

ФИЛОЗОФИЈА, ТЕОРИЈА, НАСТАВА ИСТОРИЈЕ

Проф. др Саво Лаушевић

ИДЕЈА ИСТОРИЈЕ И DEUS ABSKONDITUS (скривени Бог)

Западноевропски духовни простор одређују концептуализације. Њихову основу чине идеје које оцртавају координанте предодређеног простора у који треба да се смјесте сви посебни феномени. Тежња за јединством и за обухватом свог искуства које се догодило и што ће се догодити, по себи је основа европске метафизике. Оно које називамо Западом може бити позитивно одређено једино као један метафизички систем концептуализација, *идеја, визија*. Ријеч је о тежњи Запада за идентитетом. Ово начело у себи садржи тежњу за једначењем бића, тј. за њиховим одношењем с обзиром на оно заједничко-једнако, али и у односу према себи.

Без идентитета нема Запада, нити његове науке, технике, историје, културе. Парменид у својој изреци *да су „мишљење и биће једно”* изражава идентитет мисли као почетак и одредиште бивства, али он истовремено даје кључ за дешифровање западне метафизике. Тај кључ је свакако начело идентитета. Али, идентитет не смијемо упрошћено мислити, на што нас наговара апстрактни схематизам логоцентричког ума. Тај ум затамњује и губи из вида однос који претпостављајући оно *исто (идем, то ауто)*, увијек у пуном значењу ставља у игру разлику. Није ли западни логоцентризам заборавио да без *разлике нема идентитета*. Тај заборав се обликовао у карактер и концепт. Он је ушао у западне идеје не као оно *недостатно*, већ као *достигнуће*.

Једна од темељних и водећих идеја тог система концептуализација јесте *историја*. Та идеја је толико инкоропирана у свијест, свијет и њихова разумијевања да је постала оно одређујуће, па се код начина разумијевања претворила у предмет изучавања. *Створена је теорија о историји*, философија историје. Наиме, идеја историје је постала једном од првих тема метафизике па је и питање о историји преобраћено у питање о бивствовању.

Историјском току су подлегла не само бивствујућа већ и бивствовање. На ово посебно упућује (*Хајдегер*) када говори „О историји као лутању” (спис. „Изрека Анаксимадра у Holcwege), али и Хегел, аутентични филозоф историје који је ту идеју учинио владајућом идејом *модернѐ*. Заузевши такво мјесто она је постала двоструко важна: 1, као метод за разумијевање свега другог (све има своју историју) и 2, као супстанцијалност, тј. као бивствовање, које се има филозофски мислити у дискурсу филозофије историје.

Иако је философија историје модерна (сама употреба појма је стара око 200 година од Волтера) ипак њене прве коријене треба тражити много раније у теолошком тумачењу свијета¹ као догађању спаса (есхатологији код Августина). Дакле, појам историје већ тада има своје значење у појму *циља* који одређује и даје смисао. Тај циљ је есхатолошки постављен, према њему су усмјерене *нада и вјера*. Циљ - смисао - вјера су у окриљу времена, уроњени у њега али они су и начини савладавања времена.

Дакле, историја је схваћена као *начин разумијевања времена*. Грци су значење *историје* везивали са временске естазе садашњости и прошлости, док је хришћанско виђење битно у знаку будућности. Хришћанство прошлост и садашњост тумачи у хоризонту циља који је пројектован у будућности. Због тога је бит хришћанства историјска, јер се и Бог открива у историји.

Античка мисао историју схвата као циклично кретање, које људско дјеловање разумије у аналогiji са космичким поретком. Ту људска природа остаје оно одређујуће људске историје. То значи да по природи свака историјска појава има *рођење, раст, сазријевање и пропадање*. У том свијетлу *историја је прича о судбинама народа и држава који настају и нестају*. Судбина је неприкосовена, она уништава вјеру у будућност. Умјесто такве вјере, карактеристичне за хришћанску идеју времена, Хелени вјерују у провиђење и прорицање судбине која је предоређена.

