

СРЂАН ДАМЂАНОВИЋ

ФИЛОЗОФИЈА И ПРОБЛЕМ КУЛТУРНОГ ИДЕНТИТЕТА

Филозофско дело, поготово оно које у себи садржи онај легендарни ерос, обраћа се људима свих времена и култура, па и онда када је аутор своје надахнуће црпео из тла и сокова неке посебне културе, оплемењујући и усавршавајући оно што су му претходне генерације оставиле у наслеђе, а што се у једном тренутку сабира у проблематичном и никако не једнозначном појму идентитета. Без осветљавања карактера културног идентитета, како су веровали наши филозофи живота, није могуће развити стваралачку филозофску мисао. Владимир Дворниковић одлучујућу снагу идентитета налази у простору, док је стваралачки принцип, који се пробија мучно и крајње неизвесно, сагледао у димензији времена. Ксенија Атанасијевић одлучујућу снагу културног идентитета налази у народним умотворинама и књижевности, која постаје узор за, како сматра, немушту и апстрактну филозофску мисао. На основу *Негајивне дијалектике* Теодора Адорна и дела Едварда Саида могуће је показати колико је однос „здравог разума” и различитих облика идентитета важан и слојевит.

По Адорну, људски разум је „болестан због свог здравља”,¹ и сигурност сазнања тражи у датоме као добро сређеној суми непосредних чињеница, друштвених инситуција или у субјективним уверењима. Према Антонију Грамшију, управо „здрав разум” омогућава стварање митова моћи и доминације и представља место идеолошке конструкције. Едвард Саид критикује културне промене и захтеве као колонијалистичке, поготово

¹ Теодор Адорно, *Негајивна дијалектика*, Београд 1979, 246.

оне засноване на универзалним идејама, па се посебни културни идентитети јављају као отпори страни хегемонији, али и као основа успостављања „крутих идентитета” који постају извор хегемоније над другим идентитетом. Зато је, према Адорну, „неидентичност потајни телос идентификације, оно што у њој ваља спасити; а грешка је традиционалног мишљења то што идентичност сматра својим циљем”.² Може се рећи да су интелектуалци који припадају традиционалним теоријама, хтели то или не, заробљеници идентитета, па и онда када универзалним, хегемонијским претензијама пружају отпор.³ Зато је потребна двострука критика идентитета и културе која га преноси, јер, са једне стране, идентитет постоји као фетиш, извор заједништва и моћи, средство отпора према неком хегемонијском идентитету, али и као средство свођења на општа одређења ради успостављања односа моћи и доминације.

Данас се углавном културни идентитет посматра као идентитет група или појединаца, настао под утицајем одређене културе, при чему се различити фактори идентификације наводе као одлучујући: простор, раса, историја, пол, језик, сексуалност, религија, обичајност, вредносна хијерархија итд.⁴ А пре него што идентитет одбаци као конзервативан, хегемонистички концепт, треба сагледати још једну његову страну. Према Лакану, одлучујућа способност која човека издваја из постојања је управо способност идентификације. Дете бива фасцинирано властитом сликом у огледалу, угледавши себе као нешто јединствено, али истовремено различито од свега другог у свету. Већ у тој фази, према Лакану, дете захтева јединство које је изгубљено, јер Реално постаје недостатак, а као компензацију за овај губитак, дете развија нарцистичку фантазију савршеног себе и налази друге за вредне узор. Имагинарно и идеално ја постају фактор идентификације. Фантазматски фетиши, као нпр. фетиш идентитета, аутентичности, делују

² Исто, 134.

³ Shelley Walla, *Edward Said i pisanje istorije*, Загреб 2002, 38.

⁴ У овом огледу бранимо становиште да филозофска дела могу настати само у динамичком односу са одређеном културом, неговањем мисаоних образаца или, напротив, инсистирањем на раскиду са њима, а никако путем непосредног зрачења помодних идеја и трендова. Ништа мања опасност може се надвити над појмовни рад уколико говори о „традицији”, „вредностима” или о „идентитету” у жаргонизованом смислу. Ту врсту опасности Ниче назива монументалним односом према историји, а Адорно „жаргоном аутентичности”. Становиште које заступам је против здраворазумског схватања културног, националног итд., идентитета као основе стваралаштва, али, такође, према наведеним филозофима живота, мора постојати снажна веза између културе као носиоца идентитета и филозофског стваралаштва, у форми разумевања и критике („филозофија је у служби живота”, како су то формулисали наши међуратни филозофи).

