућности да се елиминише загађење животне средине осиромашеним уранијумом, еколошки проблем за јужни српски регион, као и за крајеве у Републици Српској, постао је трајно нерешив.

Постоје бројни докази о загађењу животне средине које је резултат употребе осиромашеног уранијума. Број малигних болести је значајно порастао од 1999. године. С обзиром да су званично експерименти на људима са уранијумом забрањени, Вејн Бринер (Wayne Briner) истражујући последице осиромашеног уранијума на људе сматра како “Сведочанства потенцијалних карциногених ефеката укључује указивање на повећан број цервикалних карцинома у Југославији и повећање у микронуклеусним формацијама на испитаницима из Босне” (Бринер, 2010: 307). Светска здравствена организација је 2001е године констатовала како “Једино војна употреба осиромашеног уранијума може довести до било ког значајног утицаја на концентрацију овог изотопа у животној средини” (World Health Organization, 2001: 5). Бивша шефица одељења за онкологију и актуелна министарка здравља Даница Грујичић такође доказује да тај пораст малигнитета директна последица испуштања радиоактивних пројектила на територију Србије. Она званично позива међународну заједницу да “проучи последице НАТО бомбардовања СР Југославије на здравље људи, истичући да имамо све већи број малигних болести, да су тумори све агресивнији и да је то

утицало на пораст морбидитета, неплодности, аутоимуних болести и менталних поремећаја” (Грујичић, 2023). Преостало загађење, посебно на Косову и Метохији и у Босни, нанело је непоправљиву еколошку штету на том подручју, загађујући воду и земљиште.

Адвокат Срђан Алексић, који тужи НАТО због употребе таквог оружја, прикупио је опсежна сведочења о страшним последицама које уранијум има на локално становништво, а тужбе су поднете 2021. године. Међутим, алијанса се и даље правда наводном неопходношћу за употребом овог оружја и негира своју кривицу, позивајући се на “имунитет” и “изузетност”. Само на Косово и околне општине бачено је 17 тона осиромашеног уранијума, што је укупно 100 пута више од количине уранијума која је пала на Јапан на крају Другог светског рата. Према Алексићевим речима, “У Србији дневно од рака умре једно дете. Србија има исти број оболелих од рака као Немачка” (Алексић, 2018), што је изузетно велики број. Чак су се и италијански припадници мировне мисије КФОР на Косову жалили и тужили своју земљу због превеликог броја малигних болести међу њиховим људством које је боравило у контаминираном подручју. То показује и Марко Вуковић, који истражујући последице осиромашеног уранијума на људе преноси како “Италијански адвокат Тартаља обезбедио је 138 судских одлука против италијанске државе због слања војника у опасну зону без заштите. То је резултовало смрћу 370 мировњака који су служили на Балкану од 6 до 24 месеца. Сви су умрли од малигних болести, најчешће леукемије.” (Вукович, 2023: 19). Тужили су их и они који су служили у Републици Српској. Ако су италијанске тврдње прихваћене, српске још нису прихваћене, иако Ненад Стевандич примећује како “Дошло је до значајног пораста броја случајева рака међу људима који су имали контакт са контаминираним подручјима, пре свега у Републици Српској, Србији и Италији, што је научно доказана еколошка катастрофа

са фаталним последицама.” (Стевандич, 2023: 3). Сами Албанци, који су се после одласка Срба населили на југ Космета су сигурно међу најгоре погођенима такође, а податке о томе албанске власти тзв. Косова од рата на овамо континуирано покушавају да прикрију.

Елизабета Ристановић такође заступа тврдњу да се радиоактивност осиромашеног уранијума дуго задржава у земљишту. Поред тога, она дефинише појам биотероризма, који у савременом свету све више користе богате западне државе и обухвата све од употребе биолошког оружја до тенденциозног загађивања животне средине других народа. Према њеним речима, “биотероризам подразумева злоупотребу биолошких агенаса у терористичке сврхе из политичких, економских, верских, идеолошких разлога” (Ристановић, 2016: 235). Случај НАТО бомбардовања Србије осиромашеним уранијумом савршено одговара овом опису. Желимо да констатујемо да је управо ова појава представљала озбиљан еколошки проблем за Србију, као и за многе друге земље у развоју које пате од бахатог понашања великих загађивача без могућности и технологије да сами себи помогну.