Есхатолошки концепт универзалне историје себе утемељује у Богу који управља свјетском историјом од почетка до испуњења њеног коначног циља. У овом концепту влада хоризонт будућности.² Јевреји су унијели динамичку и профетску свијест у разумијевање свијета, повезану с активистичким очекивањем спаса, тј. рјешења историјске драме у којој су човјек и Бог повезани на унутрашњи и мистичан начин. Та унутрашња веза претпоставља личност човјека и слободу избора. Другим ријечима, историја претпоставља недостатност људску, гријех, несавршенство, али и људску слободу да се личним напором изађе из мрака и ријешити судбина свјетске историје. У том кругу размишља

¹ На ово упућује *K. Lowitt, Свјетска повјест и догађање спаса*, Загреб - Сарајево, 1990.

² Историју води један Бог према једном циљу, а то је, по Августину, победа божанске државе над земаљском. Двије мистичне заједнице су коресподентне одговарајућим облицима људске егзистенције.

Н. Берђајев када тврди: „Без историјског свршетка нема схватања историје, зато што је историја суштински есхатолошка, зато што она претпоставља рјешавајући крај, рјешавајући исход...”³

Секуларизацијом овог концепта настао је модерни концепт филозофије историје који баштини модерни појам времена. Модерно вријеме историју схвата као *тоқ, напредовања и преобликовања* која су непоновљива јер су личности које учествују у пројекту историјског непоновљиве. Тај концепт је протумачио хришћански *појам спасења у појам бесконачног напредовања* коначних ствари. Рођена је идеја *напретка*, која се учвршћује у 17 вијеку. Она постаје извор вјере у безгранични прогрес, који завршава у „лошој бесконачности” (Хегел). Нова идеја напретка је обоготворила знање и сада постала супротна, како религији провидности (Хелени) тако и хришћанској религији.

Завладала је једна „*квазирелигија*” - просвјетитељство. Она је на трагу хришћанске идеје (есхатолошке наде у спас човјека) створила један антихришћански, спољашни, свјетовни став. Као што се хришћанство супротставило паганском појму провидности и судбине (космичке и персоналне) и замијенило га личном вјером у спас кроз унутарње напредовање ка својој најдубљој тајни ради успоставе заједнице свог најличнијег и оног највишег - сада је хришћанска идеја спаса кардинално осолоена у модерној квазирелигији напретка. Аугустинове „Исповијести” су преобраћене квазиисповиједањем картезијанског субјекта који напредује у образовању и еманципацији. Тако се према *Лиотару* (Lyotard), прича о искупљењу од гријеха преобратила у причу о ослобођењу од незнања и сиромаштва.⁴

Та религија јесте људска и без Бога. Она је, кратко речено, постала борбени атеизам. Ради се о једној експликацији идеје историје која више не рачуна на тајну, већ на знање, његову примјену, његову моћ којом човјек може, не да достигне Бога, већ да буде Бог који предвиђа будућност.

Дакле, напредак, наука, техника, моћ и владање су комплементарни феномени једне спољашње историје која рачуна на вријеме - простор у којем се догађа објективни напредак. Носилац тог напретка је субјект који располаже свим бићима и стварима које својим знањем и дјелом гура у један поредак у којем се он легитимише као рационалност и моћ контроле.

На другој страни, уништава се унутрашњост и личност, уништава се тајна која, у додиру са науком - знањем, техником и прагматиком, нестаје. Збива се темељни раскол и расцјеп у историји као резултат оне „лоше бесконачности” (Хегел). Наиме, показало се да напредак има своје границе, да разум и његова инструменталност ударају у своју супротност. Те границе не могу бити одређене једним спољашњим простором, већ прије нашом личношћу и њеном

³ Николај Берђајев, *Смисао историје*, Универзитетска ријеч, Никшић, стр. 36.

⁴ J. F. Lyotard, *Постмодерна протумачена дјеци*, Напријед Загреб 1990. стр.