као замене за Реално, јер се чисто реално више не може достићи. Социјално посредоване фантазије нису ништа друго до принуде на идентичност, као што је описано у већ споменутој *Негајивној дијалектици*. Превазилажење фантазије, за касног Лакана, значи препознавање фундаменталних симптома (синтома), као оног неидентичног, док се идеолошка фантазија и њени фетиши везују за принудне идентитете, задајући им циљеве који се никада не могу достићи или фаворизујући жеље које не могу бити задовољене. Тако се субјект идентификује сада са „ненормалним”, личним и непоновљивим начином свога уживања, као што је то нпр. сублимирана неуроza као филозофско, уметничко и др. стваралаштво. Стваралачки идентитет је онај који превазилази фетиш идентитета. Зато донекле можемо разумети зашто је наша култура одбацила и оне филозофе који су се залагали за њу. Са изузетком раних радова Милоша Н. Ђурића, у нашој филозофији живота или филозофији културе, доминира суд да наша култура није била стваралачког карактера (поготово то становиште налазимо код Владимира Дворниковића).

Такође, „разуман” однос према предрасудама, као саставном делу идентитета, фаворизује сопствену продукцију стварности. По правилу, прихватамо и оправдамо предрасуде и заблуде уколико чине садржај нашег идентитета. Предрасуде и заблуде, према Гадамеру, чине окосницу у процесу разумевања. Зато предрасуде појединца, далеко више него његови судови, јесу историјска стварност његовог бивства, пише Гадамер.⁵ И више од тога: Из предрасуда произилази релевантност разумевања! Просветитељство је било обележено *предрасудом проишав предрасуда*, а просветитељска вера у ауторитет ума и разума, такође је једна врста предрасуде. Свако разумевање је под утицајем предразумевања (имплицитног разумевања смисла бивства) и зато је неизбежан круг. Култура је низ образаца разумевања који се доводе у питање, али без којих претходно разумевање није могуће, па ни унутар опште, филозофске културе, где се суочавају мисаоне индивидуе целог света. Друго, у култури је садржана „неформална” метафизика, народне умотворине и популарна мудрост, карактеристична поезија и сл., оно што се иначе уноси у садржај појма културног идентитета. Филозофска рефлексија не произилази из „духа народа”, као рационализација мистичног архетипа и сл. (у чему су неки од наших филозофа живота очигледно погрешили), али без тематизације културе као властите претпоставне рав-

⁵ Ханс-Георг Гадамер, *Истина и метода*, Сарајево 1978, 310.

ни, филозофска мисао остаје беживотна и апстрактна (у чему су наши филозофи живота у праву).

Уколико се став идентитета схвати непосредно и здраворазумски, верује Хегел, овај став није ништа друго до став празне таутологије, без садржине и не води далеко: „Тако је празни идентитет оно чега настављају да се придржавају они који га као таквог узимају за нешто истинито.”⁶ Однос према културном идентитету не може бити непосредан, јер би у том случају све нивелисао на празну једнакост. Чим се та једнакост ближе одреди, појављује се она стваралачка разлика. Утолико субјект стваралаштва није посебан национални карактер који ствара своју филозофију на основу митологије, обичајности, историје, него посебан човек, зато што само посебан човек доводи своје разлоге у питање. Са друге стране, није могуће конституисати проблемски, филозофски низ без утицаја посебне културе, и живе везе филозофске мисли са њом, као што су то сматрали наши филозофи живота Милош Н. Ђурић, Ксенија Атанасијевић и Владимир Дворниковић.

Претпоставка о култури као извору филозофије, код наших филозофа живота је кантовског порекла. Према Канту, постоји филозофија ван строгих филозофских система и налази се у различитим културним делима, поезији, теологији, моралу, народној мудрости. Теологија и морал били су два покретача испитивања ума, верује Кант, поготово онда када филозофска мисао није била кадра да у чистом облику формулише своја питања.⁷ Та апстрактна и неформална филозофска мисао израста из духа времена и ситуираности мишљења у рељеф колективног постојања. Тај тихи појмовни рад разликује се од конкретне филозофске мисли, зато што остаје анониман и никада не доводи себе у питање, али није за филозофију потпуно неважан. Филозофија се у битном смислу јавља тамо где постоји круг разумевања унутар културе, где се сада та примарна рефлексивна уобличава кроз други, повратни круг мишљења, често се супротстављајући владајућим обрасцима.