Биотероризам, представљен као (не)намерно загађивање туђе земље из једног од горе наведених мотива, злочин је који у продуженом временском трајању одузима све више живота. Треба имати на уму да биотероризам такође укључује потенцијалне нападе помоћу вируса, бактерија и других опасних микробиолошких елемената, а не само осиромашеним уранијумом. Србија још није нашла партнера који би могао да јој помогне да отклони последице загађења изазваног радиоактивним елементима, али зато сматрамо да треба подржати развој било ког пројекта који може помоћи у отклањању нуклеарне или биолошке контаминације. Екологија у Србији се тек сад изнова развија и, наравно, може се очекивати даљи напредак, али све док је Србија “заштићена” силама које је загађују, изгледа да неће моћи сама да се избори са

количином загађења која се може појавити на њеној територији. Овај проблем захтева више пажње и сарадње на међународном нивоу. Само постављањем стандарда који важе за све можемо очекивати напредак у еколошкој ситуацији, како на локалном тако и на глобалном нивоу.

Литература

:

- Алексић, С. (2018): “20 ГОДИНА КАСНИЈЕ – Срђан Алексић: У Србији једно дете дневно умре од карцинома – “Уранијум – 238. Моја прича””. <https://balkanskapravila.com/20-godina-kasnije-srdjan-aleksic-u-srbiji-jedno-dete-dnevno-umre-od-karcinoma-uranijum-238-moja-priča>.
- Вукович, М. (2023): *Вред Обедненного Урана*. ИВ РАН: Москва.
- Грујичић, Д. (2023): “Испитати последице бомбардовања осиромашеним уранијумом по здравље људи”. *Званични сајт владе Републике Србије*. <https://www.srbija.gov.rs/vest/693387/ispitati-posledice-bombardovanja-osiromašenim-uranijumom-po-zdravlje-ljudi.php>.
- Кољевић, Б. (2008): “Биомоћ и Технике Управљања”. *Безбедност западног Балкана*. Бр. 9-10. стр. 71-79.
- Ристановић, Е. (2016): “Биотероризам: стари изазови у новој безбедносној архитектури савременог света”. *Политика националне безбедности*. бр. 1. стр. 233-259.
- Стевандич, Н. (2023): *ОБЕДНЕННЫЙ УРАН И ЕГО ВРЕДНЫЕ И ДОЛГОСРОЧНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ ДЛЯ ЗДОРОВЬЯ НАСЕЛЕНИЯ И ОКРУЖАЮЩЕЙ СРЕДЫ*. Преузето 20.08.2024. са <http://council.gov.ru/media/files/g5mAOLkZadG1xXzsAUlbJDJK9I98P8W5.pdf>.
- Briner, W. (2010): “The Toxicity of Depleted Uranium”. *Environmental Research and Public Health*. Vol. 7, pp. 303-313.
- World Health Organization (WHO). (2001): *Health effects of depleted uranium*. Преузето 17.08.2024., са https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/WHA54/ea5419a1.pdf.

Еколошке трајекторије са тачке гледишта Србије

Екологија постаје дисциплина која све више заузима своје место у савременом свету. Покушаћемо да направимо разлику између два приступа еколошким проблемима – негативног и позитивног – како бисмо истакли два правца савремене еколошке активности. Биће разматрана и идеја нуклеарне енергије као “зелене” енергије, идеја која је још увек нова за српску климу.

У савременом свету, људи одавно имају могућност да значајно утичу на формирање своје животне средине. Почетци формирања људског хабитуса из не-људске природе која нас окружује присутни су од самог почетка цивилизације; припитомљавање животиња, као и пољопривреда, већ представљају прве примери овога о чему говоримо. Обликујући животну средину, људи је трансформишу у складу са својим ставовима и потребама; међутим, ако им није стало до саме животне средине и њеног одржања, могу је озбиљно нарушити. Екологија налази своје место управо у проучавању како људи трансформишу животну средину и тежи дугорочном одржавању, очувању и побољшању људске интеракције са спољним светом. В. В. Гричик и Е. Е. Гајевски је дефинишу као “науку о обрасцима формирања биолошких система различитих нивоа у њиховим односима са условима животне средине” (Гричик, Гајевски, 2025: 8). У овом раду ћемо се фокусирати на аспект људске интеракције са спољашњом средином, а задатак екологије се тада састоји у спречавању или ограничавању људских активности које могу имати штетан утицај на животну средину. Додајмо уз то да су, релативно говорећи, дозвољени сви облици људске активности који не штете животној средини, а да се подржавају они који поспешују њен развој. Дефиниција животне средине коју су дали Панин, В. Ф., Сечин, А. И. и Федосова, В. Д. је прилично ши-