дубинском структуром. Узрок овом треба тражити у преминању научног искуства као јединог, најмоћнијег, најистинитијег и највреднијег разумијевања односа са свијетом. Заборавило се да је наука само једно човјеково искуство. Друга искуства: умјетничко, религиозно, филозофско, мистично итд. нијесу мање значајна мање егзактна, потискују се. Ова искуства, иако мање прагматична, ипак су много више продубљена и лична. Та искуства претендују на „унутарње царство” и личност.

Вјера у ум и напредак, у историју - што је подгријавала модерни развој, данас је изложена великој сумњи и критици. На дјелу је један парадокс да напредовање знања и његове примјене колонизује свијет и затвара га у један логоцентрични систем. Субјект историје који треба да буде слободан, себе је затворио. Није ли то освета секуларизованом поспољеном објективизираним историцизму који је уништио унутрашњост, личност и личну вјеру, тајну, спасење..., објавивши *смрт Бога као чињеницу свијета* који је Бог напустио” Није ли дошао крај овој врсти историцизма управо зато што историјски циљеви више не обезбјеђују потребни смисао? Можда зато постмодерна критика говори о крају пројекта историје. Постмодерна поставља с правом питање: Може ли се даље мислити и дјеловати под окриљем идеје о историји? Не чини ли се да су се историјски пројекти о еманципацији од Француске револуције до социјалистичког пројекта, стално преобраћали у тоталитарно насиље? Евидентно насиље се увијек рађало из дефинисаног историјског пројекта, секуларизованог пројекта спаса човјечанства, који је одређивао *какве циљеве треба постићи да би постали*: „слободни”, „демократски”, „једнаки”, итд. ... И данас су на сцени такви пројекти. Није ли историја увијек један квазипројекат спаса на оспољени начин? У том пројекту владају концепти универзалне идеје која свој легитимитет задобија у моћи да се реализује. Зато поменути Лиотар (Lyotard) може рећи: „Комунизам је филозофија повијести”⁵ Историја као пројект остварења, као историјска идеја је заборав човјека. Она је једна објективистичка метафизика која жртвује реалне људе и њихове личности замишљеном пројекту - Није ли ту на дјелу удаљавање од унутрашње доступности историјских пројеката?

Ако прихватимо као саморазумљив став да сви људски феномени имају своју унутрашњу и своју спољашњу егзистенцију, онда људска историја, до извјесних граница, може бити разумљива као „лична унутарња ствар.” Ако тако схватамо историјско искуство, историја се може приказати као личносна и егзистенцијална датост. У том разумијевању она постаје тајна, нерјешива за позитивно знање и универзализам спољашњег истраживања.

Рационалне концептуализације превиђају драму, а научно искуство уништава тајну у којој заправо и пребива скривени Бог (*Deus absconditus*). Бројни су примјери тог уништења, тог повлачења Бога из

⁵ *Ibid*, стр. 82.

свијета и тријумфалних објава божјег умирања, тог настојања унутарње тајне предмета у опасном загрљају науке. Један такав примјер наводи Бодријар у књизи „Симулације и симулакруми” (ријеч је о открићу Тасадаја на Филипинима који су 800 година живјели ван домаћаја цивилизације). Филипинска влада је на предлог етнологâ 1981. забранила додир са овим племеном да би их спасила од пропасти, јер додир са цивилизацијом би их уништио: Дакле, додир са науком је катрастофалан за предмет, јер предмет мора да умре да би наука могла да траје. Други примјер је мумија Рамзеса Другог која је 40 вјекова лежала у свом симболском простору као тајна, када је угледала свјетлост распала се. Мумија се у свијету науке није распала од црва и бактерија, већ због одузимања тајности. Претварањем у музејски експонат Рамзес II је уништен јер је пресељен у поредак историје, поредак науке. „То је непоправљиво насиље према свим тајнама једне цивилизације без тајни, мржња цијеле једне цивилизације против својих темеља.”⁶

Оба примјера приказују фаталну стратегију научног објективизма, разголићење унутрашњег простора, протјеривање мистичког које пребива у свакој ствари као дух истине, правде, љубави и сл. Данас, кад је објективизам изашао из контроле субјекта који га је произвео, кад је почео да влада објект, повратак „скривеном богу” унутрашњости појављује се као неопходан спас предмета пред метаморфозама зла.