Проблематика културног идентитета је од необичне важности за Ксенију Атанасијевић. Ксенија Атанасијевић је у филозофском животу између два светска рата уочила две струје, једну апстрактно-рационалистичку и другу, динамично-расну (јужнословенску), која може поставити „темеље нашег мудровања о свету који ће оплодити целу нашу културу”.⁸ Ону прву

⁶ Г. В. Ф. Хегел, *Наука лоџике II*, Београд 1987, 30.

⁷ Имануел Кант, *Кријтика чистог ума*, Београд 1990, 499.

⁸ Ксенија Атанасијевић, *Српски мислиоци*, Београд 2006, 241.

репрезентује Петронијевић и његов круг, а ону другу Кнежевић, Његош, Дворниковић, Цвијић, као и значајни песници (Јакшић, Ракић, Пандуровић). „Светска мудрост”, како наша филозофиња назива филозофију, може се засновати у једном новом, неапстрактном кључу, уколико уважава неформалне облике мудрости у народним умотворинама, религији и уметности, дакле уколико проблематизује, испитује, или критикује културни идентитет на коме и сама почива. Промена карактера њене филозофије има једну озбиљнију димензију од формалне промене филозофске оријентације. Задатак који поставља *нова филозофска оријентација*, односно настојање неких наших филозофа да оформе филозофску мисао у складу са захтевима властите културе и једног посебнијег идентитета, састоји се у томе да „са разумевањем уђемо у животворне идеје које ће подићи све човекове стваралачке способности, а за које је наша филозофија остала до скоро грешно равнодушна”.⁹ Заговорници нове филозофске оријентације, филозофију настоје ситуирати и поставити у једном одређеном културном контексту, управо понесени европским идејама свога времена. *Нова филозофска оријентација* (а унутар ње утицај руске религиозне филозофије), подстакли су Ксенију Атанасијевић да потражи изданке „светске мудрости” у књижевном стваралаштву и народним умотворинама. Николај Берђајев верује да свако уметничко стваралаштво води *преображењу живојиа*. Будући да је уметничко стваралаштво с ону страну „грешне равнодушности”, уметничком акту је далеко свако теоријско окамењивање, стваралаштво је као такво антидогматско. Без озбира на то да ли ови ставови делују посредно или непосредно на филозофију Ксеније Атанасијевић, они су обележили главно раздобље њене мисаоне активности, а утицали су и на важно вредновање песимистичке мисли у нашој књижевности.

Ксенија Атанасијевић налази да су Његошеве, Стеријине, Јакшићеве, Ракићеве и Пандуровићеве „опште процене” живота углавном негативне и песимистичке, верујући да што је неки индивидуалитет јасније формиран, истовремено је упућенији на негативна закључивања о аксиолошкој димензији постојања. Ксенија Атанасијевић у песимизму налази и једну практичну, активистичку црту. У поезији Ђуре Јакшића она налази својеврсни „активистички песимизам”.¹⁰ Свеједно што је својим сликарским оком видео свет у његовој сивој нијанси, његов песимизам је нашао свој највиши израз у раскошним стиховима. „Идеолошка

⁹ Исто, 234.

¹⁰ Исто, 281.

подлога” у стваралаштву Милана Ракића јесте једно „згуснуто песимистичко гледиште”, спојено са прекаљеном, свесном и неизмењивом одлуком да човек што је могуће достојанственије прође своју трновиту и хаотичну животну путању. У Ракићевој поезији долази до израза „класично-величанствена стојичка идеја”, али у сложеној и надахнутој поезији остаје места и за „незадовољена надања и неостварена прегнућа”, која такође могу допринети јављању једне активистичке црте, пригушеније и заклоњеније, али зато промишљеније и темељније. Премда песимистичка, „мудрост о свету” наших песника је стваралачка, будући да води „преображају живота”, како би се то могло закључити у складу са идејама руске религиозне филозофије. Изданци „светске мудрости” које Ксенија Атанасијевић налази у нашој поезији, емотивнији су, динамичнији и према томе животнији, од оних који су формулисани апстрактно у оквирима школске филозофије тога времена.