рока, али ограничена на човека: “Животна средина је систем међусобно повезаних природних и антропогених објеката и појава у којима људи раде, живе и одмарају се” (Панин, Сечин, Федосова, 2014: 13). Стога, екологија треба да обухвати и акције које доприносе побољшању квалитета људске животне средине. Може се направити разлика између негативног схватања екологије као превентивних мера за очување животне средине и позитивног схватања екологије као акција усмерених на побољшање животне средине. Негативно значење екологије постало је преовлађујуће, посебно у 20. веку, када је показано да људи могу да поремете природу до те мере да то угрожава њихов опстанак на Земљи и да без превентивних мера могу брзо да пропадну. Није више угрожен опстанак само других врста на земљи, већ и самог човека.

Дефинишимо стање неизвесности као ситуацију у којој се доводи у питање опстанак човечанства (иако одређење може бити локалније, на пример, унутар одређене људске заједнице или хабитуса). Ово стање је гарантовано околностима постмодерне. Затим се питајмо какво место екологија, као дисциплина која се бави очувањем људске средине, може или треба да игра у таквој ситуацији. Она не може тврдити да може решити друштвену ситуацију одговорну за ове околности, али може покушати да регулише односе са нељудским окружењем. У складу са горе наведеним пропозицијама, она мора деловати превентивно, тежећи да унапред спречи уништење (ако је уништење узроковано поремећајем животне средине пре свега људском активношћу). Штавише, она може спроводити корективне радове, елиминишући што је могуће више штете по природу, или радити на васпитању и кориговати људске облике понашања који нарушавају животу средину. Или она може покушати да пронађе начин да револуционише људске односе са животном средином на начин који би бар делимично могао да реши стање неизвесности. Еколошки адекватну свест Бегидова, С. Н. и Марушина, И. В.

дефинишу као “не забрану прогреса, не пооштравање услова живота појединаца и друштва, већ концепт минимизирања потенцијалне штете која произилази из раста економске моћи друштва” (Бегидова, Макрушина, 2014: 20). Који су њени главни задаци у складу са постмодерним околностима? Екологија се такође суочава са последицама старих проблема, и не само нових. Најзагађеније земље света данас остају загађене због, релативно говорећи, старих, нерешених еколошких проблема, само ситуација постаје гора. На листи “Светског прегледа становништва”, најзагађеније земље пате од сличних проблема, укључујући проблеме са индустријским отпадом и емисијама возила, који су међу три кључна проблема за сваку од њих (<https://worldpopulationreview.com/country-rankings/dirtiest-countries-in-the-world>). Међутим, на старе проблеме, покрећу се питање нуклеарне енергије, као и кључно питање проширења адекватности еколошке свести и васпитања које њој води. Међутим, плус развоја технологије (иако је она у великој мери крива за погоршану ситуацију) је барем у томе што данас екологија има нове могућности да се позабави старим проблемима и припреми за нове.

Људско изумирање је свакако постало могуће услед нарушавања природне средине барем у току задњих осамдесет година. Постмодернисти истичу важност глобалног страха који произлази из ове опасности и истичу наглашавајући системску неопходност његове улоге у одржавању поретка односа моћи у савремености. Овај осећај ствара извесну врсту неизвесности, страха од будућности, што доводи до жеље за бржом експлоатацијом добара. Софин, З. Ф., Лунева Е. В. и Редникова Т. В., користећи још један пример, такође закључују да је “Глобално загревање довело до замени приоритета међу заштитом животне средине и коришћења природних ресурса Арктика, пре свега њеног подземља” (Софин, З. Ф., Лунева Е. В., Редникова Т. В., 2025: 281). Ситуација неизвесности би требало да привуче пажњу екологије на

бављење одржавањем равнотеже природе, иако с друге стране, она очигледно стимулише неке групе људи да убрзају експлоатацију природе, будући да се не зна да ли ће од њих остати ичега у будућности. Еколошка свест, у овом смислу, представља готово психолошки став или структуру која поседује нагон за самоодржањем који обухвата не само себе као појединца већ и његову околину, укључујући друге појединце и природно окружење. Њоме се мора превазићи неодговорни, деструктивни нагон који не познаје будућност када је у питању експлоатација и уништавање природних ресурса који постоје за све нас.