Одазив на ову опасност у западном свијету се јавља у форми једног поунутарњења без праве унутрашњости. Ријеч је о враћању у испражњени простор персоналитета. Но, то је само привремени спас. Савремени индивидуализам је пандан савременом тоталитаризму. У дубљем разумијевању то је само другачији облик дресуре, лакши облик пристајања на репресију. Индивидуализам и персонализам су такође научне категорије, рационално доступне. Оне су предмет психолошког истраживања, друштвеног нормирања и вредновања. Другим ријечима, индивидуализам, и на њему заснована култура, само је начин прилагођавања систему. Јер, управо тај систем је индивидуалност и персоналитет учинио вриједношћу. Он га је заштитио неприкосновеносту људских права, аутономијом, и отворио му простор уживања и самопотврђивања. Па ипак, постмодерни пореци откривају - у сјенци сјаја слободе, аутономије, права на посебност - суморно лице које Жил Липовецки именује *добом празнине*.⁷

Зато модерне појмове *слободе, избора, права* треба размијевати и као врсту цинизма. Цинизам овдје схватимо као просвијећену лаж којом се не смањују репресија и моћ, него се чини сношљивом, мање сировом и бруталном. (Али не мање обухватнијом и опаснијом). Тај цинизам би се могао изразити у позиву *да слободно можемо трошити себе у предвиђеним формама и моделима* унутар оквира. Слобода трошења властите егзистенције умјесто изградње слободне личности, односа

⁶ Бодријар, *Симулације и Симулакруми*, Београд 1991. стр. 14.

⁷ Жил Липовецки, *Доба празнине*, Н. Сад 1987, (стр. 5.).

комуникација - јесте кардинална замјена. Њена кардиналност јесте у прихватању лажи као истине, у обезличењу, нацизму (хипер-индивидуалности), информативној манипулацији (произвођењу истине), итд. Заправо, слобода се симулира, то је програм који се упражњава као нова форма владања, нови облик опасне и обухватне контроле који *а priori* искључује отпор. Због тога је данас јасно зашто Запад не може да разумије отпор (то је застарјела категорија).

Шири се пустиња, модерни симбол уништења. У том новом простору није сувишан само Бог, него и човјек. Историјски смисао модерне, који је пројектован из футуристичког начина прошлости, још је подстицао на активност и наду. Савремени индивидуализам улази у нацистичку стратегију којом се *обоготворује садашњост, у будућност се не вјерује, прошлост се презире*. Зашто је потребно одрицање од историјског континуитета? Одговор би могао бити у духу персоналности: Јер све ремети равнодушност и мир. До те равнодушности се данас долази пражњењем свих потенција. Слобода се огледа у томе: „Отворити све вентиле, поништити и ослободити се свих мистичних сила, испразнити се...” Ако прихватимо ову детекцију модерног и савременог свијета на трагу идеје историје потребно је поставити бар два питања: Има ли историја смисла ако је „Бог умро”? Негативан одговор омогућује друго питање: Како разумјети историју са унутрашње стране, као своју личну ствар - као трансценденцију? Оба питања су и одговори (или бар сугеришу одговор). Јасперс размишља на том фону када каже: „Историја нам је увијек, до извесне границе доступна изнутра, ми је можемо разумјети и сјећајући се, присвојити као сопствену могућност.”⁸

Људска коначност и коначност људског сјећања не дају могућност да се пође од историјског почетка. Зато наша историјска свијест не може дотаћи дно прошлости; такође, на другој страни, не можемо предвидјети ни крај историје. Упркос томе, ми имамо потребу за цјелином, ми имамо потребу да се утемељимо у нечему трајном, нечем апсолутном. Човјек има потребу да савлада вријеме које не зна свој почетак и крај. То вријеме је смртна опасност за човјека.