Филозофско „вјерују” наше Ксеније Атанасијевић најпотпуније изражава „јасно изражена песничка личност”, чија се емоционалност прелама кроз интелектуалност и обратно: „Интелектуалност је код Пандуровића скоро органски испреплетена са емоционалношћу.”¹¹ У складу са захтевима *нове филозофске оријентације* Пандуровић би био парадигматични филозоф-песник. Његова комбинација емотивности и интелектуалности је једноставно супериорна. Он је, како то види Ксенија Атанасијевић, песник који се спустио до најдубљих слојева човекове душе и везао их са најбитнијим проблемима живота и постојања – а то је и задатак филозофске оријентације за коју се залажу наши филозофи. Не треба испустити из вида то да је Пандуровић по образовању филозоф, односно поет-логичар, како је то добро уочила Исидора Секулић.

Његов песимизам је дубоко повезан и са једном, назовимо је, мистичном идејом слободе. Негативно виђење света и осећање опште пропадљивости води пробоју „кроз овај свет”, од задатог ка слободном космосу. Зато Пандуровић постаје песник слободе, стваралаштва и „истинског живота”, а не проповедник очајничког и квијетистичког погледа на свет. По мерилима које прихвата Ксенија Атанасијевић, наша књижевност тога доба била је моћнија од апстрактно-рационалистичке филозофије која се неговала „у школском кључу”.

И народне умотворине наша филозофкиња пропитује сходно аршину *нове филозофске оријентације*. Народна мудрост ће

¹¹ Исто, 313.

опстати и када појмовно филозофирање због своје беживотности буде мртво. „Животност” је највиша вредност оне филозофске оријентације коју Ксенија Атанасијевић заговара после прогона са Универзитета: „Пошто је примењивост на стварна збивања највећа и пресудна гаранција за трајност једне мислилачке творевине, наша народна мудрост ... тај услов потпуно испуњава.”¹² Треба имати на уму да Ксенија Атанасијевић није свела филозофију на народну мудрост, него да је у народној мудрости видела један елемент који недостаје тзв. „школској филозофији”. У мудрости народних умотворина она налази примењивост која недостаје апстрактно-рационалистичкој филозофији, а у мудрости књижевних стваралаца, продуховљену емотивност, због које је поетизована мисао делотворнија, моћнија и схватљивија. Ксенија Атанасијевић је далеко од тога да у књижевности и народној мудрости види довршену филозофску мисао, него у њима налази стварне клице филозофске оријентације за коју се залаже.

Иза одушевљења појавом Божицара Кнежевића крије се највиша филозофска интенција Ксеније Атанасијевић. Зато наша филозофкиња критичке опсервације које повремено и оправдано упућује Кнежевићу посебно не истиче. Пред филозофијом Божицара Кнежевића бледе сви апстрактни покушаји да се филозофија заснује као подражавање овог или оног правца. Стваралачки пессимизам негује живу и динамичку филозофију која је настала из потребе, не само да буде „у служби живота” него и „одуховљење живота”, како је његову филозофију окарактерисала Ксенија Атанасијевић. У њеној филозофији су се укрстиле и друге мисаоне струје. Реч је о посредном утицају америчког прагматизма, али и различитих токова филозофије истока (индијска и руска филозофија).

Ипак, преображај у филозофији Ксеније Атанасијевић изнео је на чистац два важна питања које се тичу суштине саме филозофије: Зашто се филозофијом треба бавити („филозофија у служби живота”) и шта је то филозофско (динамичко) у филозофији („одуховљење живота”)? Она Минервина сова, према нашој филозофкињи, полеће пре сутона, а ради *одуховљења животова* уз појам и појмовно сазнање уводи и по-етички осећај и преображај. Преображај је могућ само као стваралачки продор који обухвата целину човека.

Владимир Дворниковић проблему културе и идентита приступа из перспективе своје монументалне карактерологије. За кључни појам његове филозофије, карактер, могло би се рећи да

¹² Исто, 148.

представља форму етичког идентитета, који постоји у обиљу варијетета, на противречан и неизмирен начин.