Читав овај проблем у суштини се појављује са откривањем нуклеарног оружја, силе која је довела цело човечанство на ивицу опстанка. У тим околностима, екологија, ако то већ није учинила, мора се позабавити и употребом овог облика енергије, барем чишћењем загађења, ако је већ превенција немогућа. Као представник српског народа, морам да истакнем да је, за земље без приступа нуклеарној енергији, идеја еколошки прихватљивог коришћење ове енергије недовољно заступљена, недовољно промовисана, и последично, потреба или могућност таквог коришћења није препозната. Страх од уништења замаглио је позитивне могућности које произилазе из истог извора. Међутим, пошто извор ове енергије неће нестати, требало би се фокусирати на извлачење његових аспеката који могу бити корисни по људски равој. Из перспективе негативног одређења екологије, пример еколошког задатка може бити проналажење начина за “чишћење” емитованог зрачења, док из перспективе позитивног одређења, еколошки задатак може бити проналажење ефикасног модела за мирнодопско коришћење нуклеарне енергије.

Неизвесност коју ризик од глобалног нуклеарног рата носи са собом такође неће нестати сутра. Међутим, ово не представља аргумент против развоја мирнодопског коришћења нуклеарне енергије; заправо, то је потенцијални

одговор на традиционалне еколошке проблеме, пре свега у сфери енергетике. Постоји додуше барем неколико препрека за решавање овог проблема. Прва је свакако поменути страх од коришћења ове енергије, који постоји у неразвијеним земљама или сеизмички активним регионима, јер се чак и мирнодопско постројење понаша као бомба ако буде погођено довољно јаким катастрофом. Али опет, управо ово може бити и аргумент у корист мирнодопског коришћења ове енергије. У очекивању да неће доћи до општег нуклеарног рата, изградња мирнодопских објеката може послужити као средство одвраћања, зато што би напад на таква постројења могла бити прва карика у низу ка свеопштем нуклеарном рату. Иако треба рећи да пример Ирана доказује супротно. Други изазов је притисак развијених западних земаља да спрече ширење ове технологије на глобалном нивоу, јер би њено ширење допринело смањењу разлике у моћи између њих и земаља које немају нуклеарну технологију. Трећи изазов је развој васпитања еколошке свести код људи. Како се свет око нас мења, тако се мења и наше понашање у интеракцији са њим. Узмимо, на пример, појаву пластику. Пре појаве широке употребе пластичних амбалажа, постојало је мало начина на које су људи могли да загаде животну средину пластиком у тој мери. Тек са масовном производњом пластике настали су услови који захтевају подизање јавне свести о еколошким последицама непажљивог одлагања пластичног отпада. Сличан принцип важи и у другим околностима: ако се појави нови феномен који ће се вероватно задржати у друштву, људе треба образовати и научити како да се понашају у сусрету са њим и проблемима које он може изазивати. Јавна свест се такође мора развијати у правцу упознавања са нуклеарном енергијом; у супротном, чак и ако она буде прихваћена, неће моћи да се користи у пуном потенцијалу; што због мањка подршке ка њеној употреби, што због потенцијалне несавесне њене употребе. Исто важи и за друге технолошке напрет-

ке, као што је интернет, који је већ сразмерно интегрисан у јавну свест.

Из перспективе наше земље, екологија се и даље првенствено бави традиционалним проблемима индустријализације, наиме потребом за чистијом производњом и рециклажом производа. Из ове перспективе, наука о одлагању отпада и опасних материја, укључујући у то производњу машина за рециклажу и филтера, је кључна. У том смислу, јавна свест локалног становништва такође разматра екологију у контексту ових циљева. Нова агенда зелене енергије, коју је предложио Запад у облику ветротурбина и сличних пројеката, није довољно исплатива алтернатива и не решава традиционалне проблеме. Уместо тога, она је само допуна традиционалних “прљавих” извора енергије, јер их не може заменити нити надокнадити одступање од њих. Стога, опстанак фосилних горива као примарног извора енергије наставља да диктира еколошке изазове 20. века. Зубкова, Ј. Д., Климович, Ј. В. и Березјук, М. В. напомињу да је “Главна предност нуклеарних електрана њихов низак ниво штетних емисија, које су безопасне у поређењу са онима из термоелектрана” (Зубкова, Климович, Березјук, 2021: 118).

Наравно, урбанизација се такође показала као изазов. Међутим, све горе наведене категорије еколошких проблема покривају и проблем урбанизације, те су и даље потребна нова решења која би била у складу са променљивом глобалном ситуацијом. Ако желимо да рачунамо на опстанак цивилизације, даљи развој чисте енергије је неопходан корак ка даљем међусобном прилагођавању човека и света, а нуклеарна енергија делује као најбољи кандидат за поспешивање убрзаног одрживог развоја. Њен адекватан развој, на жалост, захтева мир као предуслов, и то је још један разлог зашто многе земље себи не могу приуштити приближавање овом извору енергије.