Рјешење проблема „*побједа над временом*” су тражили многи мислиоци. Једно рјешење које је у вези са нашом темом нуди и Николај Берђајев у књизи „О човјековом ропству и слободи.” У поменутом дјелу Берђајев разликује: космичко вријеме, ритмичко вријеме, које се може разумјети математички. Оно важи за природни и космички живот. Зато оно не зна за личност и људску судбину. Друго вријеме је (пе) вријеме историје. Оно је објективисано као и космичко вријеме, али оно се тиче човјека. Оно омогућује сјећање на традицију, али и тражење будућности. Трећа форма времена за Берђајева јесте егзистенцијално вријеме - *унутрашње вријеме које се не може објективисати*. Тренутак овог времена је мјесто изласка у бесконачност. *Зато је само у егзистенцијалном времену могућа трансценденција*. Назнака ових разлика је

⁸ К. Јасперс, *Свјетска историја филозофије*, Нови Сад 1992. стр. 7.

битна за рјешење реченог проблема који се у извјесном смислу може докучити кроз питање о крају историје. Свршетак историје по Берђајеву је могућ једино у егзистенцијалном времену. Ради се о ослобођењу од власти коначности, отварање за оно бесконачно, за трансцендицију. То је оно мјесто гдје треба тражити помоћ скривеног Бога. Јер, тачно је да човек створи историјски свијет, али те творевине не смију бити затвор његове слободе. А личне слободе нема ако се историја не завршава у егзистенцијалном смислу, тј. ако не постане на унутрашњи начин проживљена као трансценденција. То је оно мјесто сродности божанског и људског духа у којем се може досегнути вјечност. То мјесто јесте простор наше најдубље тајне. Но, мјесто се не треба мислити у поросторном смислу, већ као симбол личности у оном значењу које му прибавља православна теологија. Овдје појам личности треба схватити у традицији учења црквених отаца Истока као носиоца истинског постојања. Она је зато мјесто сусрета човека - личности и Бога - личности. Тек овим је могућа слобода човека и утемељење његовог живота на слободи. Зато што је личност човек може имати однос према Другом, он може слободно ступити у заједницу, он може бринути о цјелини. Западно, спољње разумијевање историје као тока - према логици бесконачног напретка - само је легитимизација силе како на плану свијести тако и на плану дјеловања. Зато је западни пројект слободе присиљан. А свијест која тај поредак оправдава је циничка свијест. Можда је Слотердијева *парадигма борбе и борца* боља за разумијевање историје од Хегелове *парадигме пута* (јер пут мора имати почетак и крај). А *свјетски дух* не може бити и учесник и посматрач. Човек никад не може достигнути крај, јер је живот временит. Ова парадигма цијелу историју проматра са становишта борбе и патње као сукоба циничке свијести - оличене у владавини, вољи за моћ, организацији, лукавству политичког ума - и клиничке свијести која је отпор, истина, будна свијест, непризнавање, борба за Друго.

У том свјетлу историја није безлична ретроспектива; она је успињање према бесконачном апофатички - преко негација, слободом, да се одријешимо од присуства ствари, интереса, ради оног унутрашњег свијета у којој се личност потврђује. То личносно искуство св. Дионизије Аеропагита назива мистичним и слободним изласком екстазом *из себе и из свега*. Он га именује божанским примраком заштићеним простором тајне у којем се слободно, с ону страну свега, припада *оном који је ван свега*.⁹

Важност овог мистичког искуства су на свој начин разумјели умјетници, философи, теолози, али и обични људи. Достојевски, Кјеркегор, па и Ниче, то су личносно препознали у трагичном супротстављању свијету. Зато је личност наш заштитни простор спаса, зато увијек кад смо притиснути спољашним стварима остаје нам овај „самостан“ као сигурно уточиште. Чак и један народ под спољашњим

⁹ Св. Дионисије Аеропагит, *О мистичном богословљу*, Луча, бр. 1, 2/87. стр. 5-7.

притисцима истребљења нема куд већ у своју мистику. Зато је разумљиво да све велике културе имају своју мистичку дубину у којој борави скривени Бог. Та мистика је оно најдубље из којег пробијају стваралачка снага и слобода личности као заједнице - људске и божанске.

Зато мистичко искуство даје дубину, снагу и заштиту како личности тако и народу.