Дворниковић народе посматра кроз двоструку призму, према *временском и просторном* гледишту. „Народи простора” су створени и одређени природом, а народи времена сходно модерној ритмици живота, граде властити, стваралачки карактер: „Могло би се чак казати да се животна судбина Југословена као целине уопште и састојала из непрекидне борбе за тај прелаз из „народа простора” у „народ времена”,¹³ пише Дворниковић у вероватно најобимнијем делу наше филозофије, *Карактерологији Југословена*. Југословенска политичка синтеза је, према Дворниковићу, учињена против географских просторних сила, које тој синтези нису биле наклоњене. Из рељефа, природе, датих околности и седиментираног наслеђа избија *поданик*, а не *грађанин*. Средства поданика за промоцију властитих интереса јесу она која би се у складу са учењем Ничеа и Макса Шелера могла назвати первертираном вољом за моћ.

Култура према Дворниковићу, расте из два корена, и у тој двострукости испољава се сва трагика проблема „бити човек”: „Биос – етос то је супротност у којој је означена исконска унутрашња антитеза човечјег живота; антитеза у стварности, синтеза у идеалу.” На линији судара ова два принципа одвија се мучан процес „човекопостојања”. Из „несиметричности” и „несразмерности” произилази својеврсна „недоследност” и „недовршеност”, односно „морална несиметрија”: „Југословенски етос будан је и осетљив у откривању и осуђивању биоса у других, слаб и атрофичан у савлађивању своје сопствене биологије.” Или како то даље Дворниковић формулише, „органска веза између првог, биотичког, и другог, етичког, је врло је лабава и неодређена. Етички мотив, као динамички центар, управљач и кочничар, слабе је и непоуздане снаге; Југословен се може сматрати човеком животног и моралног осећања и суђења, али не и доследног моралног делања. При томе је нарочито карактеристично да Југословен, по правилу, није свестан те своје подвојености и неуравнотежености. Моралне рефлексije, дубљење по сопственим мотивима и противречностима – самооптужбе – не одговарају југословенском душевном стилу. Савест, морална обавеза, осећање одговорности, кајање, најслабије су развијене стране југословенског етичког проживљавања. И кад је етичан и када је неетичан, Југословен углавном не излази из спонтаног, осећајног и нагонског

¹³ Владимир Дворниковић, *Карактерологија Југословена*, Београд 2000, 251.

мотива, из 'побуда срца'. Управљање по неком формалном и рационалном принципу 'дужности', из немачко-кантовског поштовања према апстрактном 'моралном закону као таквом' његовом је бићу потпуно страно." Главни културни проблем за Владимира Дворниковића је проблем етичког идентитета јужнословенских народа. Дворниковић експлицитно формулише и етички *error fundamentalis*: „Примена признатих и опште усвојених моралних начела и критерија на своју сопствену личност по правилу врло је закована и извршава се од свега најтеже.”¹⁴ Морална недоследност доводи до „закованости” етоса и до откочености биоса. То показује Југословена, не као лошег, али свакако као социјално и етички недовршеног човека, верује Дворниковић. Старо и трагично етичко двојство човека код Југословена је посебно наглашено и појачано: „Југословен није 'зао' али му је тешко да постане добар” – да постане одговоран за властита дела, дакле да оно опште, у процесу културе, индивидуализује и учини непоновљивим. Слутње Владимира Дворниковића обистиниле су се пола века после његове смрти. Југословенски народи у изградњи својих националних држава крајем двадесетог века, уносе „моралну укоченост”, као плодно тло за кетманство, нефитство и конвертирство, стварајући широкоу лезу типова патолошке карактерологије.

Културни и етички идентитет кога су проблематизовали и осветлили Ксенија Атанасијевић и Владимир Дворниковић није једнодимензионалан ни непроблематичан. Напротив, он се разлистава у мноштво различитих, сукобљених одређења, а његову најдрагоценију карактеристику чини могућност стваралаштва односно деловања у одређеној култури и времену. Њихова спремност на рефлексију није се састојала у одбацавању или фаворизовању идентитета, него у њиховом осветљавању и пропитивању. Са друге стране, остаје отворено питање да ли им је општија култура узвратила истом мером.¹⁵

¹⁴ Исто, 978.

¹⁵ Проблем односа наше културе и филозофског стваралаштва најбоље је формулисао Слободан Жуњић: „Као што је једном добро речено: величина једног народа и једне културе не мери се толико према броју великих стваралаца који у том народу мирно и складно могу деловати, већ много више према способности те средине да издржи филозофску издвојеност и неприлагођеност својих великих појединаца, као што се, с друге стране, величина једне националне филозофије мери ступњем до кога она успева да критички преради искуство властите средине и властитог народа”, Слободан Жуњић, *Историја српске филозофије*, Београд 2009, 15.