Коначно, када данас говоримо о потреби одрживог развоја, говоримо и о потреби промене менталитета индустријске ере и идеје да је планета бесконачна и да ће увек имати све више и више ресурса. У доба хиперпродукције, морамо бринути о животној средини, да не бисмо постали преоптерећени штетним материјама, и чувати знање о битности животне средине. Стара психологија изобиља неизбежно се показује неефикасном и штетном када човечанство достигне фазу у којој може да се самоуништи. Ипак, чини се да се она још увек чврсто држи у неким деловима света.

Литература:

- Бегидова, С. Н., Макрушина, И. В. (2014): “Структура еколошког сознания” *Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 3: Педагогика и психология*. Но. 3. стр. 14-21.
- Гричик, В. В., Гаевский, Е. Е. (2025): *Общая экология*. БГУ: Минск.
- Зубкова, Я. Д., Климович, Я. В., Березюк, М. В. (2021): “Экологические аспекты атомной энергетики”. https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/97873/1/sueb_2021_019.pdf , дата обращения: 07.09.2025.
- Панин, В. Ф., Сечин, А. И., Федосова В. Д. (2014): *Экология*. <https://portal.tpu.ru/SHARED/e/EVL/Tab1/%D0%A3%D1%87%D0%B5%D0%B1%D0%BD%D0%B8%D0%BA-%D0%AD%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D1%8F.pdf> , дата обращения: 03.09.2025.
- Софин, З. Ф., Лунева Е. В., Редникова Т. В. (2025): “Охрана и использование природных ресурсов Арктики: Проблемы Правового регулирования”. *Proceedings of the Institute of State and Law of the RAS*. Вол. 20, Но. 1. стр. 259-290.
- <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/dirtiest-countries-in-the-world>, датум приступа: 12.09.2025.

Закључно разматрање

Сумирајући резултате до којих се дошло у овим текстовима, можемо закључити неколико ствари. Прво, филозофија није постала ирелевантна област, упркос томе што се протерује из многих сфера живота у којима је замењују науке настале из ње. Штавише, саме науке које су се издвојиле из филозофије често заборављају своје сопствене филозофске темеље на којима су настале и ретко их преиспитују поново. У томе се можда виде елементи куновске идеје о променама научних парадигми и понашању научника; није проблем толико у самој науци колико у људима који се њома баве. Сами научници носиоци научне парадигме су често конзервативни и нису склони довођењу у питање суштинских претпоставки својих наука. Чешће од тога они чврсто верују у даљи прогрес науке под истом парадигмом и прескачући кораке и подразумевајући да ће доћи до доказа неких ставова који још нису доказани. Они унапред изводе даље ставове којима прелазе преко, кантовски речено, границе доступног искуства. Тиме се чини магарећа услуга и науци и људском знању, а такве облике понашања научника можемо видети и у природним и у друштвеним наукама. Филозофија мора онда бити ту да подсети на потребу за континуираним преиспитивањем основних, па чак и изведених ставова.

Друго, присуствујући ери постистине, већ је очигледно како у нашем разумевању истине има више од простог *adecvatio* теорије истине као адекватности. Било је речи о томе како се истина може утискивати у свет, а не само у њему проналазити. Међутим истовремено не треба да дође ни до потпуног превазилажења тог *adecvatio*, већ меру треба потражити у изналажењу дијалектичког превазилажења супротности ове традиционалне концепције истине и концепције утискивања истине. Смернице за пример покушаја једног оваквог приступа можемо наћи рецимо код Алана Бадјуа и

његовој идеји истине која се развија у свету. За њега истина није пасивна ствар која се проналази у свету, нити нешто што се може произвољно у њега утискивати. Истина, по њему, настаје у сусрету света и субјективности који се међусобно конституишу и тиме заједно формирају истину. Нема истине ни без субјекта ни без света. Промена у разумевању истине настаје спољним догађајем који уноси радикалну новину у свет, а остаје у свету кроз верност субјективности ка тој промени која се десила. Она са за њега може појавити само у четири сфере: матему, поему, политичкој инвентивности и сфери љубави; у овим сферама, појава нове истине делује као промена парадигме. Спрам истине, која се појављује ипак ретко и понаша епохално, Бадју разликује пресудиве ствари, оне ставове који се под одређеном перспективом (прихваћеном истином) могу проценити као исправни или неисправни.

Као треће, главна промена која треба да се деси да би се свет померио унапред није у теоријској сфери, нити сфери знања или чак поетике. Главна промена до које треба да дође мора бити у сфери практичког, прецизније у сфери људског морала. Говорили смо о важности васпитања и промени вредности до које мора доћи, унутар савременог нихилизма, прагматизма и барем привременој пропасти традиционалних вредности. Такође смо говорили и о важности стремљења ка идеалу добра, осликаном у тежњи вечном миру (који наравно неће бити онај мир о коме говори Тацит у Германији). Овај мир би морао да се заснива на међусобној сарадњи и уважавању различитости култура и традиција, са тежњом ка заједничком прогресу човечанства. У свему томе, наравно, треба водити рачуна и о прогресу своје мисли и културе, обогаћујући се и туђим закључцима и искуствима.

На крају, уз то стоји и потреба за изласком српске мисли и културе из западоцентризма. Не желећи тиме да кажемо да не постоје вредне ствари које можемо преузети из те културе и закључци које можемо извући из њиховог искуства, жели-

мо рећи да се треба отворити и ка другим цивилизацијама и учити и од њих. То треба чинити, поред осталог, зато што смо сведоци тога како смо више пута пострадали од западне цивилизације у задњих стотинак година, те с таквим искуством увек треба са опрезом примати њихове савете. Можемо такође видети и како су разне друге цивилизације прошле на сличан начин ако би се нашле са друге стране интереса одређених утицајних група унутар западне цивилизације.

Да закључимо, савременом човеку данас недостаје смисао. Разни смислови му се нуде са различитих страна, али они су најчешће неприродни и пројектовани кроз сферу медија од стране владајућих елита. Да би данашњи човек пронашао свој аутентични смисао, он мора бити довољно осетљив на језик да може избећи овај наметнути смисао. Он мора почети да тежи ка миру и тражењу облика васпитања који ће људе ненаивно водити ка миру. Такође, он се не сме задовољити тренутним стањем ствари и мора преиспитивати чак и научне ставове. Мора се пронаћи и нова концепција појма истине, који би био адекватнији садашњем стању ствари у теорији. Хероји данашњег света морају пре свега бити слободно мислећи људи, са храброшћу да доведу у питање илузију која им се сервира и системски се ухвате у коштац с њоме.

Биографија:

Рођен сам у Београду, 1994. године, где сам до 2013. године завршио основну школу и гимназију са одличним успехом. Филозофски факултет Универзитета у Београду уписао сам 2013. године и дипломирао 2018. године са просеком 9.42, са дипломским на тему “Теорија говорних чинова као теорија говора”. Мастер на истом факултету завршио сам 2019. године са просеком 10.00 и мастер радом на тему “Заведеност људске природе у теорији Жана Бодријара”, након чега и докторске студије 2024. године, са докторском дисертацијом на тему „Појам догађаја у филозофији Алана Бадјуа“. Учествовао сам у раду студентског парламента на истом факултету 3 године, од чега сам годину дана провео као потпредседник парламента, а годину дана као студент продекан. Од 2015. године почео сам активно да посећујем научне конференције, студентске па стручне, локалне и интернационалне, те и да учествује на истим. Главна сфера интересовања су ми пре свега нововековна и савремена филозофија. Од 2020. године запослен сам као асистент на Филозофском факултету Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици, по области нововековна и савремена филозофија, где и данас радим у звању асистент са докторатом од 2026. Био сам члан наставно-научног већа на истом факултету, а члан сам и Српског филозофског друштва. Од 2023. године члан сам Руског друштва социолога при Руској Академији Наука. Од 2025. године постао сам члан управног одбора Центра за промоцију науке. Поседујем сертификат обуци за друштвено осетљиве групе и корупцију.



CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

327:1(100)

1:001

111

БРАТИНА, Сибин Б., 1994-

Смисао, језик и друштво : огледи из Русије / Сибин
Братина. - Београд : Институт за политичке студије, 2026
(Инђија : Комазец). - 103 стр. ; 25 cm

Ауторова слика. - Тираж 100. - Биографија: стр. 103.

- Напомене и библиографске референце уз текст. -
Библиографија уз свако поглавље.

ISBN 978-86-7419-459-1

а) Међународни односи -- Филозофски аспект б)
Филозофија -- Наука в) Онтологија

COBISS.SR-ID 199335177